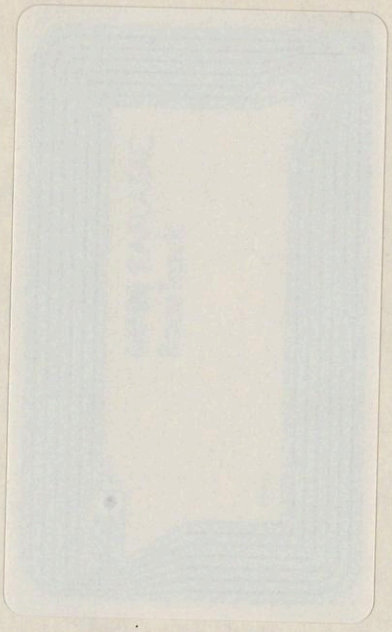


N12<518563163 021

ubTÜBINGEN

HEINR.SCHUMACHER
Buchbinderei
Schreibwaren-Einrahmungen
PFULLINGEN

Internationale Zeitschrift für Theologie
8. Jahrgang Heft 1 Januar 1972

CONCILIUM

Der Bischof und die Einheit der Kirche

C. Molari, Der Bischof als Zeuge des apostolischen Glaubens
G. Wagner, Der eine Bischof und sein Presbyterium in der Sicht der Theologie des orthodoxen Ostens
N. Brox, Der Konflikt zwischen Aniket und Polykarp
A. Davids, «Eine oder keine». Cyprians Lehre über Kirche und Tradition
H.-M. Legrand, Welche theologischen Motive sind im Spiel bei der Wiederaufwertung der Ortskirchen
L. Meulenberg, Gregor VII. und die Bischöfe: Zentralisierung der Macht?
A. Müller, Der Gehorsam gegen den Bischof
R. Huysmans, Die Diözese als Regierungs- und Verwaltungseinheit
L. Proaño, Politische Stellungnahme einer Ortskirche
A. Fragoso, Mitarbeit des Bischofs bei der Entwicklung
P. Moore, Das Zeugnis des Bischofs in der Ortskirche

Berichte über empirische Untersuchungen über den Konsens in der Kirche (F. Haarsma), den Wert von Katechismen aus dem deutschen Sprachgebiet für die Findung und Feststellung eines Glaubenskonsensus (F. J. Kötter), den Wert der Katechismen und Hirtenbriefe französischer Bischöfe für die Feststellung eines Glaubenskonsensus (J. C. Dhôtel)

Dokumentation Concilium über die kritische Gemeinde zu Bewerwijk (F. Haarsma)

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie 8. Jahrgang Heft 1 Januar 1972

DIREKTIONSKOMITEE

Die Sektionsdirektoren

Giuseppe Alberigo, Bologna. William Bassett, Washington. Theo Beemer, Nimwegen. Franz Böckle, Röttgen bei Bonn. Werner Bröker, Bonn. Christian Duquoc, Lyon. Claude Geffré, Paris. Norbert Greinacher, Tübingen. Helmut Hucke, Neu-Isenburg. Peter Huizing, Nimwegen. Bas van Iersel, Nimwegen. Walter Kasper, Tübingen. Hans Küng, Tübingen. Johannes Baptist Metz, Münster. Alois Müller, Fribourg. Roland Murphy, Washington. Willi Oelmüller, Münster. David Power, Rom. Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Herman Schmidt, Rom. Anton Weiler, Nimwegen.

Berater

Juan Alfaro, Rom. Marie-Dominique Chenu, Paris. Yves Congar, Le Saulchoir. Andrew Greeley, Chicago. René Laurentin, Paris. Karl Rahner, München. Roberto Tucci, Rom.

Generalsekretariat

Arksteestraat 3–5, Nimwegen.

REDAKTIONSKOMITEE

Sektionsleitung für Dogmatik

Direktor: E. Schillebeeckx, Nimwegen.

Mitglieder der Sektion

J. Alfaro, Rom. G. Baraúna, Sao Paolo. M. Bordoni, Rom. P. Burke, Philadelphia. M.-D. Chenu, Paris. Th. Clarke, Woodstock. Y. Congar, Le Saulchoir/Etiolles. J. Dournes, Kontum. B.-D. Dupuy, Paris. J. Feiner, Zürich. D. Flanagan, Maynooth. P. Fransen, Löwen. O. González, Salamanca. J.-P. Jossua, Paris. B. Kloppenburg, Petrópolis. N. Lash, Cambridge. R. Laurentin, Paris. P. van Leeuwen, Alverna/Nimwegen. K. Lehmann, Mainz. M. Löhrer, Zürich. J. McCue, Iowa City. K. McNamara, Maynooth. C. Molari, Rom. H. Mühlen, Paderborn. P. Nemeshegyi, Tokyo. J. Neuner, Poona. G. Philips, Löwen. J. Ratzinger, Regensburg. E. Sauras, Valencia. P. Schoonenberg, Nimwegen. P. Smulders, Amsterdam. Th. Tshibangu, Kinshasa. J.-M. Tillard, Ottawa. H. Vorgrimler, Luzern. B. Willems, Nimwegen.

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 7.–/Fr. 8.–/S 58.–. Jahresabonnement DM 52.–, Fr. 56.–/S 403.20 zuzüglich Zustellgebühren. Studentenabonnement bei der Vorlage einer Studienbescheinigung DM 40.–/Fr. 45.–/S 324.–, zuzüglich Zustellgebühren. Abbestellungen bis 6 Wochen vor Jahresende.

«Concilium» kann in jeder Buchhandlung oder direkt beim Verlag bestellt werden. Für Deutschland: Buch- und Schallplattendienst, 4 Düsseldorf, Immermann-Straße 43, im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags, Mainz. Für die Schweiz, Luxemburg und Skandinavien: Benziger Verlag, CH-8840 Einsiedeln, CH-8008 Zürich.

INHALT

VORWORT 1

BEITRÄGE

Carlo Molari, Der Bischof als Zeuge des apostolischen Glaubens 3

Georg Wagner, Der eine Bischof und sein Presbyterium in der Sicht der Theologie des orthodoxen Ostens 9

Norbert Brox, Der Konflikt zwischen Aniket und Polykarp 14

Adelbert Davids, «Eine oder keine». Cyprians Lehre über Kirche und Tradition 18

Hervé-Marie Legrand, Welche theologischen Motive sind im Spiel bei der Wiederaufwertung der Ortskirchen 21

Leonardus Meulenberg, Gregor VII. und die Bischöfe: Zentralisierung der Macht? 28

Alois Müller, Der Gehorsam gegen den Bischof 35

Ruud Huysmans, Die Diözese als Regierungs- und Verwaltungseinheit 40

Leonidas Proaño, Politische Stellungnahme einer Ortskirche 45

Antônio Fragoso, Mitarbeit des Bischofs bei der Entwicklung 48

Paul Moore, Das Zeugnis des Bischofs in der Ortskirche 51

BERICHTE

Frans Haarsma, Empirische Untersuchungen über den Konsens in der Kirche 54

Franz Josef Kötter. Der Wert von Katechismen aus dem deutschen Sprachgebiet für die Findung und Feststellung eines Glaubenskonsensus 59

Jean Claude Dhôtel, Der Wert der Katechismen und Hirtenbriefe französischer Bischöfe für die Feststellung eines Glaubenskonsensus 62

DOKUMENTATION CONCILIUM

Frans Haarsma, Kritische Gemeinde zu Bewerwijk 66

Diesem Heft liegt das Inhaltsverzeichnis des 7. Jahrganges in zweifacher Ausfertigung bei, so daß beim Aufbinden in Halbjahresbände jedem Band ein Inhaltsverzeichnis vorgebunden werden kann.

Heft 2 wird im Februar 1971 erscheinen und der Liturgik gewidmet sein.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

8. Jahrgang 1972

DIREKTIONSKOMITEE

Die Sektionsdirektoren

Giuseppe Alberigo, Bologna. William Bassett, Washington. Theo Beemer, Nimwegen. Franz Böckle, Röttgen bei Bonn. Werner Bröker, Bonn. Christian Duquoc, Lyon. Claude Geffré, Paris. Norbert Greinacher, Tübingen. Helmut Hucke, Neu-Isenburg. Peter Huizing, Nimwegen. Bas van Iersel, Nimwegen. Walter Kasper, Tübingen. Hans Küng, Tübingen. Johannes Baptist Metz, Münster. Alois Müller, Fribourg. Roland Murphy, Washington. Willi Oelmüller, Münster. David Power, Rom. Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Hermann Schmidt, Rom. Anton Weiler, Nimwegen.

Berater

Juan Alfaro, Rom. Marie-Dominique Chenu, Paris. Yves Congar, Le Saulchoir. Andrew Greeley, Chicago. René Laurentin, Paris. Karl Rahner, München. Roberto Tucci, Rom.

Generalsekretariat

Arksteestraat 3–5, Nimwegen.

REDAKTIONSKOMITEE

Die Sektionsleitungen

Heft 1: Dogmatik

E. Schillebeeckx, Nimwegen.

Heft 2: Liturgik

H. Schmidt, Rom. D. Power, Rom. H. Hucke, Neu-Isenburg.

Heft 3: Pastoraltheologie

A. Müller, Freiburg (Schweiz). N. Greinacher, Tübingen.

Heft 4: Ökumenik

H. Küng, Tübingen. W. Kasper, Tübingen.

Heft 5: Moraltheologie

F. Böckle, Bonn. Th. Beemer, Nimwegen.

Heft 6/7: Theologische Grenzfragen

J. B. Metz, Münster. W. Bröker, Bonn. W. Oelmüller, Münster.

Heft 8/9: Kirchengeschichte

G. Alberigo, Bologna. A. Weiler, Nimwegen.

Heft 10: Kirchenrecht

W. Bassett, Washington. P. Huizing, Nimwegen.

Heft 11: Spiritualität

Chr. Duquoc, Lyon. Cl. Geffré, Paris.

Heft 12: Exegese

B. van Iersel, Nimwegen. R. Murphy, Washington.

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich

Matthias Grünewald Verlag Mainz

I. INHALTSVERZEICHNIS

1. Themen und Vorworte

Heft 1

Der Bischof und die Einheit der Kirche
Edward Schillebeeckx, Vorwort 1

Heft 2

Amt und Dienst in den liturgischen Versammlungen
D. N. Power, H. Schmidt, H. Hucke, Vorwort 75

Heft 3

Reform der Kirche
Alois Müller, Norbert Greinacher, Vorwort 155

Heft 4

Gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter
Walter Kasper, Vorwort 233

Heft 5

Mensch in einer veränderten Gesellschaft
Franz Böckle, Vorwort 317

Heft 6/7

Wandlungen der Gottesfrage

Heft 8/9

Wahl – Konsens – Rezeption im christlichen Leben
Giuseppe Alberigo, Vorwort 477

Heft 10

Der Zölibat des katholischen Priesteramts
William W. Bassett, Peter Huizing, Vorwort 561

Heft 11

Das Gebet
Christian Duquoc, Vorwort 645

Heft 12

Die Ämter in der Kirche
René Laurentin, Die gegenwärtige Krise der Ämter im Lichte des Neuen Testaments 708
Das neue Gesicht des «Concilium» 705

2. Beiträge

Allmen Jean-Jacques von, Ist die Ordination ein Sakrament? Eine protestantische Antwort 254
Astier André, Die Haltung mancher Naturwissenschaftler und Techniker der Gesellschaft gegenüber 367

Baum Gregory, Kulturelle Gründe für die Wandlung der Gottesfrage 419
Besret Bernard, Die Vielstimmigkeit des Gebetes 672
Black Antony, Der Einfluß der Idee der absoluten Monarchie auf Verständnis und praktische Handhabung der päpstlichen Autorität 532
Bobrinskoy Boris, Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen? Eine orthodoxe Antwort 267
Bommer Josef, Haben das Bittgebet und die Fürbitte noch einen Sinn? 678
Boros Ladislaus, Voraussetzungen christlichen Betens 667
Brox Norbert, Der Konflikt zwischen Aniket und Polykarp 14

Cobb John, Der Mensch im Prozeß 328
Cocagnac Maurice, Die moderne Dramatik auf dem Wege zu einem neuen moralischen Bewußtsein 363
Colson Jean, Die kirchlichen Dienste und das Sakrale 735
Congar Yves, Erneuerung des Geistes und Reform der Institution 171
Congar Yves, Die Rezeption als ekklesiologische Realität 500
Constantelos Demetrios, Klerikerehe und Zölibat in der orthodoxen Kirche 572
Coriden James, Zölibat, Kirchenrecht und Synode 571 616
Cyr Louis, Das Amt des Kirchenmusikers 120

Davids Adelbert, «Eine oder keine». Cyprians Lehre über Kirche und Tradition 18
Delhaye Philippe, Der Beitrag des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Moraltheologie 344
Dittes James, Der Symbolwert des Zölibats für die katholischen Gläubigen 602
Dumas André, Gott als Protest gegen den «Tod des Menschen» 434
Durand Alain, Politische Implikationen der Gottesfrage 429
Dussel Enrique, Die Bischofsernennungen im ersten Jahrhundert des Patronats in Lateinamerika (1504 bis 1620) 538

Exeler Adolf, Bewußtseinswandel und Kirchenreform 191
Eyden René van, Das liturgische Amt der Frau 107

Fragoso Antônio, Mitarbeit des Bischofs an der Entwicklung 48
Fransen Piet, Einige Aspekte zum Prozeß der Amtsdogmatisierung 753

Ganoczy Alexandre, «Größe und Elend» der tridentinischen Ämterlehre 741
Geffré Claude, Sinn und Unsinn einer nichtmetaphysischen Theologie 443
Gehring Axel, Emanzipation. Eine Chance sozialer Freiheit 375
Gill James, Die psychologische Auswirkung des Übergangs zum Wahlzölibat 608
Goedt Michel de, Die Interzession des Geistes im christlichen Gebet (Röm 8,26–27) 654

Hastings Adrian, Soll die Kirchenreform von der Spitze oder von der Basis ausgehen? 195
Hermann Ingo, Konflikte und Konfliktlösungen in der Kirche 206
Hollenweger Walter, Das Suchen nach Solidarität und Authentizität in sogenannten Solidaritätsgruppen und Subkulturen 349

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 399

ZB 191

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Huizing Peter, Bemerkungen zur Revision des kirchlichen Gesetzbuches 201
Huysmans Ruud, Die Diözese als Regierungs- und Verwaltungseinheit 40

Iersel Bas van, Das normative Menschenbild des Evangeliums 337

Jacquemont Patrick, Ist Handeln Beten? 660

Kasper Walter, Konvergenz und Divergenz in der Amtsfrage 297
Kavanagh Aidan, Dienstämter in der Gemeinde und in der Liturgie 100
Kearney Peter, Enthält das Neue Testament Anstöße zu einer anderen Kirchenordnung? 728
Kehrer Günter, Annäherung der konfessionellen Amtsstrukturen auf Grund des gesellschaftlichen Wandels 235
Kleinheyer Bruno, Konsens im Gottesdienst. Aphoristische Anmerkungen 489
Klink Johanna, Familie und Liturgie 115
Kölmel Wilhelm, Wie haben die Bischofswahlen den politischen Mächten die Gelegenheit zu Manipulation geboten? 515
Kühn Ulrich, Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen? Eine lutherische Antwort 275

Leclercq Jean, Die Generalkapitel von Cîteaux, von Cluny und bei den Dominikanern 523
Legrand Hervé-Marie, Welche theologischen Motive sind im Spiel bei der Wiederaufwertung der Ortskirchen? 21
Legrand Hervé-Marie, Der theologische Sinn der Bischofswahl nach ihrem Verlauf in der alten Kirche 494
Legrand Hervé-Marie, Das «unauslöschliche Merkmal» und die Theologie des Weiheamtes 262
Lemaire André, Von den Diensten zu den Ämtern. Die kirchlichen Dienste in den ersten zwei Jahrhunderten 721
Lepenies Wolf, Schwierigkeiten einer anthropologischen Begründung der Ethik 318
Lescrauwaet Jos, Ist die Ordination ein Sakrament? Eine katholische Antwort 258
Littell Franklin, Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen? Eine freikirchliche Antwort 286
Lynch John, Kritik am Zölibatsgesetz in der katholischen Kirche seit der Periode der Reformkonzile 587

McKenzie John, Amtsstrukturen im Neuen Testament 239
McSorley Harry, Anerkennung einer presbyteralen Sukzession? 245
Metz Johann Baptist, Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. Eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens 399
Meulenberg Leonardus, Gregor VII. und die Bischöfe: Zentralisierung der Macht? 28
Molari Carlo, Der Bischof als Zeuge des apostolischen Glaubens 3
Moltmann Jürgen, Der «gekreuzigte Gott». Neuzeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte 407
Moore Paul, Das Zeugnis des Bischofs in der Ortskirche 51
Müller Alois, Der Gehorsam gegen den Bischof 35
Müller Alois, Praktische Theologie der Kirchenreform 183

Neill Stephen, Die Notwendigkeit des Bischofsamtes. Anglikanische Fragen und Antworten 748

Ohlig Karl-Heinz, Theologische Ziele der Kirchenreform 177
O'Dea Thomas, Kirchenreform und Gesellschaft entwicklungsgeschichtlich betrachtet 156
Outler Albert, Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen? Eine methodistische Antwort 278
Ozment Steven, Ehe und geistliches Amt in den protestantischen Kirchen 577

Pfürtner Stephan, Pathologie der katholischen Kirche 163
Plongeron Bernard, Die Handhabung der Demokratie in der konstitutionellen Kirche Frankreichs während der Jahre 1790–1801 543
Power David, Sakramentale Feier und liturgisches Amt 84
Proaño Leonidas, Politische Stellungnahme einer Ortskirche 45

Sagne Jean-Claude, Das Gebet als Anrufung der unsichtbaren, schweigenden Gegenwart des Vaters 648
Schäfer Klaus, Jesu «indirekte» und «praktische» Rede von Gott 424
Schnider Franz/Stenger Werner, Die Kirche als Bau und die Erbauung der Kirche. Statik und Dynamik eines ekklesiologischen Bildkreises 714
Schiffers Norbert, Die «Spur des Leidens» in der Geschichte und die «Spur Gottes» 413
Schlette Heinz Robert, Utopisches Denken und konkrete Humanität 355
Schnackenburg Rudolf, Die Mitwirkung der Gemeinde durch Konsens und Wahl im Neuen Testament 484
Shepherd Massey, Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen? Eine anglikanische Antwort 283
Sloyan Gerard, Biblische und patristische Motive für den kirchlichen Amtszölibat 563
Stenger Werner/Schnider Franz, Die Kirche als Bau und die Erbauung der Kirche. Statik und Dynamik eines ekklesiologischen Bildkreises 714
Stern Robert, Wie die Presbyter zum Zölibat gekommen sind. Eine übermäßige Vereinfachung 597

Tena Pedro, Die liturgische Versammlung und ihr Vorsteher 93

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 399

Trisco Robert, Der demokratische Einfluß auf die Wahl von Bischöfen und Pfarrern und auf die Verwaltung von Diözesen und Pfarreien in den USA 548

Ullmann Walter, Die Bischofswahl und die französischen Könige im 9. und 10. Jahrhundert 520

Villain Maurice, Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen? Eine katholische Antwort 290
Vogel Cyrille, Das liturgische Amt im Leben der Kirche. Entfremdung von Kult und christlicher Gemeinschaft 76

Wagner Georg, Der eine Bischof und sein Presbyterium in der Sicht der Theologie des orthodoxen Ostens 9
Weiler Anton, Nikolaus von Kues (1440) über Wahl, Zustimmung und Annahme als Forderungen für die Kirchenreform 528

Zizioulas Jean, Ist die Ordination ein Sakrament? Eine orthodoxe Antwort 250

3. Berichte

Alyn Marc, Anwesenheit und Abwesenheit Gottes in der Literatur von heute 456

Bartelink Gerard, «Electio» und «consensus» im christlichen Sprachgebrauch (bis etwa 600) 556
Baum Gregory, Der heutige amerikanische Romantizismus. Deutung des Romantizismus 384
Beaude Joseph, Mystik und Dichtung. Das 17. Jahrhundert und sein Zeugnis 691
Besnard Albert-Marie, Der Einfluß asiatischer Meditationsmethoden 687
Bessière Gérard, Beten Revolutionäre noch? Zeugnisse aus Südamerika 697
Borchert Bruno, Jesusbewegung 694
Brothers Joan, Frauen im kirchlichen Amt 760

Chadwick Owen, Die anglikanische Praxis bei der Wahl von Bischöfen 552

Deleury Guy, Ein Hindu-Gott für die Technopolis? 466
Dhôtel Jean Claude, Der Wert der Katechismen und Hirtenbriefe französischer Bischöfe für die Feststellung der Existenz eines «consensus fidei» 62

Greeley Andrew, Der heutige amerikanische Romantizismus. Das Bild des Romantizismus 379

Haarsma Frans, Empirische Untersuchungen über den Konsens in der Kirche 54

Kamstra Jacques, Die Wandlungen der Gottesidee in nichtwestlichen Religionen und Kulturen 461
Kötter Franz Josef, Der Wert von Katechismen aus dem deutschen Sprachgebiet für die Findung und Feststellung eines Glaubenskonsensus 59

Massingberd Ford Josephine, Pfingstbewegung im Katholizismus 684
McCready William, Die Pfingstler: Eine soziale Analyse 131

Schmidt Herman, Das Phänomen der spontanen Gruppen 134
Skalický Karel, «Gott ist nicht ganz tot» (Gardavský). Die Marxisten zur Gottesfrage 451
Skoglund John, Freikirchen: Gottesdienst in einer freien Gemeinde 129

4. Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Balasuriya Tissa, Beispiele von Reformversuchen in der Kirche Ceylons 228
Baum Gregory, Freier Kirchendienst in den Vereinigten Staaten 313
Bouse Bonaventura/Nemec Jiri, Die Frage der Kirchenreform in den böhmischen Ländern 213

Collins Mary, Die liturgische Gesetzgebung in den Vereinigten Staaten 151
Cren Pierre-Reginald, Die Flöte Krishnas 701
Czempiel Ernst-Otto/Risse Heinz Theo, Probleme und Möglichkeiten der Friedensforschung 390

Gawron Thomas/Krämer Manfred, Die ökumenische Gemeinde an der Freien Universität Berlin 221

Haarsma Frans, Kritische Gemeinde zu Beverijk 66
Hastings Adrian, Der Zölibat in Afrika 641
Houdijk Marinus, Eine Diskussion aus letzter Zeit über die neutestamentlichen Grundlagen des Priesteramts 774

Jong Evert de, Die liturgische Gesetzgebung in den Niederlanden seit dem Konzil 153

Kappen Sebastian, Der Priesterzölibat in Indien 637
Kerkhofs Jan, Das Amt in der Kirche. Übersicht und Vergleich neuester Umfragen unter Priestern 767
Krämer Manfred/Gawron Thomas, Die ökumenische Gemeinde an der Freien Universität Berlin 221

Leeuwen Peter van, Zwischenkirchliches Gespräch über Amt und Amtsanerkennung in den Niederlanden 310

Macquarrie John, Anglikanisch-methodistisches Gespräch über die Vereinigung der Ämter 308
McCready William, Die Reform der Kirche in der Erzdiözese Chicago 225
Meyer Harding, Zwischenkirchliche Gespräche über Amt und Amtsanerkennung. Katholisch-lutherische Gespräche 300

Nemec Jiri/Bouse Bonaventura, Die Frage der Kirchenreform in den böhmischen Ländern 213

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 399

Newns Brian, Die liturgische Gesetzgebung in England seit dem Konzil 142
Nikolasch Franz, Die liturgische Gesetzgebung im deutschen Sprachraum 145

Radrizzani Juan, Der Priesterzölibat in Lateinamerika 634
Risse Heinz Theo/Czempiel Ernst-Otto, Probleme und Möglichkeiten der Friedensforschung 390
Rouillard Philippe, Die liturgische Gesetzgebung in Frankreich 143
Roux Hébert, Zwischenkirchliches Gespräch in Frankreich «Les Dombes» 305
Ryan Herbert, Zwischenkirchliche Gespräche über Amt und Amtsanerkennung. Anglikanisch-katholische Gespräche 302

Schoenherr Richard, Heilige Macht, heilige Autorität und heiliger Zölibat: Die Vereinigten Staaten 625

Tepe Willem, Der Seelsorgebezirk City in Amsterdam 217
Torre Luigi Della, Die liturgische Gesetzgebung in Italien 149

ſ. Statement

Fromm Erich, Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität 472

II. VERZEICHNIS DER AUTORENKURZBIOGRAPHIEN

Alberigo Giuseppe 483
Allmen Jean-Jacques von 258
Alyn Marc 460
Astier André 374

Bartelink Gerard 559
Baum Gregory 315, 389, 424
Beaude Joseph 694
Besnard Albert-Marie 691
Besret Bernard 677
Bessière Gérard 700
Black Antony 537
Bobrinskoy Boris 274
Bommer Josef 683
Borchert Bruno 697
Boros Ladislaus 672
Brothers Joan 766
Brox Norbert 18

Chadwick Owen 555
Cobb John 337
Cocagnac Maurice 366
Colson Jean 741
Congar Yves 177, 514
Constantelos Demetrios 577
Coriden James 624
Cren Pierre-Reginald 704
Cyr Louis 128
Czempiel Ernst-Otto 398

Davids Adelbert 21
Deleury Guy 471
Delhaye Philippe 349
Dhôtel Jean Claude 65
Dittes James 608
Dumas André 443
Durand Alain 433
Dussel Enrique 542

Exeler Adolf 195
Eyden René van 115

Fragoso Antônio 51
Fransen Piet 759
Fromm Erich 476

Ganoczy Alexandre 747
Geffré Claude 450
Gehring Axel 379
Gill James 615
Goedt Michel de 660
Greeley Andrew 384

Haarsma Frans 59
Hastings Adrian 201, 643
Hermann Ingo 212
Hollenweger Walter 355
Houdijk Marinus 781
Huizing Peter 206
Huysmans Ruud 44

Iersel Bas van 343

Jacquemont Patrick 667

Kamstra Jacques 466
Kappen Sebastian 640
Kasper Walter 299
Kavanagh Aidan 106
Kearney Peter 735
Kehrer Günter 239
Kerkhofs Jan 773
Kleinheyer Bruno 494
Klink Johanna 120
Kölmel Wilhelm 519
Kötter Franz Josef 62
Kühn Ulrich 278

Laurentin René 713
Leclercq Jean 527
Leeuwen Peter van 313
Legrand Hervé-Marie 27, 267, 500
Lemaire André 728
Lepenies Wolf 327
Lescrauwaet Jos 261
Littell Franklin 290
Lynch John 596

Macquarrie John 310
Massingberd Ford Josephine 687
McCready William 133
McKenzie John 245
McSorley Harry 250
Metz Johann Baptist 407
Meulenberg Leonardus 34
Meyer Harding 302
Molari Carlo 9
Moltmann Jürgen 413
Moore Paul 53
Müller Alois 39, 190

Neill Stephen 753

Ohlig Karl-Heinz 183
O'Dea Thomas 163
Outler Albert 283
Ozment Steven 586

Pfürtner Stephan 171
Plongeron Bernard 548
Power David 93
Proaño Leonidas 48

Radrizzani Juan 636
Risse Heinz Theo 398
Roux Hébert 308
Ryan Herbert 305

Sagne Jean-Claude 653
Schäfer Klaus 428
Schiffers Norbert 418
Schlette Heinz Robert 362
Schmidt Herman 141
Schnackenburg Rudolf 489
Schnider Franz 720
Schoenherr Richard 633
Shepherd Massey 286
Skalický Karel 456
Skoglund John 131
Sloyan Gerard 572
Stenger Werner 720
Stern Robert 601

Tena Pedro 99
Trisco Robert 551

Ullmann Walter 523

Villain Maurice 296
Vogel Cyrille 83

Wagner Georg 13
Weiler Anton 532

Zizioulas Jean 254

III. SACHVERZEICHNIS

Amtsanerkennung
- in anglikanischer Sicht 283–286
- anglikanisch-katholische Gespräche 302–305
- anglikanisch-methodistische Gespräche 308–310
- Dialog «Les Dombes» 305–308
- in freikirchlicher Sicht 286–290
- in katholischer Sicht 290–296
- katholisch-lutherische Gespräche 300–302
- in lutherischer Sicht 275–278
- in methodistischer Sicht 278–282
- in orthodoxer Sicht 267–268, 270–274
- ökumenisches Gespräch in den Niederlanden 310 bis 313

Amtsstrukturen
- Anpassungsprozesse 236–239
- im Neuen Testament 239–245
- Soziologisches 235–236

Ämter in der Kirche
- Amt und Dienst im Neuen Testament 776–780
- das Bischofsamt aus anglikanischer Sicht 748–753
- im ersten Jahrhundert 721–726
- der Frau 760–762
- Sakralisation 735–741, 745–746, 774–776
- im zweiten Jahrhundert 726–727

Ämtertheologie
- Amtsdogmatisierung 753–759
- orthodoxe 268–270
- im ökumenischen Gespräch 297–299
- tridentinische 741–747

Anthropologie
- und Ethik 318–326
- im Neuen Testament 337–343

Beverijk, kritische Gemeinde 66–71
Bischof
- als Garant der Einheit 27
- gesellschaftspolitisches Engagement 48–53
- als Glaubenszeuge 5–9
- als Vorsteher 10–11

Bischofsamt
- und kirchliche Autorität 35–39
- und Presbyterium 11–13
- und Primat unter Gregor VII. 28–33

Bischofsernennungen unter dem spanischen Patronat in Lateinamerika 538–542
Bußpraxis und Beichte 80–82

Character indelebilis 262–266

Einheit
- und consensus 54–56
- der Gesamtkirche 14–17

Ekklesiologie
- Cyprian 18–19
- eucharistische 9–10
- der Teilkirchen 21–27

Emanzipation 375–378
Ethik
- in der biologischen Anthropologie 321–324
- in der ethnologischen Anthropologie 324–325
- in der philosophischen Anthropologie 318–321
- interdisziplinärer Ansatz 325–326
- und zeitgenössische Kunst 363–366

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 399

Eucharistie und Privatmesse 77–79

Frau, Stellung
– in der Gesellschaft 108–110
– in der Kirche 107, 110–114
Freier Kirchendienst 313–315
Friedensforschung
– Begriff 390–393
– Bereiche 393–395
– Schwerpunkte 395–398

Gebet
– als Anerkenntnis des anderen 652–653
– und asiatische Meditationsmethoden 687–690
– Bittgebet und Fürbitte 678–683
– Interzession des Geistes (Röm 8,26f) 654–660
– Krise 645–647
– und Leben 660–665
– Leben des Gebetes 665–666
– der Revolutionäre in Südamerika 697–700
– und Selbsterkenntnis 648–652
– Vielgestaltigkeit 672–677
– Voraussetzungen 667–672
Gedächtnis des Leidens Jesu
– politische Implikationen 399–401, 405–407
– theologisch 401–405
Gemeinsames Priestertum 482–483
Generalkapitel
– Cluny 524–526
– der Dominikaner 526–527
– der Zisterzienser 523–524
Glaube
– Apostolizität 5
– Bezeugung 4–5
– Katechismen des deutschen Sprachgebietes 59–61
– Katechismen des französischen Sprachgebietes 62–65
– und Kultur 161–163
– und Moraltheologie 346–347
– religionssoziologische Forschung 57–58
Gottesfrage
– in der zeitgenössischen Literatur 456–460
– bei Vítezslav Gardavský 451–455
Gotteslehre
– neuer Gebrauch des Gottesbegriffs 439–443
– und neuzeitlicher Humanismus 422–424
– Jesu «indirekte und praktische Rede von Gott» 424–428
– und Kulturgeschichte 419–420, 461–462, 466
– und Leidensgeschichte Jesu 408–412
– und Leidensgeschichte der Welt 407–408, 412–413, 417–418
– politische Implikationen 429–431
– und nichtmetaphysische Theologie 447–448
– und zeitgenössisches Denken 434–439
Gottesvorstellungen
– der individuellen Religion 465
– der nationalen Religionen 463–464
– der Stammesreligionen 462–463
– der universalen Religionen 464–465

Heiligkeit und Geschlechtlichkeit 602–605
Hinduismus
– und moderne Gesellschaft 466–470
– Krishna-Frömmigkeit 701–703

Jesusbewegung 694–697

Ketzertaufe 19–20
Kirche
– als Bau 714–718
– und Emanzipation 210
– Erbauung der Kirche 718–719
– und Gesellschaft 156–161
– als Gruppe 210–211
– und Kommunikation 208–209
– und Konfliktlösungen 206–208, 211–212
Kirchenordnung im Neuen Testament 728–735
Kirchenreform
– am Beispiel Amsterdam 217–220
– am Beispiel der Hochschulgemeinde Berlin 221–224
– am Beispiel Ceylon 228–231
– am Beispiel der Erzdiözese Chicago 225–227
– und Bewußtseinswandel 191–195
– in der CSSR 213–217
– geistig und strukturell 171–176
– Planung 183–184
– Reform des Glaubensverständnisses 187–188
– und Reform des Kirchenrechts 201–206
– Reform der Kirchenstruktur 189–190
– Reform des Kultverständnisses 188–189
– von der Spitze her 195–201
– und Strukturkritik 163–171
– theologisch und spirituell 177–183
– Träger und Durchführung 184–186
Klerikerehe
– in der orthodoxen Kirche 572–577
– in den protestantischen Kirchen 577–582
Kommunikation in der Kirche 208–209
Konflikte in der Kirche 206–212
Konsens
– Begriff 474–479
– «consensus» im christlichen Sprachgebrauch 556 bis 559
– Geschichte 479–482
– im Gottesdienst 489–492
– bei Nikolaus von Kues 528–531
– bei der Ordination 492–493

Leiden des Menschen 413–417
Liturgie
– und Dienstämter 100–106
– und Familie 115–120
– und Freikirchen 129–131
– und Gemeinschaft 86–88, 93–97
– und Kirchenmusik
– – psychologisch 121–123
– – soziologisch 123–126
– – theologisch 126–128
– und Präsenz Christi 91–92
– Privatisierung 77–82

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 399

– und Spontangruppen 134–141
– Sprache 76–77
– und Subjekt 84–86
– und Vorsteher 88–91, 97–99
Liturgische Gesetzgebung, neue
– im deutschen Sprachraum 145–149
– in England 142–143
– in Frankreich 143–144
– in Italien 149–150
– in den Niederlanden 153–154
– in den USA 151–152
Macht, soziologische Aspekte 625–633
Mitbestimmung der Gemeinde
– demokratische Praktiken bei der Wahl von Bischöfen und Pfarrern und bei der Verwaltung von Diözesen und Pfarreien in den USA 548–551
– in der konstitutionellen Kirche Frankreichs (1790 bis 1801) 543–547
– im Neuen Testament 484–488
Moraltheologie
– Erneuerung 344–347
– und weltliche Wirklichkeit 347–348
Mystische Dichtung des 17. Jahrhunderts in Frankreich 691–694

Ordination
– absolute 79–80
– character indelebilis 262–266
– der Frau 762–766
– in katholischer Sicht 258–261
– in orthodoxer Sicht 250–253
– in protestantischer Sicht 254–258
– und presbyterale Sukzession 246–247

Papsttum und absolute Monarchie 532–537
Pfingstbewegung 131–133, 684–686
Priesterumfragen 767–772
Prozeßphilosophie
– und Frage nach Gott 334–335
– Grundlagen 328–334
– und Frage nach dem Menschen 335–337
Religion
– und Ideologie 420–422, 431–433
– marxsche und freudsche Religionskritik 472–476
Rezeption
– Begriff 477–479, 500–501
– Geschichte 479–482
– juridisches Statut 509–511
– der Konzilien 501–505
– bei Nikolaus von Kues 528–531
– der Liturgie 505–507
– theologisches Statut 508–509
– Theorien 507–508
Romantizismus
– soziologische Deutung 384–389
– in den USA 379–384

Solidaritätsgruppen
– in der UdSSR 351–354
– in den USA 349–351
Spontangruppen 134–141
Sukzession
– Apostolizität des Amtes 294–296
– presbyterale 245–249

Technik und Gesellschaftskritik 367–374
Teilkirche
– Auftrag 23–24
– Stellung des Bischofs 40–42
– laufende Entwicklungen 21–23
– politisches Engagement 45–48
– Räte und Synoden 42–43
– Theologie der 24–27
– Verwaltung 43–44
Theologie
– Krise der Metaphysik 443–445
– nichtmetaphysische 448–449
– Kritik der Onto-Theo-Logie 445–447

Utopie
– und utopisches Denken 355–356
– und konkrete Humanität 356–361

Wahl
– Begriff 477–479
– Bischofswahl in der alten Kirche 496–498
– anglikanische Praxis bei Bischofswahlen 552–555
– Beteiligung der Kirche an der Bischofswahl 498–500
– Bischofswahl und französische Könige im 9. und 10. Jahrhundert 520–523
– Bischofswahl und politische Mächte 515–519
– Probleme der Bischofswahl 494–496
– «electio» im christlichen Sprachgebrauch 556–559
– Geschichte 479–482
– bei Nikolaus von Kues 528–531

Zölibat
– in Afrika 641–643
– alttestamentliche Motive 563–564
– und Bischofssynode 1971 616–619
– Entwicklung in der frühen Kirche 597–601
– Gesetzgebung 619–621
– in Indien 637–640
– Kritik am Zölibatsgesetz seit den Reformkonzilen 587–595
– in Lateinamerika 634–637
– Leitlinien einer Reformaktion 621–623
– neutestamentliche Motive 564–568
– in der orthodoxen Kirche 572–577
– patristische Motive 568–571
– psychologische Folgen eines Wechsels vom Pflicht- zum Wahlzölibat 608–615
– soziologische Aspekte 625–633
– Symbolwert für die Gläubigen 602, 605–608

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

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 399

Vorwort

Während heute ein Zeitraum, in dem Einheit und Uniformität oft zusammengingen, einer Einheit in Vielfalt Platz macht und der «kirchliche Friede» nur im Arbeitsfähigmachen von Unterschieden und Konflikten möglich wird, ist eine dogmatische Besinnung auf den Bischof, der in einer lebendigen Glaubensgemeinde seit alter Zeit der verbindende Faktor ist, überaus erwünscht. Die Einheit der Kirche kennt unleugbar eine Interaktion des konkreten Glaubensinhalts (die Kirche als «Leib des Herrn» und «Tempel des Heiligen Geistes», der vor allem in der Eucharistiefeier teilhat an dem einen «Leib des Herrn») mit den historischen Formen des gesellschaftlichen Ausdrucks dieser Einheit. Wie Theologisierung historisch gewachsener Formen vom Bösen ist, so kann man ebensowenig aus einem theologischen Apriori ableiten, wie die konkreten gesellschaftlichen Formen kirchlicher Einheit und kirchlichen Friedens sein müssen. Die gehandhabten Einheitsmodelle werden im Laufe der Zeit wechseln. Bei ihrem Einspielen auf die kulturell-gesellschaftlichen Formen von Einheitsbildung und «communio» wird die Kirche von ihrem «eschatologischen Vorbehalt» her gleichzeitig kritisch allen vorgegebenen gesellschaftlichen Modellen gegenüberstehen.

Diese Nummer will das Thema «Der Bischof und die Einheit der Kirche» beleuchten: sowohl mit mahnenden Erinnerungen aus der kirchlichen Vergangenheit als auch mit einer Besinnung auf das Verhältnis der christlichen gemeinschaftstiftenden Botschaft zur heutigen Welt. Der gesellschaftliche Unterschied zwischen der biblischen, mittelalterlichen und unserer modernen heutigen Situation läßt uns immer wieder von neuem die Frage stellen, wie hier und jetzt unter bischöflicher Leitung und Führung «kirchliche Einheit und Friede» durch die christliche Gemeinschaft und in ihr gestiftet werden kann.

Am tiefsten wird die Einheit der Kirche durch die fundamentale Einheit des apostolischen Glaubens bestimmt, trotz der schon biblischen Vielfalt seiner Artikulierung und der vielfältigen Bekenntnisfeiern des Glaubens im Sakrament der kirchlichen Einheit, der Eucharistie. Als Zeuge und Dolmetscher des apostolischen Glaubens und berufener Vorsteher der eucharistischen Feier hat der Bischof eine eigene Funktion beim Zustandekommen und dynamischen Erhalten des kirchlichen Friedens und seiner Weitergabe. Er ist der Referenzpunkt des Glaubenslebens seiner Gemeinschaft, der authentische Dolmetscher dessen, was an evangelischem Glauben in seiner historisch konkret-situierten Gemeinde vorhanden ist.

Wenn er sich anderseits kritisch gegenüber manchen Äußerungen seiner eigenen Kirchengemeinschaft verhält, tut er das, indem er die Erfahrung des Gotteswortes in der eigenen Gemeinde mit den Erfahrungen dieses Glaubens an anderer Stelle und in vorhergehenden Generationen der Kirche konfrontiert. In jedem Fall wird die Kontinuität der evangelischen Botschaft garantiert werden müssen durch das erlösende Zeugnis von des Menschen kollektiver und individueller Befreiung durch Gott in Christus (C. Molari).

Dieselbe kirchliche Grundschau wird ein zweites Mal von der ostkirchlichen Ekklesiologie her beleuchtet und vor allem auf die kollegiale Leitung zugespitzt, die der Bischof mit seinem Presbyterium in der Ortskirche (dem Ausgangspunkt jeder Ekklesiologie) innehat. Kirche ist ja zunächst die Ortskirche, wo die Eucharistie unter dem Vorsitz des Bischofs und der Assistenz seines Presbyteriums gefeiert wird. Deshalb werden «Pfarren» (ohne Bischof) zur Einheit einer diözesanen Bischofskirche zusammengeschlossen, die selbst wiederum Gemeinschaft und Einverständnis mit den anderen Ortskirchen und ihren Leitern unterhält. Bischof und bischöfliche Kollegialität stehen also im Zeichen der kirchlichen Einheit (G. Wagner).

Einheit innerhalb der Diözesankirche und Friede zwischen den Diözesankirchen bedeutet keineswegs «Uniformität». An drei Beispielen aus der Kirchengeschichte wird klargemacht, wie wir jetzt noch von glücklichen und auch weniger geglückten Versuchen der Vergangenheit beim Suchen nach Lösungen für innerkirchliche Konflikte lernen können. Kern des Problems dabei ist, ob eine Ortskirche (auch wenn sie den Stellvertreter des Petrus zum Bischof hat) gut daran tut, die eigene Ortspraxis andern Ortskirchen aufzuerlegen, um damit Einheit durch Uniformität hervorzubringen. Der Konflikt des Bischofs Polykarp mit Papst Anicetus wurde mit dem Prinzip der «regula pacis» gelöst; um des Friedens in der Kirche willen erkannten Bischof und Papst die divergente Praxis beider Kirchen an, obwohl dieser Unterschied der Praxis nicht ohne Lehrhintergründe war. Um des Friedensvorranges willen ließ man «dogmatische Unsicherheiten» bestehen (N. Brox). Der Konflikt zwischen Rom und Karthago (Cyprian) zeigt, wie

eine Ekklesiologie, die «diktatorisch» mißbraucht wird, scheitern muß: die Geschichte setzte Bischof Cyprian ins Unrecht (A. Davids). Schließlich die Konflikte Gregors VII., bis in unsere Tage ein Zeichen des Widerspruchs, weil er durch die Umstände gezwungen war, einer mehr zentralistischen Politik zu folgen (L. Meulenberg).

«Ortskirche» braucht außerdem nicht unbedingt territorial verstanden zu werden; das stellt vor allem in unsern Tagen das Problem der «Basisgemeinden» mit ihrer kritischen Einstellung heraus. Die Kirchenordnungsfunktion des Bischofs kann man auch hier nicht übersehen; aber seine Rolle wird dabei meistens mehr die eines risikowagenden Vertrauenden als eines Initiators oder Vorangehenden sein. Die Implikationen dieses neuen Phänomens analysiert H. Legrand.

Im Verhältnis des Bischofs zu seinem Presbyterium kommt die kollegiale Leitung der Ortsgemeinde zum Ausdruck; aber die Gewohnheit (seit dem 9. Jahrhundert) und vor allem das Gesetz, nach dem seit Ende des 16. Jahrhunderts die Priester ein Versprechen, ein Gelübde oder einen Eid des Gehorsams vor ihrem Bischof ablegen müssen (schon bei der Subdiakonatsweihe), geht auf einen feudalgesellschaftlichen Brauch zurück. Die kollegiale Zusammenarbeit der Priester mit einem Bischof und unter der Leitung eines Bischofs konkretisierte sich gesellschaftlich in einer Art Lehnseid des Priesters vor seinem «Lehnsherrn», dem Bischof. Nichttheologische Strukturen spielen im konkreten Verhältnis des Priesters zu seinem Bischof eine deutliche Rolle. Die Frage ist dann, wie unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen alle absolutistischen Machtverhältnisse verschwinden (oder auf jeden Fall unter Kritik stehen), eine demokratischere Kirchenleitung verwirklicht werden kann, ohne Christus, dem einzigen Herrn der Kirche, ungehorsam oder dem Grundsatz des apostolischen Amtes untreu zu werden (A. Müller).

Das Stehen «in der Geschichte» der Kirche und ihrer Einheit ruft in unsren Tagen unvermeidlich die Frage nach den «betriebsorganisatorischen» Aspekten der kirchlichen Einheit hervor. In einer offenen Gesellschaft wie der unsren kann ein freier universaler Konsens, der trotz Vielgestaltigkeit die Basis der Einheit bildet, in der Kirche nur dann zustandekommen, wenn der Bischof auch die Kommunikation, den Dialog und die Information fördert, jeder Manipulation des Dialogs (in welcher Richtung das auch immer sei) mit Autorität entgegentritt und tatsächlich alle Stimmen zu Wort kommen läßt. Darin treten nicht nur «betriebsorganisatorische» Forderungen in den Vordergrund, sondern diese können in moderner Gestalt die Kirche als Gemeinschaft, als «communio» zu konkreter Form bringen (R. Huysmans).

Wenn (wie C. Molari im ersten Artikel schreibt) «der neue Bischofstyp nicht von Theologen oder Bürokraten erfunden wird, sondern aus der erneuerten Glaubensgemeinschaft wächst», tun wir gut daran, auch einigen Bischöfen das Wort zu geben und sie zu bitten, Zeugnis abzulegen von der Aufgabe ihrer Kirchengemeinschaft und ihrer bischöflichen Rolle in ihr gegenüber Kirche und Welt. Dafür wurden absichtlich keine Kardinäle und Bischöfe angesprochen, die sich dazu bereits vor der Öffentlichkeit ausgesprochen hatten; die Wahl ging vor allem auf «Bischöfe an der Front»: L. Proãno berichtet von seinem Bistum Rio Bamba in Ecuador; A. Fragoso von seiner Diözese in Brasilien; und der Bischof der Episkopalkirche P. Moore jr. von seinem bischöflichen Auftreten in New York.

Beim Thema «Einheit der Kirche» geben drei *Berichte* Informationen zur Möglichkeit, einen kirchlichen Konsens festzustellen. Zunächst die prinzipielle Frage, ob sich solch ein Konsens empirisch wissenschaftlich feststellen läßt, z. B. durch soziografische Erhebungen (F. Haarsma). Sodann, ob Katechismen dafür einen gewissen Wert haben, um das Bestehen eines Glaubenskonsenses festzustellen. Die verschiedenartigen Einschätzungen der Katechismen, einerseits im deutschen Sprachgebiet (F. J. Kötter), anderseits im französischen Sprachgebiet (J. Cl. Dhôtel – andere mußten auf die Mitarbeit verzichten), zeigen schon, wie heikel diese Frage ist.

Weil in elfter Stunde ein grundlegender Artikel über «Konflikte in der Kirche» (Konflikt eines Bischofs a) mit seiner eigenen Gemeinde, b) mit seinen Mitbischöfen, c) mit andern Bischöfen auf einer Synode oder einem Konzil, d) mit dem päpstlichen Primat) wegen Krankheit des Autors nicht rechtzeitig geliefert werden konnte, haben wir versucht, für die *Dokumentation* den Ausfall einigermaßen aufzufangen: durch Aufnahme eines informativen Artikels über eine niederländische örtliche «ecclesia», die sich kritisch und frei gegen die eigene Kirchenprovinz behauptet, aber anderseits eine bischöflich ernannte Leitungskommission akzeptiert hat, woraus deutlich die Sorge aller sichtbar wird, Einheit und Friede in nichtsdestoweniger konfliktvollen Situationen zu bewahren (F. Haarsma).

EDWARD SCHILLEBEECKX

Beiträge

Carlo Molari

Der Bischof als Zeuge des apostolischen Glaubens

Sobald von einer Identitätskrise des Priesters die Rede ist, denkt man unwillkürlich an die Presbyter. Vielleicht würde man aber besser den Blick auf den Bischof richten. Man kann des öftern Bischöfe antreffen, die nicht wissen, was sie tun sollen. Manche fühlen sich als Bürokraten, als Männer, die für die feierlichen Zeremonien und das offizielle Auftreten da sind; andere leiden an einer tiefen pastoralen Isoliertheit, da sie mit dem Volk und vielleicht noch mehr mit dem Klerus keinen Kontakt haben. Durch den Zwang der Verhältnisse sind die meisten von ihnen an die herkömmlichen Modelle der Präsenz des Bischofs in der Gesellschaft gekettet: an das feierliche Bischofsdasein, an die äußere Würde, an das feststehende Klischee. Und dies nicht aus bösem Willen, sondern oft deswegen, weil das Volk und der Klerus dies so haben wollen. Die wenigen Bischöfe, die dieses Schema zu durchbrechen suchen, fühlen sich vielleicht noch mehr isoliert von den andern, weil sie von vielen Mitbrüdern im Episkopat nicht verstanden werden und ihnen vielleicht auch ein Teil der Gläubigen Schwierigkeiten macht. Da sie von ihren eigenen Leuten nicht begriffen werden und auch von der zentralen Autorität abgeschnitten und bei ihr zuweilen nicht gut angeschrieben sind, klagen viele Bischöfe, es falle ihnen ungeheuer schwer, ihrer Sendung nachzukommen, und oft wissen sie nicht um deren Sinn. Sie fragen sich: «Was können und was sollen wir tun?» Neuere Vorkommnisse, wie sie sich da und dort abgespielt haben, weisen auf die Dringlichkeit eines neuen Bischofsbildes hin.

Der Prozeß ist nicht leicht, aber bereits angebahnt: Man hat mit verhältnismäßig wenig Mühe neue Priesterbilder erdacht; vielleicht liegt der Fall in bezug auf die Bischöfe nicht anders.

Diese Vorüberlegungen erklären den Grund und die Grenze der nachstehenden Ausführungen. Sie sind weder eine geschichtliche Analyse noch eine bibeltheologische Studie, sondern bloß ein Hinweis auf einige Züge eines idealen Glaubenszeugen, die sich aus unserer heutigen Glaubenserfahrung ergeben.

Zeuge der Freiheit

Daß der Bischof Zeuge des apostolischen Glaubens ist, stellt nicht eine neue Behauptung dar, die dazu dienen soll, einen Wandel in der herkömmlichen Auffassung des Bischofsamtes zu rechtfertigen; geändert aber hat sich vielleicht das Verständnis des Glaubens und seiner Apostolizität. Die Tatsache selbst und ihre theologische Tragweite und Grundlage können wir darum hier als gegeben voraussetzen; wir wollen bloß den Sinn herausstellen, den sie für uns heute hat. Die christliche Botschaft hatte von Anfang an die Gestalt eines Zeugnisses: eines Zeugnisses dafür, daß Christus nach seinem Tod weiterlebt und daß für den Menschen, der seinen Geist im Glauben empfängt, dieser eine befreiende Kraft ist. Die beiden Aspekte hängen aufs engste zusammen: der eine läßt sich nicht verstehen ohne den andern. Man kann nicht verkünden, daß Christus auferstanden ist, wenn man nicht gleichzeitig behauptet, daß er «lebenspendendes Geistwesen» (1 Kor 15,45), Prinzip radikalen Neuwerdens für den Menschen ist. Doch diese Aussage ist unmöglich und unwirksam, wenn man nicht das Abenteuer der Umgestaltung seiner selbst erlebt und nicht die befreiende Kraft in sich aufnimmt, die vom Auferstandenen ausgeht. Deshalb muß die Auferstehungsbotschaft vom «Erweis des Geistes und der Kraft» (1 Kor 2,4) Gottes begleitet sein, der den Sünder befreit und zu einer neuen Lebensform befähigt.

Das Zeugnis hat somit nicht eine Verstandesaussage und auch kein vergangenes Ereignis zum Gegenstand, sondern eine gegenwärtige Wirklichkeit: die Kraft, die diejenigen umgestaltet, die an die wirkende Gegenwart des in Gott lebenden Christus glauben.

Beträfe das Zeugnis bloß ein vergangenes Ereignis und ließe es sich letzten Endes auf eine Verstandesaussage reduzieren, so bedürfte es keiner Zeugen; die schriftlich niedergelegten und dokumentarisch vorhandenen Zeugnisse würden hinreichen. Es brauchte bloß eine Stele, ein Monument oder einen Stein, um das Vorgefallene der Nachwelt zu überliefern.

Da aber das apostolische Zeugnis eine wirkende Gegenwart betrifft, reichen bloße Zeugnisse nicht hin, sondern bedarf es der Zeugen, d. h. lebendiger Menschen. Was die Apostel und ihre Nachfolger verkündet haben, betrifft die menschliche Existenz

und erhält seine Bedeutung erst dadurch, daß es sich im Leben als wirkkräftig erweist. Es ist eine Botschaft der Befreiung und des Heils: daß jeder Mensch mit jedem neuen Tag eine neue Zukunft beginnen kann, daß er seinen Brüdern auf andere Weise begegnen und die Schranken des Egoismus und des Hasses durchbrechen kann, indem er eine tiefe Gesinnungseinheit verwirklicht, daß er die Grenzen seines Daseins sprengen kann, sogar die schlimmsten, die Vereinzelung und den Tod. Wer nicht ein neuer Mensch geworden ist, weiß nicht, was er verkünden soll; wer nicht das Dasein als Sohn oder Tochter Gottes erlebt hat, weiß nicht, welche Freiheit er proklamieren soll. Das Zeugnis, das die Kirche der Welt zu geben hat, betrifft einen Lebensstand, den man nur dann kennt, wenn man ihn verwirklicht.

Die Botschaft der Freiheit, d. h. des Heils, kann daher nur von solchen verkündet werden, die wirklich neu geworden sind. Die Apostel nahmen ihre Predigttätigkeit auf, als sie entdeckten, daß sie «auf den Kopf gestellt» waren, und die Volksmenge auf die Taten des Heiligen Geistes hinweisen konnten, «wie ihr sie selber seht und hört» (Apg 2,33).

Deshalb ist die Heilsankündigung Aufforderung zur Hoffnung, Befreiung von der Angst vor der Zukunft durch die Gewißheit, daß sich für das Morgen erst der offenhält, der die Gabe Gottes entgegennimmt. Diese ist so groß, daß sie in die Gemeinschaftsstrukturen des menschlichen Daseins noch nicht völlig Eingang finden konnte und man sie von der Zukunft zu erwarten hat. So erwarten ist nicht lediglich ein Harren auf den, der noch nicht da ist, sondern heißt auf eine neue, bereichendere Weise die Gabe dessen entgegennehmen, der bereits liebt. Das Heil erscheint somit nicht bloß als ein Befreiungsprozeß, sondern auch als eine Verpflichtung zur Freiheit; es besteht nicht bloß im Harren auf einen neuen Zustand, sondern in der Entschlossenheit, sich für ihn offenzuhalten und ihn zu verwirklichen. Das Zeugnis des Glaubens ruft eben diesen freien Entschluß hervor, und das Zeugnis, das ihn nicht hervorzurufen vermag, bleibt unwirksam.

Innerhalb der menschlichen Gesellschaft muß somit der Kern der Gläubigen ein beständiger Antrieb zur Erneuerung, eine fortwährende Verunsicherung derer sein, die sich in der Gegenwart als in etwas Endgültigem einrichten und es nicht mehr für möglich halten, die Menschen von der Sklaverei der Vergangenheit, des Bösen und des Todes zu befreien.

Das Glaubenszeugnis ruft eine beständige Gesellschafts-«Konversion» hervor im Namen einer Liebe, die größer ist als die unsere, einer Gerechtigkeit, die anspruchsvoller ist als die unsere, eines Lebens, das reicher ist als unser Dasein. Das Zeugnis des Glaubens an die Auferstehung Christi, d. h. an die befreiende Macht seines Geistes kann nur von einer Gemeinde gegeben werden, die in der Freiheit lebt.

Erst dann, wenn ein neues Volk ersteht, d. h. wenn es zu neuen Beziehungen zwischen den Menschen kommt, vermag man an eine Liebe zu glauben, die den Menschen von seiner Vergangenheit befreit und ihn in das künftige Reich führt.

Anderseits reicht das Zeugnis einer bestimmten Geschichtsperiode oder einer besonderen Gruppe nicht hin, um die endgültige Freiheit der Menschheitsgemeinschaft darzutun und das Schicksal erahnen zu lassen, zu dem wir berufen sind.

Die Kirche hat es notwendig, katholisch zu werden, d. h. sämtliche Erfahrungen der Menschheit widerzuspiegeln, die Reichtümer aller Kulturen in sich aufzuspeichern, sich in allen Sprachen auszudrücken, kann doch sonst ihr Zeugnis nicht eine treffende Voranzeige der künftigen Freiheit sein.

Stets neue Bezeugung

Die Inhalte des Glaubenszeugnisses blieben im Verlauf der Zeit nicht die gleichen, auch wenn sie sich immer auf die gleichen Ereignisse und das Heil des Menschen beziehen. Die Gabe Gottes, die in Christus endgültig erschienen ist, stellt immer höhere Ansprüche und erweist sich als um so reicher, je mehr sie im Lauf der Zeit angeeignet wird. Jede Befreiungsetappe ruft einer weitern, und jede echte Errungenschaft erweitert den Horizont des menschlichen Daseins.

An jedem Tag muß deshalb eine neue Botschaft ertönen und müssen zugleich neue Zeugen auftreten, die durch ihr Leben sie als glaubwürdig erweisen.

Das christliche Zeugnis darf deshalb nie in geschlossenen Formeln erstarren und auch nicht ausschließlich Sache einer besonderen Gruppe sein. Wenn es für alle Menschen gültig ist und jedesmal treffend dargelegt und dargelebt wird, wird es auch andern zuteil. An diesem Punkt kommt es dazu, daß der Christ nicht mehr ausschließlicher Träger der Menschheitsbotschaft ist; es bleibt ihm bloß der Bezug auf Christus, doch wird gerade dieser Bezug für ihn zu einem beständigen neuen Befreiungsmotiv. Wenn Christus das endgültige Wort

Gottes über das Leben ist, so wird der, der sich auf ihn beruft, neue zu erreichende Etappen ausdenken müssen und sich zu der eigenen Vergangenheit und der der Menschheit kritisch einstellen.

Deshalb ist sein Zeugnis ein Glaubenszeugnis. Er kann das, was er verheißt, nicht treffend begründen; man muß die Werte, die er verkündet, annehmen, ohne daß man ihren Sinn und ihre Bedeutung vollständig verifiziert hat. Man geht eine Wette ein mit dem Dasein und der Geschichte und kann sich dabei auf die religiöse Erfahrung Christi beziehen. Man kann nicht eine Kehrtwendung vornehmen und die Gegenwart als unzulänglich zurückweisen, ohne daß man sich auf eine Liebe einläßt, die noch nicht vollständig an den Tag getreten ist. Man kann sich nicht der Zukunft als dem Ort einer endgültigen Freiheit zuwenden, ohne daß man an das glaubt, was noch nicht erschienen ist.

Das Glaubenszeugnis beweist somit nicht, was es verkündet, und geht auch nicht darauf aus, dessen Geheimnis zu ergründen; es zeigt hingegen, worauf es sich gründet, und gibt durch das eigene befreite Leben eine Ahnung davon. Nur eine Glaubensgemeinde, die im Hinblick auf die in Christus bekundete Liebe Gottes in Freiheit lebt und deren reiche Zukunftsmöglichkeiten aufzeigt, ist imstande, das Heil des Menschen zu verkünden.

Es ist nicht damit getan, daß man behauptet, die Freiheit sei möglich; man muß es aufzeigen. Daß der Mensch endgültig gerettet ist, kann nur ein solcher verkünden, der sich selbst gerettet weiß.

Apostolische Zeugen sind nur diejenigen, die sich von Christus herausfordern lassen, das Dasein bereits als das nehmen, was es noch nicht ist, und sich einsetzen, um es in diesem Sinn zu verwirklichen. Darum erheischt die Freiheitsbotschaft ein Glaubenszeugnis: nicht bloß deshalb, weil es von etwas Vergangenem (vom Befreiungsereignis) spricht, sondern vor allem deshalb, weil es vorwegnimmt, was noch nicht dagewesen ist. Weil es noch nie erlebt worden ist, läßt sich das Künftige nicht schildern, sondern erst zum voraus andeuten in der Fülle der Gegenwart. Der Glaube verbindet somit alle Komponenten des menschlichen Verhaftetseins an Zeit und Gesellschaft.

Apostolizität des Glaubens

Die Verkündigung der Apostel benötigt Zeugen, weil sie keine endgültig formulierbaren Inhalte hat, sondern ihren vollständigen Ausdruck nach und nach findet, indem die Existenz ihre verschiedenen Aspekte ans Licht hebt.

Apostolisch gesinnt sein heißt nicht genau das gleiche denken, was die Apostel und die ersten Christen dachten, sondern die gleiche Botschaft der Befreiung des Menschen verkünden im Gedenken an die Ankunft Christi und in der Hoffnung auf seine wirkende Gegenwart. Der Glaube ist apostolisch, wenn er durch die Erinnerung an das, was Christus gelebt und gewirkt hat, die Freiheit verkündet, zu der wir berufen sind. Oft erblickt man die Apostolizität des Zeugnisses in seinen intellektuellen Inhalten und in der ununterbrochenen Weitergabe von den Anfängen bis heute. Dies ist eine unzulängliche und unzutreffende Sicht. Die Apostolizität der kirchlichen Verkündigung beruht nicht allein auf der Vergangenheit. Die intellektuellen Inhalte haben sich ja im Lauf der Zeiten geändert und müssen sich auf jeden Fall ändern, denn das, was die Formulierungen zum Ausdruck bringen, ist viel größer als das, was man zu erfassen, zu leben und zu formulieren vermag.

Zwar muß man sich beständig auf die Vergangenheit beziehen, weil es um das Mysterium geht, dessen erste Zeugen die Apostel waren. Unser Zeugnis ist aber nur dann «Weiterführung» des apostolischen Zeugnisses, wenn es aufgrund der Tatsache, daß Christus gelebt hat, die Zukunft des Menschen «erfinderisch» stets auf neue Weise zu verkünden versteht. Weder die Zeit noch die intellektuellen Inhalte stellen die Verbindung her, sondern zwei wesentliche Komponenten: das künftige Heil des Menschen (dessen Inhalte noch nicht bekannt sind) und die Erinnerung an die Liebe Gottes, die in Christus an den Tag getreten ist. Wenn diese beiden Komponenten vorhanden sind, liegt die Apostolizität des Zeugnisses vor. Und da diese Verkündigung nur von der Gemeinde der Gläubigen her geschehen kann, beruht die Apostolizität des Zeugnisses auf dem hier und jetzt bestehenden Zusammenhang mit der Kirche. Selbst wenn der Glaube irgendeines Zeugen nicht durch eine ununterbrochene Reihe von Zwischengliedern auf die Apostel zurückginge, so wäre er gleichwohl apostolisch, wenn er in der Erwartung der Zukunft des Menschen besteht, die sich auf die in Christus zutage getretene Liebe Gottes gründet, und diese wird heute glaubhaft gemacht durch die befreiende Liebe all derer, die sich auf Christus berufen.

Der Bischof als Glaubenszeuge

Aus diesen kurzen Hinweisen auf den Glauben als Bezeugung der von Christus verkündeten Freiheit läßt sich leicht ein wenn auch allgemeines und des-

halb unbestimmtes Profil des Bischofs als eines Glaubenszeugen gewinnen.

1. Zeuge einer Ortsgemeinde gegenüber der Kirche

Wenn die wirkkräftige Verkündigung der Botschaft des Evangeliums Sache einer Gemeinde ist, welche die Freiheit lebt, so ist der Bischof in dem Maß Zeuge, als er sich zum Widerhall der lebendigen Erfahrung der Gläubigen macht, die an einem bestimmten Ort die Geistesgabe erhalten. Er kann nur Zeuge sein in Verbindung mit einer Gemeinde, die den Glauben lebt und den Strukturen ihrer Kultur gemäß dessen Auswirkung zum Ausdruck bringt. Wenn der Glaube in einer Lebensgemeinschaft heranreift, so bezeugt ihn der Bischof nur dann, wenn er ihn getreu widerspiegelt.

Gegenüber den andern Christengemeinden wird so der Bischof zum authentischen Berichterstatter über die Heilserfahrung, die seine Gemeinde macht, und somit auch über die Formulierungen, die das Gotteswort in der konkreten Situation, in der diese lebt, annimmt.

Gegenüber der Gesamtkirche wird er zum Garanten dafür, daß die Glaubenserfahrung seiner Gemeinde echt ist, und er berichtet über die Formulierung, die diese angenommen hat.

Wenn wir diese Funktion geschichtlich sehen, können wir beispielsweise die zu Chalkedon versammelten Bischöfe als die Zeugen der Glaubenserfahrung ihrer jeweiligen Gemeinde gegenüber der (damaligen und künftigen) Gesamtkirche ansehen und als Berichterstatter über die Formulierung, in die das Wort Gottes, wie es damals aufgefaßt und gelebt wurde, gefaßt wurde.

Ebenso sind zum Beispiel – unter Wahrung der entsprechenden Proportionen – die holländischen Bischöfe als die Zeugen der Glaubenserfahrung ihrer Gemeinde und die Verkünder der Formulierungen anzusehen, die heute das Wort Gottes annimmt, wenn es ins holländische Verständnis und Leben übersetzt wird.

Die Apostolizität des bischöflichen Zeugnisses wird zunächst von der eigenen Glaubensgemeinde bestimmt, über deren Erfahrung der Bischof andern Gemeinden berichtet. Damit diese Funktion im Anschluß an die andern Gemeinden zu einem universalen Zeugnis beizutragen vermag, müssen gewisse Bedingungen erfüllt sein.

Die erste Bedingung ist die, daß die Glaubenserfahrung der Gemeinde authentisch ist, d. h. daß das Gotteswort in seiner ganzen Heilsbedeutung gelebt wird. Diese Authentizität (und deren Grenzen) garantiert der Bischof im Zeugnis, das er andern Gemeinden gegenüber ablegt.

Man kann nicht von jedem Bischof eine allgemeingültige Aussage verlangen. Er ist in erster Linie Zeuge seiner Gemeinde innerhalb der Gesamtkirche und muß deshalb von den Formulierungen sprechen, die das Gotteswort in den Lebenskreisen seiner Umwelt und Kultur angenommen hat. Insofern aber die Glaubenserfahrung seiner Gemeinde nur partiell, unzulänglich und von der Sünde in Mitleidenschaft gezogen ist, wird das Zeugnis des Bischofs mit allen andern in Übereinstimmung gebracht werden müssen, damit es zu einem katholischen Zeugnis wird, das allein der wirksame, authentische Ausdruck des Gotteswortes von heute ist.

Diese Funktion setzt voraus, daß der Bischof fähig ist, sich mit allen andern Zeugen der Christengemeinden der Welt und auch der Vergangenheit zu konfrontieren; er muß zur Umkehr seiner Kirche bereit und somit für die Entwicklungen aufgeschlossen sein, welche die Zukunft erheischt.

Als Zeuge seiner Gemeinde bei andern Gemeinden wird der Bischof so zum Ort, wo die Glaubenserfahrung seines Volkes universal wird. Er ist der Punkt, an dem die in einer Ortsgemeinde aufgetauchte Formulierung des Gotteswortes sich der Prüfung durch die andern unterzieht und damit endgültig authentischen Charakter erhält.

Die Garantie für das Glaubenszeugnis der einzelnen Bischöfe ist noch provisorisch und fragmentarisch, da sie vom Glaubensleben seiner Gemeinde abhängt und nur durch die Konfrontation mit den Glaubenserfahrungen aller Christengemeinden bestätigt wird.

Doch damit es dazu kommen kann, muß noch eine weitere Bedingung erfüllt sein: der Bischof muß die Glaubenserfahrung seiner Gemeinde getreu widerspiegeln.

Die Hauptpflicht des Bischofs den andern Christengemeinden gegenüber ist, «treu» zu sein, d. h. die Glaubensformulierung seiner Gemeinde vollständig wiederzugeben. Darum muß er vor allem ein Mann des Zuhörens sein. Er muß alle Modulationen, die das Gotteswort in den verschiedenen Lebenssituationen und den verschiedensten Forderungen entsprechend in seiner Gemeinde annimmt, einzufangen verstehen.

Er besitzt nicht das Geheimnis der Wahrheit und des Lebens, d. h. er kann nicht die ganze Bedeutungsfülle des Gotteswortes von vornherein bestimmen. Er wird es nur in dem Maß können, als

er auf die verschiedenen Formulierungen achtet, die das Gotteswort in seiner Gemeinde annimmt. Die Wahrheit, in welche der Geist die ganze Kirche einführt (Jo 14,25; 16,13) und deren Hauptzeuge der Bischof ist (Jo 15,26; Apg 1,8), tritt nicht dadurch ans Licht, daß man intellektuell Formulierungen produziert, sondern indem man in den verschiedenen Daseinssituationen die befreiende Kraft des Geistes in sich aufnimmt. Wenn es – ganz gleich bei wem – am Kontakt mit dem Gottesgeist fehlt, wird das Zeugnis bedeutungslos und das Gotteswort entleert.

Der Ort, an dem die Wahrheit aufscheint, ist weder der Schreibtisch des Theologen noch das Pult des Redners, selbst wenn dieser Bischof ist, sondern das Leben derer, welche die Gabe Gottes annehmen und so alle ihre tiefen Sinngehalte ans Licht heben.

Das apostolische Charisma enthebt somit die Bischöfe nicht der Mühe, beständig nach dem Gotteswort zu suchen und auf es zu hören (vgl. Dei Verbum 10), sondern verpflichtet sie im Gegenteil dazu. Diese Analyse vollzieht sich nicht in schriftlich niedergelegten Worten oder kodifizierten Formulierungen, sondern in der bunten Vielfalt des Daseins. Die Worte des Bischofs mögen vielleicht aus weltlicher Weisheit hervorgehen, werden aber die Macht Gottes nicht freisetzen (vgl. 1 Kor 2,4–5), wenn in ihnen nicht das Zeugnis des Geistes ertönt (vgl. Apg 5,32), wie es im Glaubensleben an den Tag gelegt wird. Der Bischof mag dann vielleicht Zeuge der Formulierungen anderer Jahrhunderte oder anderer Zonen oder bestenfalls Zeuge seines persönlichen Glaubens sein (falls es einen solchen außerhalb einer Lebensgemeinschaft mit den Gläubigen überhaupt geben kann), nicht aber Zeuge des Gotteswortes, das rettet, indem es sich ein Volk schafft. In diesem Sinn gehört auch der Bischof zur hörenden und lernenden Kirche, zur Kirche, die die endgültige Wiederkehr des Gotteswortes erwartet.

Die Meinung, daß das bischöfliche Charisma eine neue Erkenntnisquelle oder ein geheimes Urteilskriterium mit sich bringe, widerspricht den elementarsten Prinzipien der Ekklesiologie, bildet aber die ewige gnostische Versuchung des Christentums. Das Kriterium für das Zeugnis ist stets und für alle das gleiche: das Gotteswort, das im kirchlichen Leben an den Tag tritt; das beständige Wirken des Geistes, das den Menschen an die Gestade der Freiheit führt. Darum ist der Bischof als Zeuge des apostolischen Glaubens von Grund auf der Mann des Zuhörens.

Um die Weisen und Techniken dieses Zuhörens zu bestimmen, müßte man die Wege kennen, auf denen der Geist wirkt. Sie lassen sich nicht vorhersehen und absolut katalogisieren (vgl. Jo 3, 8–13), sondern wir wissen, daß sie vielgestaltig sind (vgl. 1 Kor 12,1–11). Deswegen muß der Bischof auf alles achten, worin sich die Vitalität des Geistes in seiner Gemeinde äußert, und darauf bedacht sein, «den Geist nicht auszulöschen..., der den einzelnen, wie er will, seine Gaben austeilt» (Lumen gentium 12; cf. 1 Kor 12,11 und 1 Thess 5,19). Als Zeuge seiner Gemeinde muß der Bischof für diese das Reizzentrum sein, der Ort, wo die verschiedenen Charismen Resonanz erhalten und zum Wohl der Gesamtkirche authentisch entgegengenommen werden. Er ist der, der das Leben seiner Gemeinde deutet und getreu übersetzt, um es der Kirche verständlich zu machen. Es bedarf einer beständigen Konfrontation zwischen den verschiedenen Charismen und einem tiefen Glaubensleben, um nicht die Lösung in fertigen «Formeln», in anderswo bewährten Erfahrungen zu sehen und um nicht jedes neue Wort im vorneherein zurückzuweisen. Seine Mission macht es ihm zur Pflicht, «auf seiten seiner Gemeinde zu stehen»; sie verlangt, im Zeitpunkt des Auszugs und der Konfrontation dem «eigenen Land» besonders treu zu sein, und ist nicht frei von Wagnissen und Gefahren.

Hier spielt sich das Drama des Bischofs ab. Er muß seiner Gemeinde treu bleiben, sie aber zugleich anspornen, die vitale Gemeinschaft mit allen andern Gemeinden zu verwirklichen. Er wird so innerhalb seiner Gemeinde zum Wortführer des Glaubens aller andern, zum Glaubenszeugen für seine Kirche.

2. Zeuge für seine Gemeinde

Jede Glaubensgemeinde bedarf der Begegnung und Konfrontation mit den andern. Keine vermag sich selbst zu genügen. In Gemeinschaft mit den andern Bischöfen ist der Bischof das Band einer tieferen Glaubensgemeinschaft, die sich durch alle Strukturen des kirchlichen Lebens erstreckt. Er ist der Ort der Konfrontation mit sämtlichen Erfahrungen der andern Ortskirchen und prüft deshalb seine Gemeinde mit kritischem Blick.

Das Kriterium zu dieser Prüfung besitzt er indes nicht automatisch aufgrund der Bischofsweihe, sondern durch die Verbindung mit dem Gotteswort, wie es von andern Gemeinden gelebt und formuliert wird.

Diese Verbindung bezieht sich nicht bloß auf die Gegenwart, sondern erstreckt sich auf die gesamte Vergangenheit, weil jede Gemeinde aus ihrer Geschichte heraus lebt. In diesem Sinn wird der Bischof innerhalb seiner Gemeinde zum Zeugen der heilwirkenden Kraft, wie sie in der Geschichte zutage getreten ist und sich jetzt unter den andern Lebensbedingungen zeigt. Er ist der Mann der Katholizität und somit der Überlieferung. Diese Aufgabe ist oft als die Bewahrung eines Lagers formulierter Lehren, genau bestimmter intellektueller Inhalte aufgefaßt worden. Wird der Glaube ausschließlich als Zustimmung zu einer Wahrheit betrachtet, so besteht das Bewahren des Glaubens lediglich darin, daß man gewisse Lehren und Begriffe im Kopf behält. Besteht aber der Glaube in der Annahme der umgestaltenden Kraft des Geistes, der in verschiedenen Dimensionen und vielgestaltig wirkt, so kommt dem Glaubenszeugen eher die Aufgabe zu, ein Antrieb zu sein, damit der Reichtum, der in der Vergangenheit ans Licht gehoben wurde, von der Trägheit der Gegenwart nicht eingeebnet wird, und damit nicht partikuläre Erfahrungen verabsolutiert werden. Die Gefahr liegt nämlich nahe, die eigene Erfahrung zum absoluten Glaubenskanon zu machen, wie es auch leicht der Fall sein kann, daß eine Ortsgemeinde der Meinung ist, sie interpretiere die Bedürfnisse der ganzen Kirche authentisch.

Der Bischof wird so zum Ort der *communio*, zum Kriterium der Authentizität der Glaubenserfahrung. Nicht weil er dazu den Schlüssel und die Garantie besäße, sondern weil er kraft seines Amtes der Ort ist, wo die Authentizität der Glaubenserfahrung der Ortsgemeinde an den Tag tritt.

Der Bischof wird dieser Aufgabe untreu, wenn er in der Meinung, schon von sich aus die absoluten Glaubenskriterien zu besitzen, nicht auf die andern Christengemeinden hinhorcht, sondern sich in seinem Sprengel abschließt. Er muß vor den Seinen als der treue Zeuge der andern dastehen.

Solange die Kirche noch aus wenigen Gemeinden bestand, war die innere Katholizität leicht, auch wenn sie nicht die Mannigfaltigkeit der andern Kulturen und Sprachen widerspiegelte. Heute ist sie viel schwerer zu erreichen, gerade weil sie universaler ist. Deshalb ist vom Bischof als dem Brennpunkt der Glaubenskatholizität ein sehr waches, auf alles aufmerksames Gespür verlangt, damit er die Regungen des Glaubenslebens in allen seinen heutigen Dimensionen wahrzunehmen vermag. Desgleichen ist zu sagen: Solange das apostolische Zeugnis noch über wenige Erfahrungen verfügte, brauchte man sich nicht an viele Dinge zu erinnern und somit auch nicht viel zu ersinnen. Der Weg zur Zukunft zeigt sich beim gründlichen Zurückgewinnen der Vergangenheit. Nur wer ein weit zurückreichendes Gedächtnis hat, ist imstande, weit vorauszusehen – eben kraft all dessen, woran er sich erinnert.

Wenn die Vergangenheit kurz ist, kann die Erinnerung im «Bewahren» bestehen; wenn aber schon eine lange Zeit verstrichen ist, kann man sie nur zurückgewinnen, indem man ihr in Richtung auf die Zukunft hin nachgeht und durch zahlreiche neue Erfahrungen den noch nie richtig besehenen Reichtum dessen, was gewesen ist, wieder an den Tag treten läßt.

Als Glaubenszeuge innerhalb seiner Gemeinde kann heute der Bischof nichts anderes sein als ein Ansporn zur Erneuerung; er kann nur bewahren, indem er schöpferisch ist. Es ist so vieles im Gedächtnis zu behalten, daß es nicht übermittelt werden kann, außer man läßt es durch neue Lebenserfahrungen beständig von neuem zum Vorschein kommen.

Wenn es in andern Zeiten möglich war, den Glauben dadurch zu bewahren, daß man ihn in Schemata einschloß, die von vornherein fixiert waren, so ist dies heute ein Unding. Um die Heilsbotschaft weiterhin zu übermitteln, muß man deren Inhalte den neuen geschichtlichen Situationen entsprechend ändern. Und der Bischof muß bei diesem beständigen Modernisieren der existentiellen Glaubensmuster führend vorangehen.

Als Zeuge des Heils, das in der Hoffnung ergriffen wird, muß der Bischof für sein Volk zur Triebfeder der Erneuerung werden, damit die verkündete Freiheit immer den verschiedenen Lebenssituationen entspricht.

Wenn heute die Zeit des schwierigen Glaubens ist, so eben deshalb, weil die Zeit für das prophetische Zeugnis gekommen ist. Zeugen der vergangenen Ereignisse genügen nicht mehr (wenn es überhaupt je eine Zeit gab, in der solche genügten); heute braucht es immer mehr Zeugen des Gottes, der im Kommen ist. Als Glaubenszeuge darf der Bischof nicht bloß ein Zeichen sein für das, was einmal gewesen ist, sondern er soll vielmehr zum Hinweis auf das werden, was kommen soll. Sonst werden sich andere Zeugen erheben und die sakramentalen Strukturen mit den hierarchischen Strukturen in Konflikt geraten, wie dies oft der Fall ist, wenn die Zeiten ihren Lauf beschleunigen.

Um dies zu verhüten, muß die christliche Ge-

meinde sich eine neue Auffassung von ihrem Bischof bilden und darf sie in erster Linie nicht verhindern, daß die Erneuerungsbestrebungen vieler Bischöfe die Schwelle ihrer Ordinariate überschreiten und sich auf das gesamte Glaubensleben erstrecken. Der neue Bischofstyp läßt sich von keinem Theologen und keinem Bürokraten erfinden, aber er wird ohne weiteres den neuen Glaubensgemeinden entspringen, die ihrer Sendung in der Welt bewußt sind. Das einzig Notwendige ist, diese Geburt, die wie jedes Wirken des Geistes ein heikles Werk ist, zu begünstigen oder wenigstens nicht zu behindern.

Übersetzt von Dr. August Berz

CARLO MOLARI

geboren am 25. Juli 1928 in Cesena (Italien), 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der Lateran-Universität, ist Doktor der Theologie und beider Rechte, Professor für dogmatische Theologie an der Universität der Propaganda fide in Rom. Er veröffentlichte u.a.: De Christi ratione essendi et operandi (Rom 1957), Teologia e diritto canonico in Tommaso d'Aquino (Rom 1962).

Georg Wagner

Der eine Bischof und sein Presbyterium in der Sicht der Theologie des orthodoxen Ostens

Wenn wir uns an den Apostel Paulus mit der Frage wenden: Was ist die Kirche?, erhalten wir vor allem *eine* Antwort: Die Kirche ist der Leib Christi (1 Kor *12*, 27 u.a.). Und wenn wir an denselben Apostel die Frage richten: Was ist die Eucharistie?, erhalten wir die Antwort: Die Eucharistie ist der Leib Christi (vgl. 1 Kor *11*, 24). Die Kirche ist der Leib Christi, und die Eucharistie ist der Leib Christi. Sicherlich hat das Wort «Leib» in diesen beiden Aussagen eine etwas unterschiedliche Bedeutung; der «ekklesiale» Leib Christi und der «sakramentale» Leib Christi sind nicht einfach absolut identisch. Dennoch ist die eine Wirklichkeit ohne die andere undenkbar.

Durch die communio des Leibes und Blutes des Herrn wird die Kirche Leib Christi. Die Eucharistie ist das zentrale Mysterium der Kirche. Gewiß, an diesem Mysterium kann nur teilnehmen, wer durch die Tür der Taufe eingetreten ist. Gewiß fordert die Teilhabe an den Sakramenten ihrerseits von uns ein ständiges Hören auf den Ruf Gottes, der durch die Wortverkündigung an uns ergeht; und die sakramentale Gemeinschaft mit Christus muß sich ständig bewähren durch ein Alltagsleben des Christen in der Nachfolge Christi: «Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben» (Joh *15*, 10). Dennoch steht die Eucharistie im Zentrum des christlichen Lebens: «Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm» (Jo *6*, 56). Und nicht nur für das Leben des einzelnen Christen, auch für die Existenz der Kirche als solcher, als Leib Christi, ist die Eucharistie das zentrale Ereignis: «Weil es *ein* Brot ist, darum sind wir viele *ein* Leib; denn alle haben wir an dem einen Brote teil» (1 Kor *10*, 17). Dieses eine Brot ist der Leib Christi.

Die eucharistische Ekklesiologie

Ein derartiges Verständnis der neutestamentlichen Aussagen über die Kirche und über die Eucharistie führt zu einer ganz bestimmten Sicht des Mysteriums der Kirche. Der 1966 in Paris verstorbene orthodoxe Kirchenrechtler und Kirchengeschichtler Erzpriester Nikolaus Afanassieff nennt diese Sicht des Geheimnisses der Kirche nachdrücklich eine «eucharistische Ekklesiologie»[1]. Es handelt sich um kein bis in die letzten Konsequenzen abgeschlossenes System, wohl aber um einen entscheidenden Ansatz zum Verständnis der authentischen Tradition des orthodoxen Ostens auf dem Gebiet der Ekklesiologie, einer Tradition, die uns in seinen Liturgien, in den Aussagen seiner Kirchenväter und nicht zuletzt in den Kanones seiner Konzilien begegnet. Die «eucharistische Ekklesiologie» befindet sich dabei in einer fruchtbaren Spannung zu den – weithin nach den Angaben der abendländischen Scholastik kopierten – ekklesiologischen Aussagen in den Lehrbüchern der Dogmatik aus den letzten drei Jahrhunderten. Gerade dieser Umstand dürfte dafür sprechen, daß wirklich ein authentisch orthodoxer Ansatz vorliegt.

Der Ausgangspunkt: die eucharistische Versammlung

Eine «eucharistische Ekklesiologie» muß mit innerer Notwendigkeit von der konkreten Einzelgemeinde ausgehen, die sich an einem bestimmten Ort zur Feier der Eucharistie versammelt. Die eucharistische Versammlung ist bis zum Tage der Wiederkunft des Herrn immer ein Ereignis, das an diesem oder jenem konkreten Ort geschieht. Schon die christliche Frühzeit[2] sah in der Eucharistie die Erfüllung der Weissagung des Maleachi (*1*, 11), an allen Orten der Erde werde ein reines Opfer dargebracht werden statt der alten Opfer im Tempel von Jerusalem, an denen Gott kein Wohlgefallen mehr habe. Das Neue Testament kennt keine Konzentration des Kultes auf *einen* Ort der Erde, wie sie im Alten Bund mit der Konzentration auf den Jerusalemer Tempel gegeben war. Nunmehr will Gott der Vater weder auf dem Berge Garizim noch im Jerusalemer Tempel angebetet werden (Jo *4*, 21). An die Stelle des Tempels von Jerusalem ist der Tempel des Leibes Christi getreten – die Kirche, die sich an allen Orten in der Kraft des Heiligen Geistes versammelt (vgl. Jo *2*, 19–21). Dieser Tempel ist überall da vorhanden, wo die Eucharistie gefeiert wird. Und gerade ihr Verbleiben in der Zerstreuung, in der «diaspora», ist für die Kirche eine notwendige Bedingung ihrer Mission in der Zeit zwischen der Himmelfahrt und der Wiederkunft des Herrn.

Diese Situation der Kirche auf Erden spiegelt sich auch in den Gebetstexten der alten Liturgien wider. So spricht in der byzantinischen Chrysostomusliturgie bereits das sogenannte «Erste Gebet der Gläubigen» von der Anrufung Gottes durch die Diener des Altars» zu jeder Zeit und an jedem Orte»; und das große Eucharistiegebet beginnt mit der feierlichen Feststellung: «Würdig und recht ist es, dich zu besingen, ... dir dankzusagen, dich anzubeten an jedem Orte deiner Herrschaft» ... Dieselbe Sicht steht auch hinter der wohlbekannten Wendung römischer Präfationen: «tibi semper et ubique gratias agere» (dir immer und überall dankzusagen)...

In jeder lokalen Kirche ist Christus mit der Fülle seiner Wahrheit und Gnade zugegen, ähnlich wie jede Partikel des gebrochenen eucharistischen Brotes der eine Leib Christi ist. Dennoch dürfen wir uns die einzelnen lokalen Kirchen nicht als selbstgenügsame, in sich abgekapselte Monaden vorstellen. Die «koinonia», die «communio», der einzelnen Ortskirchen untereinander ist vielmehr die notwendige Folge ihrer inneren Einheit, die in der Identität dessen gründet, was den Lebensinhalt einer jeden von ihnen ausmacht. Der Leib Christi ist immer und überall derselbe, wo er auch zugegen sein mag. Und der apostolische Glaube ist gleichfalls derselbe, wann und wo er auch immer unversehrt verkündet wird. Wenn diese innere Einheit gegeben ist, ergibt sich auch die Notwendigkeit der äußeren Gemeinschaft der einzelnen Ortskirchen miteinander, weil sie – alle miteinander und jede in sich – die eine Kirche sind. Wir sollten dabei jedoch nicht vergessen, daß uns die Kirche auf Erden in erster Linie immer wieder in Gestalt der konkreten «ekklesia» greifbar wird, die sich an diesem oder jenem Ort versammelt, um durch die Eucharistie zum Leibe Christi zu werden.

Der Bischof als Vorsteher der eucharistischen Versammlung

Die älteste ausführliche Beschreibung einer christlichen Eucharistiefeier finden wir um die Mitte des 2. Jahrhunderts bei Justin dem Märtyrer[3]. In dieser Beschreibung ist die Rede von dem «Vorsteher der Brüder», der nach der Schriftlesung an die Versammelten eine Ansprache richtet und später über Brot und Kelch das Eucharistiegebet spricht. Justin unterscheidet dabei scharf zwischen den gemeinsamen oder «allgemeinen» Gebeten, an denen offenbar die gesamte Gemeinde unmittelbar aktiven Anteil nimmt, und dem eucharistischen Gebet über Brot und Kelch, das allein von dem «Vorsteher der Brüder» gesprochen wird. Die Anteilnahme der Gemeinde an diesem Gebet kommt nach Justins Beschreibung lediglich durch das gemeinsame «Amen» am Schluß zum Ausdruck.

Wir wissen nicht, durch welche Benennung die Gemeinde zur Zeit Justins gewöhnlich das Amt ihres «Vorstehers» bezeichnet hat. Wenn wir uns aber den mehrere Jahrzehnte älteren Briefen des Märtyrerbischofs von Antiochien zuwenden, sehen wir, daß der «Vorsteher» bei Justin offenbar dieselben Funktionen wahrnimmt, die Ignatius dem «episkopos» zuschreibt. Mehrfach spricht Ignatius vom «Bischof» in einem Zusammenhang, der von der Eucharistiefeier handelt[4]. Der Bischof ist es, der im Normalfall der Eucharistiefeier vorsteht und das Eucharistiegebet spricht: «Jene Eucharistie gelte als rechtmäßig, die durch den Bischof geschieht oder durch den, welchen er beauftragt»[5]. Zweifellos hatte der Bischof zur Zeit des Ignatius und während des gesamten christlichen Altertums wenig mit einem Kirchenfürsten des

hohen Mittelalters oder der Barockzeit gemeinsam. In mancher Hinsicht dürfen wir ihn eher mit dem Pfarrer einer – gegebenenfalls sehr großen – Pfarrgemeinde vergleichen.

Das Problem: «monarchischer» Episkopat oder kollegiale Spitze der Ortsgemeinde?

Ignatius bezeugt als erster eindeutig das Bischofsamt eines einzelnen an der Spitze der Ortsgemeinde. Dagegen spricht z. B. der Apostel Paulus in der Adresse des Philipperbriefes (*1*, 1) von «Bischöfen» (im Plural: «episkopoi») und Diakonen in einer Ortsgemeinde. Überhaupt erwecken unsere ältesten Quellen den Eindruck, als würden die einzelnen Ortsgemeinden nicht durch einen einzelnen, sondern eher durch ein Kollegium geleitet. Dieser Eindruck wird noch verstärkt durch die Einsicht, daß die Ausdrücke «episkopos» und «presbyteros» in der ältesten Zeit offensichtlich Synonyme sind[6].

Der Gebrauch des Wortes «episkopos» als terminus technicus zur Bezeichnung eines einzelnen «Vorstehers», der an der Spitze der Ortsgemeinde steht und ihre eucharistische Versammlung leitet, läßt sich somit nur bis auf Ignatius, also nur bis an den Anfang des 2. Jahrhunderts zurückverfolgen. Muß dasselbe auch von dem damit bezeichneten Amt gelten? Oder sollte vielleicht die Sache selber – ohne die später dafür traditionell gewordene Bezeichnung – doch schon vorher vorhanden gewesen sein?

Die Leitung der Jerusalemer Urgemeinde

Wenden wir uns den Berichten über die Jerusalemer Urgemeinde zu, die wir in den Kapiteln *1–12* der Apostelgeschichte finden, so sehen wir, wie sich hier der besondere Hirtendienst eines einzelnen, nämlich des Apostels Petrus, ziemlich deutlich abzeichnet. Der besondere Dienst, den Petrus nach diesen Berichten innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde ausübt, entspricht dem Auftrag, den er von dem Herrn erhalten hatte (vgl. Luk *22*, 32; Jo *21*, 15–17). Wir dürfen in dem Hirtendienst des Petrus in Jerusalem geradezu das Urbild für den Hirtendienst aller späteren Bischöfe sehen. Sie versehen in ihren Gemeinden den Dienst, den Petrus in Jerusalem ausübte. Der Hirtendienst des Petrus in der Jerusalemer Gemeinde wird später von Jakobus übernommen, der in der Tat in der Tradition als erster Bischof von Jerusalem gilt.

Petrus steht in Jerusalem jedoch inmitten eines Kollegiums, nämlich des Kreises der elf andern Apostel. «Da trat Petrus auf mit den Elf»..., lesen wir in dem Pfingstbericht der Apostelgeschichte (*2*, 14). Dieses Kollegium ist offenbar von solcher Bedeutung, daß die Wiederherstellung der Vollzahl seiner Glieder – durch die Wahl des Matthias – das erste Ereignis ist, von dem uns die Apostelgeschichte nach der Himmelfahrt berichtet (Apg *1*, 15 ff). Wir dürfen uns fragen, wieweit im Plan der Apostelgeschichte des Lukas diese Wiederherstellung der Vollzahl des Apostelkollegiums geradezu als Bedingung erscheint, deren Erfüllung der Herabkunft des Geistes auf die Kirche zu Pfingsten vorausgeht.

Mit der Zeit treten in Jerusalem «Älteste» (presbyteroi) an die Seite der Apostel (Apg *11*, 30; *15*, 2–23; *16*, 4). Und wie uns am Anfang der Apostelgeschichte Petrus mit dem Kollegium der elf andern Apostel begegnet, so sehen wir gegen Ende (Apg *21*, 18) Jakobus umgeben von einem Kollegium von Presbytern.

Ein solcher Rat von «Ältesten» entsprach durchaus jüdischer und alttestamentlicher Tradition. Sein großes biblisches Vorbild ist zweifellos der Bericht des Buches Numeri über die 70 Ältesten um Mose. «Versammle mir siebzig Männer von den Ältesten Israels...», spricht Gott hier zu Mose, «und ich will von dem Geist, der auf dir ist, nehmen und auf sie legen, damit sie mit dir die Last des Volkes tragen, daß du sie nicht allein trägst» (Num *11*, 16–17; vgl. *11*, 25–30).

Gegebenheiten der Liturgiegeschichte

Bezeichnenderweise nimmt das älteste uns erhaltene Gebet zur Ordination eines Presbyters (bei Hippolyt, zu Anfang des 3. Jahrhunderts) ausdrücklich auf diesen Bericht des Buches Numeri Bezug: «... Blicke auf diesen deinen Knecht und erteile ihm den Geist der Gnade und des Rates des Presbyteriums, ... wie du Mose geboten hast, Älteste auszuwählen, daß du sie mit dem Geist erfüllest, den du deinem Diener (Mose) verliehen ...»[7]

Ähnlich wie die 70 Ältesten Anteil erhielten an der prophetischen Gabe und an der Bürde, die auf Mose lagen, nimmt demnach der Rat der Presbyter an dem Charisma und der Verantwortung teil, die auf dem Bischof liegen. Das besondere Hirtenamt eines einzelnen und die Existenz eines Kollegiums von Konzelebranten, Gehilfen und Stellvertretern dieses einzelnen schließen also einander nicht aus; beide Institutionen ergänzen sich vielmehr gegenseitig.

Der besondere Hirtendienst eines einzelnen im Zentrum eines Kollegiums von com-pastores – diese Ordnung können wir, wie soeben zu zeigen versucht wurde, bis auf die Anfänge der Kirche von Jerusalem zurückverfolgen. Dagegen fehlen uns ähnliche deutliche Hinweise auf das Vorhandensein eines «monarchischen Episkopates» in den andern Ortskirchen für die älteste Zeit. Wir dürfen uns jedoch die Frage stellen, wieweit der besondere Hirtendienst eines einzelnen nicht auch hier von Anfang an eine innere Notwendigkeit war, die sich zumal aus der Ordnung der eucharistischen Versammlung ergeben mußte.

Das Bischofsamt ist vor allem ein liturgischer Dienst. Für das gesamte christliche Altertum – für einen Cyprian und noch für einen Johannes Chrysostomus – ist der Bischof der sacerdos, der «hiereus», der Kirche schlechthin. Vor der Entstehung einzelner Pfarrgemeinden war es der Bischof, der im Normalfall der Eucharistiefeier vorstand. Und als schließlich die Bischofskirche in einzelne Pfarrgemeinden mit Presbytern an der Spitze zerfiel, blieb er im Idealfall noch immer der eigentliche Zelebrant der Eucharistie. Der Vorsteher der Eucharistiefeier hat über Brot und Kelch das Eucharistiegebet zu sprechen, wie Christus beim Abendmahl über Brot und Kelch die Danksagung gesprochen hat. Das Eucharistiegebet aber konnte im Altertum immer nur von einem einzelnen gesprochen werden.

Eine Form der Konzelebration, bei der etwa das gesamte Presbyterium das Eucharistiegebet gemeinsam rezitiert hätte, wäre damals schon aus rein technischen Gründen eine Unmöglichkeit gewesen. Bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts besaß die Kirche keine schriftlich fixierten liturgischen Formulare. Basilius der Große rechnet um das Jahr 375 anscheinend das ganze Eucharistiegebet noch zu den Gegenständen mündlicher Überlieferung[8] – offenbar, weil es vor der Zeit des Basilius keine schriftlich fixierten Texte dieses Gebetes gab. Hippolyt erklärt zu Anfang des 3. Jahrhunderts deutlich, daß die liturgischen Gebetstexte, die er gibt, lediglich als Vorbild, nicht aber als verpflichtendes Formular aufzufassen sind[9]. Und um die Mitte des 2. Jahrhunderts schreibt Justin, daß der «Vorsteher der Brüder» das Eucharistiegebet «je nach seinem Vermögen» verrichtet[10]. Das Eucharistiegebet und die andern liturgischen Gebete mußten also frei gesprochen und in gewissem Sinne – im Rahmen einer festen Überlieferung – immer wieder neu formuliert werden. Das konnte naturgemäß nur durch einen einzelnen geschehen. Im Normalfall wurde diese Funktion durch den Bischof wahrgenommen.

In der Tat spricht bei Hippolyt der Bischof allein das Eucharistiegebet, während das gesamte Presbyterium gemeinsam mit ihm die Hände über Brot und Kelch ausbreitet[11]. Dieses Bild der Konzelebration des Presbyteriums mit seinem Bischof, die in einer stummen Geste beredten Ausdruck findet, entspricht jener Teilnahme des Presbyteriums an dem, was der Bischof tut, die wir bei Hippolyt auch in dem (oben zitierten) Gebet zur Ordination eines Presbyters bezeugt finden.

«*Das Synedrium des Bischofs*»[12]

Dasselbe Verhältnis spiegelt sich auch in der Sitzordnung bei der kirchlichen Versammlung. Der Bischof allein nimmt die Kathedra in der Mitte der Apsis ein. Niemand sonst darf diesen Sitz einnehmen; ist der Bischof abwesend, bleibt dieser Platz leer. Die Sitze in der Apsis zu beiden Seiten des Bischofs – oder der leeren Kathedra – sind dem Presbyterium vorbehalten. Der Bischof allein führt den Vorsitz, aber in Gemeinschaft mit dem Presbyterium. «Der Bischof soll den Vorsitz führen als Abbild Gottes und die Presbyter als Abbild des Synedriums der Apostel», heißt es bereits bei Ignatius von Antiochien[13]. Die Presbyter sind neben dem Bischof «die Vorsitzenden»[14].

Wir haben uns daran gewöhnt, in Ignatius vor allem den Verfechter des «monarchischen» Episkopates zu sehen, und übersehen daher leicht, welche bedeutsame Stellung bei ihm das Presbyterium einnimmt. Tatsächlich fordert Ignatius nicht nur zur Unterordnung unter den Bischof auf, sondern zugleich auch zur Unterordnung unter das Presbyterium[15]. Der Bischof führt den Vorsitz nach dem Vorbilde Christi oder Gottes des Vaters, der den Bischof umgebende «Kranz»[16] des Presbyteriums entspricht dem Vorbild des Apostelkollegiums[17]. Ignatius vergleicht das Presbyterium mit dem Kollegium der Apostel, aber auch umgekehrt die Apostel mit dem «Presbyterium der Kirche»[18].

«Auf die Presbyter aber sollen alle blicken als auf die Ratsversammlung (das Synedrium) Gottes und Bund (syndesmos) der Apostel[19].» Es ist in diesem Zusammenhang aufschlußreich, daß auch der jüdische Hohe Rat, das Synedrium in Jerusalem, in neutestamentlicher Zeit gelegentlich als «Presbyterium» bezeichnet wird[20]. Das Wort «Synedrium» wirft auf den Begriff «Presbyterium» neues Licht: Die Presbyter gleichen «Beisitzen-

den» (oder «Beisitzern»), die bei der Gerichtsversammlung den vorsitzenden Richter umgeben. Selbst das eschatologische Gericht Gottes und des Messias wird in der biblischen Vorstellungswelt nicht ohne solche «Beisitzenden» gedacht[21]. «Wenn des Menschen Sohn sitzen wird auf dem Thron seiner Herrlichkeit, werdet auch ihr sitzen auf zwölf Thronen, zu richten die zwölf Stämme Israels», spricht Christus zu den Aposteln (Mt *19*, 28). Im Abendmahlsbericht des Lukas finden wir dieses Motiv der Teilnahme am Gericht verbunden mit dem andern Motiv der Tischgemeinschaft: «... daß ihr essen und trinken werdet an meinem Tisch in meinem Reich und sitzen auf Thronen, zu richten die zwölf Stämme Israels» (Lk *22*, 30). Und in der Apokalypse des Johannes (*4*, 4 u.a.) sehen wir rings um den Thron Gottes und des Lammes die Throne der 24 Ältesten, in denen wir wohl die «Ältesten» des Alten und Neuen Bundes – Patriarchen und Apostel – wiedererkennen dürfen.

Bei dem göttlichen Gericht wird sich die Rolle der «Beisitzenden» naturgemäß auf die Rolle offizieller Zeugen für das göttliche Gerichtshandeln beschränken. Ganz anders dagegen steht es um die «Beisitzenden» in der Versammlung der irdischen «ekklesia». Da der Vorsitzende hier ein fehlbarer und sterblicher Mensch ist, bedarf sein Dienst ständig der kollegialen Ergänzung durch die Glieder des Presbyteriums. Ist der Bischof erkrankt oder verreist, treten die Presbyter für ihn ein; stirbt er, erhalten sie bis zur Neubesetzung des Bischofsstuhls die Kontinuität des Hirtenamtes in der Ortskirche aufrecht. Vor allem aber soll das Presbyterium ein wirklicher «Rat» um den Bischof sein; seine Glieder sollen den Hirtendienst des Bischofs mit Rat und Tat unterstützen und ergänzen. Diese Forderung gilt es in unserm kirchlichen Alltag weithin neu zu erkennen und zu leben.

Nach Ignatius von Antiochien gibt es ohne Bischof, Presbyterium und Diakone keine Kirche[22]. Presbyterium und Diakonat sind also ebenso – oder nahezu ebenso – lebenswichtige Funktionen des Dienstes in der Kirche wie der Episkopat. Wir haben oben den Bischof im christlichen Altertum – als Leiter einer Ortsgemeinde – mit dem Vorsteher einer heutigen Pfarrei verglichen. Der Bischof in der alten Kirche und der heutige Pfarrer sind in der Tat Leiter einer konkreten Ortsgemeinde und insbesondere Vorsteher ihrer eucharistischen Versammlung. Und doch besteht ein wichtiger Unterschied: Der Bischof ist vom Presbyterium umgeben, in der Pfarrei aber fehlt das Presbyterium als ein wirkliches Kollegium von Mithirten. Die Pfarrgemeinde ist daher notwendig auf die Ergänzung durch die Bischofskirche angewiesen. Wahrscheinlich ist das der wichtigste Grund für die kanonische Abhängigkeit der Pfarrgemeinde von der Bischofskirche, mithin für die Entstehung des Bistums als eines Kirchenkreises, der eine Reihe konkreter Einzelgemeinden in sich schließt.

Nach anfänglichem Schwanken hat sich jedenfalls in der Kirche schließlich die Praxis durchgesetzt, an Orten, wo in etwa «auch ein einzelner Presbyter allein genügt»[23], keinen Bischof, sondern nur einen Presbyter als Vorsteher einzusetzen. Dürfen wir nicht vielleicht auch darin ein Zeugnis dafür erblicken, daß der «monarchische» Episkopat stets mit Notwendigkeit der Ergänzung durch ein Presbyterkollegium bedarf? Wenn es kein Presbyterium gibt, gibt es auch keinen Bischof, der innerhalb des Kreises seiner Presbyter den Vorsitz in der lokalen «ekklesia» führt.

[1] Das Hauptwerk N. Afanassieffs (in russischer Sprache wird der Öffentlichkeit erst jetzt zugänglich: N. Afanassieff, Cerkov' Ducha Svjatago (Die Kirche des Heiligen Geistes) (Paris, YMCA-Press 1971).
[2] Justin, Dialog mit Tryphon, Kap. 41; Didache, Kap. 14.
[3] Justin, I. Apologie, Kap. 65 u. 67.
[4] Ignatius, Eph. 5, 2; 20, 2; Philad. 4; Smyrn. 12, 2.
[5] Ignatius, Smyrn. 8, 1.
[4] Ignatius, Eph 5, 2; 20, 2; Philad 4; Smyrn 12, 2.
[5] Ignatius, Smyrn 8, 1.
[6] Vgl. Apg 20, 17. 28; Tit 1, 5. 7.
[7] Hippolyt, Traditio apostolica, Kap. 7.
[8] Basilius, De spiritu sancto, Kap. 27 (PG 32, 188 D).
[9] Hippolyt, Traditio apostolica, Kap. 9.
[10] Justin, I. Apologie, Kap. 67. – Cf. Didache, Kap. 10.
[11] Hippolyt, Traditio apostolica, Kap. 4.
[12] Vgl. Ignatius, Philad 8, 1.
[13] Vgl. Ignatius, Magn 6, 1.
[14] Vgl. Ignatius, Magn 6, 2.
[15] Ignatius, Eph 2, 2; 20, 2; Magn 2; 7, 1; Trall 2, 2; 13, 2.
[16] Ignatius, Magn 13, 1.
[17] Ignatius, Magn 6, 1; Trall 2–3.
[18] Ignatius, Philad 5, 1.
[19] Vgl. Ignatius, Trall 3, 1.
[20] Luk 22, 66; Apg 22, 5.
[21] Vgl. Jes 24, 23; Dan 7, 9; Apok 20, 4.
[22] Ignatius, Trall 3, 1; vgl. 7, 2.
[23] Vgl. Kanon 6 des Konzils von Sardika (343/344).

GEORGES WAGNER

geboren 1930 in einer protestantischen Familie, 1948 in die orthodoxe Kirche eingetreten, 1955 zum Priester geweiht, von der Synode des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel zum Bischof gewählt und am 3. Oktober 1971 zum Titularbischof von Eudociade geweiht. Er studierte am orthodoxen theologischen Institut Saint-Serge in Paris sowie an der philosophischen Fakultät der freien Universität Berlin, ist Doktor der Philosophie, Professor für Kirchenrecht und Liturgik am Institut Saint-Serge. Er veröffentlichte u.a.: Der Ursprung der Chrysostomosliturgie.

Norbert Brox

Der Konflikt zwischen Aniket und Polykarp

Die Namen der Bischöfe Aniket von Rom und Polykarp von Smyrna sind mit einer frühen Phase des altkirchlichen Osterfeststreites verbunden, der noch in Nikaia (325 n.Chr.) und darüber hinaus ein hartnäckiges Problem der kirchlichen Einheit gewesen ist. Genauer muß man sagen, daß beide in die Vorgeschichte[1] der Kontroverse gehören, denn das Besondere und hier Interessante an den Verhandlungen, die sie kurz nach 150 miteinander in Rom führten, ist gerade der Umstand, daß der Streit damals noch vermieden wurde.

1. Die Infragestellung der Einheit

Es handelte sich bekanntlich darum, daß Kirchen in Kleinasien und in angrenzenden Gebieten das Osterfest wie die Juden unabhängig vom Wochentag am 14. Nisan feierten (die sogenannte quartodezimanische Praxis) und sich dadurch von der großen Mehrheit aller übrigen Kirchen mit ihrem sonntäglichen Ostertermin unterschieden. Dieser Unterschied kirchlicher Praxis in der Begehung des zentralen Pascha-Mysteriums wurde nach jahrzehntelanger unbefangener Übung dann plötzlich als gesamtkirchliche Aporie empfunden, wahrscheinlich weil quartodezimanische Christen sich mit anderen mischten und der Kontrast auf engem Raum sich zu störend auswirkte[2]. Es tauchte die Frage auf, ob kirchliche Einheit solche rituellen Unterschiede verträgt oder ausschließt. In den erwähnten Gesprächen zu Rom zwischen den Bischöfen Aniket und Polykarp als den Vertretern der verschiedenen Festkalender war dies die wichtigste und schwierigste Frage. Während man andere Punkte klären konnte, blieb dieser ungelöst, denn keine der beiden Seiten sah sich imstande und veranlaßt, den eigenen Brauch zugunsten des anderen und zum Zwecke der Einheit aufzugeben. Trotzdem aber ging man nicht im Streit auseinander, man geriet nicht in die Nähe eines Schismas. Die Einheit der Kirche blieb bei unterschiedlichem Ritus in Fasten und Osterfeier gewahrt. Aniket ließ den asiatischen Bischof zum Zeichen des Friedens in der römischen Kirche an seiner Stelle die Eucharistie feiern.

Der Vorgang ist aus Euseb (Anfang 4. Jh.) bekannt (h.e. IV 14,1; V 24,14–17), und Euseb schöpft hier hauptsächlich oder sogar ausschließlich aus Irenäus (Ende 2. Jh.). Wir besitzen also keine unmittelbaren Zeugnisse, und die verschiedenen späteren Berichterstatter haben je ihre situationsbedingten Tendenzen bei der Darstellung[3]. Aber so weit sind die Dinge zuverlässig erkennbar. Die kirchliche Einheit wurde in diesem Fall um die Mitte des 2. Jahrhunderts dadurch zum Problem, daß es unterschiedliche Praktiken in wichtigen kirchlichen Vollzügen gab, nicht etwa durch Divergenzen in der Lehre (die sich freilich auch einstellten). Dabei lag allerdings dem abweichenden Osterdatum wahrscheinlich zugleich eine recht unterschiedliche Theologie des Festes zugrunde: Die Quartodezimaner feierten an diesem Tag wahrscheinlich vorwiegend das Gedächtnis des Todes, während der österliche Sonntagstermin sicherlich die ausdrückliche Auferstehungsfeier bedeutete[4]. Außerdem wurde die Terminfrage sehr bald mit der notwendigen Abgrenzung der Kirche vom Judentum in Verbindung gebracht, so daß die Quartodezimaner als gefährlich judaisierende Christen gelten konnten. Da dürften also zugleich sachliche Differenzen vorgelegen haben. Nur kann man sie sich – was dann in der folgenden Epoche die Schwierigkeiten bringt – nicht so vorstellen, als seien diese Differenzen durch eine dekadente, nachträglich abweichende Entwicklung auf einer der beiden Seiten entstanden. Beide Bischöfe kennen vom Ursprung ihrer jeweiligen Überlieferung her zunächst nur ihren eigenen Brauch. Die Kommunikation der Teilkirchen bringt die differente Vielfalt dann zu Bewußtsein. Das Problem der Einheit entsteht in der Kirche also bereits aus ihrer eigenen Geschichte und der Entfaltung der Teilkirchen heraus, nicht in erster Linie durch Lehrstreitigkeit, Spaltung und Häresie. Für die Situation des Polykarp und Aniket muß man bedenken, daß dieser Sachverhalt in einer Phase der Kirchengeschichte bewußt wurde, in der man doktrinär und terminologisch auf eine Bewältigung noch nicht vorbereitet war. Es gab nicht die dogmatische Theorie kirchlicher Einheit und Kontinuität in der Länge und Breite der Geschichte, die beispielsweise die unterschiedliche Osterpraxis so erklären konnte, daß sie mit der kirchlichen Einheit verträglich war. Umgekehrt sah man durch die Osterfeierdifferenz aber auch nicht die Einheit zerstört oder verunmöglicht, denn Aniket und Polykarp demonstrierten ihre kirchliche Gemeinschaft ausdrücklich angesichts der offenbleibenden Frage

in diesem Punkt. Es fehlte offenbar noch die dogmatische und disziplinäre Formel zur Lösung eines solchen Konflikts, und das bedingte eine Verlegenheit, die den Fall in der Schwebe ließ. Es fehlte auch noch eine entsprechende Rechtsstruktur, die eine Unterwerfung der einen Kirche unter die andere (der kleinasiatischen unter die römische) per se verlangt hätte[5]. Aber gerade darin scheint damals die Möglichkeit gelegen zu haben, eine kirchliche (und nicht rein juridisch orientierte) Lösung des Konflikts zu realisieren (s.u.).

Jedenfalls erfahren wir nichts Sicheres von dogmatisch geklärten Kriterien, nach denen die Auseinandersetzung zwischen den beiden Bischöfen verlaufen ist. Wir hören Verläßliches nur von der Differenz als einem empfundenen Problem und von der Ergebnislosigkeit des Versuchs, es prinzipiell zu lösen (h.e. V 24,16). Was nämlich der Bericht darüber hinaus bietet, ist (wie ein Vergleich zeigt) die Perspektive des Irenäus bzw. die des Euseb. Demnach war der Fall zu beurteilen nach dem Prinzip der Apostolizität, wonach in der Kirche also dasjenige das Recht für sich hat, was apostolischer Herkunft ist, und nicht schon alles, was ehrwürdig und alt ist. Die Anwendung dieses Prinzips auf den Paschastreit bei den späteren Theologen und Kirchenhistorikern von Irenäus über Euseb bis zu Sokrates (h.e. V 22) und Sozomenos (h.e. VII 19) im 5. Jahrhundert zeigt dann, daß es zu linear entworfen war, als daß es die tatsächlichen geschichtlichen Vorgänge hätte ordnen und bewerten können, und daß es nicht immer ohne Parteilichkeit anwendbar war[6]. Zwar wird man für Polykarp und Aniket ebenfalls voraussetzen dürfen, daß jeder sich auf die verläßliche unantastbare Tradition seiner Kirche berufen hat, wobei es für Aniket ungewiß ist, ob er sich bereits auf apostolische Herkunft der sonntäglichen Osterfeier berief (was noch für Papst Viktor am Ende des 2. Jahrhunderts unbeweisbar, aber doch so gut wie sicher ist). Nach Irenäus haben die Kleinasiaten apostolische Tradition für sich gehabt, während Aniket die Gewohnheit seiner Vorgänger geltend machen konnte (h.e. V 24,16); wie der Begleittext an mehreren Stellen zeigt, ist Euseb der gegenteiligen Ansicht, daß die apostolische Qualität in der römischen Tradition liegt, während die Kleinasiaten lediglich alte Überlieferungen haben (h.e. V 23,1; 24,1.11; 25). Aniket und Polykarp selbst beließen es offenbar bei der Konfrontation ihrer teilkirchlichen Überlieferungen und Praktiken, die abzuschaffen sich keine Möglichkeit zeigte und die theologisch einzuordnen die Formel fehlte. Nach dem Zeugnis der nächsten Generation (Irenäus) hat diese Lage die Einheit und Gemeinschaft der Teilkirchen nicht verunmöglicht, sie allerdings für den Streitpunkt auch nicht auf der dogmatischen Ebene sichtbar werden lassen.

2. Einheit als Friede der Gesamtkirche

Die Lösung, die von Polykarp und Aniket im Einvernehmen praktiziert wurde, war keine Auflösung des theoretischen Problems fehlender ritueller und theologischer Einheitlichkeit und war auch nicht eine gewalttätige Vereinheitlichung bestehender Unterschiede. Die Lösung wurde in Fortsetzung und Bekräftigung gegenseitiger Anerkennung und Toleranz, also im gesamtkirchlichen Frieden gesehen. Euseb zitiert aus dem Brief des Irenäus an den späteren Papst Viktor, worin Irenäus diesem die Einstellung seiner Vorgänger Sixtus, Telesphorus, Hyginus, Pius und Aniket vorhält: «Obwohl sie dieselbe (sc. die quartodezimanische Osterpraxis) nicht beobachteten, hatten sie nichtsdestoweniger Friede mit denjenigen, welche aus Gemeinden kamen, in denen die Praxis eingehalten wurde. Und doch hätte die Ausübung des Brauches denen, die ihn nicht hatten, den Gegensatz erst recht zu Bewußtsein bringen sollen» (h.e. V 24,14)[7]. Nachdem Irenäus dann den Konflikt zwischen Aniket und Polykarp in ausführlicherer Darstellung herausgegriffen und an die Ergebnislosigkeit ihrer Gespräche erinnert hat, fährt er fort: «Trotz dieser Differenzen blieben beide in Gemeinschaft. Und Aniket gestattete aus Ehrfurcht dem Polykarp in seiner Kirche die Feier der Eucharistie. Und sie schieden mit Frieden voneinander im Besitz des Friedens der Gesamtkirche, ob nun als Observanten oder Nichtobservanten» (h.e. V 24,17)[8].

Da uns die originalen Dokumente fehlen, sind die näheren Bedingungen dieses Friedens unbekannt. Handelte es sich um ein tolerantes Abkommen bis auf weiteres, nämlich bis sich eine Chance der Vereinheitlichung der Kirchenpraxis bieten würde, oder sprach sich hier die grundsätzliche Bejahung einer Vielgestaltigkeit der Kirche aus? Wir wissen es nicht, doch wird man das Erstere eher vermuten. Nur der unter erschwerten Bedingungen gewahrte Friede zwischen den Gebietskirchen ist zuverlässig überliefert. Und selbst wenn es sich um einen pragmatischen Frieden handelte, so verrät er doch eindeutige Optionen: Wichtiger als die Einheitlichkeit und Einförmigkeit in Ritus und Festkalender war den Beteiligten der Friede der

Gesamtkirche. Und das heißt, daß hier eine anspruchsvollere Version von kirchlicher Einheit beherrschend wird als sie in jeder zentralisierenden Gleichschaltung der teilkirchlichen Profile gesucht wird. Um dieser Einheit willen, die den Frieden bevorzugt, wird auf jeder Seite auch der doch für unverzichtbar gehaltene Rang der jeweiligen Tradition offensichtlich zurückgestellt. Im Fall des Konflikts zwischen Aniket und Polykarp scheint also die dogmatische Einigung unmöglich gewesen und auch nicht erzwungen worden zu sein. Sie ließen die Situation insofern ungeklärt und ließen das kirchliche Leben in seiner Pluriformität und in der doktrinären Ungesichertheit wie bisher weitergehen. Genau dafür aber wurden sie wenige Jahrzehnte später von Irenäus (und nicht von ihm allein) im Interesse der Gesamtkirche gelobt und zum Ideal stilisiert. Als in derselben Sache Papst Viktor einen gegenüber seinen Vorgängern veränderten Stil der Durchsetzung römischer Einheitsvorstellungen und römischer Ansprüche in die Kontroverse einführte, indem er von den kleinasiatischen Kirchen Unterwerfung unter die römische und also Verzicht auf die eigenen Überlieferungen verlangte sowie endlich mit Exkommunikation drohte, konnten das nach Eusebs Bericht durchaus nicht alle Bischöfe als die angemessene Maßnahme im Bemühen um die Einheit akzeptieren. Es gab Proteste und die «Gegenforderung» an Viktor, «für Friede, Einigung und Liebe einzutreten» (h. e. V 24, 10), die man in seinem Vorgehen also nicht gesichert, sondern im Gegenteil bedroht sah. Zu denen, die Einspruch erhoben, gehörte der gallische Bischof Irenäus, der in der Praxis zwar auf Viktors Seite stand. Man erkennt aus den Fragmenten seines jetzt wiederholt zitierten Schreibens, daß er von Viktor das Verhalten seiner Vorgänger, namentlich Anikets, in dieser Sache fortgesetzt sehen möchte. Euseb berichtet: «Er mahnt Viktor würdig und eindringlich, er solle nicht ganze Kirchen Gottes, die an alten, überlieferten Bräuchen festhalten, ausschließen, und fährt wörtlich also fort: ‹... trotz dieser Verschiedenheit lebten alle diese Christen in Frieden, und leben auch wir in Frieden. *Die Verschiedenheit im Fasten erweist die Einheit im Glauben*... Niemals wurden aus solchem Grunde Leute ausgeschlossen, vielmehr schickten die, welche vor dir Presbyter waren, obwohl sie die (quartodezimanische) Praxis nicht hatten, an die, welche sie hatten und aus solchen Gemeinden kamen, die Eucharistie›» (h. e. V 24, 11.13.15). Wie ein Aniket muß man denken und handeln, und mit einem Polykarp darf man nicht brechen, sondern muß man kirchliche Gemeinschaft haben. Weil Irenäus das auch im gegenwärtigen Augenblick für das einzig kirchliche und christliche Verfahren hält, erinnert und appelliert er an das Verhalten Anikets; nur dadurch wissen wir von dem Vorfall. Und Irenäus erblickt hier keine Unvereinbarkeiten, sondern versucht die kirchliche Formel, die freilich paradox ausfallen muß: «Die Verschiedenheit im Fasten erweist die Einheit im Glauben[9].» Aniket und Polykarp bekommen hier die Bestätigung ihres Verhaltens, und zwar von einem Bischof und Theologen, der in seinen Schriften durchaus einen praktischen Sinn und Sympathie beweist für die fundamentalen Formalprinzipien einer Kirchentheologie (wie Apostolizität, Tradition, Lehrautorität, Lehreinheit) und für die Vorzüge gesamtkirchlicher Ansprüche Roms. Irenäus stellt hier (anders als wenn er es mit Häretikern zu tun hat) noch einmal den gesamtkirchlichen Frieden eindeutig über die formalen Einheitlichkeiten. Es zeigt sich darin eine gewisse Liberalität gegenüber unterschiedlich verlaufenen kirchlichen Entwicklungen. Allerdings muß man hinzufügen, daß Irenäus zur Zurückhaltung römischer Ansprüche hier gegenüber seiner Heimatkirche rät (Irenäus stammt aus Kleinasien), von deren Rechtgläubigkeit, weil Apostolizität, er in jedem Detail so fest überzeugt war wie von kaum etwas sonst.

Der Leitgedanke von Verschiedenheit und Einheit, auf den Irenäus das Verhalten Anikets und Polykarps gebracht hatte, spielte offensichtlich wiederholt seine Rolle, wo Gebietskirchen sich gegenüber dem römischen Bischof zu behaupten suchten. Firmilian von Cäsarea in Kappadokien erwähnt in seinem gegen Papst Stephan I. recht gehässigen Schreiben zum Ketzertaufstreit an Cyprian (= Cyprian, ep. 75), daß «auch in den meisten übrigen Provinzen (sc. nicht nur in Rom) Vieles nach der Verschiedenheit der Orte und Menschen verschieden ist; doch deswegen ist man niemals von dem Frieden und der Einheit der katholischen Kirche losgerissen worden. Dies hat nun Stephan zu tun sich erdreistet, indem er den Frieden gegen euch, den seine Vorgänger immer in wechselseitiger Liebe und Ehrenbezeigung bewahrt haben, gebrochen hat» (75,6); und Firmilian macht gegenüber dem nachdrücklichen Verlangen des Papstes Stephan die «*Regel der Wahrheit und des Friedens* (regulam veritatis et pacis)» (75, 24)[10] geltend, die man eine weitere Kurzformel für die zugrundeliegende Vorstellung von der Einheit der Kirche nennen kann. «Regel», d. h. Richt-

schnur oder Kanon des Glaubens und des kirchlichen Lebens ist demnach nicht nur die Wahrheit als einheitliche Lehre, sondern auch der Friede der Teilkirchen miteinander. Allerdings ist gegenüber Irenäus die Frontstellung hier verändert und polemisch: Firmilian bestreitet dem römischen Bischof nicht nur Friedfertigkeit, sondern auch den Wahrheitsbesitz. Übrigens steht der Gedanke von der Einheit in Verschiedenheit auch hier im Zusammenhang einer Erwähnung des Osterfeststreites. Vielleicht war er mit der Aniket/Polykarp-Tradition verbunden.

Freilich hat man im Laufe der Geschichte in dieser Sache nicht immer wie Aniket und Polykarp gedacht. Schon Papst Viktor sah die Dinge anders. Und in seiner späteren Beurteilung des Osterfeststreites hält sich der Kirchenhistoriker Sokrates (5. Jahrhundert) an den aus politischen Gründen an kirchlicher Einheitlichkeit interessierten Kaiser Konstantin (vgl. Euseb, Vita Constantini III 18f.) und vertritt wie dieser den pragmatischen Standpunkt, in solchen Fällen wie dem Paschastreit müsse die Minderheit sich der Mehrheit anpassen, die Vielfalt also geopfert werden, wobei die Minderheiten-Praxis gleichzeitig in die Nähe der Häresie (Judaismus) gerückt wird[11]. Wenige Jahre später ist Sozomenos, der des Sokrates Urteil gelesen hatte, in seinem Kirchengeschichtswerk wieder der großzügigeren Auffassung, daß die Vielfalt der Bräuche und Traditionen immer zur Kirche dazugehöre. Auch er bemerkt das anläßlich des Osterstreites, und trotz sehr ungenauer historischer Kenntnisse weiß er doch, daß dieser Streit in einer frühen Phase durch die Übereinkunft geschlichtet wurde, «jeder solle das Fest feiern, wie er es gewohnt war, ohne von der gegenseitigen Gemeinschaft getrennt zu werden»; und er schließt seine Bestätigung an: «Denn sie hielten es mit vollem Recht für töricht, daß sich diejenigen wegen ihrer Bräuche voneinander trennen, die in den entscheidenden Dingen der Religion übereinstimmen. Denn man kann nicht in allen Kirchen, auch wenn sie denselben Glauben haben, dieselben Überlieferungen finden, die in allem gleich wären[12].» Hier ist also Verschiedenartigkeit und eigenes Profil der Teilkirchen bei zugrundeliegender Glaubenseinheit nachdrücklich in das Bild der Kirche in ihrer Geschichte einbezogen.

Aniket und Polykarp haben in einer, wie man weiß, weithin noch weniger zentralistisch orientierten Kirche also offensichtlich immer wieder Resonanz gefunden mit ihrer Idee und Praxis der kirchlichen Einheit. Die «Hauptsache (*τὸ κεφάλαιον*)», in der sie keinen Streit wollten, war ihnen der Friede in der Kirche, so sieht es Irenäus (Euseb, h.e. V 24,16). Für den Frieden verzichtet man auf Uniformität aller Teilkirchen. Man läßt die verschiedenartigen Formen kirchlichen Lebens und Glaubens selbst da bestehen, wo sie inhaltlich relevante Unterschiede enthalten (s.o.), wenn man anders den Frieden als die unverzichtbare Gestalt der kirchlichen Einheit in Gefahr bringt. Die so verstandene Einheit kann über Differenzen hinweg vorhanden sein und demonstriert werden, während sie ausgelöscht sein kann durch erzwungene Uniformitäten im Detail. Die drei Bischöfe Aniket, Polykarp und wenig später Irenäus sahen im damals als sehr schwerwiegend empfundenen Osterfeierstreit die Aufgabe der Bischöfe und zumal des römischen Bischofs (an ihn appelliert Irenäus) nicht darin, die Angleichung aller Kirchen an eine einzige Form (notfalls durch Exkommunikation) herbeizuführen, sondern den «Frieden der Gesamtkirche», also Einheit als Kommunikation und Gemeinschaft auch unter Schwierigkeiten zu praktizieren. Dabei ließen schon Aniket und Polykarp gegenseitig gelten, was von den zitierten späteren Theologen ausdrücklich herausgestellt wurde: Durch ihre jeweiligen und besonderen Geschichten wachsen den Teilkirchen unter ihren Bischöfen Überlieferungen zu, die trotz ihres partiellen Charakters ihr Recht haben und weder übersehen noch beseitigt werden müssen, damit gesamtkirchliche Einheit sein kann.

[1] A. Hilgenfeld, Der Paschastreit der alten Kirche (Halle 1860) 227–250, nennt es «Vorspiel».

[2] Ich teile im wissenschaftlichen Streit also die Position, daß es zwischen Rom und Kleinasien von vorherein um den Termin, nicht um die Begehung des Osterfestes überhaupt ging, das damals in Rom angeblich noch nicht gefeiert wurde, wie im Gefolge von H. Koch, K. Müller, K. Holl, H. Lietzmann u.a. jetzt wieder z.B. M. Richard, La question pascale au IIe siècle: L'Orient Syrien 6 (1961) 179–212; Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 56 (1965) 270–272; W. Huber, Passa und Ostern (Berlin 1969) 55–60, vertreten. Anders z.B. B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner (Gütersloh 1953) 114ff.; Chr. Mohrmann, Le conflit pascal au IIe siècle. Note philologique, VigChrist 16 (1962) 154–171; P. Nautin, Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles (Paris 1967) 80–84.

[3] Vgl. N. Brox, Altkirchliche Formen des Anspruchs auf apostolische Kirchenverfassung: Kairos NF 12 (1970) 113 bis 140, 122–128.

[4] Siehe C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung (Leipzig 1919) 577–725; J. Lebreton, Histoire de l'Église 2 (Fliche-Martin) (Paris 1948) 87f; W. Huber, aaO. 1–88.

[5] Das gilt, obwohl der Besuch Polykarps in Rom (statt eines Besuches Anikets in Smyrna) als Indiz für den schon anerkannten Vorrang Roms zu werten ist: A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (Tübingen 41909) 488.

[6] Dazu N. Brox, aaO.

[7] Übersetzung nach Ph. Haeuser–H. A. Gärtner (München 1967) 269.

[8] Der letzte Satz in der wohlbegründeten Übersetzung von C. Andresen: Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 56 (1965) 257.

[9] Euseb, h. e. V 24, 13: *ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησιν* (E. Schwartz, Kleine Ausgabe [Leipzig [5]1955] 213).

[10] Übersetzung nach J. Niglutsch–A. Egger (Kempten 1879 460.478; Text: CSEL III,2 (G. Hartel) (Wien 1871) 813.825.

[11] Sokrates, h. e. V 22 (PG 67, 625–629).

[12] Sozomenos, h. e. VII 19,1.2; vgl. 19,12 (GCS 50, ed. J. Bidez–G. Ch. Hansen, 1960, 330 bzw. 332).

NORBERT BROX

geboren am 23. Juni 1935 in Paderborn, Katholik. Doktor der Theologie, habilitierte in Patrologie und Ökumenik, ist Professor für katholische Theologie und Religionspädagogik an der Universität München, Lehrbeauftragter für Patrologie an der Universität Regensburg. Er veröffentlichte u. a.: Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon (Salzburg-München 1966), Die Pastoralbriefe (Regensburg 1969).

Adelbert Davids

«Eine oder keine». Cyprians Lehre über Kirche und Tradition

Von keinem vornizänischen Kirchenvater blieb uns eine so umfangreiche Korrespondenz erhalten wie von Cyprian. Außerdem zeugt eine Anzahl Traktate von seiner pastoralen Sorge[1]. Während seines nicht einmal zehn Jahre dauernden Episkopats (249–258) wurde Karthago immer mehr zum kirchlichen Zentrum Nordafrikas.

Der Episkopat Cyprians war eine unruhige Zeit[2]. Zwei wichtige Episoden beherrschen ihn. Während der Verfolgung des Decius (250–251), als Cyprian aus Karthago geflüchtet war, kam es zu einem Konflikt; seine Gegner nehmen voreilig *lapsi* (Gefallene) wieder in die Kirche auf; *confessores* und *martyres* (Bekenner und Martyrer) zeigen große Aktivität im Ausstellen von Empfehlungen, aufgrund deren *lapsi* wieder in die Kirche aufgenommen werden können. Cyprian ist jedoch nicht so nachgiebig, und aus echter Sorge sowohl für *lapsi* wie für *confessores* warnt er vor allzu schneller Aufnahme. Eine Gruppe seiner Gegner organisiert in Karthago eine eigene Gemeinde, unabhängig von Cyprians Kirche; das Schisma steht vor der Tür. Cyprian legte seine Kirchenidee dar in dem Traktat «De ecclesiae catholicae unitate» (zitiert: De un.)[3]. In Rom entsteht nach dem Martertod des Bischofs Fabian ebenfalls ein Schisma. Als Cornelius zum Nachfolger gewählt wird, bildet sich um seinen Rivalen Novatian eine eigene Kirchengemeinde, die schon bald großen missionarischen Eifer entfaltet. Nach einer schweren Prüfung in Gestalt der Pest treten Anfang 255 die ersten Fragen um die Ketzertaufe auf. Damit wird deutlich, daß die Auffassungen von Karthago und Rom sehr auseinandergehen[4]. Stephanus, Bischof von Rom, teilt mit, daß für Christen, die in einer Häresie oder einem Schisma getauft sind, nur Buße und Handauflegung erforderlich seien. Cyprian tritt für die nordafrikanische Überlieferung ein: Solchen Bekehrten wird die Taufe gespendet; alle nordafrikanischen Bischöfe folgen darin Cyprian. Auch jenseits der Grenzen findet er Anhänger. Stephanus droht mit Exkommunikation, stirbt aber plötzlich (257). Cyprian vollendet seinen *agon* (d. h. Kampf, wie er selbst das Martyrium oft nennt) in der Verfolgung Kaiser Valentinians am 14. September 258.

Cyprians Kirchenidee

«De ecclesiae catholicae unitate» ist der erste altchristliche Traktat, der ausdrücklich von der Kirche handelt. Cyprian ist sein ganzes Leben lang den Thesen treu geblieben, die er in dieser Schrift gegen das Schisma benutzt, um die Einheit (d. h. die Unteilbarkeit) der Ortskirche zu beweisen. Wenn es nur *eine* Kirche geben kann, kann nur *ein* Leiter der echte Bischof sein. In dieser einen Kirche herrschen gemeinsame Überlegung, Einmütigkeit und Friede *(consilium, unanimitas, quies)*. Häresie und Schisma (die Worte werden unterschiedslos gebraucht) sind vom Teufel; es ist die schlimmste Sünde, sich in einer eigenen «Kirche» gegen die eine Kirche Christi zu behaupten. Was vom Antichristen gesagt werden kann, kann auf eine schismatische Kirche angewandt werden. Mit Beispielen des Alten und des Neuen Testaments wird in «De... unitate» und in den Briefen eine

These unterbaut, für die Cyprian berüchtigt wurde: *Salus extra ecclesiam non est*, Heil außerhalb der Kirche gibt es nicht (Ep 73, 21, 2; vgl. auch De un. 6). Wie kommt Cyprian zu diesem ausschließlichen Denken über die Kirche? Vor allem die Kapitel 4 und 5 seines Traktats «De... unitate» geben hier Auskunft[5]. Cyprian will in einer Zusammenfassung der Wahrheit *(conpendium veritatis)* die ursprüngliche, evangelische Lehre darlegen *(veritatis origo:* De un. 3). Ursprünglich wurde die bischöfliche Vollmacht *(cathedra)* einer einzigen Person gegeben: dem Petrus. Später ließ Christus auch die andern Apostel an dieser Gewalt *(potestas)* teilnehmen. Der *primatus* des Petrus ist so eine historische Priorität vor den andern Aposteln. Von irgendeiner Autorität über die andern Apostel kann keine Rede sein (vgl. Ep 33, 1, 1; 73, 7, 1)[6]. Cyprian sieht die Kirche in der Linie der ewigen göttlichen *unitas* (Einheit); die göttlichen Personen sind eins (Jo 10, 30; 1 Jo 5, 8). Diese Einheit, Quell für die Unteilbarkeit der Kirche, wird in der Kirche fortgesetzt in Petrus, den Aposteln, im Bischof, im Bischofskollegium (De un. 6; vgl. De dom. or. 30, CSEL III, 1, p. 289, 6ff.). Die Einheit der Kirche kommt von oben (De un. 7). Obwohl sich die Kirche entfaltet und ausbreitet, bleibt sie doch mit ihrem Ursprung verbunden[7]. Cyprian macht das anhand von drei Bildern klar (De un. 5), die auch von Tertullian gebraucht werden, um die Einheit der göttlichen Substanz zu illustrieren: die Sonne und ihre Strahlen, die Kraft der Wurzel und die Zweige des Baumes, die eine Quelle mit den daraus entspringenden vielen Flüssen[8]. Mit Tertullian könnte Cyprian auch sagen: Die Kirchen stammen von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott (Tert., De praescr. 21, 4). Cyprian ist abhängig von Tertullian, akzentuiert aber stärker die Gestalt des Bischofs. Er sieht die Kirche soziologisch enger: Der eine Bischof ist in jeder Kirche der einzig mögliche Nachfolger des Petrus und der Apostel. Eine «Geistkirche», wie sie Tertullian am Ende seines Lebens vor allem verteidigt hat, wird von Cyprian für die soziologisch faßbare Gemeinde um den rechtmäßigen Bischof beansprucht[9]. Neben dem rechtmäßigen Bischof kann es keinen zweiten geben, wenn es nicht im Ganzen keinen geben soll (Ep 55, 8, 5); wer sich (wie Novatian) gegen die eine Kirche richtet, stellt sich außerhalb der evangelischen und apostolischen *traditio*, sucht den Ursprung bei sich selbst und nicht bei Gott[10]. Solange Rom und Karthago bei der Aufnahme der *lapsi* und beim beginnenden Schisma dieselbe Haltung einnehmen, kann Cyprians These von der Unteilbarkeit der Kirche und der Einmütigkeit des Episkopats ohne Schwierigkeit aufrechterhalten werden[11].

Ist die Taufe von Nichtkatholiken eine Taufe?

Als aber der Konflikt um die «Ketzertaufe» entbrannte, wurde Cyprian in die Enge getrieben. Wie sollte die Theorie aufrechterhalten werden, die auf Eintracht in der Ortskirche und der Kollegialität des Episkopats aufgebaut ist, wenn sich einer der kirchlichen Leiter anmaßt, eine lokale Tradition anderen Kirchen aufzuerlegen? In Rom wird die nichtkatholische Taufe anerkannt. Nach dem römischen Bischof Stephanus halte man sich bei der Aufnahme von Bekehrten an die überlieferten Bräuche: Handauflegung genügt; auch die getrennten Christen taufen nicht noch einmal[12]! In Karthago und anderen Kirchen besteht der Brauch, Christen, die in einer andern Kirche getauft worden waren, beim Übertritt zur katholischen Kirche zu taufen. Cyprian hatte auch früher schon die Taufe in seine Einheitstheorie einbezogen: Eine andere als die katholische Taufe ist keine (echte) Taufe, sondern eine Besudelung (De un. 11, vgl. De un. 4; für die Sinneswandlung siehe auch De hab. virg. 19, CSEL III, 1, p. 201, 5 f.). Bei Bekehrten kann man nicht von Wiedertaufe sprechen; was sie früher empfangen haben, ist überhaupt keine Taufe (Ep 71, 2–3; 73, 1, 2; 73, 24, 1). Bischof Firmilianus von Cäsarea, von dem ein Brief an Cyprian in der Briefsammlung Cyprians erhalten blieb, steht ihm in der Auseinandersetzung mit Rom bei; in einem für Stephanus demütigenden Ton beruft er sich auf Eph 4, 5 (Ep 75, 24, 3), während auch die Römer dieses Argument von der «einen Taufe» gebraucht hatten (Ep 71, 1, 3). Beide Parteien (Rom wie Karthago) berufen sich auf die Tradition. Gegen Rom kann Cyprian anführen, daß die afrikanische Kirche seit einem in Karthago unter Bischof Agrippinus (etwa 225) gehaltenen Konzil die Ketzertaufe verurteilt hat (Ep 71, 4, 1; 73, 3, 1; vgl. Tert., De bapt. 15, SC 35, p. 87f.); Firmilianus von Cäsarea (Ep 75, 7, 5; 75, 19, 4) und Dionysius von Alexandrien (bei Eusebius, Hist. eccl. 7, 5, 5 SC 41, p. 169f.; 7, 7, 5, p. 172) nennen noch andere Konzilien, die um dieselbe Zeit im Osten gehalten wurden und dasselbe beschlossen haben. In den kirchlichen Gebräuchen, hat Cyprian gesagt, kann es aber auch örtliche Unterschiede geben (Ep 55, 21; vgl. 72, 3, 1)[13]. Außerdem kann Cyprian auch anders argumentieren: Seine (nordafrikanische) Tradition steht auf der

richtigen Seite, der einzig richtigen Seite: auf der Seite der Vernunft *(ratio)*, der Wahrheit *(veritas)*, der biblischen *traditio*. Der Brauch *(consuetudo)* des Stephanus ist mit der Heiligen Schrift nicht zu vereinbaren (Ep 74,3,1). Die karthagische Praxis ist mit der *origo* (dem Ursprung) verbunden, während die römische Handlungsweise nur eine *humana traditio* (menschliche Überlieferung) ist (Ep 74,3,1). Das ist im Lichte der Sicht Cyprians auf *traditio* ein hartes Urteil. Aber Firmilianus geht noch weiter als Cyprian: Stephanus exkommuniziere sich durch seine aufdringliche Handlungsweise selbst (Ep 75,24,2; vgl. dazu Cyprians Einleitung zum Konzil im Herbst 256: Sententiae, CSEL III, 1, p.435–36). Cyprian kann vor allem nicht zugeben, daß sich Stephanus gegen das Urteil der drei karthagischen Konzilien (255 bis 256) ausspricht, die alle Cyprians Handlungsweise gutgeheißen haben. Auf dem letzten Konzil, dessen beeindruckende Akten erhalten blieben, kann einer der Anwesenden Cyprian beispringen mit den Worten: «Christus hat gesagt: ‹Ich bin die *veritas*›, die Wahrheit; er hat nicht gesagt: ‹Ich bin die *consuetudo*›, der Brauch. Die *consuetudo* muß vor der *veritas* das Feld räumen» (Sententiae 30, CSEL III, 1, p.448,4ff.). Mit Argumenten aus der Heiligen Schrift steht es für beide Parteien schwach, für Cyprian am meisten. Im Lichte der späteren Entwicklung hat Cyprian auch verloren. Aber er hatte gegen das beginnende Schisma eine Kirchentheorie entworfen, die an ihrer Ausschließlichkeit scheitern mußte, wenn ein Nachfolger des Petrus (als solcher auch von Cyprian anerkannt!) oder ein anderer kirchlicher Führer diktatorisch gegen andere Ortskirchen aufgetreten wäre (Ep 71,3; vgl. Ep 30 – aus der Feder Novatians – 1,2!) und wenn die kollegiale Führung einer unter seiner Leitung stehenden Kirchenprovinz durchkreuzt würde[14]. Stephanus starb plötzlich (im Jahre 257). Mit seinem Nachfolger Xystus scheint Cyprian keinen Konflikt gehabt zu haben.

Augustin versucht, Cyprian – auf dessen Theorie sich die Donatisten beriefen – von jeder Verdächtigung reinzuwaschen[15]. Für die nachnizänische Zeit liegen außerdem die Perspektiven völlig anders, gewiß für große Kirchenpolitiker. Bei einem solchen Unterschied hätte nach Augustinus (De bapt. 2,4,5 CSEL 51, p.179,13–17) ein allgemeines Konzil ein Urteil aussprechen können, dem ein Cyprian sich zweifellos unterworfen hätte.

[1] Die Werke Cyprians wurden herausgegeben von G. Hartel im Corp. script. eccl. lat. III, 1–3 (Wien 1868–1871). Für die Briefe wurde hier Gebrauch gemacht von L. Bayard, Saint Cyprien. Correspondance, 2 Teile (Coll. Budé, Paris ²1961/62). Zur Literatur siehe B. Altaner/A. Stuiber, Patrologie (Freiburg/Basel/Wien ⁷1966) 172–181. Nicht zugänglich war mir W. Simonis, Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus (Frankfurt a. M. 1970).

[2] Siehe J. Lebreton/J. Zeiller, De la fin du 2ᵉ siècle à la paix constantinienne (Fliche/Martin 2, Paris 1946) 186–210 und K. Baus, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche = Handbuch der Kirchengeschichte 1 (Freiburg/Basel/Wien ³1965) 289f., 373–376, 401–406.

[3] Hier wird die neue Ausgabe gebraucht von M. Bévenot, The tradition of Manuscripts. A Study in the Transmission of St. Cyprian's Treatises (Oxford 1961) 96–123. Hingewiesen sei vor allem auch noch auf M. Bévenot, St. Cyprian. The Lapsed. The Unity of the Catholic Church = Anc. Chr. Writ. 25 (Westminster/London 1957).

[4] Siehe H. Kirchner, Der Ketzertaufstreit zwischen Karthago und Rom und seine Konsequenzen für die Frage nach den Grenzen der Kirche: Zeitschr. für Kirchengesch. 81 (1970) 290–307.

[5] Die Textüberlieferung und Datierung dieser Kapitel sind überaus schwierig. Es gibt vor allem zwei Rezensionen, die von Bévenot PT (Primacy Text) und TR (Textus Receptus) genannt werden. Der größte Teil der Forscher nimmt an, daß Cyprian zuerst PT geschrieben hat. Später, zur Zeit des Ketzertaufstreits, hat er PT durch TR ersetzt, da Stephanus unterstellt wird, den in PT vorkommenden Text von Mt 16,18–19 benutzt zu haben, um einen juridischen primatus Roms über die anderen Kirchen zu beweisen. In TR kommen «primatus Petro datur» und «cathedram Petri» nicht mehr vor. Siehe vor allem O. Perler, De catholicae ecclesiae unitate, cap. 4–5. Die ursprünglichen Texte, ihre Überlieferung, ihre Datierung: Röm. Quartalschr. 44 (1936) 151–168 und M. Bévenot, St. Cyprian's De unitate Chap. IV in the Light of the Manuscripts = Analecta Gregoriana 11 (Rom 1937). Zu mehr oder weniger modifizierten Meinungen siehe noch J. Ludwig, Die Primatworte Mt 16, 18.19 in der altkirchlichen Exegese = Neutestamentl. Abh. 19,4 (Münster/W. 1952) 20–36; J. Le Moyne, Saint Cyprien est-il bien l'auteur de la rédaction brève du «De unitate» chapitre 4?: Rev. bénédictine 63 (1953) 70–115, mit einer Widerlegung von M. Bévenot, «Primatus Petro datur». St. Cyprian on the Papacy: The Journal of Theological Studies, n.s. 5 (1954) 19–35; A. Demoustier, Episcopat et union à Rome selon saint Cyprien: Rech. sc. rel. 52 (1964) 337–369, vor allem 359–367; P. de Labriolle, Saint Cyprien. De l'unité de l'Église catholique = Unam Sanctam 9 (Paris 1942), wo auf Seite 9f. die Übersetzung von PT und TR abgedruckt ist, ist irreführend, da die ersten zwei Sätze von Kapitel 5 nur zu TR gehören und nicht auch zu PT. Beide Rezensionen nebeneinander abgedruckt bei Bévenot, The Tradition, 99–101.

[6] Vgl. M. Bévenot, Episcopat et primauté chez S. Cyprien: Eph. theol. lov. 42 (1966) 176–195.

[7] Vgl. Tertullian, De praescr. 20,7: SC 46, p.113,25ff.: Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis. Quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio. Vgl. J. Moingt, Théologie trinitaire de Tertullien 3 = Theologie 70 (Paris 1966) 984. Siehe ebda. 29, S. 125f. und De bapt. 15,1: SC 35, S. 87, 11–12.

[8] Tert., Adv. Praxean 8: Corp. Christ., ser. lat. 2, S. 1167f. Vgl. A. Demoustier, L'ontologie de l'Église selon saint Cyprien: Rech. sc. rel. 52 (1964) 554–588, vor allem 573–578.

[9] Vgl. H. Frhr. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten

= Beiträge zur historischen Theologie 14 (Tübingen ²1963) 312.

[10] Ep 69,3,2; Novatianus in ecclesia non est nec episcopus conputari potest, qui evangelica et apostolica traditione contempta nemini succedens a se ipso ortus est; 69,5,1; (Novatianus) nemini succedens et a se ipse incipiens; 69, 8,3: Die Schismatiker stellen ihre cathedra und ihren primatus selbst auf; 45,1,2: der schismatische Bischof ist adulterum et contrarium caput extra ecclesiam; 55,24,1: (Novatianus) Christianus non est; 55,24,2: Novatians Kirche ist post Dei Traditionem; seine Kirche ist nur eine humana ecclesia; seine Kirchenordnung beruht auf recentia fundamenta. Vgl. De un. 12: haeresis et schismata postmodum nata, und Tert., De praescr. 29; SC 46, S. 125–126.

[11] Interessant ist in diesem Zusammenhang die (von Cornelius zitierte) Formel der bekehrten Novatianer: «Nec enim ignoramus unum Deum esse et unum Christum esse Dominum quem confessi sumus, unum Sanctum Spiritum, unum episcopum in catholica esse debere» (Ep 49,2,4); vgl. bei Eusebius auch den Brief des Cornelius an Fabius von Antiochien: Hist. eccl. 6,43,11: SC 41, S. 156.

[12] Ep 74,1,2: Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad nos, nihil innivetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum; vgl. Eus., Hist. eccl. 7,2–3: SC 41, S. 167–168.

[13] 55,21; vgl. 72,3,1 und M. Bévenot, «A Bishop is Responsible to God Alone» (St. Cyprian): Rech. sc. rel. 29 (1951/52) = Mélanges Jules Lebreton 1, 397–415.

[14] Vgl. J. Colson, L'Épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église: Unam Sanctam 43 (Paris 1963) 103ff.

[15] Siehe vor allem J.-P. Brisson, Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale (Paris 1958) 123ff.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ADELBERT DAVIDS

geboren 1937 in den Niederlanden. Er studierte Philosophie, Theologie, Byzantinistik und orientalische und slawische Sprachen in Löwen, Rom, Salzburg und München, ist Doktor der Theologie, Lektor für Patrologie und alte Kirchengeschichte an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte verschiedene Beiträge über die aszetische und mystische griechische, syrische und slawische Literatur.

Hervé-Marie Legrand

Welche theologischen Motive sind im Spiel bei der Wiederaufwertung der Ortskirchen?

I. DAS THEMA DER TEILKIRCHEN – BEIM II. VATIKANISCHEN KONZIL BLOSS EINE RANDFRAGE – IST ZUR KERNFRAGE DER NACHKONZILIAREN ERNEUERUNGSARBEIT GEWORDEN

Das Thema der Teilkirchen steht heute im Mittelpunkt der institutionellen und kulturellen Krise der katholischen Kirche. Dies ist eine unmittelbare Auswirkung des letzten Konzils, welches ja das Bischofsamt aufwerten wollte.

Das empirische Vorgehen des Konzils

Seit dem I. Vatikanischen Konzil erweckte die katholische Kirche mehr und mehr den Eindruck einer einzigen, riesig großen Diözese, der Diözese des Papstes, in welcher die Bischöfe eine Art von ausführenden Beamten darstellten[1]. Jeder weiß, daß das II. Vatikanische Konzil die Bischofskonferenzen mit wirklichen Vollmachten ausstatten wollte, um diese Zentralisierung zu bremsen und um die Grundlage für die Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen der einzelnen Gegenden zu schaffen. Solche praktische Ziele aber lassen sich nicht erreichen ohne theologische Erwägungen und Diskussionen. Da dieses Thema jedoch im katholischen Denken der Zeit vor dem Konzil nahezu ganz und gar nicht vorhanden war, dachte man auch nicht daran, eine regelrechte Theologie der Ortskirche auszuarbeiten, und so diskutierte man oft über die Kollegialität der Bischöfe ohne jeden ausdrücklichen Bezug auf die Kollegialität der Kirchen.

So hat man also dem Modell der «Superkirche», nach dem man bis dahin gelebt hatte, mehr durch rein empirische Maßnahmen ein Ende gesetzt, so z. B. durch die Stärkung der Bischofskonferenzen, durch die Bischofssynode um den Papst.

Die drängende Aktualität des Themas

Die Mehrzahl der Väter erwartete von der Praxis der Kollegialität eine größere Freiheit gegenüber Rom. Wie viele von ihnen aber hatten schon den klaren Wunsch, von dem Ideal einer in jeder Beziehung einheitlich *römischen* Kirche überzugehen zu dem Modell, nach dem die neue Praxis eigentlich entworfen ist: zu einer Communio, einer Gemeinschaft von Ortskirchen, deren Vorsitz die Kirche von Rom führt, die ebenfalls eine Ortskirche ist? Als aber das Alibi des bisherigen römischen Zentralismus fortgefallen war, zeigte sich,

was bisher wie unter einer Maske verborgen gewesen war: in der katholischen Kirche sind die Ortskirchen viel zu wenig lebendig.

Die kurze Wegstrecke, die bisher in Richtung auf eine Aufwertung des Bischofsamtes durchlaufen ist, hat jedoch schon erkennen lassen, daß noch Aufgaben von ungeahnter Reichweite zu bewältigen sind. Die notwendigen Revisionen, die alle in einem inneren Zusammenhang untereinander stehen, sind kaum begonnen worden. Wir wollen sie hier im einzelnen aufzählen.

1. Die Beziehungen der Ortskirchen untereinander und zu Rom verlangen die Schaffung eines neuen Gleichgewichtes

Die am meisten in die Augen fallende Revision, wenn auch nicht die wichtigste, betrifft die Beziehungen zwischen den Ortskirchen und Rom. Rom hat heute nicht mehr das offiziell verbürgte Monopol der Initiative und muß seine Entscheidungen mehr und mehr zusammen mit den anderen Kirchen treffen. Das Verhalten zahlreicher Bischofskonferenzen während der «Humanae vitae»-Affäre oder in der Frage des Priesterzölibats zeigt deutlich genug das Zerbrechen des alten Gleichgewichts. In der Zurückstellung des Themas «Kollegialität» zu weiterem Studium bei der Bischofssynode von 1969 verrät sich eine Spannung, die anläßlich des Projektes einer «Lex fundamentalis» (1971) aufs neue mirksam wird. Könnte hier – unter ökumenischem Blickwinkel gesehen – nicht eine Hoffnung liegen für die Versöhnung mit der Orthodoxie?

Meines Erachtens aber wäre es kurzsichtig, wenn man nur diesen einen Aspekt der laufenden Entwicklung im Blick behalten wollte. Die Entwicklung der Beziehungen der Kirchen untereinander ist genauso entscheidend für die Zukunft. Die missionarische Solidarität mit den jungen Kirchen, die Herausforderung der Kirchen des Westens durch die Kirchen der Dritten Welt (mit ihrem Ruf nach internationaler Gerechtigkeit und ihrer Kontestationsbewegung), die Solidarität, die man der Kirche von Brasilien entgegenbringt, und eine Menge von Beispielen, die man noch beliebig vermehren könnte, sind Zeichen nicht einer Einheitsfront gegen Rom, sondern einer wachsenden Verantwortung der Kirchen füreinander. Ist aber dieses wechselseitige Verhältnis der Kirchen untereinander (eingeschlossen das Verhältnis zu Rom) schon ausreichend abgesichert in unserer Ekklesiologie?

2. Die inneren Strukturen der Ortskirchen befinden sich in einer Krise

Die wechselseitigen Beziehungen, von denen wir eben gesprochen haben, setzen Ortskirchen voraus, die sich einer ungebrochenen Vitalität erfreuen. Ist aber die Ortskirche heute nicht längst auseinandergefallen? Wo ist sie denn vorhanden? In den Basisgruppen? In der traditionellen Pfarrei? Da es dieser an Beweglichkeit fehlt, ist sie ein bloßes Gerüst, nur selten ein wirklicher Lebenszusammenhang. In der Diözese? Diese ist doch oft nicht mehr als «eine Verwaltungseinheit von Pfarreien» (Kardinal Marty).

Das Bild, welches die Diözese Rom bietet, stellt eine gute Illustration dar für diesen Mangel an existentieller Gemeinschaft: «Die Kirche wird hier nicht eindeutig als eine Gemeinschaft von Gläubigen aufgefaßt, sondern eher als eine Institution, die im Schoße der Gesellschaft mit dem Vollzug von Riten und anderen religiösen Tätigkeiten befaßt ist. Die Beziehung, welche zwischen der Kirche und dem Gläubigen besteht, gleicht daher derjenigen, wie sie zwischen einer öffentlich-rechtlichen Institution und ihren Nutznießern besteht[2].» Diese Desintegration der Ortskirche hat sowohl soziologische wie auch theologische Wurzeln. Aber hat nicht die Ineinssetzung von Klerus und Kirche, welche den Laien zur Randerscheinung macht und die Amtsträger hervorhebt, hat nicht ferner die Einengung der Aufgabenstellung der Kirche auf den Kult anstelle des gesamten offenen Feldes des gesellschaftlichen Lebens eine einzige Wurzel: das Fehlen einer Theologie vom Heiligen Geist? Die Theologie vom Heiligen Geist steht nämlich in engstem Zusammenhang mit der Theologie der Gemeinschaft.

3. Die Teilkirchen sind nur wenig eingegliedert in ihre kulturelle Umwelt

Die Teilkirchen haben große Schwierigkeiten, in ihrer Umwelt, womit die sozio-politische Wirklichkeit oder die Kultur gemeint ist, ganz gegenwärtig zu sein. Das ist verständlich im Fall der «jungen Kirchen». Werden aber die Kirchen nicht auch in der westlichen Zivilisation weniger und weniger «einheimisch»? Die Unangepaßtheit ihrer Predigt und ihrer Ethik, ihre Unfähigkeit, innerhalb der Gesellschaft eine kritische Instanz zu bilden, sind dafür ebenso bezeichnend wie die archaische Lebensordnung, die ihren Amtsträgern auferlegt wird.

Wenn die beiden ersteren Krisen die innere Struktur der Kirche berühren, so beeinträchtigt die letztere unmittelbar das Wesen ihrer Sendung nach außen. Die Kirche ist für die Welt da – das ist seit dem II. Vatikanischen Konzil oft genug gesagt worden. Wie könnte man diese dreifache Herausforderung annehmen, ohne die Wiederbelebung der Teilkirchen zu betreiben? Ich möchte hier noch drei Implikationen der damit gestellten Aufgabe hervorheben: 1. Sie ist gefordert von der Treue zur Schrift und zu den Vätern. 2. Sie setzt voraus, daß in größeren Bereichen der Theologie die Akzente neu gesetzt werden. 3. Ebenso verlangt sie, daß dem Amt des Bischofs als Bindeglied in der Kirche neue Aufmerksamkeit geschenkt wird.

II. WESEN UND AUFTRAG DER TEILKIRCHEN

1. Der Heilige Geist beruft die Kirche, neu zu schaffen, was Babel unablässig zerstört[3]

Die Kirche der Väter hat in den «Völkern aller Nationen, die unter dem Himmel sind», welche am Pfingsttag Gott danken für die gute Botschaft, die sie jedes in seiner eigenen Sprache hören (Apg 2, 6–11), ihr eigenes Ursprungsbild wiedererkannt. Sie hat aus diesem Text den Aufruf des Geistes herausgelesen, neu zu schaffen, was Babel unablässig zerstört – indem sie alle Sprachen in ihre Einheit aufnimmt. Und in der Tat wurde die Geschichte der Kirche zu einer lebendigen Auslegungsgeschichte dieses Textes, als das Gewebe zahlreicher Kulturen, aufgenommen von der Dynamik des Pfingstgeschehens, ebenso viele Teilkirchentümer entstehen ließ: die syrische, griechische, lateinische, armenische, koptische, äthiopische und indische Kirche.

Vom dogmatischen Standpunkt aus betrachtet bedeutet dies, daß der Heilige Geist der Kirche eine Einheit verliehen hat, welche die Unterschiede annimmt, ohne sie zu verleugnen; daß er ihr eine Universalität verleiht, die stets konkret ist, da er zugleich das Prinzip der Identität und der Verschiedenheit ist. Wenn man den Bezug der Kirche zum Geist vergißt, so verkehrt sich die Einheit zur Einförmigkeit. Der chinesische und der indische Ritenstreit werden dadurch beendet, daß man die Verordnung erläßt, in Peking und Benares solle genau so gebetet werden wie in Rom! Babel wird zwar verneint, aber es wird nicht zum Guten gewendet.

Heute aber findet man Schritt für Schritt zur ursprünglichen pneumatologischen Sicht zurück. Das II. Vatikanische Konzil nimmt das Thema von der Umkehrung der babylonischen Sprachverwirrung ausdrücklich auf als Leitprinzip der Mission[4], und Paul VI. erklärt bei der Bischofsversammlung in Kampala: «Sie können und Sie sollen ein afrikanisches Christentum haben[5].» Man muß also die Theologie der Teilkirchen vorrangig als *ein Kapitel über die Beziehungen zwischen Kirche und Welt (bzw. Kultur)* einordnen und darf sie erst in zweiter Linie als ein Kapitel der Ämtertheologie verstehen. Eine bischöflich verfaßte Kirche, die sich damit begnügt, die Kopie der Kirche irgendeines anderen Landes oder irgendeiner anderen Epoche in ihrem neuen Milieu anzusiedeln, ist keine wirkliche Teilkirche und erfüllt nicht ihre vom Geist gesetzte Aufgabe.

2. Die Ortskirche ist in vollem Sinne Kirche Gottes

Die Ortskirche ist nicht bloß ein unvollständiger Teil und noch weniger ein bloßer Verwaltungsbezirk der Universalkirche, sondern die Gegenwart und vollständige Erscheinung der Kirche Christi. Nichts im Neuen Testament gestattet es, zwischen Hauskirchen, Stadtkirchen und Territorialkirchen zu unterscheiden. Sie sind einfach *die* Kirche. Ebenso erscheint eine solche Kirche nie als bloßer Teil eines Ganzen, das allein die Fülle hätte: Die Bilder von Leib und Gliedern oder von Haupt und Gliedern bezeichnen stets die Beziehung Christi zur Kirche, nie aber die Beziehungen von zwei Kirchen zueinander oder die Beziehung der Ortskirche zur Universalkirche.

Das II. Vatikanum hat 1965, gegen Ende der Sitzungsperioden, in Nr. 11 der Konstitution «Christus Dominus» eine Definition der Ortskirche gegeben, die vorbereitet war durch «Lumen gentium» Nr. 26 und die auch schriftgemäß ist: «Die Diözese..., die ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt wird, bildet eine Teilkirche, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist.» Dort, wo der Geist ist, wo das Evangelium ist, wo die Eucharistie ist, wo die Apostolizität ist, dort ist auch die universale Kirche. Wir können mit L. Bouyer sagen, daß «die Kirche nicht als ein vorgegebener riesiger Apparat von unermeßlicher Reichweite besteht; sie geht vielmehr aus Gemeinschaften hervor, die wesentlich ortsbedingt sind, und sie hat tatsächlich nur in ihnen realen und aktuellen Bestand[6].» Damit ist jeder administrative, quantitative oder ausschließ-

lich juridische Begriff von kirchlicher Einheit ausgeschlossen.

3. Die Ortskirche ist nicht die ganze Kirche

Wenn die Ortskirche auch voll und ganz Kirche ist, so würde sie doch ihre Berufung verraten, wenn sie sich auf sich selber zurückzöge. Denn jede Kirche ist vom Geist aufgerufen, ihren Beitrag zu leisten bei der Wiederherstellung dessen, was Babel ohne Unterlaß zerstört. Als Prinzip der Identität und der Unterscheidung für die Kirche läßt der Geist den Geist gelten. Unablässig treibt er jede Kirche an, die Kommunikation zwischen den Menschen wiederherzustellen und zwischen den Kirchen eine festgefügte Gemeinschaft zu errichten.

Von ihrer inneren Struktur her ist jede apostolische Kirche übrigens nur als Glied in einer Kette zu verstehen. Ihre Apostolizität muß ihr bezeugend zugesprochen oder *vermittelt* werden, sie muß diese *empfangen*, und zwar von außen (ohne daß man aus dem Von-außen-Kommen des Zeugen in bezug auf die Gemeinschaft auch auf sein Von-außen-Stehen in bezug auf das Bezeugte schließen müßte). Diese Struktur der Beziehung von Übergabe und Übernahme bestimmt auch die Gestalt des Ablaufs der Bischofsbestellungen. Nach den Kanones ordiniert ein Bischof nie seinen Nachfolger und eine Gemeinde nie ihren eigenen Bischof[7]. Seit dem Konzil von Nikäa (Kan. 4), welches schon eine ältere Tradition aufnimmt, ist es wohlbezeugt, daß «die Bestellung eines Bischofs die Sache aller Bischöfe der Provinz» ist. Gefordert wird die Anwesenheit von wenigstens drei Bischöfen. Ihre Gegenwart und ihr Handeln legen Zeugnis ab von der Identität dieser Kirche in Glaube und apostolischem Amt mit den Kirchen, aus denen sie kommen, und das heißt schließlich mit der apostolischen Kirche, die über Raum und Zeit hin ausgebreitet ist. Durch ihr Handeln wird diese Identität feierlich dargestellt, anerkannt und angenommen, und der neue Bischof ist von nun an ihr unbestreitbarer Zeuge. So ist die Ordination zu verstehen unter der Kategorie des Zeugnisses, und sie betrifft viel mehr die Kirche als das Individuum.

Die Aufgabe, die der Bischof auf diese Weise empfängt, nämlich sowohl *die* Kirche in seiner Kirche zu vertreten als auch seine Kirche vor den anderen Kirchen, macht ihn zum Bindeglied der Kirche und zum Zeugen der zwischen den Kirchen bestehenden wechselseitigen Abhängigkeit, da jede aktiv verantwortlich ist für die eine, katholische und apostolische Kirche.

4. Gebietsbezogenheit berührt nicht die Wesensdefinition einer Teilkirche, aber sie ist eine der positiven Bedingungen, unter denen die Aufgabe der Bischofskirche zu beschreiben ist

Wie wir schon gesehen haben, ist bei der Wesensbestimmung einer Teilkirche den menschlichen Dimensionen der Vorrang zu geben vor den territorialen Dimensionen. Dennoch hat die territoriale Organisation der Kirche einen ekklesiologischen Sinnbezug. Die erstaunliche institutionelle Kontinuität, welche bis in unsere Tage das Prinzip des Einzelbischofs (seit Ignatius von Antiochien?) mit dem Prinzip der Territorialbezogenheit der Diözesen (seit Nikäa, Kan. 8?) verklammert hat, zielt darauf, die Katholizität der Kirche zu gewährleisten. Wenn diese sich nach einem anderen Prinzip als dem territorialen (etwa nach rassischen, sozialen oder sprachlichen Gesichtspunkten) organisieren würde, könnte sie dann nicht den Eindruck eines Klubs erwecken, dessen Mitglieder einander nach freiem Ermessen kooptieren[8]?

In der urbanen Zivilisation des Westens soll durch die Pfarr- und Diözesanstruktur die Wahrnehmung der Aufgabe gewährleistet werden, daß der Triumph Babels ins Gegenteil gewendet wird und eine neue Katholizität verwirklicht werden kann. Diese Aufgabe können sie nicht erfüllen durch eine Existenz als geschlossene Gemeinschaften – dies wäre schon aus soziologischen Gründen illusorisch –, *sondern indem sie die Kommunikation zwischen verschiedenen Gruppen ermöglichen*, seien dies nun christliche oder nichtchristliche Gruppen. So notwendig auch die Basisgemeinschaften sein mögen – selbst mit ihrem Kooptationsprinzip – oder auch die verschiedenen Sprach- oder Ritusgemeinden, so müssen doch auch sie die Erfahrung machen, wie Gott sein Volk sammelt, dieses Volk, das für gewöhnlich sehr unterschiedlich aussieht, mit seinen Spannungen zwischen Sprachgruppen, Rassen und wirtschaftlichen Interessen. Und all dies bis zur radikalen Konfrontation!

III. EINIGE NEUE UND ZUKUNFTSTRÄCHTIGE AKZENTE IN DER THEOLOGIE DER TEILKIRCHE

1. Die Kirche Christi ist auch die Kirche des Heiligen Geistes

Die Tatsache, daß sich ein durch und durch einförmiger klerikaler Apparat an die Stelle der Com-

munio unter Kirchen setzen konnte, ist ein geschichtlich und soziologisch komplexes Phänomen. Wir haben schon nahegelegt, daß die entscheidende theologische Wurzel im Christomonismus der lateinischen Tradition des Mittelalters zu finden ist. In diesem Zusammenhang ist es dann nur normal, daß die Beziehung der Kirche zu Christus sich darstellt nach dem Modell der Beziehung, welche eine Gesellschaft zu ihrem Gründer unterhält. Dieser hat seine Vollmachten den Aposteln hinterlassen, welche sie an die Hierarchie weitervermittelt haben. Die innere Einheit der Gemeinschaft löst sich auf, da sich nun eine einseitige Beziehung zwischen Amtsträgern und Gemeinschaft an ihre Stelle setzt: die Beziehung zwischen Herrschenden und Beherrschten, zwischen Lehrenden und Belehrten. Aus diesem Grund identifiziert die Hierarchie sich schließlich auch mit der Kirche, entscheidet sie alles an ihrer Stelle, regelt sie Neubesetzung von Ämtern in ihrem eigenen, geschlossenen Kreis (Abschaffung der Wahlen!) und versucht sie, selbst unter Zuhilfenahme des Kirchenrechts, jede Initiative aus der niederen Geistlichkeit und von seiten der theologischen Lehre zu unterbinden. Eine logische Entwicklung! Aber der Verlust des trinitarischen Gleichgewichts in unserem kirchlichen Leben rächt sich durch die Auflösung aller gemeinschaftsbildenden Kräfte. Sie wirkt sich auch schädlich aus auf die Beziehungen der Kirchen untereinander und auf die Beziehung der Kirche zur Welt.

Das Vergessen der Gabe des Geistes als des Prinzips der Einheit und der Verschiedenheit brachte eine unitarische und uniformistische Auffassung vom kirchlichen Leben mit sich. Die Bedeutungsgleichheit der Begriffe «katholisch» und «römisch» in gewissen Sprachen ist dafür bezeichnend! Aber wie H. Dombois sagt, kann ein unitarisches Kirchentum nicht Vorbild für die Einheit der Kirche sein. Daraus müssen ökumenische Konsequenzen gezogen werden.

Schließlich ist die Kirche, die sich als eine in massivster Weise auf den Klerus aufgebaute Institution darstellt, durch ihre kultische Tätigkeit polarisiert und befindet sich so in keiner guten Ausgangslage, um der Gesellschaft zu dienen und sich als kritisches Gegenüber zu ihr zu erweisen, wie es der Geist Christi verlangt, der ihr verliehen ist, damit sie den Prozeß weiterführe, den Jesus gegen die Welt eröffnet hat. (Vgl. das Evangelium nach Johannes!)

So ist die Erneuerung der Pneumatologie der Schlüssel für das Wiederaufleben der Teilkirchen.

Wir wollen noch in aller Kürze einige andere Akzentverschiebungen aufzählen, die sich daraus ergeben. Wenn sie auch nicht immer den gewohnten Vorstellungen entsprechen, so wird man doch schnell erkennen, inwiefern sie mit der Tradition im Einklang stehen.

2. Die «Partikularität» einer Kirche ist theologisch vor allem von ihrer Beziehung zur Welt her zu beurteilen

So will es ihre Berufung seit dem Pfingstereignis: Jedes Volk hörte ein und dieselbe frohe Botschaft und sagte dafür Dank in seiner eigenen Sprache. Es muß hier mehr geschehen als eine bloße Begegnung zwischen der frohen Botschaft und der sozialen, politischen und kulturellen Wirklichkeit. Vielmehr kommt es in diesen jeweiligen Bereichen zu einer wirklichen Verknüpfung der gehörten Botschaft und der darauf gegebenen Antwort. Eben darin besteht das Heil, zu welchem ein Volk sich bekennen kann. Auch die Ortskirche kann nicht einfach den Abklatsch einer hypothetischen Universalkirche liefern wollen, ohne ihre unterscheidende Eigenart zu entdecken. Sie muß vielmehr in ihrem Selbstsein die Universalkirche gegenwärtig machen. Ist nicht die relative Erfolglosigkeit der Liturgiereform als eines gesamtkirchlichen Versuchs, das römische Rituale in eine neue Form zu gießen, ein Zeichen für die Sackgasse, in die man hier notwendigerweise immer wieder geraten muß? Da sie an je bestimmten Orten lebt, kann die Kirche sich damit nicht zufriedengeben. Bloße Wiederholung bietet keine Gewähr für Treue. Wirkliche Treue fordert schöpferische Erneuerung.

3. Kollegialität ist nicht in erster Linie eine Sache zwischen den Bischöfen, sondern zwischen den Kirchen

Beim II. Vatikanum ist der Akzent tatsächlich mehr auf die Kollegialität der Bischöfe als auf die Kollegialität der Kirchen gelegt worden, wenn auch die zur Abstimmung gelangten Texte nicht erlauben, diese beiden Aspekte voneinander loszulösen und der Kollegialität der Bischöfe den Vorrang zu geben[9]. Die Folge einer Akzentverschiebung ist hier schwerwiegend, denn wenn man die Kollegialität der Kirchen als bloßen Ausfluß der Kollegialität der Bischöfe versteht, verbaut man sich die Möglichkeit, ihr Amt als Dienst zu verstehen, man löst es los vom Recht der Gemeinde und leistet einem universalistischen und juridischen

Kirchenbegriff falscher Art Vorschub. Vielmehr fordert die innere Struktur des Verhältnisses von Vermittlung und Annahme der apostolischen Überlieferung, daß der Bischof in der Kirche und die Kirche beim Bischof sei. Eine Wiedergewinnung des Gleichgewichtes fordert: 1. eine schnelle Revision des Ernennungsverfahrens für Bischöfe, bei dem zum allerwenigsten ein beratendes Mitwirken der betroffenen Kirche eingeschlossen sein muß; 2. die Abschaffung der «absoluten Weihen» (für Kardinäle, Nuntien, Kurienmitglieder); 3. vor allem aber eine Erneuerung des Respekts vor der grundlegend charismatischen Struktur der Kirche, in welcher alle zum Nutzen des gemeinsamen Wohls den Heiligen Geist empfangen haben.

4. Der Primat in der Kirche kommt einer Teilkirche zu, nämlich der Kirche von Rom, deren Bischof der Papst ist

Das nun zu Sagende hängt ab von dem Vorausgehenden. Wenn das Kollegium der Bischöfe hoch über der Kirche und dieser nicht mehr organisch zugeordnet ist, so gilt das um so mehr vom Papst. Wenn er schon Vicarius Christi über die Gesamtkirche ist – welchen Sinn hat aber dann noch sein Hirtenamt für die Diözese Rom? Das «Annuario Pontificio» läßt die Diözese Rom in seinem Anhang rangieren, so als würde man, wenn man der Nachfolger Petri ist, zusätzlich auch noch Bischof von Rom. Dennoch wird man tatsächlich nur dadurch Papst, daß man Bischof von Rom wird! So hat man es bis zu Beginn der Neuzeit verstanden. Dies ist denn auch gefordert aufgrund der wechselseitigen Beziehung zwischen Bischof und Kirche. Nicht von ungefähr spricht man im allgemeinen ebensosehr von der «sedes» wie von dem «sedens», dem Inhaber dieses Sitzes! Die wechselseitige Abhängigkeit zwischen Bischof und Kirche aber ist begründet in der Pneumatologie. Das I. Vatikanische Konzil hat daran nichts geändert und den Bischof von Rom auch nicht zum «Bischof der katholischen Kirche» umgewandelt. Dieser Titel, mit dem Paul VI. die Konzilsdekrete unterzeichnet hat, bedeutet denn auch genaugenommen nicht, daß er Bischof *der* Kirche, sondern daß er Bischof *in* der Kirche ist[10].

Die Treue zur Überlieferung in dieser Sache ist die unabdingbare Voraussetzung für die Wahrung einer einen und zugleich verschiedenen Kirche und überdies unmittelbare Vorbedingung für eine Aussöhnung mit der Orthodoxie. Daher sind auch einige Vorschläge, die neuerdings vorgetragen wurden, kritisch unter die Lupe zu nehmen: 1. Es gebe keine stärkere Begründung dafür, den Papst durch die Bischöfe wählen zu lassen als umgekehrt dafür, daß die Bischöfe vom Papst ausgewählt werden: Hier dreht man die Ordnung um, ohne sich von einer falschen Universalität zu lösen, die die Kirche daran hindert, eine Gemeinschaft von Kirchen zu sein. 2. Es ist jedoch normal, daß der Papst Italiener ist, da er doch Bischof von Rom ist. Wenn freilich der Papst alles wäre und die anderen Kirchen nichts, so müßte man gegen ein dann ungerechtfertigtes nationales Monopol kämpfen. 3. Wäre es auf lange Sicht nicht besser, die Römer selbst zur Wahl ihres Bischofs zu versammeln? Man könnte dieses Wahlkollegium mit Bischöfen der benachbarten Kirchen als vollberechtigten Wählern auffüllen, entsprechend dem Geist der alten Auffassung von der Vermittlung und Übernahme der Tradition – wobei man nur die Nachbarschaft von Rom in einem genügend weiten Sinne verstehen müßte.

5. Es besteht ein wechselseitiges Verhältnis unter den Kirchen

Das wechselseitige Verhältnis zwischen Ortskirchen gründet in der apostolischen Struktur (Vermittlung und Übernahme der Tradition). Überdies findet sich kraft der grundlegend charismatischen Struktur der Kirche die ganze Fülle der Geistesgaben immer nur in der Gesamtheit der Kirche. Keine einzelne Kirche kann daher den Monopolanspruch auf den Geist erheben, in der Absicht, die anderen zu beherrschen, oder auch in überhebblicher Weise sich desinteressiert zeigen an ihrem Glauben und ihrem Wohlergehen. Vielmehr sind alle nicht nur verpflichtet, sondern dazu gegründet, zusammenzuarbeiten, sich eine um die andere und alle miteinander um die Einheit zu bemühen. Darin sind die wechselseitigen Beziehungen der Kirchen untereinander begründet. Die Gefahren, die dem nationalen Charakter von Bischofskonferenzen innewohnen, verlangen die Entwicklung von übernationalen und interkontinentalen Strukturen und die Respektierung und Aufrechterhaltung des Primats. Der Primat ist eine Gabe, die der Geist der Kirche verliehen hat. Die Entwicklung eines «affectus collegialis» wird ihr innerhalb der wechselseitigen Communio mehr und mehr die Funktion eines Dienstes an der jeder Kirche eigenen Berufung zuweisen. So werden die Regungen des Mißtrauens und die juridischen Krämpfe mehr und mehr verschwinden. Dies ist von besonderer

Wichtigkeit in einem Augenblick, in dem die ökumenische Bewegung die mögliche Bedeutung eines Primates in der Universalkirche zu entdekken beginnt.

IV. DIE WIEDERENTDECKUNG DES BISCHOFS ALS BINDEGLIED IN DER KIRCHE

In seiner eigenen Kirche ist der Bischof das Band und der Garant der Einheit – dies weiß man und erkennt man an. In einem Augenblick aber, da die Ortskirchen neue Lebenszeichen zeigen, und da es darauf ankommt, daß sie dies wirklich tun, da muß auch jener noch zentralere Zug seines Amtes, wie er auch im Mittelpunkt seiner Ordination steht, wiederentdeckt werden, welcher ihn zum Bindeglied seiner Kirche zur Gesamtkirche und umgekehrt der Gesamtkirche zu seiner Ortskirche macht. Dabei kann man keinen der Bezugspunkte dieser Vermittlung als privilegiert betrachten. Dies setzt jedoch voraus, daß der Bischof in der Kirche und die Kirche in Verbindung mit dem Bischof gesehen wird.

Daß der Bischof in der Kirche sei: Was Augustinus von seinem Dienst sagt: «Bischof für *euch*, Christ mit *euch*», das muß auch strukturell bewahrheitet werden. Wie könnte er seine Kirche vertreten, wenn er nicht bei ihr ist, wenn er nicht auf sie hört? Ja mehr noch: er muß ihre christliche Freiheit fördern. Wenn der Bischof sich aber als Funktionär der Autorität gibt, so verliert er diese und erweist sich damit als unfähig, seine Kirche auf den Weg der Zukunft zu führen. Wenn der Bischof mitten in seiner Kirche sein will, muß er auch Konflikte mit anderen Kirchen (oder mit gewissen Gruppen) in Kauf nehmen. So aber sieht dies einer aus den Reihen der Bischöfe: «In der Communio leben bedeutet nicht, ohne Spannung zu leben oder so zu tun, als gebe es keine Spannungen. Vielmehr lebt man nicht in der Communio, wenn man die Unterschiede verdrängt und die Fragen unterdrückt[11].»

Daß die Kirche beim Bischof sei: Sie muß sich an den Bischof halten, der ihr gegenüber Zeugnis gibt für die Gesamtkirche. «Zu wachen über den von den Aposteln empfangenen katholischen Glauben...» Darüber zu wachen, daß seine Kirche in ihrer Enttäuschung gegenüber einer falschen Universalität sich nun nicht einschließe in eine falsche Partikularität; sie anzuleiten, zu horchen auf das, «was der Geist den Gemeinden sagt»; Geist und Verwirklichung der Communio zu wekken gegenüber den anderen Kirchen – das ist es, was man von dem erwarten muß, der das Bindeglied in der Kirche ist.

Die entscheidenden pastoralen und ökumenischen Impulse des II. Vatikankonzils setzen voraus, daß die Bischöfe mehr denn je das Band der Einheit in der Kirche sind; und daher also auch, daß die Kollegialität der Bischöfe in entschiedener Weise als Kollegialität der Kirchen verstanden wird.

[1] Vgl. die enthüllende Intervention von Patriarch Maximos IV. beim Konzil: «Etliche ‹Fakultäten›, die man den Bischöfen ‹zugestehen› will, stimmen nachdenklich: ... z. B. jene, daß sie ihren Priestern gestatten können, zu binieren oder zu trinieren, oder daß sie ihren Ordensfrauen die Erlaubnis geben können, Korporalien, Purifikatorien und Pallen ‹prima quoque ablutione› waschen zu dürfen. Wenn ein Nachfolger der Apostel wirklich nicht kraft eigenen Rechtes Ordensfrauen erlauben kann, Purifikatorien zu waschen, was kann er dann eigentlich? Die Exzesse, zu denen die Theorie vom ‹Papst als einziger Quelle aller Vollmacht in der Kirche› gediehen ist, zeigt, wie sehr es an der Zeit ist für eine an der Basis ansetzende Revision in Richtung auf eine gesunde Ekklesiologie.»

[2] Ergebnisse einer soziologischen Untersuchung, vorgestellt durch Kardinal Dell'Acqua: La Documentation Catholique 68 (1971) 94.

[3] Dieses Thema ist gründlicher bearbeitet worden in H.-M. Legrand, Inverser Babel, mission de l'Eglise: Spiritus 11 (1970) 323–346.

[4] Ad Gentes 4.

[5] La Documentation Catholique 66 (1969) 765.

[6] L. Bouyer, L'Eglise de Dieu (Paris 1970) 336–337.

[7] Die Ausnahme von Alexandrien ist nach den neuesten Studien nicht mehr als wirkliche Ausnahme zu werten. Vgl. J. Lecuyer, La succession des évêques d'Alexandrie aux premiers siècles: Bull. Litt. Eccl. 70 (1969) 81–99 und L. Ott, Le sacrement de l'Ordre (Paris 1971) 42–44 sowie Handbuch der Dogmengeschichte IV/5 (Freiburg-Basel-Wien 1969) 16f.

[8] Zur Geschichte und Theologie der Territorialbezogenheit der Diözesen vgl. H.-M. Legrand, La délimitation des diocèses: La Charge pastorale des évêques (Unam Sanctam 74) (Paris 1969) 177–219.

[9] Vgl. meine Beweisführung in «Rôle de l'évêque et nature de l'eglise particulière»: La Charge... aaO, 103–121.

[10] H. Marot, Note sur l'expression «Episcopus catholicae Ecclesiae»: Irénikon 37 (1964) 221–226

[11] Msgr. Coffy (Bischof von Gap): Communautés nouvelles (Juni 1970) 45.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

HERVÉ-MARIE LEGRAND

geboren am 5. Oktober 1935 in Frankreich, Dominikaner, 1963 zum Priester geweiht. Er studierte an den Fakultäten von Le Saulchoir, in Walberberg, an der Universität des hl. Thomas in Rom sowie an den Universitäten Straßburg und Athen, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie, erwarb ein Diplom in Kirchenrecht und ist Professor an der theologischen Fakultät von Le Saulchoir. Er veröffentlichte u.a.: Nature de l'Eglise particulière et rôle de l'évêque dans l'Eglise sowie La délimitation des diocèses: La charge pastorale des évêques = Unam Sanctam 74 (Paris 1969), Ministères institués, communauté et Saint-Esprit sowie Personne du ministre et objet du ministère: Pour une théologie du ministère (Gembloux-Paris 1971).

Leonardus Meulenberg

Gregor VII. und die Bischöfe: Zentralisierung der Macht?*

De Maistre nimmt in seinem Plädoyer für den Papst regelrecht Voltaire aufs Korn; zumal wenn dieser die Gestalt Gregors VII. durchs Feuer jagt. Was läßt sich denn neben diesen stolzen Augenblick stellen: Der Kaiser auf seinem Gang nach Canossa. Und doch: Voltaire wagt es, Gregor einen Narren zu nennen, den die Kirche den Heiligen eingereiht hat, wie die Völker der Antike ihre Verteidiger zu Göttern erhoben. Aber was verständige, weise Menschen auch davon denken – einen Narren kann man nicht widerlegen, «il suffit de le presenter et de le laisser dire[1]»! Diese radikal auseinandergehende Beurteilung ist nur ein Moment aus dem jahrhundertealten Streit um die Gestalt Gregors VII. Stets war er ein Zeichen des Widerspruchs, bis in unsre Tage. Und nicht zu Unrecht; denn seine Persönlichkeit trug ein solcher Elan, daß eine Scheidung der Geister kommen mußte. Über *diesen* Punkt gibt es *keine* Meinungsverschiedenheit.

Schon viele haben sich mit den Problemen auseinandergesetzt, die aus den verwickelten Konflikten zwischen geistlicher und weltlicher Autorität hervorgehen. Unter Gregor VII. erreichten sie einen ersten Höhepunkt. Wir wollen uns auf die Ansprüche beschränken, die Gregor VII. auf innerkirchlichem Gebiet betont. Zwar sind wir uns bewußt, daß «innerkirchlich» in diesem Zusammenhang ein zweifelhafter Ausdruck ist. Die Christenheit war damals noch eine Einheit. Aber das Thema unserer Untersuchung wird durch diese Bezeichnung am besten charakterisiert. Auf dieser Ebene haben sich schon viele Autoren bewegt; aber meistens berühren sie das Thema nur im Vorbeigehen.

Zudem hoffen wir darlegen zu können, daß ihre Sicht oft Nuancen verlangt. Meistens stimmen sie darin überein, daß Gregor VII. die hierarchische Ordnung der Kirche bewußt habe schwächen wollen, und zwar zugunsten einer straffen, gebündelten päpstlichen Herrschaft. So sagt es auch Knowles in seinem Handbuch über die mittelalterliche Kirchengeschichte. «Die Zentralisierung der Macht», schreibt er, «die auf der Überzeugung beruhte, daß er gleichzeitig universale Autorität hatte und universale Verantwortung trug, nahm viele Formen an. Hinsichtlich der Hierarchie reduzierte Gregor VII. die Bedeutung des regionalen Primats auf ein Minimum; er reduzierte die Befugnisse des Erzbischofs auf das Weihen seiner Suffragane und den Vorsitz bei den Synoden, während die Diözesanbischöfe der unmittelbaren Oberaufsicht Roms unterstellt wurden[2].» Daß sich hinter dieser Bemerkung ein Stück Wirklichkeit verbirgt, wird niemand leugnen. Aber ist damit alles gesagt?

Tradition

«Wir greifen zurück auf die Beschlüsse und die Lehre der heiligen Väter; wir führen nichts Neues ein – nichts, das wir uns selbst ausgedacht haben[3].» Will einer Gregor Recht widerfahren lassen, wird er diese Worte nicht als eine unverbindliche Platitüde abtun dürfen. Der Papst kommt oft darauf zurück. Allerdings wird es so wichtig, einmal kurz zu untersuchen, wo diese Überlieferung für Gregor verankert liegt. Wenn wir nämlich die Quellen einigermaßen definieren können, bietet sich ein Kriterium an, um Denken und Handeln des Papstes an der Wirklichkeit der herrschenden Auffassungen zu prüfen.

Vor allem muß gezeigt werden, welche kanonischen Texte damals bei den kurialen Kreisen umliefen. Dank der Untersuchungen von J. Ryan und A. Michel[4] wissen wir, daß sich Petrus Damiani vor allem auf die «Dionysio-Hadriana» und auf das Dekret des Burckhardt von Worms stützt; Humbert dagegen benutzt fast ausschließlich die Pseudoisidorischen Dekretalen. Außerdem sind beide Reformer wahrscheinlich mit den Schriften des Auxilius und des Vulgarius vertraut. Daneben steht aber die Tatsache, daß damals – nicht ohne Zutun Hildebrands – in den römischen Archiven emsig nach Dokumenten gesucht wurde, die die Ansprüche des Papstes stützen konnten. Was davon verlorenging, wissen wir nicht. Wir besitzen die Sammlungen des Anselm von Lucca, des Bonizo von Sutri und des Deusdedit. Aber wir dürfen damit rechnen, daß ihre Befunde dem Papst größtenteils bekannt waren. Zu welchen Entdekkungen man später auch gekommen sein mag – in jenen Tagen waren dies die Sammlungen, die die Tradition verkörperten. Zumal waren die Pseudo-

isidorischen Dekretalen maßgebende Sammlungen der Tradition. Sie vertraten damals die authentische Überlieferung der frühen Christenheit.

So stehen wir vor einem reich nuancierten Material, das Gregor möglicherweise gebraucht hat. Erwartet aber jemand, in seinen Briefen darauf deutliche Hinweise zu finden, irrt er sich völlig. Wir haben nur die Sicherheit, daß der Papst die Pseudoisidorischen Dekretalen benutzt hat, wie sie von Humbert in den «Diversorum Sententiae Patrum» zusammengetragen worden sind. Ohne einen Einfluß anderer Quellen auszuschließen, sind diese deshalb unser wichtigster Prüfstein. Für das übrige spricht es von selbst, daß wir auch die Vorstellungen der Reformer selbst nicht außer acht lassen dürfen.

Global möchten wir nun eine Reihe von Aspekten im Denken und Handeln Gregors herausarbeiten, die nur eine Seite seiner Person beleuchten. Es sind Aspekte, die man u. E. zu oft aus dem Auge verliert. Danach ergibt sich die Frage, wie diese Aspekte in das Ganze von Gregors Auftreten passen. Ohne uns darüber endgültig auszusprechen, meinen wir doch, daß das traditionelle Bild in jedem Fall gründlich vertieft werden muß.

Vicarius Petri

Worauf stützen sich die Ansprüche Gregors? Mit allem Nachdruck rückt er die römische Kirche in den Vordergrund. Sie ist die «Mutter aller Gläubigen», die «Mutter aller Kirchen[5]». Zumal das letztere Wort wird stark betont. So schreibt der Papst an den Katholikos Gregor von Armenien, daß die römische Kirche «wegen des heiligen Petrus durch Privileg vom ersten Anfang an von den heiligen Vätern als Mutter aller Kirchen charakterisiert wird und so auch immer betrachtet werden wird[6]». Dieser besondere Platz geht auf die Apostel Petrus und Paulus zurück, «von denen die römische Kirche in Christus gestiftet wurde[7]». Vor allem aber auf Petrus. Es ist «seine Kirche[8]». Ihm gab Christus «als erstem» die Gewalt zu binden und zu lösen; auf eine «außerordentliche Weise» vertraute der Herr ihm seine Schafe an. Und «durch eine besondere Gnade» durfte er hören: «Ich habe für deinen Glauben gebetet[9].» So verwundert es denn auch niemanden, daß Gregor in den «Dictatus Papae» feststellt, «daß die römische Kirche vom Herrn allein gegründet worden ist[10]». Merkwürdig ist eher, daß dies äußerst wichtige Material nur hier in den Vordergrund gerückt wird.

Als Haupt der römischen Kirche benutzt Gregor vor allem den Titel «Stellvertreter der Apostel[11]» und am meisten «Stellvertreter des Petrus[12]». Darin liegt seine Vorstellung vom päpstlichen Primat verankert. «Jesus Christus», so schreibt er, «hat den heiligen Petrus zum Haupt der Apostel bestellt, indem er ihm die Schlüssel des Himmelreichs und die Macht zum Binden und Lösen sowohl im Himmel wie auf Erden gegeben hat. Auf ihn gründete er auch seine Kirche, als er ihn beauftragte, seine Schafe zu weiden. Seitdem ist diese Würde und Gewalt vom heiligen Petrus auf alle übergegangen, die seinen Stuhl einnehmen oder bis zum Ende der Welt einnehmen werden. Das ist ein göttliches Privileg und ein Erbrecht[13].» Es ist eine der wenigen Gelegenheiten, bei denen Gregor seine Stellung als Bischof von Rom schärfer umschreibt. Er bringt die wichtigsten Evangelientexte zusammen und zieht dann eine Verbindungslinie zwischen der päpstlichen Autorität und der Autorität des Petrus. Jeder Bischof, der den Stuhl Petri einnimmt, nimmt dadurch auch an seinen Vorrechten teil. Wichtig ist, daß Gregor hier klar das Amtliche seiner Stellung betont. Als «Stellvertreter des Petrus» steht er in der langen Reihe der römischen Bischöfe, die auf dem Stuhl des Apostelfürsten ihre Autorität ausübten. Der Inhalt dieser Autorität geht auf die Petrustexte bei Matthäus und Johannes zurück. Nur Lukas fehlt hier. Aber an anderer Stelle sagt Gregor: «Der Apostolische Stuhl, den wir ohne irgendein Verdienst unsrerseits durch Gottes Fügung einnehmen, ist unter seiner Leitung seit Beginn nicht unterlegen und wird unter seinem Schutz stark bleiben, da derselbe Herr bezeugt: Ich habe für dich gebetet...[14]»

Vicarius Christi

Wie steht es aber mit den anderen Kirchen und ihren Leitern, den Bischöfen? Gewiß hebt Gregor hervor, daß die römische Kirche die Mutter aller Kirchen ist, und er läßt es nach diesem Gedanken näher ausarbeiten. Trotzdem war das auch vorher schon geschehen. Die «Diversorum Sententiae Patrum» unterstreichen nicht nur die Ansprüche Gregors, sie bringen gleichzeitig einen Text Pseudo-Vigils, der in diesem Zusammenhang sehr interessant ist. «Es steht außer Zweifel, daß die römische Kirche die Basis aller Kirchen ist und ihr Schicksal in sich trägt. Jeder Rechtgläubige weiß ja, daß alle Kirchen von ihr ihren Ursprung ableiten.» So weit das Zitat; es stammt von Innozenz I.,

der dies mit Hinsicht auf die Kirchen des Westens sagt. Nun ist es zur allgemeinen Aussage geworden. Pseudo-Vigilius fährt fort: «Diese Kirche, die die erste ist, hat den übrigen Kirchen ihre Stellvertretung derart übertragen, daß sie zu einem Teil der Sorge berufen sind, nicht aber zur Fülle der Gewalt[15].» Diesmal geht der Text auf Leo den Großen zurück, der sich so an seinen Stellvertreter in Thessalonich richtet. Es geht hier um eine begrenzte Delegation: um Rechte, die Rom als höchster Stuhl des Abendlandes die seinen nennen durfte. Jetzt klingt es aber so, als ob alle Kirchen nur Stühle der Stellvertretung sind, die sie namens der römischen Kirche ausüben. Die späteren Reformer denken übrigens nicht anders.

Daß Gregor diese Gedanken nicht übernimmt, verwundert um so mehr, wenn wir sehen, daß er den Terminus «Stellvertreter» regelmäßig benutzt. Ausnahmslos geht es dann aber um einen besonderen Auftrag der römischen Kirche, sei es an ihre Legaten, sei es an Bischöfe, die bestimmte Angelegenheiten abwickeln sollen. Ein Sonderfall ist die Art und Weise, wie Gregor den Korsen befiehlt, dem Bischof von Pisa als Stellvertreter des Papstes dieselbe Ehre zu erweisen, «die nach Einsetzung der Väter denjenigen erwiesen werden muß, die der Heilige und Apostolische Stuhl an seiner Sorge teilnehmen lassen will[16]». Möglicherweise liegt hier eine Anspielung auf den erwähnten Passus aus dem Brief Leos des Großen vor; aber anders als bei Pseudo-Vigilius. Es geht hier um die Übertragung der besonderen Rechte, die die römische Kirche seit langem auf Korsika hatte. Und damit knüpft Gregor bei seinem großen Vorgänger an. Im übrigen will der Papst keineswegs über die Grenzen hinausgehen. Im Gegenteil ist sein Ziel, «den Ruhm der Kirchen, die der Herr ebenfalls durch sein Blut erlöst hat, in allem wieder aufleben zu lassen[17]». Überall springt Gregor in die Bresche für die Ehre Roms, doch will er gleichzeitig das eigene unveräußerliche Recht der übrigen Kirchen anerkennen. Wie Petrus in Rom, so bewachen dort andere Heilige ihren Stuhl. Dieser wird eingenommen von den Bischöfen. Sie sind in ihrer Kirche die Hirten, denen die Gläubigen mit großer Ehrfurcht begegnen müssen Ein Bischof hat «die Rechte, die aus seinem autoritätsvollen Amt hervorgehen[18]». Und dieses Amt ist eingesetzt vom Herrn. Mehr noch. Er lebt im Bischof. Überraschend scharf kommt dies zum Ausdruck, als Gregor hört, daß die Einwohner von Karthago ihren Bischof bei der Obrigkeit, den Sarazenen, angeklagt haben und dieser daraufhin in den Kerker geworfen und mißhandelt worden ist. «O verbrecherisches Beispiel, das euch und die ganze heilige Kirche besudelt. Wieder wird Christus gefangengenommen, auf falsche Anklage und Zeugnisse hin verurteilt, unter die Verbrecher gezählt und mit Ruten gegeißelt[19]!» Der Bischof ist der Stellvertreter Christi. Die Einwohner von Arles sollen deshalb daran denken, daß sie in Frieden nur leben können, wenn es jemanden gibt, «der ihnen an Christi Statt vorangeht und sie vor den Schlingen des Bösen Feindes beschirmt[20]». Und wenn in Polen die kirchliche Leitung nicht genügend ausgebaut ist, weist Gregor darauf hin, daß «die christliche Religion und ihre Ordnung nach Gott vor allem von denen abhängt, die die Hirten und Führer der Herde Christi sind[21]».

Wie ist dann aber das Verhältnis zwischen dem Papst und den anderen Bischöfen? Gregor sieht sie als «Brüder», die gemeinsam mit ihm die Herde beschirmen müssen. Die elenden Zustände in der Kirche sind denn auch zu allererst der Haltung der Bischöfe vorzuwerfen, Gregor nicht ausgenommen. «Wir sind die Wurzel und die Ursache von solchem Bösen – wir, die auserwählt wurden, das Volk zu leiten, und für das Heil der Seelen bestellt wurden[22].» Müssen wir nicht gemeinsam für den Herrn in die Schranken treten? «Denn es muß uns doch sehr beschämen», so schreibt Gregor an Siegfried von Mainz, «daß beliebig viele Ritter täglich für ihren Fürsten in die Schlacht gehen und der Todesgefahr trotzen, und wir, die Priester des Herrn genannt werden, sollten für unsern König nicht in den Streit ziehen[23]?»

An diesem Punkt angekommen, lohnt es sich, auch einige Zeitgenossen zu Worte kommen zu lassen – vor allem wegen des letzten Satzes. Das Bild, mit dem Gregor hier arbeitet, wird nämlich auch anders ausgelegt; und zwar in dem Sinne, daß die Bischöfe im Papst ihren König anerkennen sollen. So bringt Humbert gegenüber Cerullarius ein Privileg Konstantins vor, in dem dieser dem Papst von Rom zusagt, «daß alle Bischöfe ihn so als Haupt anerkennen sollen wie die Richter ihren König[24]». Über Aeneas von Paris geht dieser Gedanke auf die «Acta Silvestri» zurück. Er ist übrigens nicht nur Humbert bekannt. Bei den späteren Reformern findet man einen Bernold von Konstanz, der ohne rot zu werden feststellt, daß der Papst dieselbe Autorität hat wie ein König, der vielleicht sein Reich unter Herzöge und Ritter verteilt hat und doch seine Herrschaft nicht fahren läßt[25]. Gregor geht aber darauf nicht ein. Er bleibt bei dem Titel, den die Pseudoisidorischen Dekre-

talen dem Bischof zuerkennen. Er ist der Stellvertreter Christi.

Der Mystiker

Wir kennen nun den Hintergrund, grob skizziert. Wie hat nun Gregor versucht, die Vorrechte der römischen Kirche zu verwirklichen? Denn gerade hier treffen ihn die härtesten Vorwürfe. Erweckt er nicht den Eindruck, als ob die römische Kirche in ihm, Gregor, den einzigen Leitzügel hat? Daß die ganze Christenheit sich seinem Willen zu beugen hat? Wir stehen hier vor einem Zug der Persönlichkeit des Papstes, der Klärung verlangt: vor seiner fast mystischen Liebe zu Petrus, seinem Herrn und Vater. Er hat Gregor von Kindesbeinen an in der Lehre erzogen und dann ihn ausgewählt, die Kirche zu leiten. Nun aber geht der Papst gebückt unter der schweren Last. Er fürchtet zusammenzubrechen, wenn Jesus nicht mit Petrus die Führung übernimmt. Die Welt ist ja durchdrungen vom Bösen. Satan herrscht! In dieser Angst findet Gregor seine Sicherheit bei Petrus wieder. Mehr als das! In einer mystischen Hingabe identifiziert er sich mit ihm. Zwei streitende Parteien müssen derart sozusagen in der Hand des heiligen Petrus und der seinen einen dauerhaften Frieden schließen. Und die Gläubigen werden gepriesen, wenn sie in der Mahnung Gregors den heiligen Petrus hören. Denn durch den Papst spricht Petrus. Die Briefe, die Gregor bekommt, enthalten für ihn kein Geheimnis, Petrus deckt die wahren Absichten der Schreiber auf. Wer den Papst zu bestechen sucht, den bedroht deshalb auch das Schicksal des Zauberers Simon. Kurz: Jeder Christ soll wissen, daß in der Person Gregors Petrus geehrt wird und daß alles Unrecht, das Gregor angetan wird, Petrus trifft. Ein solch mystisches Band bringt aber mit sich, daß die Bedeutung des Papstes außerordentlich zugespitzt wird. In Gregor kann man den allmächtigen Schlüsselträger für sich verpflichten. Schon auf Erden überhäuft dieser seine Verehrer mit Wohltaten. Deshalb sei es jedem geraten, sich für jeden Wunsch und jedes Unternehmen Gregors ganz einzusetzen. Dem Papst steht dabei die Ehre des Petrus vor Augen, und er gerät in heftigen Zorn, wenn die Rechte seines Meisters in Gefahr kommen. Die Betreffenden setzen dabei die Verbindung mit Petrus und dem Papst aufs Spiel. Aber anderseits sucht Gregor durch persönliche Bemühung die treuen Anhänger Petri zu begünstigen. Am stärksten trifft uns wohl Gregors Überzeugung, daß jeder Papst durch die Verdienste des Petrus heilig wird. Dieser Gedanke steht nicht nur in den «Dictatus Papae», er spielt in das ganze Denken Gregors hinein. Er weiß das aus eigener Erfahrung, wie er selbst sagt[26]. Was soll man von all dem denken? A. Nitschke[27] sieht in der Mystik Gregors die Dominante, die alles andere in den Schatten stellt. Aber nach unserer Meinung sollte man Unterschiede machen. Niemand wird bezweifeln, daß hier die große vorantreibende Dynamik des Papstes ihre Wurzeln hat. Etwas anderes ist, ob Gregor diese persönliche Frömmigkeit auch auf Gebieten gelten ließ, wo er vor einer echten, soliden Überlieferung stand; mit andern Worten, ob er das Amtliche seiner Stellung als Bischof von Rom total übersah.

Die Sorge um eine gesunde hierarchische Struktur

Ohne auf alle umstrittenen Punkte einzugehen (der enge Rahmen läßt es nicht zu), wollen wir eine Reihe von Aspekten hervorheben, die uns zu denken geben; wenn es Gregor z. B. darum geht, die freie Wahl der Bischöfe zu sichern. Für den Papst steht fest, daß der Hirt den Schafstall durch die Tür, d.i. Christus, betreten muß; und Christi Stimme wird hörbar in der Wahl des Bischofs durch Geistlichkeit und Volk. Einer der schärfsten Vorwürfe gegen Rainer von Orléans ist denn auch, daß er (wie man sagt) «entgegen den Dekreten der Väter ohne die rechte Wahl von Geistlichkeit und Volk in die Kirche eingedrungen ist[28].» Nach der Wahl soll der Kandidat von drei Bischöfen der Kirchenprovinz geweiht werden. Das ergibt sich aus der organischen Selbständigkeit, die jede Kirche besitzen soll, auch die Kirche von Afrika, wo Erzbischof Cyriakus von Karthago nur einen einzigen Suffragan hat. Gregor rät ihm, einen dritten Kandidaten wählen zu lassen und diesen zur Weihe nach Rom zu schicken, «damit Du, wie die heiligen Regeln es vorschreiben, die Weihen der Bischöfe selbst vornehmen kannst[29]». Bei diesen Weihen hat der Metropolit die Leitung. Er muß prüfen, ob bei der Wahl keine Unregelmäßigkeit stattgefunden hat. Das betont der Papst, wenn er Humbert von Lyon ermahnt, «sich durch nichts davon abbringen zu lassen, den gewählten Bischof (Landri von Mâcon) entweder selbst oder von seinen Suffraganen weihen zu lassen, wenigstens wenn nachgewiesen wird, daß die Autorität der Väter ihm nicht im Wege steht[30]». Deshalb will Gregor auf die Klage Erzbischof Manasses gegen

seine Suffraganen von Laon und Soissons eingehen, die den Kandidaten von Amiens, «ohne Dich zu unterrichten und um Rat zu fragen», geweiht haben[31]. Wir kennen sogar einen Fall, in dem sich der Papst weigert, einen Bischof von Mileto zu weihen, da er gehört hat, daß dies das Recht der Kirche von Reggio-Calabria war. «Deshalb», so schreibt er an Roger von Sizilien, «meine ich auf Deinen Antrag nicht eingehen zu können, es sei denn, daß sich nach sorgfältiger Untersuchung herausstellt, die Weihe sei kein Vorrecht der Kirche von Reggio[32].» Gregor will ferner, daß der Bischof als Hirt ganz anerkannt wird. Auf Diözesansynoden können die Bischöfe jeden zur Verantwortung ziehen, und der Papst ermahnt dazu, ihre Autorität gelten zu lassen. Das wünschte er auch den andern Bischöfen gegenüber hochzuhalten. Niemand hat das Recht, außerhalb seiner Diözese Kleriker abzusetzen oder wieder in ihr Amt einzusetzen. Und was die Weihen angeht, weist Gregor selbst einen jungen Mann, der Priester werden möchte, auf die Tatsache hin, daß er sich dazu an seinen eigenen Bischof wenden muß. Der Bischof muß außerdem den Lebenswandel des Kandidaten erforschen[33]. So ist der Bischof in seiner Diözese derjenige, der die Autorität repräsentiert. Und das verlangt Gehorsam. Darauf kommt Gregor oft zurück. Sogar wenn der Bischof Unrecht hat, sind die Gläubigen nicht aus dem Gehorsam entlassen. Ein Aufstand gegen ihn ist auch dann ein Verbrechen. Der Papst verweist in diesem Zusammenhang auf die Autorität der Martyrer Fabian und Stephanus[34]. Es ist die einzige Stelle, wo sich Gregor eindeutig auf die «Diversorum Sententiae Patrum» bezieht. Aber auch die übrigen Gedanken finden in dieser Sammlung einen starken Akzent.

Gehen wir aber auf die Ordnung der Kirchenprovinz über, so wird es anders. Gewiß erkennen die «Diversorum Sententiae Patrum» auch dem Metropoliten das Recht zu, seine Suffragane zu weihen. Aber darüber hinaus hat er geradezu keine Macht. Denn vorkommende Differenzen sollen «mit Einstimmigkeit» geschlichtet werden. Niemand darf bei der Beratung fehlen. Zu allem Überfluß wird noch hinzugefügt, daß jeder Metropolit, der dagegen angeht, Gefahr läuft, abgesetzt zu werden, und seine Handlungen sind nichtig[35]. Kein einziges Wort fällt über den Gehorsam der Suffragane. Mit einem solchen Hintergrund, der ganz an die Tendenz der Pseudoisidorischen Dekretalen erinnert, hätte Gregor die Autorität der Metropoliten vollständig untergraben können.

Der Papst geht aber einen anderen Weg. «Wir müssen vor allem darauf achten», schreibt er an Boleslav von Polen, «daß die Bischöfe eures Landes, da sie keinen festen Metropolitenstuhl haben und nicht unter *einer* Autorität stehen, nicht nach Belieben umherschwärmen und sich freier geben, als durch die Dekrete der Väter vorgesehen ist[36].» Ein solcher Stuhl ist notwendig, um der Christenheit in einem Landstrich eine Struktur zu geben. Zunächst hat Gregor dabei die Weihen im Auge. Aber daneben sind es die Provinzialkonzilien, die der Papst stark hervorhebt. Hier können die Bischöfe ihre Ansprüche verteidigen. Hier müssen sie Rechenschaft geben. So Theodorik von Verdun, der meint, ihm sei Unrecht getan worden. So Isembert, der Unruhestifter in Poitiers, der in Rom angeklagt wurde. In diesem Fall wird ausdrücklich festgesetzt, daß der Erzbischof Goselin von Bordeaux die Untersuchung leiten soll[37]. Außerdem sieht Gregor in einem Provinzialkonzil das gegebene Organ, die Reform gründlich Wurzel schlagen zu lassen. Deshalb gibt er Anno von Köln den Rat, dazu ein Konzil zu berufen[38]. Daß der Metropolit bei solchen Gelegenheiten keine rein formale Autorität hat, läßt sich aus anderen Äußerungen Gregors ersehen. Er verlangt von den Suffraganen Gehorsam. Widerstand wird nicht geduldet. Aber auch das Umgekehrte ist der Fall. Nach Meinung des Papstes hätte Siegfried von Mainz beim Streit zwischen Jaromir von Prag und Johannes von Olmütz schon lange eingreifen müssen. Das war eine «laxe Auffassung seines Amtes[39]». Dasselbe bekommt Manasse von Reims zu hören, der Roger von Châlons noch immer nicht darauf angesprochen hat, daß er seinen Klerikern widerrechtlich kirchliches Gut enteignete[40]. Kurz: Wir sehen, daß Gregor die Autorität des Metropoliten zuspitzt.

Neben dem Metropoliten finden wir in den «Diversorum Sententiae Patrum» noch eine dritte Instanz: den Primas. Der Primas ist eine Erfindung der Pseudoisidorischen Dekretalen. Er ist eine Berufungsinstanz für die Suffragane. Aber seine Autorität ist rein passiv. Nur auf Ersuchen hin darf er vermitteln. *Vermitteln* – mehr nicht. Denn wenn der Beklagte an seiner Unschuld festhält, ist man machtlos[41]. Es ist eine weitere Abschirmung der Suffragane. Durch die Primasse soll die Macht der Metropoliten von oben her beschränkt werden, ohne daß die Primasse ihrerseits eine Gefahr werden können. Aber welche Bischofsstühle haben Recht auf einen Primas? Die «Diversorum Sententiae Patrum» verweisen uns

lediglich auf das Vikariat von Arles, das noch vor Gregor dem Großen bestätigt worden war[42].

Auch Papst Gregor VII. spricht darüber, und zwar als Manasse sich ihm gegenüber auf Privilegien beruft, die auch Reims den Primat verleihen. Gregor bringt dagegen vor, daß Arles ebenso solche Vorrechte empfangen hatte; trotzdem hat Rom diese später nicht mehr bestätigt. Privilegien sind kein Rechtsgrund, sondern eine Gunst[43]. Mit Verwunderung sehen wir dann aber, daß der Papst kaum ein Jahr später Gebuinus von Lyon als Primas über die Provinzen Rouen, Tours und Sens bestätigt. Damit will er die alte Einteilung in Ehren wiederherstellen, die die Päpste von den Zivilbehörden übernommen hatten. An der Spitze der Provinzen stand bei ihnen ein Magistrat. Das wurde auf kirchlicher Ebene der Primas, der so die Aufsicht über die Metropoliten erhielt. Also sein illustrer Vorgänger Anaklet[44]. Gregor greift damit auf Gedanken der Pseudoisidorischen Dekretalen zurück. Wie H. Fuhrmann[45] dargelegt hat, finden wir dort eine wesentlich andere Vorstellung vom Primas als die, welche die Grundlage für alle ist, die wir bis einschließlich Sens kennen. Basierend auf der «Notitia Galliarum» entwirft man hier eine klare, scharf umrissene Einteilung, die zur Folge hat, daß der Primas wie der Metropolit seine Würde auf den örtlichen Bischofsstuhl stützen kann, den er einnimmt. Im Gegensatz zu den uns bekannten Privilegien geht es hier um eine organische Stufung der hierarchischen Ordnung, nicht um eine persönliche Gunst, die mehr oder weniger bei bestehenden politischen Grenzen anknüpft. Aber in der Voraussetzung, daß es sich hier um Einsetzungen der Väter handelt, hat Gregor zunächst die Erfindung der Pseudoisidorischen Dekretalen verwirklicht. Außerdem spüren wir beim Papst nur wenig von den Einschränkungen, die die primatiale Autorität aushöhlen. Die Metropoliten von Rouen, Tours und Sens schulden der Kirche von Lyon dieselbe Ehre, die ihre Suffragane ihnen selbst schulden[46].

Aus dem Vorhergehenden geht deshalb hervor, daß Gregor die Bischöfe nicht nur als «Stellvertreter Christi» anerkennen will. Er strebt auch nach einer Bestätigung und Stärkung der hierarchischen Gliederung als solcher.

Einige Fragen

Die Absicht dieses Artikels war, Fragen wachzurufen. Deshalb sind mehrere Aspekte in der Persönlichkeit Gregors außer Betracht geblieben. Sie sind bekannt, sei es auch nur aus den «Dictatus Papae», die hier nur beiläufig erwähnt worden sind. Liegen hier nicht Elemente, die deutlich das organische Leben der Kirche lahmlegen? Oder sollten wir uns erst davon überzeugen, wie Gregor diese Privilegien benutzte? Mit den Legaten hat der Papst doch zweifellos seine Stellung bedeutend verstärkt. Aber beabsichtigte er diese Machtausbreitung? Oder stand ihm dabei die Reform vor Augen, die durchgeführt werden mußte mit, aber notfalls auch ohne die Bischöfe? Und dann die weitgehenden Befugnisse bei der allgemeinen Verwaltung der Kirche, bei der Rechtsprechung, ja sogar bei der Gesetzgebung! Wie in den meisten Fällen hat Gregor dabei die Dekrete der Väter zur Hand. Aber wie gebraucht er sie? Und was soll man von der Art und Weise sagen, wie der Papst die Klöster begünstigt? Entzieht er sie nicht offensichtlich der Herrschaft der Bischöfe? Wenn ja, geht er darin weiter als seine Vorgänger? Wie ist es schließlich mit einem gesunden Gefühl für Herrschaft und Autorität zu vereinen, daß der Papst in so hohem Grade das Volk beunruhigte? Oder stehen wir hier vor einer dringenden Notwendigkeit? Je nachdem man die eine Seite schwerer wiegen läßt als die andere, verschiebt sich das Urteil. Unseres Erachtens steht Gregor einer Situation gegenüber, in der er sich gezwungen sah, die traditionellen Vorrechte des Apostolischen Stuhls deutlich zu definieren. Anderswo haben wir gemeint feststellen zu dürfen, daß er die Vorrechte erstaunlich wenig benutzt hat[47].

So könnte uns auch dieser Haudegen etwas vertrauter werden: der Mann, der auf seine Art für dasselbe in die Bresche sprang, was uns am Herzen liegt – eine lebendige Christenheit. Zusammen mit seinen Brüdern im Bischofsamt wünschte er diese zu verwirklichen. Die Umstände trieben ihn in eine Richtung, die er nicht gewollt hatte. Aber das Auftreten Gregors bleibt ein authentisches Moment, das als solches verstanden werden kann.

* Dieser Artikel wurde zuerst in Tijdschrift voor Theologie 10 (1970) 48–61 veröffentlicht.

[1] J. De Maistre, Du Pape (Antwerpen 1820) 219, Anm. 1.

[2] M. D. Knowles, De kerk in de middeleeuwen 1 (Hilversum 1968) 223.

[3] «Ad sanctorum patrum decreta, doctrinamque recurrimus nihil adinventione nostra statuentes, sed primam et unicam ecclesiasticae disciplinae regulam et tritam sanctorum viam relicto errore repetendam et sectandam esse censuimus» = Registrum III, 10: E Caspar, MG Epp Selectae (Berlin 1920–1923) 266.

[4] J. J. Ryan, St. Peter Damiani and his Canonical Sources. A Preliminary Study in the Antecedents of the Gregorian Reform: Pontifical Institute of Medieval Studies, Studies

and Texts (Toronto 1956); A. Michel, Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform: Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde (Stuttgart 1952).

[5] Reg. V, 13: Caspar 366.

[6] «Per beatum Petrum quasi quodam privilegio ab ipsis fidei primordiis a sanctis patribus omnium mater ecclesiarum astruitur et ita usque in finem semper habebitur» = Reg. VIII, 1: Caspar 513.

[7] «Romanae ecclesiae ordinem et officium recipiatis, non Toletanae vel cuiuslibet aliae, sed istius, quae a Petro et Paulo supra firmam petram per Christum fundata est et sanguine consecrata» = Reg. I, 64: Caspar 93.

[8] Reg. III, 6: Caspar 253–254.

[9] Reg. II, 70: Caspar 230; Reg. I, 15: Caspar 24; Reg. II, 31: Caspar 167.

[10] «Quod Romana ecclesia a solo Domino sid fundata» = Reg. II, 55a, 1: Caspar 202.

[11] Reg. IX, 14: Caspar 593.

[12] Reg. I, 68: Caspar 99.

[13] «Jesus Christus beatum Petrum constituit principem apostolorum dans ei claves regni coelorum et potestatem ligandi et solvendi in coelo et in terra; super quem eciam ecclesiam suam edificavit commendans ei oves suas pascendas. Ex quo tempore principatus ille et potestas per beatum Petrum successit omnibus suam cathedram suscipientibus vel usque in finem mundi suscepturis divino privilegio et iure hereditario» = Reg. IX, 35: Caspar 622–623.

[14] «Apostolica enim sedes, cui quamvis immeriti Deo auctore presidimus, ipso gubernante firma permansit ab ipsis primordiis eoque tuente illibata permanebit testante eodem Domino...» = Reg. III, 18: Caspar 284.

[15] «Nulli dubium est, quod ecclesia Romana fundamentum et sors sid ecclesiarum, a qua omnes ecclesias principium sumpsisse nemo recte credentium ignorat... Ipsa namque ecclesia, quae prima est, reliquis ecclesiis vices suas credidit largiendas, ut in partem vocatae sint sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis» = D. S. P. 12: P. Hinschius, Decretales Pseudoisidorianae et Capitula Angilramni (Leipzig 1863) 712.

[16] «Qualem ex constitutione patrum his exhiberi oportet, quos sancta et apostolica sedes in partem suae sollicitudinis assumendos esse praevidet» = Reg. V, 2: Caspar 350.

[17] «Ut exaltationem ecclesiarum, quas etiam Dominus noster suo proprio sanguine acquisivit, in omnibus sublevare et melius restaurare possimus» = Privileg der Kirche von Bologna: L. Santifaller, Quellen und Forschungen zum Urkunden- und Kanzlei-Wesen Gregors VII. I Quellen, Urkunden, Regesten, Facsimilia (Vatikanstadt 1957) 50. Obwohl die römische Kirche vom Herrn allein gegründet ist, der den Auftrag an Petrus gab, von Antiochien nach Rom zu gehen, sind die andern Kirchen ebenfalls durch Ihn ins Leben gerufen worden, wenn auch mit Hilfe von Menschen.

[18] Reg. II, 45: Caspar 183.

[19] «O exemplum iniquum, vestri et universae sanctae ecclesiae dedecoris exemplum. Christus iterum capitur, falsis accusatoribus et testibus condamnatur, inter latrones numeratus verberibus caeditur» = Reg. I, 22: Caspar 38.

[20] «Nisi, qui eius vice vobis presit et contra incursus callidi insidiatoris... vos muniat, habeatis = Reg. VI, 21: Caspar 433.

[21] «Christianae religionis ordo et provida dispensatio ab his permaxime post Deum pendit, qui Dominici gregis pastores et rectores esse videntur» = Reg. II, 73: Caspar 234.

[22] «Verum huius tanti mali nos caput et causa sumus, qui ad regendum populum prelati et pro lucrandis animabus episcopi vocati et constituti sumus» = Reg. II, 45: Caspar 183.

[23] «Multum namque debet nobis videri pudendum, quod quilibet seculares milites cotidie pro terreno principe suo in acie consistunt et necis perferre discrimini vix expavescunt, et nos, qui sacerdotes Domini dicimur non pro illo nostro rege pugnemus» = Reg. III, 4: Caspar 250.

[24] «Privilegio, quod idem princeps quarto baptismatis sui die devotus contulit pontifici Romano, scilicet, ut in toto orbe sacerdotes ita hunc caput habeant, sicut omnes iudices regem» = Epistola I ad Cerullarium, c. 10: C. Will, Acta et scripta, quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant (Leipzig 1861) 70b.

[25] «Quilibet episcopus nec super gregem sibi commissam tantam potestatem habeat, quantum presul apostolicus, qui licet curam suam in singulos episcopos diviserit, nullomodo tamen se ipsum tua universali potestate privavit, sicut nec rex suam regalem potentiam diminuit, licet regnum suum in diversos duces, comites sive iudices diviserit» = Apologeticus c. 23: M. G. Lib. de Lite II (Berlin 1891) 87–88.

[26] Reg. VIII, 21: Caspar 561.

[27] A. Nitschke, Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII. Eine Untersuchung über die religiösen Äußerungen und politischen Handlungen des Papstes = Studi Gregoriani V (Rom 1956) 115–219.

[28] «Dicitur... contra decreta sanctorum patrum sine idonea cleri et populi electione ecclesiam invasisse» = Reg. V, 8: Caspar 358.

[29] «Quatenus... a nobis ordinato vobisque remisso necessitati ecclesiarum ut sancti canones precipiunt episcoporum ordinationibus succurrere valeatis» = Reg. III, 19: Caspar 285.

[30] «Ut fraternitas tua neque gratia alicuius dimittat, quin electum (Landri von Mâcon)... episcopum seu per te seu per suffraganeos tuos ordinare studeat, si tamen auctoritas sanctorum patrum probatur sibi non obviare» = Reg. I, 36: Caspar 58.

[31] Reg. VI, 2: Caspar 394.

[32] «Unde non aliter annuendum postulationi tuae perpendimus, nisi diligenta examinata iustitia Melitensem ecclesiam ad prefatae Regitanae parrocchiae consecrationem non attinere constiterit» = Reg. IX, 25: Caspar 608.

[33] Reg. II, 61: Caspar 216.

[34] Reg. VII, 2: Caspar 461.

[35] D. S. P. 65, 90, 192 = Hinschius 724, 502, 139.

[36] «Illud nobis primum attendendum est, quod episcopi terrae vestrae non habentes certum metropolitanae sedis locum nec sub aliquo positi magisterio huc et illuc pro sua quisque ordinatione vagantes ultra regulas et decreta sanctorum patrum liberi sunt et absoluti» = Reg. II, 73: Caspar 234.

[37] Reg. I, 81: Caspar 116; Reg. I, 73: Caspar 105.

[38] Reg. II, 67: Caspar 224.

[39] Reg. I, 60: Caspar 88.

[40] Reg. II, 56: Caspar 204.

[41] D. S. P. 73, 84, 99: Hinschius 201, 131, 473.

[42] D. S. P. 235, Gregorius I., Reg. XI, 56, M. G. Epp. II (Berlin 1891) 337.

[43] Reg. VI, 2: Caspar 393.

[44] Reg. VI, 34–35. Caspar 447–452.

[45] H. Fuhrmann, Studien zur Geschichte mittelalterlicher Patriarchate II = Z. R. G. 71, Kan. Abt. XL (1954) 14–35.

[46] Reg. VI, 35: Caspar 450–452.

[47] L. Meulenberg, Der Primat der Römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII. (Den Haag 1965).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

LEO MEULENBERG

geboren 1936 in Doenrade (Niederlande), Priester. Er studierte in Rolduc, am Priesterseminar von Roermond und an der Universität Gregoriana, ist Doktor der Theologie (Kirchengeschichte), unterrichtet Kirchengeschichte an der Hochschule für Theologie und Pastoral in Heerlen. Er veröffentlichte u. a.: Der Primat der Römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII. (La Haye 1965), Enkele historische kanttekeningen bij de keuze van een bisschop: Theologie en Pastoraat 1/1971.

Alois Müller

Der Gehorsam gegen den Bischof

Alle Seiten in der Kirche sorgen dafür, daß beim Thema «Bischof» die Autoritätsfrage nicht ausgeklammert werden kann. Man weist mahnend und fürchtend auf die Autorität hin, die der Bischof «trotz allem» noch habe aufgrund von..., oder man ist negativ an das Thema fixiert und erblickt im Zusammenhang mit der Aufgabe des Bischofs überhaupt nur Probleme von «Herrschaftsstruktur», Repression und dergleichen.

Es ist darum noch nicht überflüssig geworden, von dem Thema zu sprechen. Der Rahmen dieses Heftes legt eine Fragestellung im Sinne der Dogmatik nahe, also nicht zuerst der Moral von Befehl und Gehorsam[1], des Kirchenrechts oder der Pastoraltheologie[2]. Es soll darüber gesprochen werden, ob und was «Gehorsam gegen den Bischof» ist, von der theologischen Erkenntnismöglichkeit über die Wirklichkeit des Bischofsamtes her. Die erwartete Erkenntnis ist aber sogleich in die heutige Wirklichkeit hineinzustellen, woraus sich eine «praktische Theologie der bischöflichen Autorität» ergibt.

Der Ansatz in der Dogmatik des Bischofsamtes soll aber gerade nicht apriorisch sein. Man weiß ja, wie schwankend oder mindestens variabel die biblischen und historischen Grundlagen für eine klare Umschreibung des Wesens und des Inhalts eines «Episkopates» sind. Das führt zur Versuchung, irgendeinen Ansatz zunächst rein spekulativ möglichst hochzuspielen, um dann aus diesem Prinzip all das «stringent zu beweisen», was man schon vorher für wahrscheinlich hielt – das klassische procedere jeder Ideologie. Die Voraussetzungen, die hier gemacht werden, sind einzig die folgenden:

1. Der Bischof ist das, was er heute ist: der kirchlich Verantwortliche für ein Bistum als Mitglied des Gesamtkollegiums der Bischöfe.

2. In dieser seiner Funktion vollzieht sich ein Teil jener Wirklichkeit, die mit historischer Ätiologie «apostolisches Amt» genannt wird, und deren systematisch-theologische Verarbeitung neu als Aufgabe gestellt ist.

I. WAS KANN MIT «GEHORSAM GEGEN DEN BISCHOF» GEMEINT SEIN?

Was für einen Platz kann das Wort «Gehorsam» haben, wenn man von der Amtswirklichkeit eines Bischofs in einem Bistum spricht?

1. Illuminismus – Juridismus

Man kann sich der pseudodionysischen Erleuchtungslehre hingeben und der Überzeugung sein, daß der Bischof als der höhere Geistträger jeden ihm Untergeordneten zu «erleuchten» habe, so daß es – nehmt alles nur in allem – keinen lichtvolleren und zielsichereren Weg geben könne für einen Kleriker oder einen Laien, als dem Bischof gehorsam zu sein[3]. Dieser Gedanke hat im Westen vorwiegend eine juristische Prägung: Der Amtsinhaber hat die Prärogative der Leitung, also besteht gegenüber dem rechtmäßigen Amtsinhaber – aufgrund dieser Rechtssituation – die Pflicht zu bedingungslosem Gehorsam. Im einen wie im andern Fall geht es um eine Gehorsamspflicht, die sich unmittelbar und formal auf einen übernatürlichen «Titel» auf seiten des Bischofs stützt.

2. «Lehenseid»

Am Ende der Priesterweihe steht der Ritus des Gehorsamsversprechens an den Bischof: Promittis mihi et successioribus meis reverentiam et oboedientiam? – Promitto! Dieser Ende des 13. Jahrhunderts erstmals bezeugte und seit 1596 endgültig von Rom übernommene Ritus geht, wie Jungmann gezeigt hat[4], auf einen althochdeutschen «Priestereid» des 9. Jahrhunderts zurück, der eine Art vassallisches Abhängigkeitsverhältnis des Priesters vom Bischof begründete, besonders auch im Sinne der Verpflichtung, im Dienst des Bischofs zu bleiben und nicht das Bistum zu wechseln. Da in einer Zeit, wo die Bischöfe oft genug politische Händel ausfochten, ein solcher Eid die Priester auch in die Händel hereinziehen konnte, finden sich schon im 9. Jahrhundert Reaktionen von Synoden gegen die lehensrechtliche Auslegung des Versprechens[5].

Es ist wichtig sich klarzumachen, daß in dem historisch komplexen Erbe des Verhältnisses Priester–Bischof nicht nur die mystisch-theologischen Stücke enthalten sind, sondern auch solche ans Profanrechtliche grenzenden, beinahe politischen Stücke. Gewiß wurde das völlig vergessen und ersetzt durch die «übernatürliche Begründung».

Aber gerade darin liegt auch eine Gefahr: Wenn ein zunächst ordnungspraktisch gemeintes Versprechen nachträglich theologisch gerechtfertigt wird, so wirkt das Faktische auf das Theologische im Sinne einer Übersteigerung: um das Faktische zu rechtfertigen, muß das Theologische heißer gekocht werden als ihm zukommt, und wir stehen wieder bei der Ideologie. Es ist tatsächlich die Frage berechtigt, wieweit die theologisch-rechtliche Überspitzung der bischöflichen Autorität nicht schon die Ideologisierung des lehensrechtlichen Ansatzes war.

3. «Herrschaftsstrukturen»

Gab es einmal solche «untheologischen» lehensrechtlichen Elemente im Verhältnis Bischof–Priester, so ist es nicht verwunderlich, wenn dieser Ansatz auch negativ ausgezogen wird. Wir haben es dann mit dem Vorwurf zu tun, der bischöfliche Gehorsamsanspruch sei nur ein Exempel von Herrschaftsstruktur, wie ihm die Kirche durch und durch verfallen sei. Dieser Anspruch ist dann alles andere als theologisch begründet, er ist ein politisch-kulturelles Phänomen, und der Hebel ist rein gesellschaftskritisch anzusetzen, ja der kirchliche Modellfall wird als Hebel für gesellschaftliche Veränderung betrachtet. Daß auch hier Ideologie am Werke ist, aber im Negativ, sieht man leicht: Die Theorie (das bischöfliche Amt sei eine reine Herrschaftsstruktur) wird nicht erfunden, um die bestehende Praxis zu legitimieren, sondern um sie zu verändern bzw. um ein auf sie bezügliches Vorurteil zu legitimieren. Der Fehler ist nicht, daß in bischöflicher Autorität Herrschaftsstruktur im neomarxistischen Sinn diagnostiziert wird, der Einschlag alter lehensrechtlicher Elemente hat das ja schon erwiesen. Der Fehler geschieht, wenn das Gesamtphänomen bischöflicher Autorität auf eine gesellschaftliche Herrschaftsstruktur reduziert wird.

4. Realisierung der Kirchenstruktur in ihrem Ineinander von theologischem Wesen und historischer Entwicklung

Wenn alle aufgezählten Versuche, Gehorsamspflicht gegenüber dem Bischof zu begründen, sich als ungenügend oder einseitig erwiesen, so muß nun endlich gefragt werden, wie wir dieses Phänomen denn fassen sollen.

a) *Realisierung der Kirchenstruktur.* Die Kirche ist nun einmal heute vorgegeben in diesem Lokal- oder besser Regionalverband eines Bistums. Sie muß Kirche sein auf dieser Größen- und Einheitsebene. Und wo Kirche gegeben ist, da ist sie mit der Struktur des «apostolischen Amtes» gegeben[6]. Darum wird zu ihrer Verwirklichung eben diese Strukturiertheit, die Funktion des Bischofs und das ihr korrelative Verhalten gehören.

b) *Ineinander von theologischem Wesen und historischer Entwicklung.* Das «apostolische Amt» als theologische Wirklichkeit provoziert alle Vorwürfe, die gegen es erhoben werden. Es ist «apostolisch» und hat darum etwas mit dem Heiligen Geist zu tun; es bedeutet aber als «Amt» Institution und hat deshalb unausweichlich mit der Soziologie zu tun. Nun wird ihm wechselseitig ebenso hartnäckig entweder seine Geistlichkeit oder seine Sozialgesetzlichkeit bestritten. Aber nur wenn beides ernst genommen wird, kommen wir zu einer ernstzunehmenden theologischen Aussage.

Es besteht eine Circumincessio der theologischen und der historisch-soziologischen Dimension im kirchlichen Amt. Es ist ebenso gefährlich, historisch gewordene soziologische Verhältnisse zu theologisieren, wie aus einem theologischen Apriori abzuleiten, welche soziologischen Formen dazusein haben. Sobald das Amt in die menschlich-soziale Dimension eintritt, gewinnt es historisch-zeitbedingte Gestalt. Diese Gestalt bezieht sich aber stets zurück auf die theologische Begründung des Amtes und schafft so in der kirchlichen Gemeinschaft ein bestimmtes Bewußtsein vom Amt. Dieses Bewußtsein wiederum qualifiziert, zusammen mit Kultureinflüssen, die weiteren historisch-soziologischen Entwicklungen in der Gemeinschaft.

Anders können wir auch heute nicht vorgehen. Wir haben die soziologische Dimension des Amtes, geprägt einerseits durch die hierarchisch-absolutistische Vergangenheit, anderseits durch den Trend der Gegenwart zur Demokratisierung[7]. Kirchensoziologisch gesehen muß eine absolutistisch geprägte Amtsstruktur demokratisiert werden.

Wir haben aber die theologische Dimension des Amtes. Sie besteht nicht darin, daß ein Bischof iure divino eine inadäquate Verordnung in inadäquater Weise seiner Kirche vorsetzen darf. Die theologische Dimension des Amtes besteht darin, daß sich der Leib der Kirche nicht darauf reduziert, ein menschlicher Sozialorganismus zu sein, sondern

daß er im auferstandenen Herrn sein Haupt hat. Alles Kirchliche ist relativ, nämlich rückbezogen auf den Herrn; natürlich gilt das vor allem auch für eine Leitungsfunktion in dieser Kirche. Die Leitungsfunktion hat also von beiden Seiten etwas mit dem Herrn zu tun. Wenn dieser Bezug systematisiert wird in wiederum menschlichen Systemen, mehr platonisch-illuministisch oder mehr römisch-juristisch, dann wird gerade seine Unverfügbarkeit gefährdet. Die Unsystematisierbarkeit erlaubt aber keine Ignorierung und schließlich stillschweigende oder heimliche Beerdigung des transzendenten Bezuges des kirchlichen Amtes. Vielmehr lautet die Frage sehr präzis: Wie kann in der jeweiligen soziologischen Zeitform des Amtes der Bezug auf den Herrn zur Geltung gebracht werden? Wie kann die Leitung «demokratisch» sein, ohne gegen Christus ungehorsam zu werden; wie kann das Amt Gehorsam verlangen, ohne sich selber die Herrschaft Christi anzumaßen? Diese Grundsatzfragen sollen nun noch gegenwartsbezogen konkretisiert werden.

II. KONKRETE HINWEISE UND ABGRENZUNGEN

1. Positive Erfüllung der Struktur

Wenn eine Bistumskirche «leben» soll und wenn ihr eine Struktur eigen ist, zu der das Bischofsamt gehört, dann ist es klar, daß vieles von diesem Leben auf Anordnungen des Bischofs und auf «Gehorsam» der Bistumsangehörigen beruht.

a) Die Stellung des Bischofs

Wir sind faktisch noch nicht über die Phase hinaus, da man implizit sagte: Der Bischof ist die Kirche, und müssen also stetsfort betonen: Der Bischof ist ein verantwortlicher Leiter *der Kirche*, die alle sind. Trotzdem kann auch in dieser neuen Sicht ein Moment nicht außer acht gelassen werden: Es gehört zur Aufgabe des Bischofs als Mitglied des Bischofskollegiums, gegenüber der partikulären Bistumskirche die Aspekte der größeren Einheit der Weltkirche zu vertreten und so «seine» Kirche an «die» Kirche zu gemahnen. Dieses Verhältnis Ortskirche: Weltkirche ist dynamisch zu sehen. Nicht immer sind in der Ortskirche nur die partikulären, im Bischofskollegium stets die universalen Gesichtspunkte maßgebend; es kann Inversionen geben, weil der Grad der Übereinstimmung mit der universalen Norm, dem Willen Christi, hier größer sein kann als dort. Aber grundsätzlich ist hier das Feld, wo der Bischof einen unabtretbaren Vorrang in der Bistumskirche hat: Eine Position der Weltkirche (wenn der Bischof sie vertritt) kann durch keine wie immer geartete Gegenposition der Bistumskirche außer Kraft gesetzt werden. Hier kommt die Dynamik der je größeren Einheit zur Auswirkung: Die «Kirchenqualität» der partikulären, lokalen Gemeinde ist eine Funktion ihrer Dynamik zum größeren, zur universalen Einheit hin.

Natürlich hat dieses Gesetz selber *perspektivischen Charakter*. Im eigentlichen Bekenntnis des apostolischen Glaubens steht es in seiner vollen Größe da. Desgleichen im Willen zur realen Kommunikation der strukturellen Einheit (der pax et unitas mit dem apostolischen Stuhl). Es verkürzt sich perspektivisch, je mehr die Fragen zweitrangig werden, und nach einer Zeit der flächigen Darstellung der Einheit hat heute der Gedanke dieser perspektivischen Unterschiede seine Stunde. Auch ein Bischof muß wissen, daß er die Weltkirche perspektivisch zu vertreten hat, nicht einfach in flächiger administrativer Gleichschaltung.

Wenn die Antwort der Bistumskirche auf diese Funktion des Bischofs «Gehorsam» genannt wird, so darf das Wort nicht im Sinn eines moralischen Positivismus verstanden werden («die Anordnung ist da, du hast nun einmal zu gehorchen»). Sie ist mehr als das: Sie ist ein Eingehen, ein Hin-Hören (ob-audire) auf das, was die immer schon gemeinte (und durch das Bischofskollegium nur vertretene) Universalnorm kirchlicher Wirklichkeit ist. Diese Tatsache wird sachlich verfälscht, wenn man solche Probleme immer nur unter dem Aspekt eines «autoritären Zentralismus» zu sehen bereit ist.

Diese Funktion des Bischofs vorausgesetzt (alle Einzelfragen eines möglichen vorübergehenden Dissensus einer Ortskirche in nicht endgültigen Dingen bleiben ausgeklammert), hat er nun seine Aufgabe als Leiter einer brüderlichen Gemeinschaft zu erfüllen. «Regieren» heißt hier nicht einfach befehlen und die Einhaltung der Befehle überwachen, sondern es heißt den Gesamtorganismus des Bistums zur Funktion bringen.

Bewußtseinsbildungsprozesse, Finden von Problemlösungen, Beschlüsse, Ausführung, Feedback, d.h. Kommunikation von «unten» nach «oben», das alles ist ein vielschichtiger Lebensvorgang, bei dem Befehle eine funktionale Bedeutung haben, auf welche die Befehlsempfänger nicht mit Komplexen reagieren sollten, bei dem aber auch für den Bischof das ob-audire gegenüber allen

sachlichen und persönlichen Faktoren geradeso wichtig ist wie das Befehlen.

b) Die Stellung der Bistumsangehörigen

Eigentlich ist mit dem Vorhergehenden auch schon das meiste für die Bistumsangehörigen gesagt. Auch sie sind in die Funktion des komplexen Organismus aufgenommen und haben darin ihren Platz auszufüllen. Aber an die Stelle des Wortes «Gehorsam», das einem anderen, einfacheren Funktionsmodell entspricht, müssen Wörter wie Interesse, Engagement (was sowohl Bindung wie Einsatz besagt) treten. Wer mit ganzem Interesse sich für das Leben der Bistumskirche engagiert, wird seine Rolle spielen, seinen Platz ausfüllen. Dabei wird manches in der Ausführung einer ergangenen Anordnung bestehen, aber dieser «Gehorsam» wird doch primär sachbezogen sein, sich als Einordnung verstehen in ein Ganzes, das man bejaht, und weniger als persönliche Unterordnung unter den individuellen Willen des Autoritätsträgers. Ob diese «Versachlichung» eine Entpersönlichung im schlechten Sinn mit sich bringt, bleibt im Einzelfall offen, aber gesamthaft ist sie doch das der Situation entsprechende Modell.

Steht nun aber hier der *Priester* auf derselben Stufe wie der Bistumsangehörige ohne Weihe? Hat nicht er eben bei der Weihe ein (von falschen Bedeutungen gereinigtes) Gehorsamsversprechen abgelegt, so daß seine Haltung zum Bischof spezifisch ist? Die Antwort ist stufenweise zu entwickeln.

Zunächst wäre es falsch, positivistisch vom Versprechen auszugehen und zu sagen: Da es nun einmal gegeben wird, steht der Priester in diesem und diesem Verhältnis zum Bischof. Wenn sich eine bestimmte Interpretation des Versprechens mit der realen und wünschbaren Situation nicht mehr vereinbaren läßt, ist sie aufzugeben. In diesem Sinne wurde ja das Versprechen schon bald seiner lebensrechtlichen Bedeutung entkleidet.

Hierauf ist zu sagen, daß der Priester *generell* tatsächlich im selben Verhältnis zum Bischof steht wie jeder andere Bistumsangehörige. Gerade wenn man die Bistumskirche als ein Ganzes nimmt, ergibt sich das, und besonders in der heutigen Situation, wo längst nicht mehr alle wirklichen und wichtigen Mitarbeiter am Leben des Bistums Priester sind. Es würde ja wohl auch als «male sonans» taxiert, wollte man negativ formulieren: «Die Laien schulden dem Bischof weniger Ehrfurcht und Gehorsam als die Priester.»

Endlich ist aber zu bedenken, daß die Priester auch soziologisch gesehen das «Presbyterium des Bischofs» sind. Sie stehen funktional in engerer Beziehung zu ihm. Die ganze heutige Struktur des Bistums könnte nicht funktionieren, wenn vom Priester zum Bischof nicht eine viel engere funktionale Bindung bestünde als von irgendeinem Laien aus. In Fragen der Ausbildung, der Stellenbesetzung, der kirchlichen Tätigkeit muß der Bischof viel unmittelbarer die Rolle des Vorgesetzten ausüben können. Anderseits bewirkt die kirchensoziologische Lockerung, daß in mehr gesellschaftlichen Fragen, wie Kleidung, persönlichem Lebensstil, politisch-gesellschaftlicher Tätigkeit, der Priester heute sich dem Bischof gegenüber zunehmend gleich sieht wie sonst ein Bistumsangehöriger, und es wäre nur überflüssiger Kräfte- und Vertrauensverschleiß, wollte ein Bischof sich da auf einen vergangenen Kanon der Gehorsamspflichten versteifen.

Die Funktionalisierung des pristerlichen Gehorsams ist aber, richtig verstanden, nicht seine «Säkularisierung», als wäre der Bischof für den Priester nur mehr ein anderer Oberbürgermeister. Wie eingangs gesagt muß zwar das Soziologische soziologisch stimmen, aber es ist als Ganzes hineingehoben in die Glaubenssphäre, nach der es bei der Kirche um den Leib Christi geht und jede kirchliche Begegnung eine Begegnung mit Christus ist. Das bedeutet schlicht, daß das Grundgesetz der Liebe, der Einheit, des Friedens jede Beziehung von beiden Seiten regieren muß, und daß objektiv der Aufbau des Leibes Christi die unveränderliche gemeinsame Zielsetzung bleibt.

2. Konflikt und Konfliktlösung

Es wäre naiv, unhistorisch und unbiblisch zu meinen, in diesem Rahmen könne es in der Kirche keine Konflikte, es sei denn wegen «Ungehorsams» geben, und ebenso kann die mönchisch-spirituelle Antwort nicht mehr genügen, im Konfliktfall habe «der Untergebene zu gehorchen» und aus der «Furcht dieses Kreuzes» die schließliche Lösung des Problems zu erhoffen. Nicht als ob dieser Grundsatz geringgeschätzt werden dürfte. Aber er darf nicht dazu herhalten, von menschlich möglichen Verhaltensweisen durch einen übernatürlichen Kurzschluß zu dispensieren.

Die objektive Möglichkeit von Konflikten ist dadurch gegeben, daß nichts beweist, daß ein Bischof kraft seines Amtscharismas immer die richtige Lösung findet und sich nicht auf eine falsche

Lösung versteift. Die Lösung des Heiligen Geistes ist oft in der *Kirche* zu finden und auch vom Bischof von dorther anzunehmen. Auch hier darf nicht theologisch kurzgeschlossen, sondern muß die ganze natürliche Ebene ausgeschritten und *in* diesem Ganzen die übernatürliche Dimension geglaubt werden.

Nun ist freilich – auch mit natürlichem Maßstab – zu wägen, welches die Konsequenzen einer unvollkommenen Lösung und welches die eines Konfliktes sind, und welcher Weg sich objektiv rechtfertigt. Anderseits muß die (vor allem «übernatürliche») Dramatisierung kirchlicher Konflikte abgebaut werden. Da über diese Frage bereits ein Beitrag handelt, genügt es hier, einen Hinweis zu geben zur «praktischen Theologie der Konfliktbewältigung».

Zwei komplementäre Faktoren sind unerläßlich in dieser Sache: Vertrauen und Kontrolle. Wo Vertrauen in den guten Willen, in Treu und Glauben des Partners fehlt, gibt es keine Konfliktlösung, sondern nur aufreibenden Streit oder das Diktat der Gruppe, die sich stärker erweist – ein der Kirche unwürdiger Zustand, von welcher Seite das Diktat auch komme. Dem andern zugestehen, daß es auch ihm subjektiv um die beste Verwirklichung des jetzigen kirchlichen Auftrages geht, ist also die Grundbedingung.

Aber niemand in der Kirche kann ein solches Vertrauen absolut beanspruchen. Jeder muß sich sowohl seiner eigenen Begrenztheit als auch der möglichen Zuständigkeit seines Partners bewußt sein. Darum braucht es den andern Faktor: die Kontrolle. Das Wort kann eine «lieblose» Bedeutung haben, besonders im Englischen und Französischen, wo es auch Eindämmung, ja geradezu Repression besagen kann. Hier ist es gemeint im Sinne der Transparenz und der Möglichkeit der Gegenrede. Es ist eine schlichte menschliche Erfahrung: Wessen Tun nicht auf den Widerstand der «Kontrolle», der Gegenrede stößt, wird unfehlbar einseitig in seinen Gesichtspunkten. Kontrolle ist also ein normaler und notwendiger Faktor auch im kirchlichen Leben. Durch Vertrauen und Kontrolle muß sich das komplexe Leben eines Bistums (wie der Weltkirche) abspielen. Ergibt sich die Gegenrede, so bedeutet sie noch keineswegs Vertrauensschwund auf der oppositionellen Seite und darf erst recht nicht beantwortet werden durch Vertrauensentzug auf der Gegenseite. Die Schwierigkeit der Sachprobleme erfordert den Konflikt. Wird er in diesem Geist ausgetragen, findet er irgendeinmal die hic et nunc mögliche Lösung. Intoleranter Perfektionismus auf der einen Seite, autoritärer Kurzschluß auf der anderen verunmöglichen die Lösung, wie in der Gegenwart genügend Beispiele zeigen.

«Gehorsam gegen den Bischof» heißt: sich das Anliegen der Bistumskirche zu eigen machen und an seiner Stelle in der Einheit der Kirche alles das tun, was der Erfüllung ihres Auftrags weiterhilft. Alles ist gesagt: Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem (Röm 12,3).

[1] Darüber handelt der Autor in «Autorität und Gehorsam in der Kirche: Concilium 2 (1966) 354–361.

[2] Vgl. N. Greinacher: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. 3 (Freiburg 1968) 93f., 103–110.

[3] Schon zu finden im 3. Jh. in der Didaskalia Apostolorum Kap. 15.

[4] J. A. Jungmann, Das Gehorsamsversprechen nach der Priesterweihe und der althochdeutsche Priestereid: Universitas. Dienst an Wahrheit und Leben (Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr) Bd. 1 (Mainz 1960) 430–435.

[5] aaO. 432.

[6] Vgl. G. Hasenhüttl, Das kirchliche Vorsteheramt. Seine Funktion und seine Entwicklung: Wort und Wahrheit 25 (1970) 542–552. Auch das Buch desselben Autors: Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche, Freiburg 1969. Hasenhüttls Theorie: Funktion = Charisma, die strukturelle (amtsmäßige) Verfestigung = soziologisches Epiphänomen wird m. E. dem gleich noch zu erwähnenden ntl. Denken nicht gerecht, das nicht zwischen Soziologie und Theologie scheidet (was den theologischen Faktoren sogar einen fundamentalistischen Anstrich gibt), sondern in den (soziologisch bedingten) Realitäten der Kirche die vom Geist geleitete Wirklichkeit sieht.

[7] Vgl. Concilium 7 (1971) Heft 3.

ALOIS MÜLLER

geboren am 20. September 1924 in Basel, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Freiburg i. Ü., am Angelicum sowie am Höheren Katechetischen Institut in Paris, ist Doktor der Theologie, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg i. Ü. Er veröffentlichte u. a.: Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche (Einsiedeln 1964), Die neue Kirche und die Erziehung (Einsiedeln 1966).

Ruud Huysmans

Die Diözese als Regierungs- und Verwaltungseinheit

Ein tiefer Wunsch bewegt die Kirchen. Ihre Strukturen, Organisationsformen und die Art und Weise ihrer Verwaltung müßten Zeugnis ablegen von dem einzigartigen Charakter dieser Gemeinschaft als Volk Gottes. «Wenn Führung mit Freundschaft verbunden sein kann – wie das im Neuen Testament der Fall war –, dann sollte diese Verbindung in der Kirche am deutlichsten sein. Deshalb müssen wir Führungsmodelle entwickeln, weil die Welt solche Modelle sehen muß und weil unsere eigene Tradition, wie sie uns insbesondere in den Beziehungen zwischen Jesus und seinen Jüngern vor Augen tritt, dies von uns fordert. Diese Modelle sind weitaus wichtiger als das Experimentieren mit kirchlichen Strukturen, ohne daß solche klare Modelle vorhanden sind[1].»

«Die Kirche kann vielleicht beschrieben werden als die ‹paradigmatische Institution›. Sie hat das Ziel jeden Lebens, Leben in einer Institution anzukündigen. Dabei muß man Verfremdung als eine tiefgehende existentielle Krise erkennen, die aber nicht als letztes Schicksal der Gemeinschaft gedacht werden kann, ohne Hoffnung auf Wiedergeburt durch die neuschaffende Macht Gottes, der immer seinem Bund mit der Menschheit treu bleibt[2].» Im Entwurfrapport des niederländischen Pastoralkonzils über Autoritätsvorstellungen und Autoritätserfahrung wurde dieses Problem wie folgt formuliert: «Auch innerhalb der Kirche zeigt sich ein deutliches Unbehagen hinsichtlich der Autoritätsausübung... Daß dieses Unbehagen in den Kirchen in verstärktem Maße spürbar ist, liegt nahe, wenn man nicht übersieht, daß wir es hier mit einem ausgesprochenen Typ von Personengemeinschaft zu tun haben. Die Kirche ist ja *communio:* eine Bruderschaft aller miteinander im Herrn. Diese *communio* ist für alle Beziehungen in der Kirche die Grundkategorie[3].»

Darauf basiert die intensive Verteidigung, die Strukturen der Kirche so viel wie möglich von ihrem eigenen einzigartigen Charakter bestimmen zu lassen. Als solche müßten die Kirchen ein Erlebnis menschlicher Gemeinschaft verwirklichen, in der die Spannung zwischen Institution und Person nicht mehr einseitig ausfällt. «Wir werden nicht mehr nur eine Ekklesiologie der Institution haben, sondern eine Ekklesiologie, die den persönlichen Einsatz mit dem zusammenlegt, was eingesetzt wurde und in der die Verschiedenheit die Richtschnur für ihre Einheit finden muß[4].» Dieser Auftrag, der gleichzeitig eine Herausforderung enthält, stellt sich auf allen Ebenen, auf denen eine Kirche lebt, und ist ökumenisch, weil Tendenzen, durch die die kirchliche Autorität außerhalb der Glaubensgemeinschaft zu stehen kommt, allen Kirchen eigen sein können.

Das Bistum und der Bischof

Niemand wird so leicht die Verbindung leugnen, die in Worten laut wird wie: Wo der Bischof ist, ist die Kirche; wo die Kirche ist, ist der Bischof. Diese Verbindung nur ein Ideal zu nennen, würde ihren Wert antasten; aber diese Verbundenheit immer selbstverständlich für gegenwärtig zu halten, würde den Tatsachen nicht gerecht.

Eine Spannung zeigt sich, wenn man aufzudekken sucht, was ein Bistum ist. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dem Bistum wieder die alte Bedeutung gegeben, die es durch das überwiegend verwaltungsmäßige Verständnis in der lateinischen Kirche zu verlieren drohte. Darin erscheint es vor allem als kanonische Einrichtung, die das Objekt der Jurisdiktionsvollmacht eines Bischofs ist. Betont wird dabei, daß die Kirchlichkeit von allem, was im Amtsgebiet eines Bischofs geschieht, durch die Verbundenheit mit dem Bischof bestimmt wird. Mit einer Variation auf Worte des Bischofs Cyprian könnte man in solchem Verständnis sagen: Wer nicht mit dem Bischof ist, ist nicht mit der Kirche[5]. Der kirchliche Charakter von Liturgie, Worten, Handlungen und allerlei Initiativen wird dann sozusagen der bischöflichen Zustimmung entnommen. Der Bischof erscheint als derjenige, der das Bistum zur Kirche macht[6].

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Diözese nicht primär als Verwaltungseinheit gesehen, noch als administrative oder territoriale Einteilung der Kirche als Ganzes, noch als Teil der Kirche, der zwischen Universalkirche und Ortskirche liegt. Das Konzil betrachtete das Bistum als «einen Teil des Gottesvolkes» *(populi Dei portio)*, das durch Evangelium und Eucharistie im Heiligen Geist versammelt ist. Dadurch ist in dieser bestimmten,

begrenzten Kirchengemeinschaft die eine Kirche Christi anwesend und gegenwärtig[7]. Der Bischof erscheint darin als derjenige, dem es – gemeinsam mit den Priestern – anvertraut ist, das zu ermöglichen. Ein solches Verständnis kann selbstverständlich scheinen, aber es geschieht das doch zu leicht. Denn beim konkreten Gang der Dinge in einem Bistum liegt der Akzent anders. Wie in diesem Verständnis die Kirchlichkeit dieses «Teils des Gottesvolkes» nicht primär auf den Bischof zurückgeht, wird auch die Bestimmung und die Feststellung dieser Kirchlichkeit nicht nur von Gutheißung oder Ablehnung, von Zustimmung oder Nichtzustimmung, kurz von der Entscheidung des Bischofs abhängig sein. Ein solches Denken ist riskant, weil es innerhalb einer größtenteils noch anders strukturierten und gedachten Kirche Gefahr läuft, mißverstanden zu werden. Man kommt in den Verdacht, die «vertikale väterliche Ordnung» zum «ausschließlichen Vorteil der horizontalen, brüderlichen Normierung» zu verwerfen. Die Absicht ist aber, die vermittelnden Organe und Autoritätsstrukturen nicht mehr voneinander zu trennen und für sich selbst zu entwickeln, sondern sie als funktionale Dienste wieder in die Gemeinschaft zurückzuholen[8].

Das ist notwendig, wenn man aus dem Bischof und seinem pastoralen Auftrag keine Fiktion machen will, die keiner Wirklichkeit mehr entspricht. Das geschieht aber, wenn alles in einem Bistum Geschehende gedacht wird, als ob es mit dem Bischof oder in seinem Namen geschehe oder seine Zustimmung wenigstens implizit vorausgesetzt wird, so daß es dadurch gut ist. Sein apostolischer Auftrag wird dann auf widerwärtige Weise aus einer Fiktion zur Wirklichkeit, wenn er mit dem Gang der Dinge nicht eins ist. Seine bischöfliche Autorität tritt nur negativ hervor, weil er bestimmten Entwicklungen entgegenwirken muß. Er ist dann die Bremse und derjenige, dem der Vorbehalt und die endgültige negative Entscheidung zukommen. Eine solche Verzeichnung seines Auftrags ist eine echte Gefahr und beruht auf der übertriebenen Auffassung, daß alles, was in einer Diözese geschieht, durch seine ausdrückliche oder vorausgesetzte Zustimmung kirchlich wird.

Wenn man meint, die Sicht auf den Bischof unabhängig vom Bistum korrigieren zu können, zeigen sich mehrere schwierige Fragen in anderem Lichte.

Die Verwaltung einer Diözese und ihre Krise

Nach traditioneller Ansicht war die Verwaltung einer Diözese keine schwierige Aufgabe. Was in Seelsorge, Verkündigung, Liturgie, Katechese, Apostolat, Priestererziehung, Ökumene und bei theologischen Lehrauffassungen zu tun war, stand mehr oder weniger fest. Einerseits wandte der Bischof an, was allgemein galt oder was vom Heiligen Stuhl in Rom festgesetzt war; anderseits ergänzte er, was mit seiner Einsicht oder mit lokalen Bräuchen übereinstimmte. In der Ausführung ergaben sich natürlich sachlich-finanzielle Probleme wie auch personale Fragen mit Klerus und Laien. Aber es ging um eine Führung nach feststehenden Inhalten. Was er entschied, war mehr oder weniger Gesetz.

Inzwischen ist das aus manchen Gründen anders geworden. Eine Vielfalt von Meinungen wächst heran; die Suche nach neuen Formen ist an vielen Orten in Gang gekommen; die Weitergabe von allerlei Initiativen und Ideen macht an den Grenzen einer Diözese nicht Halt; theologische Einsichten ändern sich, und es reift eine fast ungreifbare neue Erfahrung der Kirche heran. War in früheren Zeiten die bischöfliche Leitung vor allem auf eine Anwendung des Allgemeinen und die Verhütung und Ordnung abweichender und störender Situationen gerichtet, so steht heute ein Bischof vor der Aufgabe, bereits stattfindende Veränderungen, die oft nicht von ihm hervorgerufen wurden, zu steuern. Überlieferte Schemata lassen ihn dabei im Stich. Es fehlen ihm Zeit und Gelegenheit, alles selbst studieren zu können. Manche Erneuerungen, z. B. die der Liturgie, können nicht einmal mehr diözesenweise geschehen. Neue Seelsorgsformen sind notwendig, aber gleichzeitig ist man ihnen gegenüber noch unsicher. Für die notwendige Führung in Wandlungsprozessen zu sorgen, tritt mehr in den Vordergrund.

Regieren und verwalten, so zeigt sich, heißt nicht mehr, sich auf Autorität berufen können, um schließlich so eine Entscheidung legitimieren zu können. Regieren, leiten und verwalten verlangt viel Zeit, Studium und Gespräch mit den Betroffenen, um mit anderen Einsichten formulieren zu können und Übereinstimmung zu erreichen. Wenigstens auf zwei Seiten wird die überlieferte Stellung des Bischofs als einziger Gesetzgeber in seiner Diözese angetastet: von den (meisten) nationalen Bischofskonferenzen mit ihren Kommissionen und Studienorganen und aus der Diözese selbst, wo man zumindest regional schon eigene

Linien herausarbeitet. Die sich wandelnde Kirche stellt viele Probleme in einem Maßstab, der die Maßstäbe eines Bistums überschreitet; andere Probleme werden in kleineren Maßstäben – regional oder lokal – gelöst.

Trotzdem ist die Autorität eines Bischofs, seiner nächsten Mitarbeiter und der bischöflichen Bürokratie noch groß. Die Diözesanleitung ist aus vielen Gründen in viele Dinge verwickelt, nicht am wenigsten deshalb, weil sie die Priester benennt und entbindet und sie oft in Dingen mit finanziell-ökonomischen Aspekten eine entscheidende Stimme haben muß. Eine Kursänderung kündigt sich trotzdem an. Entweder reduziert sich die Diözesanleitung auf die Rolle, nur gutzuheißen oder zu mißbilligen. Die formale Stärke einer solchen Leitung kann aber ihre sachliche Schwäche werden. Sie beruht dann weiterhin auf der Entscheidungsbefugnis des Bischofs. Dieser Nachteil, verstärkt durch die Tatsache, daß die Diözese als eine Macht auf Abstand von der Kirchengemeinschaft erscheint, bleibt auch bestehen, wenn man die diözesanen Kurien stark ausbaut, wobei Leiten auch den Sinn von «bindende Beschlüsse fassen» erhält. Oder man geht einen anderen Weg, der schwieriger ist, weil er neu ist. Die Situation, in der sich die Kirchengemeinschaft zu einem großen Teil befindet, kann charakterisiert werden mit Begriffen wie: Wandlung, Suche nach neuen Formen, Überdenken der alten Botschaft, Experimentieren, einem neuen Verhältnis der Kirchengemeinschaft Gestalt geben. In dieser Bewegung ist die Erwartung, daß die Diözesanleitung hinsichtlich all dieser Entwicklungen die mehr oder weniger entscheidende Instanz sei, nicht real. Das traditionelle Charakteristikum kirchlicher Verwaltung, nämlich Beschlüsse mit verpflichtendem Charakter zu fassen, wird dadurch in seinem Wert stark herabgemindert. Bezüglich der Strukturen bedeutet dies, daß die autonome, mehr oder weniger isolierte Stellung des Bischofs und der Diözesankurie gegenüber dem Bistum sich wandeln müßten. Denn es besteht eine Beziehung zwischen der erwarteten Aufgabe eines Verwalters und der Struktur, in der er arbeitet.

Die Diözesanräte

An diesem Punkt kann die Rolle der Diözesanräte wertvoll werden: der Pastoralräte und der Priesterräte. Über ihre historische und theologische Motivierung läßt sich verschieden denken. Man kann untersuchen, inwieweit sie Vertreter oder Nachfolger mehr oder weniger vergehender älterer kollegialer Organe im Bistum sind. Es gibt in jedem Bistum ein Forschungsfeld hinsichtlich ihrer Anzahl und ihrer Verhältnisse zueinander. Trotzdem ist das Faktum, daß sie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Kirche eingeführt werden, und zwar gerade in einem Augenblick, als sich auch eine lebendigere Vorstellung von der Diözese als «Teil des Gottesvolkes» durchsetzte und der Bischof theologisch weniger als Träger der Jurisdiktionsgewalt, sondern als Hirt definiert wurde. Die Verbindung zwischen diesen Tatsachen wird schwer gestört, wenn man die Räte mit den oft wiederholten Worten begrüßt, daß diese nur beratende, konsultative Befugnisse haben, während der Bischof seine Entscheidungsbefugnis behält. In gewissem Sinn bestärkt man dann das, dem man entgegentreten will. Die Situation, in der sich ein Bischof oder eine Diözesankurie befinden, kann dadurch erst recht ausdrücklich widerwärtig werden und sie in eine stillschweigende Isolierung bringen.

Auch wenn man keine übertriebenen Erwartungen auf diese Räte setzen will, sind sie doch im Augenblick Zeugen dafür, daß die Diözesanleitung, die in Zeiten der Wandlung vorangehen muß, in ihnen ungenügend feste Gesprächspartner hat. Schon im voraus kann man sagen, daß überall, wo die erfahrenen Verhältnisse zwischen Bischof und Räten ihre Grundlage im Unterschied von Beratung und Entscheidung finden, eine große Enttäuschung zur Folge haben wird. Die alte Auffassung, daß Regieren dem autonomen Entscheiden gleich sei, bleibt dann weiter bestehen. In unserer Gesellschaft wächst die Einsicht, daß Gespräch und Überlegung nicht nur wertvolle menschliche Umgangsformen sind, sondern auch Methoden, die das Regieren möglich machen. Die Formulierung dessen, was in einer bestimmten Situation vorliegt, die Entdeckung von mitspielenden Faktoren und der Aufriß neuer Zukunftslinien verlangen ein Gespräch miteinander. Autorität wird dann nicht unterminiert, sondern findet gerade darin Inhalt. Bestimmt werden in einer Kirchengemeinschaft, wo der Heilige Geist seine Gaben jedem gibt, auch die Wahrheit und der Heilsweg nicht nur einem einzigen bekannt sein, sondern vielen.

Es ist schwierig, in einer Kirche mit langen anderen Traditionen den Räten eine echte Aufgabe zu geben. Ihr Zusammenhang mit der Autoritätsausübung des Bischofs und seiner Kurie kann nicht geleugnet werden. Auf dem ersten Bischofsgespräch Europas vom 10. bis 13. Juni 1967 in Noordwijkerhout (Niederlande), lagen diese The-

men auch schon nebeneinander: Autorität und Gehorsam in der Kirche einerseits, die Priesterräte und die Pastoralräte anderseits[9]. Für die Arbeit dieser Räte ist es von größter Wichtigkeit, daß die Diözesanleitung das Bedürfnis zu einem Gespräch mit ihnen hat und daß sie die Notwendigkeit dieses Gesprächs spürt. Das müßte sich in ihrer eigenen Inititative äußern, mit den Räten bestimmte Fragen und Schwierigkeiten zu besprechen. Oft hat man offensichtlich Angst, Probleme aufzutischen und zu diskutieren. Geschieht das nicht, besteht die Gefahr, daß ein Bischof die Räte als Last oder als Angriff auf sich selbst ansieht. Für die Räte heißt dies, daß sie zwar alles besprechen dürfen, was aber keine Folgen hat.

Die Diözesansynoden

Die Diözesansynode, wie sie der Codex Iuris Canonici kennt, kann man am besten als Versammlung des Bischofs mit einer Auswahl der Priester definieren. In dieser Zusammenkunft besprechen die Anwesenden bestimmte Fragen, während die Entscheidung nur dem Bischof zusteht, der auch allein unterzeichnet. Diese Synode, die nicht zuletzt durch den Einfluß des berühmten Werkes «De synodo dioecesana» Benedikts XIV. (1740 bis 1758) eingeführt wurde, weil die Beratung mit dem Klerus über das Kapitel allein zu mangelhaft war, hat (soweit bekannt) in keinem einzigen Bistum seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in dieser Form noch einmal stattgefunden. Sie ist unangemessen, weil Laien keinen Anteil an der Beratung haben; weil die vorgeschriebene Repräsentation der Priester nicht angemessen ist; und schließlich weil die Stellung des Bischofs, wenn auch nicht in seinem ausschließlichen Entscheidungsrecht, so doch wenigstens im ganzen Verlauf einer Synode als vorherrschend anerkannt wurde. Eine Synode ist dann vielleicht wichtig für den Bischof, für das Bistum spielt sie so kaum eine erneuernde Rolle.

Gemeinsamer Hintergrund von Diözesanräten und Diözesansynoden

Betrachtet man die schon erwähnten Räte und eine angemessene Synode eines Bistums nebeneinander, dann fällt auf, daß sie sich in ihrem formellen Ziel unterscheiden. Die Synode ist auf kanonisch anerkannte Entscheidungen ausgerichtet, die Räte sollen überlegen, besprechen und ratgeben und können deshalb eine größere Freiheit der Zusammensetzung und weitere Strukturierung vertragen.

Trotzdem stimmen diese Einrichtungen (die Räte und die Synoden) darin überein, daß beide von dem Willen getragen werden, den Bischof und die Diözesankurie bei ihrer Beschlußbildung und ihren Entscheidungen mehr in die Mitte der Kirchengemeinschaft zu stellen. Sie haben die Neigung, Institutionen zu werden, in denen sozusagen die diözesane Kirchengemeinschaft in konzentrierter Form beieinander ist. Sie wollen eine Brüderschaft ausdrücken, ohne damit die Unterschiede in Gaben und Aufträgen zu leugnen. Zugleich zeigt sich dann der Wunsch, den Auftrag des Bischofs nicht mehr nur entsprechend einem ausschließlich bischöflichen Entscheidungsrecht geregelt zu sehen. Hier liegt vermutlich die große Aufforderung, zu Gebräuchen, Gewohnheiten und Regeln zu kommen, die nicht mehr hervorheben, daß die Kirche eine Genossenschaft von Ungleichen ist, sondern eine Brüderschaft mit einem gemeinsamen Auftrag. Das aber wird schwierig sein, wenn nicht über die Kirche als Gottesvolk und Gemeinschaft der Gläubigen einigermaßen Übereinstimmung besteht.

Problemlösungen und Suche nach neuen Wegen

Werden wirklich funktionierende Räte oder regelmäßig stattfindende Synoden alle Probleme lösen können? Darf man von ihnen alles erwarten? Hier muß man gewiß eine Reihe von Beschränkungen anbringen. Meinungsverschiedenheiten oder Konflikte wird es in Zukunft nicht weniger geben als früher, vielleicht sogar mehr. Aber weniger als in der jüngsten Vergangenheit werden sie durch eine mehr oder weniger autonome Entscheidung des Bischofs oder seiner Kurie aus der Welt geschafft werden können. Vor allem scheint es wünschenswert, daß die Diözesen (am besten in Überlegung mit Räten und Synoden) ausdrücklicher festlegen und vorlegen, auf welche Weise bestimmte wiederkehrende Probleme entschieden werden sollen. Oft gibt es kaum eine Verfahrensweise; entweder ist sie nicht bekannt oder unangemessen. Die bischöfliche Entscheidung erscheint dann als willkürlich. Es liegt ebenso nahe, die Räte oder Synoden oder wenigstens deren Vertrauenskollegien in die Behandlung heikler Dinge einzubeziehen. Das ist auf verschiedene Weisen möglich, z. B. indem sie gehört werden oder indem sie Schiedsrichterfunktion ausüben.

Ferner gibt es viele Probleme, die allen Bistümern eines Landes oder großen Teilen der Kirchengemeinschaft gemeinsam sind. Sie sind oft für

jedes Bistum von unmittelbarer und vitaler Bedeutung, übersteigen aber die Möglichkeiten und Aufgaben eines einzelnen Bistums. Das kann verschiedene Gründe haben. Manche Probleme sind der Ordnungsgewalt der einzelnen Bischöfe oder auch der Bischofskonferenzen entzogen und dem Heiligen Stuhl in Rom vorbehalten. Fast tragisch ist, daß darunter fast alles fällt oder fiel, was die persönliche Situation von Katholiken bestimmt: einerseits der Lebensstand von Laien (Ehe, zweite Ehe), von Priestern und Ordensleuten, anderseits ihr Platz in der Kirche und alles, was sie tun dürfen oder nicht. Es ist eine ernste Frage, ob nicht ein bestimmtes, von den Bischöfen nicht anzutastendes Gesetzessystem vielen Personen schadet und neue Entwicklungen abwürgt, je mehr, da diese immer mit konkreten Personen auftreten und zusammenhängen[10]. Es gibt auch Probleme, die von *einem* Bistum kaum zu regeln sind, weil sie zu allgemein sind und z. B. die materiellen und organisatorischen Möglichkeiten eines einzigen Bistums überschreiten.

Was die Verwaltung einer Diözese nicht darf und nicht lösen kann, wird praktisch für eine Reihe von Fällen gleichbleiben. Nichtsdestoweniger zeigt sich das Nicht-regeln-Dürfen von Problemen auf der Ebene einer Diözese oder eines Landes als Hemmschuh für Experimente und für die Leitung. In diesem Punkt fragt man sich, ob die bischöfliche Leitung, einzeln oder gemeinsam in einer Konferenz, wohl reale Möglichkeiten bekommt und nicht zur Fiktion wird, weil sie zu wenig anerkannte Möglichkeiten hat. Damit ist auch die Aussicht sehr groß, daß Pastoralräte, Priestersenate und Diözesansynoden zu wenig Möglichkeiten haben, als Bistumsversammlungen zukünftige Wege zu überlegen und vorzulegen. Erstarrung der Bistumsverwaltung ist dann die Folge.

Schließlich soll darauf hingewiesen werden, daß Diözesanräte und Diözesansynoden verhindern könnten, die Bischofskonferenzen oder die Bischofssynode in Rom zu isolierten Kollegien werden zu lassen.

Schlußfrage

Die Gefahr besteht, daß der Diözesanbischof auch in Zukunft (trotz guter Absichten!) in Strukturen und Stellungen festsitzt, die dem Wunsch, der Kirche eine brüderliche Gestalt zu geben, zu wenig entgegenkommen. Es ist dann die ernste Frage, ob das nicht zur Isolierung führt, so daß die bischöfliche Verwaltung in Distanz von den suchenden und tastenden örtlichen Glaubensgemeinschaften gerät.

[1] A. W. Greeley, Die Leitung in der Kirche der Zukunft: Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses (Zürich/Einsiedeln/Köln/Mainz 1971) 129ff.

[2] W.-D. Marsch, The concept of institution in the light of continental sociology and theology: Institutionalism and Church Unity (Hrsg. N. Ehrenstrom and W. G. Muelder, 1963), S. 49: «The Church may, therefore, perhaps be described as the ‹paradigmatic institution›. It is to proclaim the aim of all institutional life, recognizing alienation as a deep existential crisis, which, however, cannot be thought of as a final fate of society, without hope for a rebirth grounded in the regeneration power of God, who forever remains faithful to his covenant with mankind.»

[3] Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie (hrsgg. von Katholiek Archief 1968), Teil 2, 11.

[4] Y. Congar, Wesentliche Strukturen für die Kirche von morgen: Die Kirche der Zukunft. Berichtband..., S. 139ff.

[5] Vgl. Cyprianus, Ep. 66, VIII, 1.

[6] Vgl. H. C. Laan, De rooms-katholieke kerkorganisatie in Nederland (Utrecht 1967) 173–234.

[7] «Christus Dominus» Nr. 11: «populi Dei portio» ersetzt die Worte «Dominici gregis pars».

[8] Congar aaO.

[9] Siehe das Berichtsbuch des Sécretariat de liaison entre les Conférences épiscopales d'Europe, Les structures diocésaines postconciliaires (Paris 1968) 65.

[10] Vgl. die wichtigen, vom Zweiten Vatikanischen Konzil gewünschten Bestimmungen, die noch nicht in all ihren Konsequenzen übersehen werden: Christus Dominus Nr. 8.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

RUUD HUYSMANS

geboren 1935 in Eindhoven (Niederlande), 1959 zum Priester geweiht. Er studierte an der Lateran-Universität, ist Doktor der Theologie und des Kirchenrechts, Lektor für Kirchenrecht an der Hochschule für katholische Theologie in Amsterdam und Mitglied des Direktionskomitees des Pastoralinstituts der niederländischen Kirchenprovinz. Er veröffentlichte u. a. Beiträge zur Mischehenfrage in den Ephemerides Iuris Canonici 1967 und 1969.

Leonidas Proaño

Politische Stellungnahme einer Ortskirche

Die Apostelgeschichte (Kap. 3 und 4) berichtet von der Heilung eines Gelähmten und vom Aufsehen, das diese Tat beim Volk und bei den Behörden hervorrief. Petrus und Johannes verkündeten Christus dem Volk und sprachen auch freimütig von ihm vor dem Hohen Rat: «Er ist der Stein, der von euch, den Erbauern, verworfen, aber zum Hauptstein wurde» (4,11). «Sie sahen den Geheilten an ihrer Seite und wußten nicht, was sie tun sollten. Sie ließen sie deshalb aus dem Ratsaal treten, um sich miteinander zu beraten. ‹Was sollen wir mit diesen Leuten anfangen?›, sagten sie; ‹denn daß durch sie ein offenkundiges Wunder geschehen ist, ist allen Bewohnern Jerusalems bekannt, und wir können es nicht leugnen; damit sich aber die Sache nicht noch mehr im Volke verbreitet, wollen wir ihnen drohen und ihnen verbieten, noch fernerhin unter Berufung auf diesen Namen mit irgend jemand zu reden. Man rief sie also wieder herein und verlangte von ihnen, überhaupt nichts mehr von diesem Namen Jesus verlauten zu lassen oder zu lehren. Petrus und Johannes aber entgegneten ihnen: ‹Ob es recht vor Gott wäre, mehr auf euch als auf Gott zu hören, möget ihr selbst beurteilen – wir können unmöglich von dem schweigen, was wir gesehen und gehört haben›» (4,14–20).

Das Zeugnis, das heute von uns verlangt ist, besteht ebenfalls darin, daß wir vor aller Welt bekunden, «was wir gesehen und gehört haben».

1. Der Gelähmte. – Ecuador ist das Land Südamerikas, das beiderseits des Äquators liegt. Es umfaßt 270000 km² und hat gut sechs Millionen Einwohner, die hauptsächlich in der Sierra und an der Costa wohnen.

Das Land ist in Provinzen eingeteilt. Jede Provinz ist in Kantone unterteilt, und jeder Kanton in Gemeinden. Die Landeshauptstadt und zugleich die Hauptstadt der Provinz Pichincha ist Quito; sie hat ungefähr eine halbe Million Einwohner und liegt 2800 m über Meer. Die größte Stadt und der Haupthafen des Landes ist Guayaquil; sie hat ungefähr 800000 Einwohner und liegt an der Mündung des Flusses Guayas, an der Küste des Pazifischen Ozeans.

Das Land ist von außerordentlicher Naturschönheit und hat einen überaus fruchtbaren Boden. Es ist der Hauptexporteur von Bananen und bringt Kaffee, Reis, Kakao, Zuckerrohr, Früchte, Kartoffeln, Getreide, Gerste in reicher Fülle hervor. In letzter Zeit sind große Erdölquellen entdeckt worden, mit deren Ausbeutung demnächst begonnen wird.

Trotzdem Ecuador durch die Natur so begünstigt ist, gibt es in ihm einen Lahmen: das Volk. Die Soziologen vergleichen die Gesellschaft des Landes mit einer Pyramide und sagen, nur etwa drei Prozent der Bevölkerung sei an deren Spitze, alle andern lebten in Verhältnissen, die von der Armut bis zum Elend reichen.

2. Die Provinz Chimborazo. – Ein Teil der Landesbevölkerung lebt in der Provinz Chimborazo. Diese liegt im geographischen Zentrum des Landes, hat einen Umfang von 6200 km² und zählt heute ungefähr 370000 Einwohner. Die Hauptstadt ist Riobamba, eine Stadt mit 50000 Einwohnern; sie liegt 2700 m über Meer und ist 180 km von Quito und 200 km von Guayaquil entfernt.

Ungefähr zwei Drittel der Bevölkerung sind Indios; 73% der Einwohner arbeiten in der Landwirtschaft; die meisten von ihnen sind nicht Grundbesitzer, sondern müssen als Pächter auf den Gutshöfen arbeiten oder jährlich während fünf bis sechs Monaten an die Küste auswandern. Während das Land als ganzes 32% Analphabeten zählt, machen diese in der Provinz Chimborazo 54% aus.

3. Die Diözese Riobamba. – Die institutionalisierte Kirche weist in Ecuador auf: drei Erzbistümer, zehn Diözesen, fünf Apostolische Vikariate, drei Präfekturen und eine Prälatur nullius; dreißig kirchliche Oberhirten (Erzbischöfe, Bischöfe, Apostolische Präfekten und Vikare); 1700 Diözesan- oder Ordenspriester, 7800 Schwestern; 180000 Schüler und Studenten an katholischen Schulen, Kollegien und Universitäten.

Die Diözese Riobamba, die 1865 errichtet worden ist, gehört zum Erzbistum Quito und umfaßt das Gebiet der Provinz Chimborazo. Es wirken in ihr 60 Weltpriester, 23 Ordenspriester, 220 Ordensschwestern von 10 Kongregationen; sie enthält 19 Bildungsstätten der Primar- und Sekundarschulstufe und eine Universitätsfakultät der Agrarwissenschaft.

4. Die kirchliche Ortsgemeinde. – Man kann in der heutigen Nachkonzilzeit die Kirche auf drei Arten auffassen: als eine immobile Kirche, als eine mo-

dernisierte Kirche oder als eine dynamische Kirche.

Die immobilistische Sicht führt zu einer triumphalistischen, konservativen, defensiven Haltung und inspiriert eine Pastoral, die auf Bewahrung, Sicherheit, ausdrückliche oder stillschweigende Bündnisse mit den etablierten Mächten ausgerichtet ist.

Die modernisierende Sicht führt zu oberflächlichen, snobistischen Haltungen und inspiriert eine Pastoral, welche Bewahrung mit berechneten Anpassungen und Angleichungen zu verbinden sucht: Sie gibt den «klugen» Rat, sich mit der «sündhaften Situation» nicht auseinanderzusetzen.

Die dynamische Sicht schafft eine Haltung des Glaubens, des Wagnisses, des Sich-Einlassens auf den Gang der Geschichte; sie inspiriert eine Pastoral, die auf den Wandel der von der Sünde in Mitleidenschaft gezogenen Gesinnungs- und Gesellschaftsstrukturen ausgeht; sie will sich an die Forderungen des Evangeliums halten.

Diese drei verschiedenen Sichten der Kirche sind in Ecuador und in der Diözese Riobamba eine existentielle Wirklichkeit. Innerhalb der kanonischen Struktur erwächst unter Bangen und Geburtsschmerzen die kirchliche Ortsgemeinde von Riobamba.

5. Die Situation der Domination und Abhängigkeit. – Das Dokument der Bischofskonferenz von Medellín über den Frieden (Paz) beginnt mit den Worten: «Wenn ‹Entwicklung das neue Wort für den Frieden› ist, dann ist die Unterentwicklung in Lateinamerika, die in den verschiedenen Ländern unterschiedliche Züge aufweist, eine ungerechte Situation, die zu Spannungen führt, die den Frieden gefährden» (Nr. 1).

Die Unterentwicklung ist eine Realität, die wir auf unsern Arbeitsfeldern Tag für Tag antreffen und mit Händen greifen. Welches sind ihre Ursachen? Auch wenn wir mit der Möglichkeit rechnen, daß das Elend in unsern Ländern auf natürliche Ursachen zurückgeht, die schwer zu bemeistern sind (Paz, Nr. 1), so ist doch klarzustellen, daß die schrecklichen Wirklichkeiten, in denen unsere Völker leben, «das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung sind, da die Abhängigkeit und Domination nicht zufällig entstanden sind, sondern geradezu das Gerüst der südamerikanischen Gesellschaft darstellen» (Joao Bosco Pinto, Aportes para la liberación).

Das «Herren–Knechte-Verhältnis» tritt darin zutage, daß «wenige viel (Kultur, Reichtum, Macht, Ansehen) besitzen, während viele wenig besitzen» (Paz, 3).

Zur Erklärung dieser Gegebenheiten können wir auf drei in die Augen springende Widersprüche hinweisen: wenige Reiche – unzählige Arme; wenige, die über Wissen verfügen – Massen von Ungebildeten und Analphabeten; wenige, die imstande sind, entscheidend in die Politik einzugreifen – Massen von Düpierten oder an die Wand Gedrückten.

6. Kritische Beurteilung. – Die Dokumente von Medellín nennen diese Lage eine «sündhafte Situation»; die herrschenden Klassen nennen sie die «bestehende Ordnung». Die Dokumente von Medellín sagen von ihr, daß sie eine «positive Gefährdung des Friedens» darstellt; die herrschenden Klassen «bezeichnen jeden Versuch, ein Gesellschaftssystem zu ändern, das die Weiterdauer ihrer Privilegien begünstigt, als subversive Aktion» und «machen manchmal von der Gewalt Gebrauch, um jeden Reaktionsversuch drastisch zu unterdrükken» (Paz, 5 und 6). Wer hat recht?

Wir müssen uns zunächst über den Sinn des Wortes «Ordnung» verständigen. «Der Friede ist vor allem ein Werk der Gerechtigkeit. Er setzt voraus und erfordert, daß eine gerechte Ordnung instauriert wird, in der sich die Menschen als Menschen verwirklichen können, in der ihre Würde respektiert, ihre berechtigten Wünsche befriedigt, ihr Recht auf die Wahrheit anerkannt, ihre persönliche Freiheit gewährleistet wird. Eine Ordnung, worin die Menschen nicht Objekte, sondern tätige Träger ihrer Geschichte sind» (Paz, 14).

Die sogenannte «bestehende Ordnung» hingegen beeinträchtigt die Gerechtigkeit, weil sie einige wenige mit einem Überfluß an Gütern begünstigt, während sie die meisten Menschen dem Elend überantwortet; sie widerspricht der gottgewollten Ordnung, weil sie durch die Begünstigung des Egoismus die Beziehung, wonach die Kreatur von ihrem Schöpfer abhängig und auf ihn hinbezogen ist, zerrüttet; weil sie, indem sie einige wenige Menschen zu Herren und alle andern zu Knechten macht, die Gemeinschaftsbeziehung zwischen den Menschen zerrüttet; weil sie, indem sie die Welt zum Privateigentum einiger weniger erklärt, die Herrschaftsbeziehungen zerrüttet, zu denen alle Menschen beauftragt sind, um diese ihre Welt zu vervollkommenen, ihre Bedürfnisse zu stillen und um die Menschen selbst aufzuerbauen kraft ihrer Arbeit, ihrer Initiativen, ihres schöpferischen Geistes, ihres Willens, über die Schwierigkeiten den Sieg zu erringen.

7. Komplizenschaft. – In demütiger Redlichkeit müssen wir zugeben, daß die Kirche, wie sie in

Ecuador besteht, infolge der geschichtlichen Entwicklung mit dem Gerüst des Systems verknüpft war und ist und in grundlegenden Aspekten zur Komplizin des Bestehens und Bewahrens dieser «sündhaften Situation» geworden ist.

Mit der gleichen demütigen Redlichkeit müssen wir bekennen, daß die Kirche, wie sie in Ecuador besteht, sich in die Maschen des Systems hat einspannen lassen und behilflich gewesen ist, die «sündhafte Situation» zu verfestigen durch die mitreißende Kraft der von Egoismus, Ambitionen und Stolz verdorbenen geschichtlichen Entwicklung.

Im Blick auf die weiter oben angeführten Widersprüche müssen wir erstens bekennen, daß die in Riobamba bestehende Kirche über großen Grundbesitz verfügte; daß diese Tatsache – obwohl wirtschaftlich wenig herausschaute, weil es an einer tüchtigen Verwaltung fehlte – sie beim Volk in den Ruf brachte, reich zu sein; daß sie, wie die andern Kirchen, mehr als einmal die ungerechten Herrschaftsstrukturen der «bestehenden Ordnung» verteidigt hat.

Zweitens müssen wir bekennen, daß die Kirche von Riobamba qualifiziertes Personal und finanzielle Mittel zur Verfügung stellte und weiterhin stellt, um in den Kollegien die Kinder sehr begüterter Familien zu unterrichten, und daß sie dazu beiträgt, in ihnen die kapitalistische Mentalität zu schaffen, daß sie aber keine größeren Anstrengungen unternommen hat, um die Einheimischen und ganz allgemein das geknechtete Volk zur Freiheit zu erziehen.

Drittens müssen wir bekennen, daß die Kirche von Riobamba nicht wirksam dazu beigetragen hat, das Volk in die Lage zu versetzen, sich verantwortlich an der Politik zu beteiligen, und daß sie diesbezüglich eher darauf ausging, einer der herrschenden Klassen zum Sieg zu verhelfen.

8. Der Sinn einer politischen Stellungnahme. – Wir sind nicht damit einverstanden, daß die Kirche die Parteipolitik begünstigt; daß sie dies getan hat, war vielleicht in vergangenen Epochen eine ihrer Hauptsünden. Sie tat dies, «um die Ansichten und Stellungnahmen (in bezug auf die Schulen, die Einheit von Staat und Kirche, die Ehe, die Aktionsfreiheit usw.) zu verteidigen» (Segundo Galilea, La vertiente política de la pastoral). Wir teilen hingegen die Auffassung derer, die seit dem Konzil und der zweiten lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín die Ansicht vertreten, daß die Kirche in Lateinamerika sich in dem Sinn zu verhalten und einzusetzen hat, daß sie weiterhin «das Evangelium verkündigt, aber auf dem Weg über die Rechte des unterdrückten Menschen»; daß sie weiterhin «im gesellschaftlichen Bereich interveniert, nicht um ihre Ansichten und Positionen zu verteidigen, sondern um den unterdrückten Menschen Lateinamerikas zu verteidigen und zu befreien» (Segundo Galilea, aaO.). Die Kirche soll «in den Menschen und Völkern... einen lebhaften Sinn für Gerechtigkeit wecken»; sie soll «dem Geheiß des Evangeliums entsprechend für die Rechte der Armen und Unterdrückten einstehen...»; sie soll «die Mißstände und ungerechten Folgen der allzukrassen Ungleichheiten zwischen Reichen und Armen, Mächtigen und Schwachen energisch bekämpfen...» (Paz, 21, 22 und 23).

9. Politische Stellungnahme der Ortskirche von Riobamba. – Die kirchliche Ortsgemeinde, die in Riobamba entsteht, hat im Willen, sich treu an das Evangelium zu halten, den Entschluß gefaßt, im dargelegten Sinn politisch Stellung zu ergreifen, und unternimmt Aktionen, die sie von ihrer Verschwägerung mit dem kapitalistischen System befreien und zugleich dazu beitragen sollen, die Unterdrückten zu befreien:

1. Durch Abkommen zur Verwirklichung der Landreform auf den Ländereien, die sie bis jetzt besaß, hat sie darauf verzichtet, als Grundeigentümerin dazustehen. Durch diese und weitere Schritte beabsichtigt sie, mit den Armen solidarisch zu werden.

2. Sie sucht den Sinn für Gerechtigkeit und Gemeinschaft in Gruppen aller Ebenen zu wecken, indem sie beständig Versammlungen abhält, die der Reflexion und einer Methodologie dienen, die sie sich aneignen will.

3. Sie hat begonnen, Methoden der Erziehung zur Freiheit praktisch zu erproben, insbesondere mit Gruppen junger Studenten und mit Landarbeitergruppen.

4. Sie hat durch Zeitschriften und Veröffentlichungen, die von jungen Laien und Priestern ins Leben gerufen wurden und unterstützt werden, gegen Mißstände und Ungerechtigkeiten Stellung genommen.

5. Durch diese Aktionen bildet sie im Volk das kritische Bewußtsein und bereitet so das Volk vor, sich verantwortungsbewußt an der Politik zu beteiligen.

Diese Haltung und diese Aktionen haben die einen alarmiert und die andern mit erwartungsvoller Hoffnung erfüllt. Die gewaltsame Vertreibung eines Priesters und die Einkerkerung eines weitern

Priesters im vergangenen Jahr und die damit verbundenen Mahnungen und Drohungen waren die aufsehenerregenden Zeichen dafür, in welchen Schrecken und in welche Verlegenheit die Machthaber versetzt worden sind, weil die Kirche begonnen hat, sich für dieses unterdrückte Volk einzusetzen und die Befreiung in Christus zu verkünden.

Übersetzt von Dr. August Berz

LEONIDAS PROAÑO

geboren 1910 in San Antonio de Ibarra (Ecuador), 1936 zum Priester, 1954 zum Bischof geweiht. Er studierte am Priesterseminar von Quito, ist Bischof von Riobamba, Mitglied der Abteilung für das Laienapostolat und Präsident der Kommission für Evangelisation und Erziehung.

Antônio Fragoso

Mitarbeit des Bischofs an der Entwicklung

Als Bürger der Welt wie auch als Bischof der Kirche bin ich für die Entwicklung der Menschheit mitverantwortlich. Durch meinen Beitrag zu dieser Nummer des «Concilium» versuche ich, den Lesern mein Zeugnis über die Möglichkeiten und Gelegenheiten einer Mitarbeit an der Entwicklung zur Kenntnis zu bringen. Mir scheint, es sei am konstruktivsten und liege im Bereich meiner Zuständigkeit, wenn ich einige Erwägungen über meine Erfahrung vorlege. Es handelt sich dabei um das Bistum Crateús und um den Versuch und die Suche nach Wegen für eine pastorale Präsenz bei der Entwicklung.

Etwas über die Lage der Menschen

Das Bistum Crateús wurde im August 1964 errichtet, und ich bin sein erster Bischof. Es erstreckt sich über mehr als 22000 km²; seine Bevölkerung belief sich 1970 auf beinahe 350000 Einwohner. Es liegt mitten im Gebiet, das den Namen «Vieleck der Dürre» trägt, und ist in wirtschaftlicher, sozialpolitischer und kulturell-religiöser Hinsicht äußerst unterentwickelt. Nach Angaben der CEPAL (Studien über die Verteilung der Einkünfte in Lateinamerika, Santiago 1967) hat die Hälfte der Brasilianer (45 Millionen) 130 Dollar Einkommen pro Kopf. Da das Diözesangebiet von Crateús zu den rückständigsten gehört, liegt das mittlere Einkommen pro Kopf noch tiefer als das eben erwähnte. Das Land ist in ungerechter Ungleichheit verteilt: 1968 besaßen 12% der Grundbesitzer 62% der Ländereien. Etwa die Hälfte der Bevölkerung, die im Landbau tätig ist (Landbevölkerung: 82%) besteht aus Personen, die in ständiger Abhängigkeit fremdes Land bebauen. Die Preise der landwirtschaftlichen Erzeugnisse sind dauernder Unbeständigkeit unterworfen. Anfangs 1970 wurde das Viertel Bohnen (Viertel = Quarta; ein Maß, das 80 Liter faßt) für 55 Cruzeiros verkauft. Ende 1970 kostete das gleiche Maß 120 Cr. Im März 1971, wo die Ernte gut auszufallen verspricht, ist der Preis der Quarta wieder auf 70 Cr. gesunken. Jede Haushaltplanung einer Familie wird durch diese Schwankungen, die von außen her aufgezwungen werden, verunmöglicht. – Das politische Bewußtsein des Volkes ist beinahe Null. In den Wahlkämpfen werden die Leute von einer Flut von Versammlungen, Propaganda, Versprechungen und Druck überschwemmt. Die tatsächliche Stimmfreiheit ist sehr gering. Die Gewählten regieren für gewöhnlich, ohne die Organisationen des Volkes zu befragen, und beschränken die Ausübung des Rechtes der Bürger auf Kritik. Der systematische negative Antikommunismus, die Jagd auf die «Umstürzler», das gewaltsame Vorgehen gegen die politische Opposition machen die freie Meinungsäußerung für das Volk äußerst schwierig. Elementarbildung, Ausbildung für die Landwirtschaft oder ein Gewerbe sind beinahe gar nicht vorhanden. Die Kulturelite, die den oligarchischen Ortsfamilien entstammt, welche sich durch die gemeinsame Arbeit bereichern, wandert in die großen Zentren ab. Diese dauernde «Entrahmung» der Elite verunmöglicht die Bildung einer örtlichen Führerschaft für die Entwicklung.

Das Grundübel

Mir scheint, diese düstere Zeichnung der Lage der Menschen schließe das tödliche Übel in sich: die *Entwertung*. Unser Volk hat kein Vertrauen zu sich selber. Es glaubt nicht an seine schöpferische Fähigkeit, an seine geschichtliche Berufung, das le-

bendige Abbild des Schöpfergottes zu sein. Seine gesamte Struktur drängt es an den Rand der Dinge. Die oligarchischen Familien entscheiden, setzen Rekurse in Gang, unterdrücken, unterstützen auf paternalistische Art. Seiner Unfähigkeit und Machtlosigkeit bewußt, seiner Berufung, Träger der Entwicklung zu sein, beraubt, nimmt unser Volk die Unterjochung, die regionalen Formen des Imperialismus, die wirtschaftliche Abhängigkeit hin. Das Elend ist eine Bombe mit sehr weitreichenden Wirkungen: es verursacht den Verlust des Bewußtseins der menschlichen Würde; es erniedrigt den inneren Adel, verängstigt und macht feige, macht den Menschen zum Übeltäter, vervielfacht die Prostitution, verlangt als Antwort die Unterstützung durch gutherzige Reiche, ist eine Weide für politische Demagogen und ideologische Aufwiegler.

Das Mea Culpa der Kirche

Ich finde, auch die Kirche habe eine Mitschuld an dieser Lage. Sie gewährt nicht den Armen die erste Stelle in ihrem Herzen und in ihrer Pastoral. Wir sind mit dabei, den Oligarchenfamilien, von denen wir finanziell abhängig sind, ihren Vorrang zu sichern. Vielleicht nicht in der Theorie, wohl aber in der Praxis nehmen wir die Zweipolarität an: wer die kapitalistische «Ordnung» nicht anerkennt, treibt das Spiel der Kommunisten. Der Fatalismus, der in der Entwertung unseres Volkes steckt, wurde durch unsere Verkündigung des Evangeliums genährt. Wir verstanden es nicht, den Kampf um die volle Befreiung des Menschen im Glauben und in der Übereinstimmung mit dem Evangelium zu begründen. Wenn wir von Ordnung sprechen, unterscheiden wir nicht klar zwischen der geschichtlichen Ordnung, die fortschreitend den Plan Gottes verkörpert, und einer überkommenen, gewalttätigen, ungerechten, oligarchischen «Ordnung» voll ungerechter Unterschiede. Wenn wir das Privateigentum verteidigen, machen wir uns seine Folgerungen, daß nämlich der Reichtum in erster Linie für alle Menschen bestimmt ist, nicht zu eigen. Wenn wir die Achtung vor der Autorität lehren, vergessen wir ihren wesentlichen Sinn des Dienens und ihre geschichtliche Doppelbedeutung. Diese Art der Verkündigung des Evangeliums ist nicht der Boden, aus dem nach Gerechtigkeit dürstende Kämpfer, furchtlose Propheten der Würde der Armen und Unterdrückten, angriffige Ringer für eine gerechte und brüderliche Welt nach Gottes Absichten sprießen.

Aktive Gegenwart in der Entwicklung

Ich bin persönlich mitverantwortlich an allen Sünden und Kompromissen der Kirche in meiner Region. Auch das «mea culpa» ist meine Pflicht. Ich bin mitverantwortlich für die Stellungnahme meiner Brüder, der Bischöfe des Nordostens, zu den Aufrufen um unsere Mithilfe an der menschlichen Entwicklung. In meinem Hirtenbrief zur Begrüßung des Volkes von Crateús (9. August 1964) sagte ich: «Gott schickt mich nach Crateús, um allen, den Reichen und Armen, den Großen und Kleinen, die gute Kunde der Liebe Gottes zu bringen. Ich will alle, die dies aus freiem Entschluß wünschen, in die Familie der Kirche aufnehmen. Und ich will alle, die es wünschen, als demütiger Diener zum Endziele führen, zum vollkommenen, glücklichen Reiche Gottes im Himmel. Das ist meine wesentliche Aufgabe. Es ist aber auch Aufgabe des Bischofs, die Bedingungen zu verkünden, welche notwendig sind, um eine gerechte, menschliche, brüderliche Welt aufzubauen, die Gottes Schöpferwerk weiterführen soll. Er muß in den Christen das Bewußtsein für ihre Verantwortung im gemeinsamen Einsatz mit allen Menschen guten Willens für die Schaffung sozialer Einrichtungen wecken, damit der Menschenstaat der Kinder Gottes würdig wird. Und er muß die Christen bilden und erziehen, damit sie sich bemühen, die Werte des Evangeliums im Staat der Menschen solidarisch zu verwirklichen.» Das war der Traum des Bischofs, der zum erstenmal die Straßen der neuen Diözese betrat. Heute sehe ich, daß der Traum poetisch und schön war. Allein die Poesie entschwand, und der Realismus, den der Gang der Ereignisse – wenn man sie erwog und deutete – einem aufzwang, verstärkte die Gewißheit noch mehr, daß der Bischof bei der Entwicklung seines Bistumsgebietes, seiner Region und der Welt aktiv und bewußt gegenwärtig sein muß.

Die schrittweisen Entdeckungen

Der Zickzackweg der gemeinsam mit den Christen und dem Klerus unternommenen pastoralen Bemühungen überzeugt mich immer mehr von den folgenden Grundgedanken:

1. Der Bischof ist nicht der Führer für die Einführung einer Zivilisation in seinem Gebiete.

2. Er ist kraft seiner Sendung nicht Techniker der menschlichen Entwicklung.

3. Es ist nicht seine Sache, ein Entwicklungsmodell auszuarbeiten und vorzulegen.

4. Jede menschliche Entwicklung hat Anspruch

auf sein lebendiges Interesse als historischer Ausdruck des Planes Gottes.

5. Dank seiner Berufung als Mann des Glaubens und Erzieher zum Glauben muß er alle ehrlichen Versuche, die Entwicklung zu fördern, aufnehmen und ihnen zur Verfügung stehen, und ebenso alle Ideologien und Lehrauffassungen in mündigem, brüderlichem und wahrhaftem Dialog in Betracht ziehen.

6. Sein Glaube, der im historischen Aufbauprozeß der Entwicklung enthalten ist, erschöpft sich nicht in ihr, sondern erleuchtet sie durch eine Gesamtschau des Menschen und seiner Geschicke, und durch eine Hoffnung, die sowohl Gewißheit als auch Utopie ist.

7. Seine prophetische Sendung drängt ihn, alles anzuklagen, was in den Entwicklungsmodellen und Ideologien widermenschlich ist.

8. Seine prophetische Sendung, die universell ist wie diejenige Christi, macht ihn bereit, alle Menschen, gleichviel welches ihre Ideologien sind, bereitwillig aufzunehmen. Sie rät ihm jedoch davon ab, sich in konkrete politische Entscheidungen bestimmter Gruppen einzugliedern, die ihn von den andern Menschen trennen könnten.

Die in Crateús erfolgten Schritte

Der Bischof ist kein Fallschirmabspringer, den wir einsam und von fern eine «Herde Schäfchen» leiten sehen, sondern ein Bruder, der aus dem christlichen Volke hervorragt, um selbst den geschichtlichen Weg zu gehen, es mitverantwortlich von seiten Gottes anzuregen und selber von diesem Volk angeregt zu werden. Daher obliegt es mir zu versuchen, in Klerus und Volk eine gemeinsame Anstrengung zu wecken. Eine Überlegung über die Wirklichkeit und die pastorale Aktion mit dem Klerus und verantwortlichen Laien der verschiedenen Pfarreien zusammen, der wir jedes Jahr im Mittel zwanzig volle Tage widmeten, erlaubte uns eine gewisse Übereinstimmung in der Bewußtseinsbildung, ohne die Entdeckungen gleichzuschalten und ohne das Auftreten von Spannungen, Risiken, Ungewißheit und Zaudern zu verhindern. Die dauernde Sorge war die Bezugnahme auf die Wirklichkeit, die kritische Analyse der pastoralen Antworten auf die Forderungen des Lebens, welches das Volk führt, die Erörterung der Auswirkungen der Strukturen und Ideologien auf das Volk, auf sein Verhalten und seinen Glauben. Wir sind überzeugt, daß das Grundübel die *Entwertung* des Volkes ist. Um sie im Rahmen unserer beschränkten Möglichkeiten schrittweise zu überwinden, beginnen wir, die Entwicklung in den Gemeinden auf dem Lande und in den Vorortssiedlungen unserer Städte anzuregen. Die Mitglieder der Gemeinden kommen anfangs zusammen, um ihre Probleme, Bedürfnisse und Möglichkeiten zu erörtern. Gemeinsam erwägen sie die Bedeutung dessen, was sie entdecken. Und als Antwort versuchen sie zu *handeln*, sei es durch kleine gemeinsame Verwirklichungen, sei es durch Wertung des Geleisteten. Jedes gemeinschaftliche Projekt, das verwirklicht worden ist, öffnet ihnen die Augen, und sie *sehen* und *fühlen*, daß sie fähig sind, daß sie *Träger* des menschlichen Wachstums der Gemeinden sind, und sie beginnen, sachte die Führung der örtlichen Oligarchien, von denen sie ausgebeutet werden, zu durchbrechen. Die gemeinschaftliche Tat in den Gemeinden, die sie mit dem ermunternden Rat diözesaner Beisitzer überlegen, zeigt sich jedoch als unvollständig. Es erweist sich als unumgänglich, daß man zur Tat mehrerer Gemeinschaften gelangt. Die Entdeckung der Strukturen, auf denen sie beruhen, führt sie zur organisierten Berufsorganisation durch Gewerkschaften oder Arbeitsgenossenschaften. Die klarsichtigsten Geister entdecken, daß der Komplex der Gesetze des Landes und die Herrschaft, welche die wirtschaftliche Macht über die politische ausübt, eine weitblickende, das Gemeinsame erstrebende politische Aktion verlangen, um die Oligarchien auszuschalten und die freie Teilnahme des Volkes an der menschlichen Entwicklung zu erreichen. An diesem Punkt beginnt für den Bischof, den Klerus und die Christen des Bistums im Gewissen die Notwendigkeit, sich den Ideologien und den radikalen Gruppen der äußersten Rechten und Linken zu stellen und sie auf den Plan zu fordern. Wie kann das Wachstum im Glauben, die Mitwirkung bei der Entwicklung und der ehrliche Dialog mit allen ideologischen Gruppen eingebaut werden? Die Verführung der radikalen Gruppen der äußersten Linken, welcher die hochherzigsten Geister unserer Jugend folgen, ist eine besorgniserregende Tatsache. Die Strukturen unserer Pfarreien und Bistümer sind nicht in der Lage, eine Mystik zu bieten, die für die Gerechtigkeit kämpft und sich lebendig auf Jesus Christus und seine Kirche, aber auch auf die Befreiung des Menschen im Prozeß der Geschichte verpflichtet.

Abschließend

Wenn ich meinen zaghaften pastoralen Versuch zusammenfasse, so verlangt mein Zeugnis die Ver-

öffentlichung anderer Zeugnisse von Bischöfen, die reicher, schmerzlicher oder glücklicher sind als das meine. Wird «Concilium» das Mittel zur Veröffentlichung dieser Zeugnisse sein können? Wird «Concilium» den Weg zu einem dauernden Dialog des Theologen und der Hirten in der pastoralen Wirklichkeit unserer Tage zu öffnen vermögen?

Übersetzt von Dr. Hildebrand Pfiffner

ANTÔNIO FRAGOSO

geboren am 10. Dezember 1920 in Teixeira (Brasilien), 1944 zum Priester, 1957 zum Bischof geweiht. Er studierte am Priesterseminar von Pessoa, war Weihbischof von São-Luiz und wurde 1964 zum ersten residierenden Bischof von Crateús ernannt. Er nahm an den vier Sessionen des Zweiten Vatikanischen Konzils teil.

Paul Moore

Das Zeugnis des Bischofs in der Ortskirche

Es war im Sommer 1964 in McComb, Mississippi. Der Bischof zelebrierte auf einem Bügelbrett; hinter ihm hatte er als Retabel die Seitenwand eines ausgebombten Hauptquartiers von Bürgerrechtskämpfern, das wenige Tage zuvor vom Ku Klux Klan aufgedeckt worden war; das Evangelium war völlig zufällig Lk 19,41: «Als er näherkam und die Stadt sah, weinte er über sie und sprach: ‹Daß doch auch du es erkannt hättest an diesem Tage, was dir zum Frieden dient! Nun aber ward es vor deinen Augen verborgen.›» Im heiligen Opfer gedachte man der Arbeiter, die kurz vorher niedergeschlagen worden waren, und der in Furcht schwebenden und verfolgten Schwarzen von Mississippi.

Es war im Sommer 1970 in Saigon, Südvietnam. Die Versammlung bestand aus vietnamesischen Studenten, katholischen Priestern, buddhistischen Mönchen und Müttern, deren Söhne verhaftet oder im Krieg gefallen waren. Die Leiter der Zusammenkunft waren ein junger Mann, der eben den Tigerkäfigen entronnen war, und ein Student, der infolge der Folterungen durch die Polizei in einem Jahr das Gehör verloren hatte; die «Liturgie» bestand zum Teil darin, daß in einer anscheinend gräßlichen Opferprozession ein Miniatursarg nach vorn gebracht wurde; er pendelte an einer Stange, die von zwei hutzeligen alten Müttern auf ihren Schultern getragen wurde. Sie übergaben den Sarg dem amerikanischen Bischof mit den Worten: «Das Geschenk des vietnamesischen Volkes an das amerikanische Volk: unser Tod.» Nach diesem feierlichen Augenblick bildete sich die Friedensprozession und wir gingen hinaus auf die Straßen, wurden aber gleich darauf mit Tränengas auseinandergetrieben.

Ein Bischof sollte die Struktur und den Geist seiner Diözese aufbauen und so gut er kann in ökumenischen Gruppen leiten, so daß sein Klerus und sein Volk sich im täglichen Leben ausdauernd und planmäßig sozial einsetzen und Dienst an der Gesellschaft leisten. Er sollte aber auch von Zeit zu Zeit zu dramatischeren und umstritteneren Aktionen schreiten. Sein Amt hat ja in den Augen der Welt wie in den Augen der Kirche immer noch großes Symbolgewicht. Und es gibt Zeiten, in denen seine apostolische Aufgabe von ihm verlangt, an der Frontlinie zu stehen. Wenn die Kirche die Liebe Christi bezeugen soll, wenn die Kirche angegriffen werden soll, weil sie auf der Seite der Gerechtigkeit steht, dann sollte gewiß der Bischof, der Hauptseelsorger, bei diesem Zeugnisgeben vorangehen. Und es ist auffallend, wie oft solche Aktionen in einer liturgischen Handlung gipfeln.

Man wird, wie es scheint, in solche Aktionen mehr durch die Vorsehung als durch eigene Berechnung verwickelt. Vielleicht erinnert man sich an die Atmosphäre, wie sie im Sommer 1964 in den Vereinigten Staaten bestand. Die Bürgerrechtsbewegung erhielt Stoßkraft, und manche Kirchenmänner des Nordens gingen in den Süden, um ihren Brüdern beizustehen. Obwohl die Beweggründe zum Teil mehrdeutig und romantisch waren, so schien die Bewegung doch deutlich vom Heiligen Geist inspiriert zu sein. Ich wog klug ab, ob ich mich entschließen solle, nach dem Süden zu gehen, als ich zufällig eine Predigt über Lk 5,3 hörte: «Fahre hinaus auf die hohe See!» Dies bewog mich, nach Mississippi zu gehen. Zur Friedensmission in Saigon rief mich ein Freund, und meine Teilnahme an einem umstrittenen Boykott in Washington ergab sich aus einer langen, verwickelten Reihe von Ereignissen.

Wenn ich den liturgischen Einschlag einiger meiner Erlebnisse und die Art und Weise erwähne,

wie ich in solche Ereignisse hineingezogen wurde, so möchte ich damit betonen, daß es nicht üblicherweise – aufgrund von Prinzipien, die durch Kommissionen und allgemeine Konzilien ausgearbeitet wurden – dazu kommt, daß ein Bischof bei örtlichen, nationalen oder internationalen sozialen Auseinandersetzungen Partei ergreift, sondern eher wird er dazu veranlaßt durch den Wirbel der Ereignisse, frühere Erlebnisse, Freunde, zu denen man sich hingezogen fühlt, eine Schriftstelle, auf die man im richtigen Moment zufällig stößt, oder durch den Lebensstil, der unser Tun beseelt. Deshalb gilt: Je mehr man sich mit der Administration und mit der institutionellen Seelsorgearbeit überhäufen läßt – wie wichtig diese auch sein mögen –, desto weniger fähig ist man zum Zeugnis, desto weniger wird es der Fall sein, daß man zur Stellungnahme aufgefordert wird. Ich halte es für notwendig, jedes oder jedes zweite Jahr auf die Straßen hinauszugehen, so wie diese nun einmal sind, um meine Perspektive zurückzugewinnen, um intensiver als gewöhnlich zu sehen und zu vernehmen, was die leidende Menschheit denkt und sagt. Ich bemühe mich auch, in besonders enger Verbindung zu stehen mit einigen jungen Geistlichen, die sich in sozialen Bewegungen einsetzen und mit der Logik des Fachmanns vertraut sind, um die Vorurteile der prominenteren Kirchenmänner zu berichtigen, die der Bischof für gewöhnlich vor Augen hat.

Manche berechtigte Pressionen suchen den Bischof um den Mut zum Zeugnisgeben zu bringen. Das Volk hält uns vor, es gehe uns zu sehr ums Geld. Ist es sich aber bewußt, daß eine Verminderung des kirchlichen Einkommens bedeutet, daß weniger Hilfsmittel zur Verfügung zu stehen, um die Armen zu unterstützen, und daß der Klerus und seine Bediensteten ohne Einkünfte sind? Solche Vorwürfe sind unredlich, denn wir sind dabei bereit, andere, nicht aber uns selbst zu opfern. Ich bin mir auch bewußt, was für Opfer einem Pfarrer abverlangt werden, wenn sein Bischof Zeugnis gibt. Er verliert nicht nur Leute und Geld, sondern oft auch die so teuer gewonnene Einheit, die er während Jahren zustandezubringen gesucht hat.

Und doch hat dies auch für die Pfarrei eine positive Seite. Das Zeugnis des Bischofs ist eine herrliche Gelegenheit, das Volk zu erziehen. Je umstrittener die Aktion ist, desto emotioneller setzen sich die Leute damit auseinander und desto bereiter sind sie deshalb, den Grund zu vernehmen, der hinter der Aktion steht, und die Probleme, um die es dabei geht. Ein kluger Pfarrer kann eine solche Gelegenheit besser ausnützen, als wenn er selbst Zeugnis gibt und darüber Rechenschaft abzulegen hat. Die Stellungnahme eines Bischofs gibt dem Klerus und der Laienschaft freie Bahn, sich tatkräftiger einzusetzen, denn er bekräftigt und legitimiert ihre Aktion.

Vielleicht ist es gut, etwas über den Rahmen zu sagen, worin das Zeugnis erfolgt. Dieses ist eine Tat der Kollegialität. Einseitige Entscheidungen der Hierarchie werden ungern gesehen. Man ruft nach Demokratisierung und demokratischer Mitbeteiligung. Im Zusammenhang damit hat man mir oft den Vorwurf gemacht, ich habe etwas gesagt oder getan, ohne den Klerus zu konsultieren oder ohne es ihm rechtzeitig mitzuteilen. Dies ist ein berechtigter Vorwurf. Wenn ein Bischof – selbst als Privatperson – spricht, spricht er nach Ansicht mancher Leute irgendwie im Namen der Kirche; deswegen hat die Kirche ein gewisses Recht, an den Entscheidungen, die er trifft, mitbeteiligt zu sein. Anderseits ist zu sagen: Damit eine öffentliche Stellungnahme auch wirklich «einschlägt», muß sie oft so rasch erfolgen, daß es unmöglich ist, sich vorher zu beraten. Statt Problem nach Problem formell zu besprechen, ist es vielleicht besser, mit dem Klerus und den Laienführern unablässig in offenem Gespräch über die Gesellschaftsprobleme und den Stil des kirchlichen Einsatzes zu stehen. So lernen sie die Einstellung des Bischofs kennen und werden fähig, seine Stellungnahme dem Volk zu erklären, während er ihre Ansichten kennenlernt und abwägen kann, wie weit er sie durch eine gewisse Methode oder einen gewissen Punkt seines Zeugnisses aus der Fassung bringen wird.

In unserem ökumenischen Zeitalter wirkt das Zeugnis viel stärker, wenn es von der ganzen Christengemeinde oder – noch besser – von der ganzen gottgläubigen Gemeinde ausgesprochen wird. Und doch ist es oft unmöglich, verschiedene Religionsführer rechtzeitig zusammenzubringen, um zu einem Problem Stellung zu nehmen, wenn wir nicht ein beständiges ökumenisches Organ haben. Auch hierin wieder hat der Bischof kraft seines Amtes eine starke, maßgebende Stellung, selbst bei Juden und Protestanten. Der größte Fehler, meine ich, den die Bischöfe auf der ganzen Welt wenigstens bis vor einigen Jahren begangen haben, war es, daß sie ihre Verantwortung für die christliche Einheit im Zeugnisgeben und Wirken zu wenig ernst nahmen.

Ein weiterer Aspekt des Problems, der sehr oft von ältern Kirchenmännern angeschnitten wird,

betrifft die würdige Haltung des Bischofs. Ich habe oft sagen hören: «Es ist ja schon recht, daß andere Leute auf die Straße gehen, aber ein Bischof sollte das nicht tun.» Gerade die Tatsache, daß der Einsatz eines Bischofs etwas Dramatisches, etwas Aufsehenerregendes an sich hat, ist ein Grund dafür, daß er von Zeit zu Zeit an Demonstrationen teilnehmen sollte. Heute hat ja das Wort etwas von seiner Wirksamkeit verloren. Darum ruft man häufiger nach einer prophetischen Tat. Jetzt, da diese Demonstrationsmärsche nichts Neues mehr sind, müssen wir vielleicht nach etwas anderem suchen.

Damit dürfte klar sein, daß nach meiner Ansicht der Bischof zwangsläufig sowohl in seiner Ortsgemeinde als auch in weiterem Umkreis Zeugnis geben sollte. Die Zeit, in der wir leben, bietet sich hierfür geradezu an, denn die Institution, mit der wir uns bis jetzt abgegeben haben, beginnt trotz unserer Klugheit und geschickten Verwaltung zu zerbröckeln. Die Energie und Kraft, die wir aus dem Zeugnisgeben schöpfen können, nährt unser Leben und befähigt uns, die Gestalt der Kirche der Zukunft schöpferisch auszudenken; sie zieht uns auf natürliche, unbewußte Weise immer enger zu unsern Brüdern anderer Bekenntnisse hin. Indem wir zu örtlichen Problemen als Zeugen Stellung nehmen, gewahren wir, wer unsere Brüder im Gottesreich sind.

Der Bischof als Hauptseelsorger repräsentiert die Kirche mehr als jeder andere. Das Bild, das er ausstrahlt, wirkt sich auf das Bild der Kirche aus und erhellt oder verdunkelt das Bild Christi. Wenn die Funktion der Kirche die ist, Christus ansichtig zu machen, dann ist das Zeugnis des Bischofs absolut entscheidend.

Der Bischof muß sich über sein Tun im klaren und seiner selbst sicher sein. Das Problem muß so schwer wiegen, daß es verdient, von ihm beachtet zu werden. Wenn möglich sollte er Kriterien aufstellen für sein Verhalten und sie mit seinen Beratern erörtern. Wenn es auch angezeigt ist, bei besonderen Aktionen sich beraten zu lassen, so muß schließlich doch er die Entscheidung fällen – in kluger Überlegung, aber auch, was noch wichtiger ist, mit entschiedenem Mut.

Letztlich hängt der Grund für seinen Einsatz mit seiner Rolle in der Eucharistiefeier zusammen. Wenn er das Leiden der Menschheit am Altar dem Herrn darbringt, so kann er nicht umhin, im Kampf für Gerechtigkeit für sein leidendes Volk, das Gottesvolk, als Zeuge einzustehen. Als Zelebrant des eucharistischen Gottesreiches unterstützt und fördert er die Zeichen dieses Gottesreiches auf Erden, ist er doch ein Apostel, der zu allen Menschen entsandt und nicht bloß Hirte seiner Herde ist.

Er wird dieses Reich finden, wenn er aus der Kirche herausgeht und Christus im Armen begegnet, so wie er Christus am Altar begegnet.

Bibliographie

Maurice Benington Reckitt, Maurice to Temple; a century of the social movement in the Church of England (Faber and Faber, London 1947) (Die Haltung der Kirche Englands zu den Gesellschaftsproblemen. Die sich aktiv einsetzenden Bischöfe des 19. Jahrhunderts, insbesondere William Temple).

William Temple, Erzbischof von Canterbury, Christianity and the Social Order (Penguin Books, New York 1942) (Ein klassisches Beispiel eines Bischofs, der sich kraft seines Amtes zum Einsatz für eine gerechte Gesellschaftsordnung verpflichtet fühlte).

Brooke Foss Westcott, Social Aspects of Christianity (MacMillan, London 1900) (Erörterung einiger Elemente des gesellschaftlichen Lebens und der Gesellschaftsordnung im Licht verschiedener Aspekte des apostolischen Amtes).

Trevor Huddleston, Naught for your Comfort (Collins, London 1956). (Der Bischof von Masai, Südafrika, schildert hier seinen Kampf für die Schaffung von Wohnungen und Existenzmöglichkeiten für die Eingeborenen von Johannesburg).

Karl Rahner, Bishops, their Status and Function (Burns and Oates, London).

William Stringfellow, Free in Obedience (Seabury Press, New York 1964).

Charles V. Willie, Church Action in the World (Morehouse Barlow, New York 1965). (Ein junger schwarzer Soziologe, der an der Universität von Syracuse und an der Episcopal Theological School studiert hat, nimmt sehr entschieden Stellung zu der Aktivität der Kirche).

Übersetzt von Dr. August Berz

PAUL MOORE

geboren 1919 in Morristown (USA), 1964 zum Bischof geweiht. Er studierte an der Yale Universität, ist Ehrendoktor der Theologie, wurde zum Hilfsbischof der Diözese New York der Episkopalkirche gewählt, ist Mitglied der Yale Corporation, Kurator des General Theological Seminary und Mitglied des Direktionskomitees der Vereinigung «Clergy and Laymen Concerned about Vietnam».

Berichte

Frans Haarsma

Empirische Untersuchungen über den Konsens in der Kirche

Einleitung

Die Redaktion dieser Zeitschrift bittet um die Besprechung von «Veröffentlichungen über den Wert von Erhebungen, um einen Konsens in der Kirche oder in einem Teil der Kirche festzustellen». Abhandlungen, die auf die Frage, wie sie hier gestellt wird, direkt und ausdrücklich eine Antwort zu geben suchen, sind mir nicht bekannt. Die Bitte der Redaktion kann ich deshalb in strengem Sinne nicht erfüllen. Wohl ist es möglich, einige Überlegungen vorzutragen, die beim weiteren Studium dieses Problems vielleicht wichtig sein könnten. Sie beziehen sich auf den theologischen Begriff «consensus», auf die Möglichkeiten und Grenzen der soziologischen Forschung mit Hilfe von Erhebungen und auf die Voraussetzungen, die der Frage zugrunde liegen. Es läge nah, mit letzterem zu beginnen; trotzdem hebe ich mir dies lieber für den Schluß auf, weil erst im Licht des ersten Abschnitts einige kritische Bemerkungen genügend zu ihrem Recht kommen.

Consensus

In der theologischen Literatur unterscheidet man zwischen dem Glaubenssinn *(sensus fidei)* und der Übereinstimmung der Gläubigen (*consensus fidelium*, manchmal näher umschrieben mit den Worten *universalis* oder *unanimis*)[1]. Der Glaubenssinn wird definiert als ein aus dem Glauben hervorgehender Sinn für alles, was auf diesen Glauben Beziehung hat. Er ist eine spontane, nichtdiskursive Art von Erkennen, analog dem klinischen Auge des Arztes. Der Konsens der Gläubigen ist das Ergebnis des Glaubenssinns und setzt diesen voraus. Er wird näher definiert als die einstimmige Glaubensäußerung der Gesamtheit der Gläubigen, die aus dem Glaubenssinn hervorgeht. Er wäre statistisch festzustellen, während der Glaubenssinn theologisch begründet werden muß. Vom Glaubenssinn wird ferner gesagt, er sei unfehlbar; aber auch, daß er der Kontrolle und der kritischen Interpretation des Lehramtes unterworfen sei. Letzteres ist nötig, weil der Glaubenssinn als solcher nicht direkt zugänglich ist, sondern nur über Objektivierungen wie Bekenntnis, Zeugnis, Kultur und aktiven Einsatz als Christ. Aber diese Objektivierungen sind keineswegs der adäquate und unzweideutige Ausdruck des Glaubenssinns. Die komplizierten Beziehungen zwischen dem authentischen Lehramt, dem unfehlbaren Glaubenssinn und dem Konsens der Gläubigen als Ausdrucksform finden wir ausgesprochen in der vielzitierten Passage des Kapitels über das Volk Gottes in der Konstitution über die Kirche (Zweites Vatikanisches Konzil): «Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen Geist haben (vgl. 1 Jo 2,20 u. 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‹von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien› ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an» («Lumen gentium», Nr. 12).

Dieser Text wird als eines der wichtigsten Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils angesehen. In einem Klima der Neubewertung des Laien und der Demokratisierung mußte er gut ankommen. Trotzdem liegen hier allerlei Fußangeln und Fallen, an denen eine kritische Theologie nicht vorbeigehen kann. So läßt sich die Frage stellen, ob es sinnvoll ist, von einem *unfehlbaren Glaubenssinn* zu sprechen, wenn man zugleich zugeben muß, daß die Form, in der sich der Glaubenssinn ausdrückt, durchaus inadäquat und zweideutig, mit anderen Worten: nicht unfehlbar sein kann. Ist hier nicht die Rede von einem dualistischen Überbleibsel, das eine Scheidung mit sich bringt, wo lediglich eine Unterscheidung zweier Aspekte am Platz ist? Kann ein und derselbe menschliche Glaubensakt unter dem einen Aspekt fehlbar und unter dem andern Aspekt unfehlbar sein? Oder

muß man den einen Glaubensakt in verschiedene Stadien auseinanderfalten und von einem ersten unsichtbaren, inneren Stadium sagen, daß es unfehlbar sei, während es von einem späteren Ausdrucksstadium geleugnet werden muß? Aber was wäre dann Unfehlbarkeit, die sich jeder Form von Prüfung entzieht? Nun kann man den Einwand machen, daß der Glaubenssinn auch kein Akt ist, sondern ein Organ, ein Vermögen, das zum unfehlbaren Glauben instandsetzt. Meines Erachtens ist damit nichts gelöst. Es bleibt ja die Schwierigkeit, was es für einen Sinn hat, ein Organ unfehlbar zu nennen, wenn die Glaubensakte, die daraus hervorgehen, offenbar nicht unfehlbar sein müssen. Aber genug davon; im Zusammenhang mit unserm Gegenstand müssen wir zurück zum Konsens der Gläubigen.

Konsens der Gläubigen ist ein wichtiger theologischer Begriff, weil er nicht allein als Fundort für die Theologie, sondern auch vom Lehramt als ein Kriterium bei der Definition des authentischen Glaubens der Kirche benutzt wird. Die theologische Begründung dafür darf ich hier als bekannt voraussetzen; die Aufmerksamkeit möchte ich richten auf die Schwierigkeiten, denen man begegnet, wenn man diesen Begriff näher präzisieren will. Die erste Schwierigkeit: Wer ist mit den Gläubigen oder mit der Kirche gemeint, wenn vom Konsens der Gläubigen oder von einem Konsens in der Kirche die Rede ist? Dabei ist die Frage, ob dazu auch Bischöfe, Klerus und Theologen gerechnet werden müssen, nicht so wichtig. Sie gehören dazu, aber nicht, weil sie eine von den andern Gläubigen unterschiedliche Sendung und Aufgabe haben, sondern als Glieder des Gottesvolkes, nach dem Wort des Augustinus: «Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ» («Lumen gentium», Nr. 32). Das Problem kommt erst, wenn man fragt: Wo findet sich das christliche Volk als theologisch qualifizierte Größe[2]? Als Antwort kann man lesen: Christliches Volk bedeute in diesem Zusammenhang grundsätzlich die Gemeinschaft derjenigen, die durch Taufe und Firmung der Ämter des Christus teilhaft geworden sind, soweit sie sich als solche offenbart und in der einen oder andern Gestalt ihren Glauben bekennt und bezeugt[3]. Mit Recht wird dem hinzugefügt: Eine solche Offenbarung könne nun wohl allerlei Unterschiede in Dichte und Variationsbreite aufweisen (was mit die Ursache ist, daß das «christliche Volk» kein leicht zu fassender «theologischer Fundort» ist). Damit steht die Schwierigkeit von neuem lebensgroß vor uns. Eines ist allerdings klar: Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil kann man Christen anderer Konfessionen nicht mehr ausschließen. Nicht klar ist, ob und wie die qualitativen Unterschiede zwischen den Gläubigen gewertet werden müssen. Das ist desto zutreffender, weil in der Lehre über den Glaubenssinn – mit Recht – dargelegt wird, daß der Glaubenssinn zwar jedem Gläubigen mit der Glaubensgnade (Heißt das: schon mit der Taufe? Oder erst wenn die Rede sein kann von einem aktiven Glauben, einer gläubigen Antwort auf das Evangelium, das man hört?) geschenkt wird, aber daß seine Intensität mit der existentiellen Verwirklichung des Glaubens zusammenhängt und also auch möglich ist, daß er zusammenschrumpft und sogar ganz abstirbt. Darf man dann zur Feststellung eines Konsens in der Kirche (selbstverständlich über Dinge des Glaubens und der Sitten und über die pastorale Führung, sowohl nach innen wie nach außen, die daraus hervorgeht) nur mit den wahren und authentischen Gläubigen rechnen? Aber dann erhebt sich die Frage, wer ausgeschieden werden soll und nach welchen Kriterien. Ist es eine Aufgabe der kirchlichen Hoheitsträger und legen sie die Kriterien fest, so kann das nur auf einen circulus vitiosus hinauslaufen: Man legt von vornherein fest, was man hören will, und das Resultat entspricht dem unfehlbar! Die Unfehlbarkeit der Gläubigen hat dann als Kriterium und Fundort des Glaubens ausgespielt. Bezieht man alle Getauften oder sogar alle praktizierenden Christen ein, ist es möglich, daß ein gewisser Konsens festgestellt wird, aber ohne irgendeine Garantie, daß dieser mit der Wahrheit des Evangeliums übereinstimmt, zumal wenn es um wirklich aktuelle Probleme des christlichen Lebens geht wie die konkrete Verantwortung für den Weltfrieden, für die Minderheitenrechte oder für die Zusammenarbeit in der Entwicklung. Man denke nur einmal an den Vorwurf des Präsidenten der internationalen Pax Christi, Kardinal Alfrink, für die Katholiken, daß sie viel zu wenig für den Frieden tun, oder an das geringe Echo in breiten Schichten der Katholiken der reichen Länder auf die Enzyklika «Populorum progressio». In diesem Falle fehlt also jede Sicherheit, daß der Konsens ein Fundort unfehlbar wahren *Glaubens* ist.

Damit sind wir schon auf ein zweites Problem gestoßen, das sich bei näherer Betrachtung des Begriffs «consensus» aufdrängt: *consensus worin?* Für welche «matters of christian doctrine» (Newman) kann der Konsens der Gläubigen als unfehlbares Kriterium gelten? Theologen wie Melchior Cano

und Scheeben machen zu diesem Punkt klare Vorbehalte: Fragen, die niemandes Begriffsvermögen übersteigen und in diesen noch mehr für das Wesentliche als für die Erklärung und Ausarbeitung in Besonderheiten, aber nicht Dinge, für die ein höherer Entwicklungsgrad und größere Erfahrung nötig sind und die deshalb dem Urteil der Fachleute in der Kirche vorbehalten sind. Welche das konkret sind oder welches Kriterium man dabei anlegen muß, bleibt im dunkeln. Tatsächlich hat der Konsens der Gläubigen in der neuen Zeit fast ausschließlich bei der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis und der Aufnahme Mariens in den Himmel eine Rolle gespielt. Die Theologen, die darauf hinweisen, fügen dem aber hinzu, daß der Konsens der Gläubigen sicherlich kein Faktor ist, auf den man sich kritiklos für neue Dogmendefinitionen berufen darf. Gerade in solchen Fällen kann auf kritische Interpretation, vor allem auf die immer wieder neue Berührung mit der Schrift als erster, nichtgenormter Norm nicht verzichtet werden[4]. In Wirklichkeit fungiert der Konsens beim Feststellen der Glaubenslehre also nicht als unfehlbares Wahrheitskriterium, sondern als Bestätigung dessen, was schon von der amtlichen Lehrverkündigung vorgehalten wurde. Bekommt er damit vielleicht mehr den Charakter eines *negativen* Kriteriums? Hätte sich das gläubige Volk gegen die Dogmendefinition, die sich der Papst vorgenommen hatte, gewehrt, wäre das ein wichtiger Faktor in der Urteilsbildung gewesen. Aber auch in diesem negativen Sinn ist es kein entscheidender Faktor, wie aus der Tatsache hervorgeht, daß sich Papst Paul VI. von der abweichenden Praxis und den abweichenden Vorstellungen bei der Mehrzahl oder wenigstens einem sehr wichtigen Teil der Katholiken in Sachen empfängnisverhütender Mittel bei der Ausfertigung der Enzyklika «Humanae vitae» nicht behindern ließ.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich, wenn man fragt, wie der vorausgesetzte Konsens zustandekommt und von welchen Faktoren er gerade als unfehlbare Glaubenszustimmung *abhängig* ist. *Ein* Faktor wurde schon genannt: der Glaubenssinn. Der Glaubenssinn ist jedoch eine persönliche individuelle Gabe, die zur Glaubensgnade gehört. Von einer unfehlbaren Glaubenszustimmung oder einem unfehlbaren Konsens ist erst die Rede, wo sie allgemein und moralisch gleichlautend geäußert werden. Deshalb spricht man, obwohl in übertragenem Sinne, auch von einem Glaubenssinn der Gesamtkirche, ohne das übrigens weiter auszulegen. Aus dem Gesagten ist schon klar geworden, daß der Glaubenssinn keine genügende Erklärung für das Entstehen eines unfehlbaren Glaubensconsensus in der Kirche bieten kann; sobald er sich nämlich objektiviert, fehlt die Garantie der Unfehlbarkeit. Damit werden wir von neuem auf die Funktion des Lehramtes in der Kirche verwiesen. Der Heilige Geist bewahrt den Glauben, so wird gesagt, stets ungeschmälert in der Gesamtheit der Kirchengemeinschaft. Nicht nur durch direkte Einwirkung auf den individuellen Gläubigen, sondern gerade auch durch Vermittlung des sichtbaren Lehramtes. Es gehe beim Konsens der Gläubigen um eine «passive» Unfehlbarkeit der hörenden Kirche und also nicht nur um ein Organ, das dem Lehramt selbständig kritisch gegenübersteht. Vielmehr habe die hörende Kirche ihre Unfehlbarkeit in ihrem Anschluß an das authentische Lehramt[5]. Es ist klar, daß man auch auf diese Weise die allgemeine Übereinstimmung der Gläubigen im Sinn eines unfehlbaren Glaubenskriteriums nicht zu einem handlichen Begriff machen kann, mit dem der Theologe arbeiten kann. Der Begriff wirkt eher verwirrend als erhellend.

Der Rahmen dieses Artikels gestattet nicht, den ganzen Hintergrund des Begriffs «Konsens der Gläubigen» offenzulegen. Zum Teil geschieht das in jüngst erschienenen Studien über die *Unfehlbarkeit*, ein Begriff, der «zu der noch unbewältigten Vergangenheit des Vatikanum I» gehört und der «eine neue, tiefere Interpretation» verlangt[6]. Gilt das von der Unfehlbarkeit des Lehramtes – aus der obenstehenden Analyse möge klar werden, daß es nicht weniger, vielleicht sogar noch mehr von der Unfehlbarkeit des consensus der Gläubigen gilt.

Aber nicht nur die Unfehlbarkeit des consensus braucht eine neue und tiefere Interpretation, auch der Terminus *consensus unanimis et universalis* ist offenbar nicht so brauchbar, wie sein Gebrauch in theologischen Abhandlungen nahelegt. Weder das Subjekt noch das Objekt dieses Begriffs läßt sich genau definieren. Die größte Schwierigkeit kommt aber wohl daher, daß man den Konsens der Gläubigen als eine zwar vom Heiligen Geist bewirkte, aber doch gegebene *Tatsache* darstellt, während er in Wirklichkeit zwar eine stets anzustrebende, aber niemals vollkommen erreichte *Aufgabe* sein könnte. Dieses Phänomen könnte wohl mit der Neigung in der katholischen Ekklesiologie zusammenhängen, die eschatologische Vollendung vorwegzunehmen. Man könnte auch sagen: «Eine theologische These ist oft ein Werturteil *und* ein Wirklichkeitsurteil. Sie ist darauf gerichtet, eine be-

stimmte Wirklichkeit in ihrem Wesen zu beschreiben, aber dieses Wesen bildet gleichzeitig eine positive oder negative Gestalt für das Handeln[7].» Die Tatsache, daß man sich in der Theologie dessen nicht immer bewußt ist oder wenigstens nicht deutlich gesagt wird, ob man das eine oder das andere im Auge hat, machte die Zusammenarbeit von Theologie und Soziologie besonders schwierig.

Damit sind wir an einem Punkt angekommen, der einen natürlichen Übergang zum zweiten Teil dieses Artikels bildet, der nach dem Wert von Erhebungen fragen soll. Um Mißverständnissen vorzubeugen, will ich aber gern ausdrücklich feststellen, daß die Kritik an der kirchlich-theologischen Lehre über den Konsens der Gläubigen nicht bedeutet, daß jene Lehre wertlos sei. Im Gegenteil bin ich davon überzeugt, daß eine wahre und sehr wertvolle Intuition darin enthalten ist. Es ist die Intuition, daß *Dialog und Kommunikation* die notwendigen Wege sind, auf denen der Heilige Geist die Kirche im Glauben bewahrt und die Glaubenswahrheit tiefer verstehen läßt[8].

Wert der Erhebungen

Wenn es auch, soviel ich weiß, keine Untersuchungen gibt, die ausdrücklich auf die Frage nach dem Wert von Erhebungen eingehen, um einen Konsens in (einem Teil) der Kirche festzustellen, so wird in Kommentaren und nachträglichen Betrachtungen über verschiedene gesellschaftliche Untersuchungen auf dem Gebiet von Kirche und Religion doch mit Recht von Grenzen und Möglichkeiten dieser Art von Untersuchungen gesprochen, wenn man auf Theologie und pastorale Führung schaut. Die Urteile darüber gehen stark auseinander. Vor allem auf seiten der Repräsentanten der kirchlichen Führung und der Theologen hört man manchmal sehr ablehnende Stimmen. Man behauptet, eine statistische Untersuchung wie «God in Nederland» sage nichts über den eigentlichen Glauben der Menschen und gebe ein völlig falsches Bild von der wirklichen Situation. Das Meßinstrument eines Fragebogens, der mit Blick auf die statistische Verarbeitung eine strenge Struktur hat, sei nicht verfeinert genug, um die verschiedenartigen Äußerungsformen der Religiosität und Kirchlichkeit zu messen[9]. Die Forscher antworten darauf – und ich meine: mit Recht –, daß vor allem diejenigen, die enttäuscht sind oder sich von den Resultaten bedroht fühlen, die Untersuchungsmethode verurteilen. Die Ursachen sind oft Nichtvertrautheit mit der Methode oder die Meinung, ein angezeigtes statistisches Regelmaß sei mit der menschlichen Freiheit nicht vereinbar, sowie vor allem das Bewußtsein, daß man durch die Resultate ins Hintertreffen gerät.

Zwar geben sie zu – und das gilt ebensosehr für eine Untersuchung wie «Was glauben die Deutschen?»[10] –, daß man auf dem Weg über eine Erhebung keine «Tiefen»-Antworten bekommt. Mit andern Worten: Eine Erhebung ist nicht das geeignete Mittel, den Glauben, wie dieser in der Theologie definiert und in Verkündigung und Pastoral gemeint wird, in all seinen Dimensionen bei den Befragten kennenzulernen. Das gilt vor allem für die Qualität, die persönliche Aneignung, die existentielle Entscheidung, die wesentliche Dimensionen des christlichen Glaubens sind. Will man an diese Dimensionen herankommen, müßte man eine Untersuchung nach der Glaubenshaltung anstellen: mittels sog. indirekter Interviews, eventuell kombiniert mit der Methode der teilnehmenden Beobachtung. Kaufmann weist mit Recht darauf hin, daß hier das pastorale Gespräch eigentlich viel mehr Aussicht bietet. Dann hat man erst die Situation eines dialogischen Glaubensgesprächs, in dem der Glaube als intersubjektive Sicherheit offenbar werden kann[11]. Dem steht dann aber gegenüber, daß man mit dem pastoralen Gespräch die Grenzen der gesellschaftswissenschaftlichen Untersuchung überschritten hat. Wohl eignen sich die Protokolle einer Reihe pastoraler Gespräche für eine theologisch-psychologische Analyse in Form einer «case-study»[12].

Bleibt die Frage, was dann der Wert von Untersuchungen wie «God in Nederland», «Was glauben die Deutschen?» und vor allem die schon vorgenommene, aber noch nicht verarbeitete Befragung der Katholiken in Deutschland im Hinblick auf die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland ist. Vielleicht kann man das am besten mit den Worten H. D. Bastians formulieren: Sie zeigen den *homo religiosus statisticus*[13]. Sie bringen ans Licht, wieviel bestimmte Glaubensmeinungen im öffentlichen Bewußtsein eines bestimmten Volkes, eines Teils der Kirche oder einer Gruppe von Gläubigen, z. B. der Priester[14], verankert sind. Auch wie diese Auffassungen zusammenhängen mit der Haltung zur Kirche als sozialem System, zu ihren Führern, ihren Amtsträgern, ihren Gesetzen und ihrer religiösen Praxis, mit ihrer Beziehung zu andern Kirchen, mit ihrer Würdigung für Werte und Ideale, die außerhalb des kirchlichen Bezirks liegen. Die Wichtigkeit

von all dem für Theologie und kirchliche Führung läßt sich mit der Wichtigkeit des automatischen Piloten für den modernen Luftverkehr vergleichen. Ebensowenig wie ein Düsenjägerpilot beim Bestimmen von Höhe und Schnelligkeit sich auf sein Gefühl verlassen kann, können sich Theologie und Kirche in der hochorganisierten und äußerst komplizierten Gesellschaft, in der wir leben, bei ihrer Diagnose und Führung auf vage Vermutungen und Eindrücke verlassen[15]. Die religiös-soziologische Forschung gibt dem Theologen Einsicht in die gesellschaftlich-kulturelle Konditionierung des Glaubensbewußtseins des Individuums, so daß er entweder positiv oder korrigierend darauf einwirken kann.

Aus dem Gesagten folgt, daß die religiös-soziologische Untersuchung keine direkte Antwort auf theologische Fragen gibt, also auch keine Antwort auf die theologische Frage nach einem Konsens der Gläubigen (was man darunter auch verstehen möge). Wohl gibt die Untersuchung den Theologen zu denken[16]. Dabei ist es gut sich bewußt zu machen, daß sich die meisten Gesellschaftsforscher auf sogenannte diskriminierende Fragen verlegen, auf Fragen, die «es schaffen». Das heißt, daß sie darauf aus sind, entgegengesetzten oder mindestens voneinander abweichenden Tendenzen auf die Spur zu kommen, die sie instandsetzen, Typologien zu konstruieren, durch die ans Licht kommt, wie Wünsche und Haltungen miteinander zusammenhängen. Fragen, auf die alle Beantworter dieselbe Antwort geben, sind für sie gar nicht oder wenig interessant. Das ist ein neuer Hinweis darauf, daß man für die Feststellung eines *consensus* (sogar im Glauben, soweit dieser im öffentlichen Bewußtsein lebt) von dieser Art Untersuchungen wenig zu erwarten hat. Was sie ans Licht bringen, ist vielmehr ein *dissensus* bisher geltender Meinungen und offiziell vorgehaltener Formulierungen auf dem Gebiet von Glaube und Sitte.

Die Frage nach dem Konsens

Fragen, auf die bei einer Erhebung fast 100% eine gleichlautende Antwort geben, sind keine interessanten Fragen. Die Sache ist dann selbstverständlich, hat nichts Problematisches und steht außerhalb der Aktualität. Damit verliert die Frage, ob man einen allgemeinen und gleichlautenden Konsens feststellen kann, auch zu einem großen Teil ihren Wert. Der Begriff «consensus», wie er in der gängigen Theologie gebraucht wird, gehört mehr in eine statische Kirchenauffassung als in eine dynamische, mehr in eine uniforme Kirchenauffassung als in eine pluriforme, mehr in eine autoritär-hierarchische als in eine charismatische. Der Begriff korreliert mit dem der Unfehlbarkeit und weckt dieselben Mißverständnisse. Nicht nur soziologisch, sondern auch theologisch wird man mit dem Begriff *dissensus* arbeiten müssen. Denn in und durch die Kirche vollziehe sich fortwährend der eschatologische Konflikt mit den Mächten der Unwahrheit, des Irrtums und der Lüge; nach der Überzeugung des Glaubens werde die Wahrheit dabei immer wieder die Oberhand bekommen und niemals endgültig verlorengehen. So könne die Kirche aufgrund ihres Glaubens gerade im Konflikt um die rechte Erkenntnis der Wahrheit ein Hoffnungszeichen für die menschliche Gesellschaft werden. Sie müsse durch ihr eigenes Beispiel bezeugen, daß es niemals sinnlos, wohl aber eine fortdauernde Notwendigkeit ist, weiterzusuchen und weiterzugehen in der Sicherheit, daß die Wahrheit sich durchsetzen wird[17]. Die soziologische Untersuchung ist ein unentbehrliches Hilfsmittel, um zu erforschen, wo die Brennpunkte in diesem Streit liegen.

[1] M. Seckler, Glaubenssinn: LThK IV (²1960) 945–948; Mysterium Salutis I (Einsiedeln 1965) 545–605; M. Dominikus Koster, Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien (Mainz 1971) 131–150.

[2] M. Löhrer: Mysterium Salutis, aaO. 548.

[3] M. Löhrer: Mysterium Salutis, aaO. 548.

[4] M. Löhrer: Mysterium Salutis, aaO. 554.

[5] H. Bacht, Consensus: LThK III (²1959), 43–46.

[6] W. Kasper in «Publik» (12.12.1969), zitiert von H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich/Einsiedeln/Köln ²1970), 162–163. Siehe auch G. Thils, L'Infaillibilité pontificale. Source – Conditions – Limites (Gembloux 1969); Infallibility in the Church. An Anglican-Catholic Dialogue (London 1968); E. Castelli (Hrsg.), L'Infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique (Paris 1970).

[7] J. Dhooghe, Quelques problèmes posés par le dialogue entre Sociologie et Théologie pastorale: Social Compass 17 (1970), 215–229, Zitat S. 220.

[8] Das wird sehr schön ausgearbeitet, auch in den Konsequenzen für die Funktion des Lehramtes, von W. Kasper, Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen: F. Haarsma / W. Kasper / W. Kaufmann, Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen (Freiburg/Basel/Wien 1970) 37–96.

[9] God in Nederland (Amsterdam 1967) 18ff.

[10] W. Harenberg (Hrsg.), Was glauben die Deutschen? Die Emnid-Umfrage. Ergebnisse–Kommentare (München/Mainz 1968).

[11] W. Kaufmann, Zur Rezeption soziologischer Einsichten in die Theologie: Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen, 97–127; siehe auch ders., Fragen der Soziologie an

die christliche Theologie: H. Vorgrimler/R. van der Gucht, Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert (B.I., Herder 1969), 246–268.

[12] Von der pastoraltheologischen Sektion Nimwegen wurde eine ähnliche Untersuchung vorgenommen. Unter Leitung von Dr. W. Berger und Dr. W. Zandbelt hat eine Gruppe von Studenten neun Serien pastoraler Gespräche untersucht, auf die Frage: Wandlung und Hoffnung.

[13] H. D. Bastian, Theologie als Marktforschung: Was glauben die Deutschen?, 152–171.

[14] Z. B. die Arbeit über den Amtszölibat in einer sich wandelnden Welt; Ergebnisse einer Untersuchung unter allen Priestern, Diakonen und Subdiakonen in den Niederlanden, herausgegeben vom Seelsorgsinstitut der Niederländischen Kirchenprovinz (Rotterdam 1969).

[15] H. D. Bastian, aaO. 153.

[16] In der Arbeit über den Amtszölibat S. 199. Vgl. auch E. Schillebeeckx, Kerk en godsdienstsociologie: De Zending van de Kerk (Bilthoven 1968), 287–309, vorher in Tijdschrift voor Theologie 2 (1962), 55–76.

[17] W. Kasper (s. unter Fußnote 6).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

FRANS HAARSMA

geboren am 19. Juli 1921 in Balk (Niederlande), 1947 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Nimwegen, ist Doktor der Theologie, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte u. a.: Geest en Kerk. Een pastoraal-oecumenische studie over de ecclesiologie van Dr. O. Noordmans (1967).

Franz Josef Kötter

Der Wert von Katechismen aus dem deutschen Sprachgebiet für die Findung und Feststellung eines Glaubenskonsensus

Die Untersuchung im Kontext einer theologischen Problemstellung

Die katholischen Katechismen des deutschen Sprachgebietes bieten für eine Untersuchung, deren Interesse der Findung und Feststellung eines Glaubenskonsensus gilt, ein lohnendes Gebiet. Diese Aussage gilt, auch wenn man eine solche Untersuchung nur aufzählend und historisch verifizierend führt. Sie gilt aber um so mehr, da sowohl im Entstehen wie in der Wirkung gerade der Katechismen jenes theologische Problem mit angesprochen ist, von dem sich heute eine Untersuchung, die nach dem Glaubenskonsensus fragt, nicht dispensieren sollte. Es ist das Problem, das auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung erkennbar wird und das besonders durch Art. 12 in Verbindung mit Art. 35 der dogmatischen Konstitution über die Kirche ins Bewußtsein gehoben wurde. Sehr vergröbernd kann man dieses Problem etwa mit folgenden Stichworten skizzieren: kirchliches Lehramt – Glaube der Gemeinde. Der Kirche als dem neuen Volk Gottes in ihrer Gesamtheit ist die göttliche Offenbarung, die man als Heilsgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen charakterisieren könnte, geschenkt. Dieses neue Volk Gottes freilich ist wesenhaft kein ungegliedertes, sondern ein strukturiertes Volk, in dem es unverwechselbar und in je unvertretbarer Funktion das Amt und die Gemeinde gibt, auch und vor allem was die Erhaltung, Weitergabe und Interpretation der Offenbarung angeht. Aber: die gläubige Gemeinde ist im Gesamt des Offenbarungsgeschehens im Verhältnis zum kirchlichen Amt nicht nur die schlechthin passive. Es gibt die gegenseitige Verwiesenheit und die wechselseitige Verschränkung von Amt und Gemeinde, um dem sich offenbarenden Gott im Glauben und im Leben aus dem Glauben die Treue zu halten und das Offenbarungsgeschehen zur vollen Entfaltung und Vollendung gelangen zu lassen[1]. Diese wechselseitige Verwiesenheit und Verschränkung wird bei den Katechismen von einem doppelten Ansatzpunkt her besonders deutlich: von ihrer Entstehungsgeschichte und von ihrer Wirkung her. Wir wählen daher methodisch auch diesen doppelten Ansatzpunkt für die gestellte Aufgabe: die Katechismen als Zeugnis des bestehenden Glaubens der Kirche und die Katechismen in ihrer Wirkung auf den Glauben der Kirche.

Zum Entstehen und zum Anliegen der Katechismen

Doch zuvor muß ein Wort über das Entstehen des Katechismus allgemein, sein Anliegen und seine Aufgabe gesagt werden. Über 400 Jahre lang spielten die katholischen Katechismen als Glaubensaussage und in der Glaubensunterweisung des

deutschen Sprachgebietes eine entscheidende Rolle. Bezeichnete «Katechismus» im christlichen Altertum den Unterricht der Katechumenen, im Mittelalter die religiöse Unterweisung überhaupt[2], so wird mit dem Durchbruch der Reformation im theologischen Bereich eine neue Literaturgattung geschaffen: von nun an dient Katechismus als Terminus technicus für das Buch, das der religiösen Unterweisung dient. Luther gab mit seinen Katechismen des Jahres 1529 den Anstoß, und bald folgten, in weitaus größerer Zahl als allgemein angenommen, schon vor Petrus Canisius und dem Catechismus Romanus Katechismen katholischer Autoren[3]. Es bilden sich zwei Typen von Katechismen heraus: der Lernkatechismus und der Lehrkatechismus. Unterscheiden sich diese Katechismen auch in vielfacher Hinsicht, so sind ihnen doch – bis auf wenige Ausnahmen – zwei Merkmale gemeinsam: 1. Sie wollen die katholische Lehre für die Seelsorge kerygmatisch fruchtbar machen, sie wollen der katechetischen Verkündigung dienen. Daß man dabei nicht die uns heute geläufige Unterscheidung von systematisch-spekulativer Theologie und einer Theologie der Verkündigung in ihrer strengen Begrifflichkeit für die damalige Zeit verlangen darf, dürfte selbstverständlich sein. Aber die Katechismen wollen erfüllen, was nach K. Rahner das Kennzeichen echter Verkündigungstheologie sein muß, sie wollen «dem Kerygma der Kirche, der fruchtbaren und wirksamen Verkündigung der Heilsbotschaft durch die Kirche[4]» dienen. 2. Sie wollen die Gesamtlehre des katholischen Glaubens in einer gewissen Systematik darlegen. Meistens geschieht dies im Anschluß an die vier katechetischen Hauptstücke, die die christliche Katechese im Laufe der Jahrhunderte herausgebildet hatte: Apostolisches Glaubensbekenntnis, Vater unser, 10 Gebote, Sakramente[5]. Im großen und ganzen wird diese letzte Intention, die Gesamtlehre in einer gewissen Systematik darbieten zu wollen, auch in den folgenden Jahrhunderten durchgehalten, obschon sich sehr starke Akzentverschiebungen oder auch Verengungen erkennen lassen. Zunächst gilt das vor allem in kontroverstheologischer und apologetischer Hinsicht. In der Aufklärungszeit hingegen ist der Versuch einer Einebnung des unterscheidend Christlichen zugunsten einer Vernunftreligion und dem Vorrang des Ethischen zu erkennen. Dann gibt es die guten Ansätze, vor allem in der Zeit der Romantik, eine mehr biblische und heilsgeschichtlich konzipierte Schau zur Geltung zu bringen. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts an setzt sich eine Festlegung zugunsten einer bestimmten Schultheologie durch, die tief in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hineinragt. Seit dem Jahre 1955 erobert sich dann der «Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands», dessen heilsgeschichtlich orientierte Konzeption auch heute noch beeindruckend ist, das katechetische Feld. Allerdings will auch dieser Katechismus auf Systematik und Vollständigkeit der Lehre nicht verzichten. Nach einer überraschend kurzen Zeit wird dann die Berechtigung eines Katechismus im oben beschriebenen Sinn aus verschiedenen Gründen – besonders für den Gebrauch in der Schule – in radikaler Weise in Frage gestellt.

Noch ein Weiteres gilt es in diesem Zusammenhang zu beachten. Waren die Adressaten der Katechismen bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus grundsätzlich alle Gläubige, so wurde der Katechismus mit dem «Übergang zur oligaten, quantitativ meist sehr reich bemessenen Schulkatechese[6]» zu einem Schulbuch. Er blieb es seiner Intention nach im wesentlichen bis zum Katechismus des Jahres 1955, der zwar auch ein Familienbuch sein wollte, sich aber als solches nicht durchsetzen konnte.

Die Katechismen als Zeugnis des Glaubens der Kirche

Welchen Wert nun darf man den Katechismen bei der Findung eines Glaubenskonsensus zumessen? Mit dem bisher Dargelegten dürften wir einer Beantwortung dieser Frage von unserm ersten Ansatzpunkt, der Entstehungsgeschichte her, nähergekommen sein. Zunächst einmal entstand die Mehrzahl der Katechismen aus der Sorge und der Arbeit einzelner Gläubigen, ohne daß diese ausdrücklich von der amtlichen Kirche damit beauftragt wurden. Diese Einzelne können Bischöfe sein, Männer der theologischen Wissenschaft, aber auch Seelsorger, die mitten in der seelsorglichen Praxis stehen. Die Mehrzahl der Katechismen ist untrennbar mit einem Namen, eben dem Namen seines Autors, verbunden. Ihn bedrängt die Glaubensnot des Volkes, oder es bewegt ihn das katechetische Anliegen überhaupt. Man könnte hier eine sehr große Anzahl von Namen anführen[7]. Somit wird man feststellen dürfen, daß in diese Katechismen das Glaubenswissen und das Glaubensbewußtsein eben dieser einzelnen Gläubigen mit eingegangen ist. Damit soll nicht gesagt sein, der jeweilige Autor schreibe aus persönlicher Willkür heraus. Im Gegenteil: er möchte sich durchweg in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Glauben

der Kirche wissen, diesen möchte er darlegen. Oft sucht er um die amtliche Anerkennung nach. Aber sein Katechismus ist doch auch Zeugnis seines Glaubens. Und deshalb scheint es Rechtens zu sein, in diesen Werken den Glauben des gläubigen Volkes, hier eben von einzelnen Gläubigen, die aber in die jeweilige Glaubensgemeinschaft eingebunden sind, zu sehen. Man wird also sagen dürfen, in diesen Werken ein Kriterium gewonnen zu haben, um das Bestehen eines Glaubenskonsensus, und zwar eines Glaubens von «unten» gewachsen, zu konstatieren. Auf der anderen Seite gibt es, vor allem in der reformatorischen Zeit, eine Reihe von Katechismen, die im Gefolge von Provinzialkonzilien erschienen und die mit der Autorität dieser Konzilien die verbindliche Lehre der Kirche darlegen wollen[8]. Der Catechismus Romanus war die authentische und autoritative katechetische Antwort eines ökumenischen Konzils, eben des Konzils von Trient[9]. Diese Katechismen erheben selbstverständlich einen höheren Grad an Verbindlichkeit und Authentizität, da sie eben die amtliche Lehre der Kirche darlegen. Man könnte sie eher als Glaubenslehre von «oben» vorgestellt ansehen, sollte aber dabei nicht vergessen, daß gewöhnlich in sie die Arbeit einzelner Theologen, meistens aber einer Vielzahl hervorragender Theologen eingegangen ist. Zweifellos kommt den so entstandenen Katechismen in der Feststellung eines Glaubenskonsensus größte Bedeutung zu. Besonders reizvoll dürfte es in diesem Zusammenhang sein, dem Katechismus von 1955 nachzugehen, der, auch was sein Zustandekommen angeht, einen neuen Typ von Katechismus darstellt[10].

Fragt man also, ob die Katechismen aus ihrer Entstehungsgeschichte heraus ein Gradmesser sein können für den tatsächlichen Glauben des gläubigen Volkes und ob den Katechismen somit ein Wert zuzumessen sei in der Feststellung eines Glaubenskonsensus, so wird man diese Frage klar bejahen müssen. Im einzelnen sollte man allerdings behutsam differenzieren. Den offiziellen Katechismen wird man einen höheren Rang zuerkennen müssen. Der Grad der allgemeinen Anerkennung und die Verbreitung, die der Katechismus eines einzelnen Autors erfuhren, stellen einen weiteren Maßstab dar. Es wird zu untersuchen sein, welchen möglichen Verengungen oder auch Verzerrungen der einzelne Katechismus erlegen ist. Außerdem muß ein solches Werk gemessen werden an den sonstigen Quellen und Materialien, aus denen ein Glaubenskonsensus festgestellt werden kann.

Die Katechismen in ihrer Wirkung auf das Glaubensbewußtsein

Führt man die Untersuchung nach dem Wert der Katechismen für die Gewinnung eines Glaubenskonsensus von dem andern Ansatzpunkt, von ihrer Wirkung, her, fragt man also, ob die Katechismen für die Bildung des Glaubensbewußtseins und des Glaubenswissens von Bedeutung waren, so wird man hier die Antwort viel einfacher und ohne Umschweife geben können. Die katholischen Katechismen haben seit ihrem Entstehen nachhaltigsten Einfluß und tiefste Wirkung für den Glauben und das Glaubensverständnis des katholischen Volkes ausgeübt. Was etwa ein dogmatisches Lehrbuch für den Theologiestudenten bedeuten konnte, das bedeuteten die Katechismen für die Gläubigen. Vielleicht müßte man einen Unterschied machen, ob nämlich der Katechismus sich an die gesamte Gemeinde wandte – hier ist der eigentliche und volle Ort der Katechese[11] – oder ob es sich, seit der Verschulung der Katechese, um einen Schulkatechismus im engeren Sinne handelt. Allerdings wird gerade hier, zumindest seit J. Deharbe, also etwa seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, großer Wert auf dogmatische Korrektheit, Systematik und Vollständigkeit gelegt. Und deshalb dürfte im Grunde dieser Unterschied kaum sehr hoch zu veranschlagen sein. Insgesamt war der Einfluß der Katechismen für die Bildung des Glaubensverständnisses außerordentlich stark und nachhaltig. Im katholischen Bereich war ihr Einfluß sicherlich weitaus stärker als der der Heiligen Schrift. Auch die erst viel später aufkommenden bischöflichen Lehr- und Hirtenschreiben dürften keineswegs einem Vergleich in dieser Frage standhalten. In ihrer Wirkung sind die Katechismen wohl nur noch mit dem Einfluß der Predigt zu vergleichen, im Laufe etwa der letzten hundert Jahre mögen sie diese sogar übertroffen haben. So dürfen wir unsere kurze Untersuchung mit der Feststellung abschließen, daß den Katechismen des deutschen Sprachraumes auch von unserem zweiten methodischen Ansatzpunkt her, von der Frage nach ihrer Wirkung, für die Findung und die Feststellung eines Glaubenskonsensus ein sehr hoher Stellenwert zuzumessen ist.

[1] Vgl. zum Problem B. van Leeuwen, Die allgemeine Teilnahme am Prophetenamt Christi; G. Baraúna, De Ecclesia, 1. Bd. (Freiburg, Basel, Wien, Frankfurt 1966) 393 bis 419.

[2] Vgl. J. Hofinger, Art. Katechismus: LThK, 6. Bd. (Freiburg ^{2}1961) 45.

[3] Vgl. dazu F. J. Kötter, Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566) (Münster 1969) 24–111.

[4] Art. Kerygmatische Theologie: LThK, Bd. 6, 126.

[5] Vgl. J. Hofinger, aaO. 46.

[6] Ders., aaO. 47.

[7] Für das 16. Jahrh. bis zum C.R. vgl. Kötter, aaO. 24 bis 111; für die folgende Zeit bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts vgl. Fr. X. Thalhofer, Entwicklung des kath. Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe (Freiburg 1899) 1–121. Vgl. auch J. Hofinger, Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart (Innsbruck/Leipzig 1937) bes. 279–315.

[8] Hier sind zu nennen die Provinzialkonzilien von Köln 1536, Trier 1549, Mainz 1549, Petrikau 1551.

[9] Vgl. G. Bellinger, Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren (Paderborn 1970).

[10] Vgl. H. Fischer, Zur Geschichte des neuen Katechismus; ders., Einführung in den neuen Katechismus (Freiburg 1955) 1–6.

[11] Vgl. zu diesem drängenden Problem G. Biemer; Handbuch der Verkündigung, Bd. I (Freiburg-Basel-Wien 1970), 323–325; R. Padberg: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. I (Freiburg-Basel-Wien [2]1970) 294–317; A. Exeler, Wesen und Aufgabe der Katechese (Freiburg 1966) bes. 277–282.

FRANZ JOSEF KÖTTER

geboren 1928 in Löningen, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte in Münster und Rom, ist Doktor der Theologie, Professor für katholische Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule von Niedersachsen. Er veröffentlichte u.a.: Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566) (Münster 1966).

Jean Claude Dhôtel

Der Wert der Katechismen und Hirtenbriefe französischer Bischöfe für die Feststellung der Existenz eines «consensus fidei»

Nur sehr zögernd wurde von den Bischöfen im Frankreich des 18. Jahrhunderts die Abfassung und Verbreitung von Katechismen in Auftrag gegeben. Die ersten Katechismen, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erschienen, waren verfaßt von einzelnen Autoren oder von Priester- und Ordensgemeinschaften[1]. Manche Bischöfe hatten diese Katechismen übernommen, bis dann die Formel aufkam, die von etwa 1660 an immer geläufiger wurde: «Katechismus, verfaßt im Auftrag von Monseigneur..., zum alleinigen Gebrauch innerhalb seiner Diözese.»

Geben uns diese kleinen Werke und die Hirtenbriefe, welche ihre Veröffentlichung begleiten, Aufschluß über das Bestehen eines «consensus fidei» in Frankreich? Um eine Antwort darauf geben zu können, müssen zunächst noch zwei andere Fragen gestellt werden:

1. Welche Motive haben die Bischöfe dazu bewegt, den Katechismusunterricht in ihren Diözesen zu vereinheitlichen?

2. Wie ist in den Katechismen selbst das Problem eines «consensus fidei» gestellt?

Eine erste Tatsache ist unbestreitbar: Wenn auch zu allen Zeiten in Frankreich die Katechese gepflegt worden ist – mit mehr oder weniger Glück oder Eifer –, so ist der Katechismus, verstanden als das kleine Buch, abgefaßt in Form von Frage und Antwort und vornehmlich für die Kinder bestimmt, ein Werk der Reformation. Der erste französische Katechismus ist der von Calvin (1541). Sein erstes katholisches Gegenstück, der Katechismus von P. Auger (1563), stellt Wort für Wort eine Entgegnung auf Calvins Katechismus dar. Diese Abkunft erschien verdächtig. «Zu Beginn des Kalvinischen Schismas», schreibt ein Jesuit jener Zeit, «fanden es einige Leute, die sich den Anschein besonderen Eifers geben wollten, schlecht, daß man die Jugend katechisierte und daß man sich dabei des Namens ‹Katechismus› bediente, und zwar, so sagten sie, weil dies nichts anderes sei als eine Nachahmung der Hugenotten[2]». Diese Verdrängung und Vernachlässigung eines gegebenen Problems ist wohl auch der Grund dafür, daß die Bischöfe – von einigen wenigen bemerkenswerten Ausnahmen abgesehen – die Beschlüsse des Konzils von Trient nur so langsam verwirklichten.

Als erst einmal die Wirren der Religionskriege überstanden waren, begannen die katholischen Reformer der Kirche Frankreichs, den Katechismus an die erste Stelle ihrer Tätigkeit zu setzen, sei es im städtischen Milieu mit Männern wie Olier

und Bourdoise, oder in ländlichen Gegenden bei den volksmissionarischen Bemühungen eines Vincent de Paul, Jean Eudes, Julien Maunoir – die alle Verfasser von Katechismen waren, die sich in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts großen Ansehens erfreuten. Was war ihre Absicht? Anscheinend nicht, einem Volk, das den Glauben verloren hatte, diesen Glauben zu vermitteln, sondern «die ungeheuerliche Ignoranz» dieses Volkes zu bekämpfen. «Eben dies», so schreibt einer von ihnen, «ist die Ursache des äußersten Unglücks so vieler Christen, die kaum wissen, was es bedeutet, Christ zu sein, die dies nur dem Namen nach sind, die aber in unsere Kirchen kommen, die an Ostern zu den Sakramenten gehen, weil ihre Eltern und ihre Großeltern es auch so hielten, die all dies tun, ohne zu wissen, was sie tun[3].»

Unabhängig von den etablierten Autoritäten – Episkopat und Universität – widmen diese Männer sich also der Aufgabe, durch den Katechismus das religiöse *Wissen* zu vereinheitlichen. Die bemerkenswerteste Initiative ist ohne Zweifel die der Priestergemeinschaft von Saint-Nicolas-du-Chardonnet in Paris. Ihr Pfarrer, Adrien Bourdoise, richtet ein regelrechtes katechetisches Institut ein, ein Zentrum für die Ausbildung und – unter Einbeziehung seiner Pfarrschule – auch der praktischen Anwendung. Es ist nur natürlich, daß neben einer Menge kleinerer Schriften für Priester, Katechisten, Erwachsene und Kinder 1659 auch der erste Diözesankatechismus herauskommt. 1665 fügt Erzbischof Hardoin de Péréfixe diesem ein offizielles Geleitwort bei, in dem zu lesen ist: «Weil es unsere Pflicht ist zu verhüten, daß der Böse Feind sein Unkraut unter den guten Weizen sät und so der reine Glaube durch falsche Lehren verdorben werde, untersagen wir, daß Ihr einen anderen Katechismus lehrt oder von Eueren Kindern und Schülern lernen laßt als den hier vorgelegten... Wir wollen, daß dieser Katechismus gelesen und gelehrt werde in allen Kirchen, Kollegien, Kinderschulen und überall sonst, wo man die Jugend unterrichtet[4].»

Wie im vorausgehenden Jahrhundert handelt es sich auch hier wieder darum, die Jugend vor Lehrirrtümern zu bewahren. Tatsächlich sind noch protestantische Schriften heimlich im Umlauf und auch schon gewisse jansenistische Kleinschriften[5]. Aber man kann sich fragen, ob dieses Verlangen nach Einheitlichkeit nicht doch noch einen anderen Grund hat. Gewisse Zeugnisse beweisen, daß es sich ebenso darum handelt, die Ordensinstitute, welche die ersten Baumeister der katholischen Reform gewesen waren, wieder in die Hand zu bekommen. Hier sei nur als ein Beispiel für viele andere jene strenge Vermahnung des Cantors der Kirche von Paris aus dem Jahre 1678 an die Ursulinen zitiert, welche seit einem Jahrhundert bewundernswerte Bemühungen um die breitesten Volksschichten aufzuweisen hatten: «Die den Ursulinen gegebenen Oberen haben keine besondere Befugnis hinsichtlich der Führung der Mädchen aus dem Laienstand. Dieses Recht steht nur dem Cantor von Paris zu, und ihm ist auch Rechenschaft zu leisten über die Katechismen und die anderen Bücher, nach denen sie unterrichtet werden[6].»

Ebenso sind es seelsorgerliche Gründe, die eine Tendenz zur Vereinheitlichung nahelegen. Die Sorge um die von einer wachsenden Bevölkerungsbewegung Betroffenen führt bisweilen zur Schaffung eines Metropolitankatechismus oder zu Vereinbarungen zwischen mehreren Bischöfen zur Abfassung eines Einheitskatechismus. Bekannt geworden ist vor allem der sogenannte «Katechismus der drei Heinriche», welche ihre Absicht folgendermaßen erklären: «Da die benachbarte Lage unserer Diözesen Angers, La Rochelle und Luçon unseren Diözesanen die Möglichkeit bietet, ohne größere Schwierigkeit von einer Diözese in die andere zu ziehen, haben wir es für gut gehalten, ihnen einen gemeinsamen Katechismus zu geben, damit sie, die in den das bürgerliche Leben betreffenden Angelegenheiten schon in regem Austausch stehen, auch in den Dingen, die das christliche Leben betreffen, sich einer besonderen Verbundenheit erfreuen können[7].» Tatsächlich jedoch kam diese Veröffentlichung keineswegs dem «consensus fidei» zugute: Der Katechismus der drei Heinriche ist in Wirklichkeit eine typisch jansenistische Schrift.

Andererseits bleibt die Einheitlichkeit wegen des Mangels an leitenden Konzeptionen ohnehin sehr relativ. Im Jahre 1687 bekundet der Nachfolger von Péréfixe in Paris seine Verwunderung über die Vielzahl von Katechismen, die in seiner Diözese herausgegeben wurden: um dagegen Abhilfe zu schaffen, schreibt er verpflichtend einen neuen Katechismus vor. Bisweilen auch bringt ein Bischof, der versetzt wird, mit oder ohne Grund den Katechismus, der in seiner bisherigen Diözese in Gebrauch war, in seine neue Diözese mit.

Angesichts solcher Schwierigkeiten mußte es berechtigt erscheinen, an einen Einheitskatechismus für ganz Frankreich zu denken. Als jedoch auf die Autorität Napoleons I. hin diese Maßnahme getroffen worden war, blieb sie ohne dauernden

Erfolg. Es mochte gut gewesen sein, dafür den berühmtesten Katechismus zu wählen, den von Bossuet, aber das hinderte nicht, daß man nach dem Sturz des Kaisertums zu der früheren Zersplitterung zurückkehrte. Ein Bischof macht die Bestandsaufnahme dieses Fehlschlags: «Es ist nicht so, als hätten wir nicht die Vorteile empfunden, die sich aus einem allgemeinen Katechismus für ganz Frankreich und für die gesamte Kirche ergeben. Aber wir haben die Erfahrung gemacht, daß dieses scheinbar so einfache Projekt schwieriger auszuführen war, als man sich vorgestellt hatte. Wenn der große Bossuet, der so oft das Orakel der gallikanischen Kirche war, nicht alle Stimmen für seinen Katechismus gewinnen konnte, darf man dann hoffen, daß sich in der Folgezeit jemand finden wird, dem größeres Glück beschieden sein wird[8]?» Tatsächlich war der zweite Versuch von 1937 kaum weniger ephemer, da der «Catéchisme à l'usage des diocèses de France» nicht einmal den Zweiten Weltkrieg überlebte.

Tatsächlich waren die Unterschiede von Diözese zu Diözese minimal, wenn man die Katechismen von Beginn des 18. Jahrhunderts an in ihrer trostlosen Einförmigkeit miteinander vergleicht. Wenn sie auch das Bestehen eines «consensus fidei» nicht kennen, so kann man doch das Bestehen eines Konsensus über das Glaubens*wissen* feststellen, wenigstens was den Inhalt der Katechismuslektionen betrifft. Tritt aber die Idee eines Konsensus selbst in dem dort vorliegenden Lehrgehalt zutage? Dies gilt es nun zu prüfen. Dabei gehen wir aus von zwei Zügen, welche die Katechismen in ihrem Entstehen gekennzeichnet haben und die sich – mehr oder weniger angefochten – auch in der Folgezeit durchgehalten haben: der religiöse Individualismus und der Geist der Kontroverse.

Von dem Augenblick an, da man in den Schulen, den Familien, den Pfarreien und anläßlich von Volksmissionen jedem Christen ein *Buch* in die Hand gegeben hatte, bildete sich eine neue Beziehung zwischen den Gläubigen und dem Inhalt ihres Glaubens. Aus einem unbestimmten Empfinden, das vor allem in kollektiven Akten Ausdruck fand, hat der Glaube sich nun gewandelt in ein Lehrgefüge, eine Sammlung von Wahrheiten, die zusammengefaßt sind im Apostolischen Glaubensbekenntnis. Er wird dargestellt als «das, was man für wahr halten muß» (während der Rest des Katechismus das enthält, «was man tun muß»), um gerettet zu werden, und nicht mehr als das, was selbst Rettung wirkt. In den Definitionen des Glaubens, die vier Jahrhunderte hindurch bemerkenswert stabil geblieben sind, läßt sich eine mehr und mehr beklagte Neigung feststellen, ein Heil anzubieten, an das sich jeder anklammern muß wie der Schiffbrüchige an seine Planke.

Freilich findet man auch den Begriff des «Glaubensbekenntnisses», welcher Kommunikation, gemeinsamen Ausdruck, Konsensus mit einschließt. Calvin hatte in Genf eine Zeremonie für das Bekenntnis des Glaubens eingeführt: «Wenn ein Kind genügend unterrichtet ist, um aus dem Katechismusunterricht auszuscheiden, so soll es feierlich die Summe dessen, was im Katechismus enthalten ist, vorsprechen: So soll es in Gegenwart der Gemeinde das Bekenntnis seines christlichen Glaubens ablegen[9].» Diese Einrichtung wurde viel später von katholischer Seite übernommen. Ohne Zweifel wäre sie an sich nicht so notwendig gewesen: Man erinnert oft daran, daß das Sprechen des Credo, ja sogar des Amen beim Sonntagsgottesdienst ebenso wie das Kreuzzeichen Glaubensbekenntnisse darstellen. Vor allem aber das Sakrament der Firmung hat auch den Aspekt einer «redditio symboli». Aber abgesehen von der Tatsache, daß es Kindern von sieben Jahren gespendet wird, gibt es Zeugnisse dafür, daß es im Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts stark vernachlässigt wurde. Aus diesem Grunde erfand man dann – wahrscheinlich in der Gemeinde von Saint-Nicolas-du-Chardonnet – die feierliche Zeremonie der «Erstkommunion» für die Kinder, die das Schulalter verließen (zwölf bis vierzehn Jahre). Gegen Ende des 17. Jahrhunderts verband man damit die Erneuerung der Taufgelübde, welche dann allgemeiner Brauch wurde. Das thematische Hauptmotiv der Seelsorger war dabei aber unverkennbar: Es handelte sich bei dieser Zeremonie weniger darum, den Glaubenskonsens zum Ausdruck zu bringen, als vielmehr darum, die Kinder bei ihrem Eintritt in das kritische Alter öffentlich festzulegen.

Der zweite Charakterzug, welcher die Idee des Konsensus beeinträchtigte, ist der Geist der Kontroverse, von dem die Katechismen weiterhin geprägt bleiben. Die Folge davon ist, daß – abgesehen vom Zusammenhang mit dem Artikel von der «Gemeinschaft der Heiligen», dessen dogmatischer Gehalt in den Katechismen aber ungenau und unveränderlich bleibt – die Solidarität unter denen, die denselben Glauben bekennen, einhellig verstanden wird als das Band, das jeden einzelnen mit dem Papst verbindet, und daß diese Solidarität gegen die Irrtümer und Häresien gerichtet erscheint. Die Betonung, welche die «Romanität»

erhält, spielt die Rolle der Bischöfe herab. Später, als die Kontroverse an Heftigkeit verloren hat, legt man den Nachdruck auf die Pfarrgemeinde; der früher vernachlässigte Pfarrer wird zum «geistlichen Vater», der sich plötzlich in die Rolle dessen versetzt sieht, durch den die absolute Autorität des Papstes über die Universalkirche auf der örtlichen Ebene gegenwärtig wird. Was die Kirche betrifft, so wird sie mehr mittels der unterscheidenden «notae» definiert als durch die innere Einheit ein und desselben Glaubens.

Die weitere Entwicklung ändert nichts an dieser Darstellungsweise. Der Inhalt der Katechismen bleibt praktisch unveränderlich. Die Katechismen des 18. Jahrhunderts zeigen keine Anzeichen einer Betroffenheit durch die philosophische Bewegung, ebensowenig wie die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dennoch sind die Gegner der Kirche nicht mehr so sehr die Protestanten wie die Rationalisten. Aber erst im Jahre 1852 werden in einen Pariser Katechismus einige Elemente rationaler Theologie aufgenommen: Es ist das erstemal, daß man hier von «consensus» spricht, nun aber als «Beweis» für die Existenz Gottes. Noch später, zu Beginn des 19. Jahrhunderts, wird der unverhohlene Atheismus zum Gegner, was die Einführung eines neuartigen methodischen Vorgehens rechtfertigt: man geht aus von der Tatsache des religiösen Phänomens, dessen Universalität man behauptet, ehe man von ihm her fortschreitet zur geoffenbarten Religion. Wenn jetzt also – sehr spät – in den Katechismen die Frage nach dem Konsensus gestellt wird, so zielt sie doch nicht auf das, was am katholischen Glauben spezifisch ist.

Um die Wahrheit zu sagen: wenn die Katechismen und Hirtenschreiben der Bischöfe strotzen von Belehrungen über die religiöse Praxis und die Sittlichkeit, so bieten sie auch dadurch keine gute Hilfe für die Feststellung eines «consensus fidei». Zu Beginn, als es darum geht, sich gegen die Reformation zu verteidigen, kann man beobachten, wie in den am meisten betroffenen Gebieten eine Überfülle von Kontroverskatechismen entsteht; aber auch anderswo trifft man sie an. Was die jansenistischen Ideen des folgenden Jahrhunderts betrifft, so sind diese in kleinerem Umfang überall verbreitet, vor allem aber dort, wo Bischöfe sie verbreiten. Der Aberglaube wird gleichfalls überall angeprangert, aber dieses Thema wird im Zusammenhang mit der religiösen Praxis abgehandelt. Über die Epoche, in der die Glaubenseinheit des französischen Volkes bedroht und angeschlagen war, schweigen die Katechismen und Hirtenbriefe sich aus. Das heißt, daß nach der großen Zeit einer Erneuerung, die erfinderisch machte – also ungefähr zwischen 1550 und 1660 –, zunächst gegenüber der Woge des Protestantismus und dann im Laufe der großangelegten Unternehmung einer Rechristianisierung Frankreichs die Katechismen nichts anderes getan haben als sich selbst immer aufs neue zu wiederholen. Sie blieben unberührt von den säkularen Ideen. Das führte so weit, daß die Erschütterung der Französischen Revolution völlig unbemerkt an den Katechismen vorbeiging, so als wäre diese nichts anderes gewesen als ein bloßes Zwischenspiel im Leben Frankreichs, eingeblendet zwischen Ludwig XVI. und der Restauration.

[1] Zu den ersten französischen Katechismen möchte ich verweisen auf mein Werk: Les origines du catéchisme moderne (Paris 1967).

[2] AaO. 31.

[3] H. M. Boudon, La Science sacrée du Catéchimse; aaO. 156–159.

[4] Instruction de la Doctrine chrétienne ou Catéchisme fait par commandement de Mgr. Hardoin de Péréfixe, archevêque de Paris (Paris 1665).

[5] Z. B. Saint-Cyran, Théologie Familière (Paris 1639); M. Feydeau, Catéchisme de la Grâce (Paris 1650).

[6] C. Joly, Traité historique des écoles épiscopales et ecclésiastiques (Paris 1678), 428.

[7] Catéchisme ou Doctrine chrétienne imprimé par ordre de Messeigneurs les Evêques d'Angers, de La Rochelle et de Luçon (Paris 1690).

[8] Catéchisme du Diocèse de Valence (Valence 1814).

[9] AaO. 40.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JEAN CLAUDE DHÔTEL

geboren am 30. September 1926 in Paris, Jesuit, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an der theologischen Fakultät von Lyon-Fourvière, doktorierte an der theologischen Fakultät von Paris mit einer Dissertation über die Ursprünge der Katechismen in Frankreich. Er arbeitet an der Zeitschrift «Vie Chrétienne» und in den ignatianisch inspirierten Gemeinschaften «Vie Chrétienne» in Frankreich mit.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Frans Haarsma

Kritische Gemeinde zu Beverwijk

1. Entstehung

Beverwijk ist eine kleine Stadt von 40000 Einwohnern im Randgebiet von Holland. Es gehört zum Gebiet der Ijmündung, wo Häfen und Industrie (Hochöfen und Papierfabriken) viele Arbeitnehmer aus anderen Gebieten der Niederlande und aus dem Ausland anziehen. Die Bevölkerung ist zur Hälfte katholisch; 20% sind protestantisch; die restlichen 30% haben sich keiner Kirche angeschlossen. Die soziale und wirtschaftliche Entwicklung geht immer noch in einem schnellen Tempo voran.

Der Ursprung der Kritischen Gemeinde liegt in den «Beat-Messen», die von Kaplan Jan Ruyter im Jahr 1966 in der St. Josefspfarre organisiert wurden. Kinderchor, Band, einfache, rhythmisch gesungene Texte schafften ein weites Interesse und sorgten für ein neues und wohltuendes Erlebnis der Liturgie. Bis Juni 1970 liegt der Akzent auf den *liturgischen Feiern*, in denen aber bedeutsame Entwicklungen aufgezeigt werden können. Der Chor wurde ausgebaut und vervollkommnet, aber gleichzeitig wird die aktive Teilnahme der Anwesenden ausgebaut, nicht nur während der Gottesdienste selbst, sondern auch bei der Vorbereitung (Texte und Musik). Die Häufigkeit wird erhöht: der Abstand beträgt nicht mehr als drei Wochen, meistens vierzehn Tage. Vor allem ist wichtig: Die Feiern bekommen einen thematischen Aufbau (das Generationenproblem, der Friede, Biafra, geistig Behinderte usw.). Dichter, Schriftsteller und andere Künstler werden eingeladen, einen Beitrag zur Ausarbeitung des Themas beizusteuern. Eine Erhebung unter den Besuchern des Gottesdienstes zeigte allerdings, daß die Teilnahme der Jüngeren abnahm und daß 60% der Teilnehmer nicht aus der St. Josefspfarre kamen – eine sehr wichtige Tatsache für die weitere Entwicklung. Inzwischen ist Ende 1968 die Septuagint-Gruppe entstanden, die mit den Solidaritätsgruppen der Priester in anderen Ländern Westeuropas vergleichbar ist. Kaplan Jan Ruyter ist einer ihrer Begründer, und es liegt nahe, daß die Ziele der Septuagint-Gruppe in den Gottesdiensten von Beverwijk ihr Echo finden. Seit September 1969 werden Themen gewählt, die in der Kirche der Niederlande ganz aktuell sind und in denen man eindeutig Stellung bezieht gegen den Status quo: die Koppelung von Priestertum und Zölibat, in der Interzelebration, im derzeitigen Verhältnis von Evangelium und Politik. Einige Zeit später kommt aber wieder ein Gefühl des Unbehagens auf; es fehlt eine Dimension. Information, Kritik, Protest – all das ist nötig, aber es bleibt innerhalb der Kirchenmauern. All das muß seine Fortsetzung finden in der Aktion nach draußen: die Wahrheit muß *getan* werden.

Im Juni 1970 beginnt deshalb eine zweite Phase in der Entwicklung: die thematischen Feiern erweitern sich zu einer kritischen Gemeinde. Bei einem ersten Aufruf zeigen sich mehr als hundert Teilnehmer eines Gottesdienstes bereit, sich *Aktionsgruppen* anzuschließen, die überall, wo es notwendig ist, in der eigenen Umgebung an die Arbeit gehen. Die vierzehntäglichen Gottesdienste werden fortgesetzt, stehen aber nicht mehr isoliert; sie werden der inspirierende Ausgangspunkt für die Arbeit der Aktionsgruppen. Die wichtigsten Arbeitsgebiete der Aktionsgruppen sind: der Besuch von Kranken (in zwei Krankenhäusern), die keinen oder wenig Besuch bekommen; helfender Kontakt mit alten Menschen und Alleinstehenden, die Hilfe brauchen; Hilfe für geistig behinderte Kinder (diese Aktionsgruppe besteht zum größten Teil aus Jugendlichen!) und ihre Eltern; Kontakt zu ausländischen Arbeitnehmern und Kampf gegen die Diskriminierung; sachliche Information über Drogen und Hilfe für Rauschgiftsüchtige in enger Zusammenarbeit mit Polizei und ärztlichen Fachleuten; Zusammenarbeit mit schon bestehenden Friedensgruppen, die eingeladen werden, von der Plattform Gebrauch zu machen, die die thematischen Gottesdienstfeiern bieten können; und schließlich gibt es eine Gruppe, die die Information und Kommunikation nach innen und nach außen pflegt.

Schließlich muß noch etwas gesagt werden über Zusammensetzung und *Arbeitsweise* der Aktionsgruppen. Sie sind überpfarrlich; das folgt ohne weiteres aus der Zusammensetzung des «Publikums», das an den Gottesdiensten teilnimmt. Sie sind also nicht als Gruppierungen innerhalb der Josefspfarre als solcher gemeint. Die Aktionsgruppen sind ferner interkonfessionell: wer sich für die

Arbeit interessiert und an ihr mittun will, ist als Mitglied willkommen. Die Gruppen arbeiten ferner ganz selbständig; zwar pflegt eine Kontaktperson die Verbindung mit dem Sekretariat, das dadurch über alles, was in und von den Gruppen getan wird, auf dem laufenden bleibt. Im Abstand von einigen Monaten kommen alle Gruppen zu einer Vollversammlung zusammen, auf der die Tätigkeiten der einzelnen Gruppen besprochen und gleichzeitig Dinge des gemeinsamen Interesses überlegt werden. An diesen Vollversammlungen nimmt auch eine Gruppe von etwa dreißig Personen teil, die zwar nicht Mitglieder einer Aktionsgruppe sind, sich aber für die Arbeit der Kritischen Gemeinde aktiv interessieren; denn die Aktionsgruppen setzen sich zum Ziel, schon bestehende Initiativen und Tätigkeiten nicht zu durchkreuzen oder zu behindern, sondern sich an sie anzuschließen und sie zu stützen.

2. Freie Stellung

Kein Wunder, daß die Gottesdienste und Aktionen, die hier beschrieben werden, auch Schwierigkeiten begegnen und auf Widerstand stoßen, zumal bei einem Teil der Angehörigen der St. Josefspfarre, der sich durch die Gottesdienste nicht angesprochen fühlt. Der Pfarrer, der zu Kaplan Ruyter ein gutes persönliches Verhältnis hat, aber seine theologischen und liturgischen Auffassungen nur zum Teil unterschreibt, wird von Pfarrangehörigen der ersten Gruppe unter Druck gesetzt. Er protestiert öffentlich gegen eine bestimmte Art von Gottesdienst, in dem seiner Meinung nach politische Aktion innerhalb der Eucharistiefeier auf unverantwortliche Weise betrieben wird. Es ist eine Situation entstanden, die auf beiden Seiten als unbefriedigend erfahren wird. Die Kritische Gemeinde fühlt sich in ihrer freien Entfaltung durch ihre Bindung an die Pfarre, den Pfarrer, die pfarrliche Kirchenverwaltung und die Pfarrkirche gehemmt. Diese Bindung kommt auch zum Ausdruck in der Stellung ihres Vorstehers, der ja als Kaplan an die Pfarre gebunden ist. Hinzu kommt, daß man auf der Ebene des Dekanats und der Diözese keine Mitarbeit und kaum Würdigung findet, sondern eher das Gefühl hat, nur geduldet zu werden. Schließlich ist da noch die allgemeine Schwierigkeit der niederländischen Kirchenprovinz, die auf der Suche nach einem eigenen pastoralen Führungsbild in Rom gar kein und bei den umliegenden Bischofskonferenzen wenig Gehör findet. Aber auch für den Pfarrer ist die Situation höchst unbefriedigend: er ist Pfarrer einer Pfarre, die geteilt ist. In seiner Kirche geschehen Dinge, die er nur zum Teil gutheißen kann, die aber gleichzeitig als christlicher Sauerteig in der ganzen Pfarre und darüber hinaus wirken und die er deshalb nicht gern verschwinden sähe.

In dieser Lage verfaßt die Informations- und Kommunikationsgruppe eine Erklärung, die am 10. Januar 1971 verlesen wird. Die Erklärung enthält eine scharfe Kritik an Pfarre, Dekanat, Diözese und Kirchenprovinz. Man sagt, daß die Zeit für eine freie Stellung gekommen ist. Man will in Verbindung mit anderen örtlichen Gemeinden eigene Wege suchen, ohne bei einer gewagten Stellungnahme unmittelbar von einem Pfarrer (der in der gegebenen Lage nicht anders sein kann), auf die Finger geschlagen zu werden. Wörtlich heißt es: «Wir wollen eine Gruppierung sein, die heute etwas zu verwirklichen sucht, was morgen vielleicht in größerem Maßstab möglich wird. Als Gemeinde wollen wir sein

- ein Ort, wo du aufgeladen wirst, um für Recht und Gerechtigkeit in der Welt aufzukommen;
- ein Ort, wo kritische Fragen an deine eigene Mentalität gestellt werden;
- ein Ort, wo du zum Durchhalten aufgerufen wirst in deinem Widerstand gegen den Wohlfahrtsmechanismus, die Bürokratie und die Manipulation und all jene Tendenzen, die den Menschen kleiner machen;
- ein Ort der Zusammenkunft, wo du immer von neuem die Gestalt und die Worte Jesu von Nazareth zu verstehen suchst, der in uns den Glauben entzündet und den wir als unsern Spiegel betrachten und in dessen Fußspur wir nach Dem suchen wollen, der in der Tradition unseres Glaubens genannt wird: der Vater, in dessen Haus viele Wohnungen sind.»

Mit Nachdruck wird gesagt: «Wir lassen das Recht der alten Verkündigung den überzeugten Vorstehern jener Richtung, meinen aber jetzt weitertasten zu müssen, um neue Wege auszuprobieren.» Und dann folgt die Erklärung:

«Wir wollen diese Weite, weil wir davon überzeugt sind, daß die Kirche – anders als früher – Plattform sein muß für allerlei Gruppen und Aktionen. Wir wollen an einem Programm arbeiten, in dem viele Alternativen neben den schon bestehenden in unserer kirchlichen Kommune ein stets offenes Haus finden können.

Zuviel ehrliche Versuche zur tätigen Menschlichkeit bleiben im Schlamm einer ersten Begeg-

nung mit der Gesellschaft stecken. Gemeinsam mit anderen wollen wir weiterwachsen im Experiment; wir wollen dem Zynismus ‹Es gelingt ja doch nichts!› zu Leibe rücken. Wir sehen voraus, daß diese freie Stellung die Art und die Gestaltung unserer Zusammenkünfte fundamentaler als bisher durchbrechen wird. Für die Risiken und die Folgen wollen wir gemeinsam mit den Besuchern, die sich bewußt für das alles entscheiden, einstehen.»

Danach endigt die Erklärung mit dieser Frage: «Können wir in diesem Kirchenraum, selbständig und unter eigener Verantwortung, in Kontakt mit anderen gleichgesinnten örtlichen Gemeinden und, was uns betrifft, in ständigem Gespräch mit und inspiriert von der Leitung der Kirche von Haarlem unsere Arbeit fortsetzen? Wir warten auf eine baldige, die Sache fördernde und klare Antwort. Wenn wir uns in der Antwort nicht recht ernst genommen fühlen, wird es für die Unterzeichner schwierig sein, ihre Tätigkeiten fortzusetzen.»

3. Auf der Suche nach einer neuen Gestalt der «communio»

Um auf die Frage, die die Erklärung abschließt, eine Antwort zu finden, wurde im Frühjahr 1971 eine Reihe von Gesprächen zwischen den Betroffenen geführt. Namens des Bischofs von Haarlem nahm daran Vikar Kuipers teil; ferner nahmen teil Pfarrer Pronk von der St. Josefspfarre, Kaplan Ruyter und einige Mitglieder der Aktionsgruppen; in einem späteren Stadium waren ebenfalls anwesend Vertreter von drei verwandten Gruppen, ein Pastoralpsychologe (W. Berger) und ein Pastoraltheologe (F. Haarsma), beide von der Sektion Pastoraltheologie der Theologischen Fakultät Nimwegen. Das Gespräch stand unter der fachlichen Leitung des Amsterdamer Pastoraltheologen B. Peters.

Das Gespräch war zuerst nützlich, um eine Reihe unterschwelliger Emotionen (Aggression, Frustration, Mangel an Anerkennung, Angst, Sorge) auszusprechen, zu erhellen und zu kanalisieren. Dadurch wurde Raum geschaffen für ein zugleich engagiertes, aber gleichzeitig sachliches Verstehen der Probleme. Dabei wurde die einmütige Überzeugung sichtbar, daß im Leben und Tun der Kritischen Gemeinde von Beverwijk und verwandter Gruppen mehrere *ekklesiale Aspekte* ans Licht treten, die nicht nur legitim, sondern auch hoffnungsvoll für die Kirche der Zukunft sind. Das erste, was in diesen Gruppen auffällt, ist eine Erfahrung der Kirche als *Ereignis*. Von den Gliedern dieser Gruppe und den andern, die in sie hineinbezogen sind, wird Kirche nicht als Organisation oder als Institution erfahren, zu der man nun einmal gehört, mehr oder weniger unabhängig von dem, was man tut oder läßt. Für sie ist erst dann von Kirche die Rede, wenn sie eine starke Verbundenheit miteinander erleben in der gemeinsamen Feier von Wort und Tisch, in der Vorbereitung dieser Feier und in der Ausführung der Konsequenzen dieses erlebten Kircheseins. Es geht ihnen darum, von einer Kirche in Ruhe zu einer Kirche in Aktion zu kommen, von einer Kirche als Lebensstand zu einer Kirche als Lebensakt. Sie erleben das Kirchesein deshalb mehr bei einzelnen Fällen als zusammenhängend, aber es sitzt ihnen auch mehr quer, sie finden keine Ruhe dabei. Ihr Kirchenbild entlehnen sie mehr dem Volk Gottes, das in der Wüste unterwegs ist, als der Heiligen Stadt und dem Tempel auf dem Sionsberg. Sie fühlen sich mehr von Paulus inspiriert, der in der Apostelgeschichte fortzieht, in die Welt, als von Petrus, Johannes und Jakobus, die die Säulen der Kirche genannt werden und dann auch, in derselben Apostelgeschichte, in Jerusalem ihren Standort haben.

In engstem Zusammenhang damit wird die Kirche als communio, als gelebte *Gemeinschaft* erfahren. Man bekennt in diesen Gruppen nicht nur, daß die Kirche eine communio ist und sein soll, sondern man erlebt das Gemeinschaftsein auch emotional. Wo die communio nicht automatisch als vorgegeben vorausgesetzt wird, wird sie eine Möglichkeit, die ebensosehr Gabe wie Aufgabe ist. Wenn sie fehlt, ist man sich ihrer als eines schmerzhaften und schuldhaften Mangels bewußt. Sie ist eine viel riskantere Angelegenheit, aber auch weniger flach und mehr in das eigene Fleisch einschneidend.

Oft ist die Frage gestellt worden, ob die Früchte des Geistes Christi nicht auf mehrere Weisen erfahren werden müssen. Paulus nennt als Frucht des Geistes: Liebe, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Zurückhaltung. Es ist mein Eindruck, daß in diesen Gruppen – nicht immer, aber auch nicht selten – etwas von der Frucht des Geistes erfahren wird. Wir haben hier ein positives Kriterium für die Beurteilung, ob etwas von der Gemeinde Christi wahrgemacht wird, wie die «Werke des Fleisches» ein negatives Kriterium bilden. Letztere sind außer Ausschweifung, Abgötterei und anderen Ausschreitungen auch «Haß, Zwietracht, Mißgunst, Triebhaftigkeit, Intrigen, Streit, Parteilichkeiten und Eifersüchteleien» (Gal 5,19–22).

Ein drittes Merkmal ist die *charismatische* Struktur dieser «Gemeinschaft». Alle Teilnehmer werden in Anspruch genommen. Jeder kann mit seinen Gaben und Talenten zu Worte kommen. Es wird nach einer gemeinsamen Verantwortung gestrebt, von der niemand ausgeschlossen ist. Der Priester oder Leiter übernimmt nicht die Verantwortung und die Tätigkeit der Mitglieder, sondern steht ihnen zu Diensten mit seiner Fachkenntnis. Er regt die Tätigkeit aller an, koordiniert und faßt zusammen. Dieses Kennzeichen äußert sich in der gemeinschaftlichen Vorbereitung und in der Ausführung des Gottesdienstes und der liturgischen Zusammenkünfte; im Einbezogensein aller in die Verkündigung und Überlegung des Gotteswortes durch Dialog und Diskussion; aber vor allem auf dem Gebiet des aktiven Dienstes außerhalb der Kirchenmauern. Gerade in diesem letzten Punkt wird die Fachkenntnis und Fähigkeit des Amtsträgers oft geringer sein als die der Laien, so daß dem Klerikalismus die Basis entzogen wird und er keine Gelegenheit mehr bekommt, sich auf geschickt maskierte Weise aufrechtzuerhalten.

Nicht alle, aber doch recht viele dieser Gruppen sind durch eine *prophetisch-kritische* Stellung gegenüber dem Status quo in Kirche und Gesellschaft gekennzeichnet. Manchmal kommt das in öffentlichen Protesten und Demonstrationen zum Ausdruck, manchmal beschränkt man sich darauf, im eigenen Kreis das Unrecht, die Unterdrückung, die Diskriminierung und das Leid, das allzu leicht als selbstverständlich hingenommen wird, bewußt zu machen. Indem man sich auf die Verheißung des kommenden Reiches Gottes mit seiner Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit und seinem Frieden beruft, setzen sie sich gegen alles, was dazu in Widerspruch steht. Sie sind davon überzeugt, daß sich gerade die christliche Gemeinde damit nicht abfinden darf. Gleichzeitig bekommen sie ein schärferes Auge für das Unrecht und das Böse, die hinter dem schönen Schein und den überlieferten Strukturen von Kirche und Gesellschaft verborgen liegen.

Auf diese Weise wird in diesen Gruppen mehr als in den offiziellen Kirchen mit der *eschatologischen Dimension* ernst gemacht, die für die ersten Christengemeinden so charakteristisch war, daß sie beherrscht wurden von der Ausschau nach der endgültigen Ankunft des Christus und des Gottesreiches. Paulus gibt davon Zeugnis, wenn er an die Kirche von Korinth schreibt: «Die Zeit ist kurz geworden. Es sollen darum die, die eine Frau haben, leben, als hätten sie keine; die sich freuen, als freuten sie sich nicht; die etwas kaufen, als hätten sie nichts. Kurz, die mit dem Irdischen umgehen, sollen nicht darin aufgehen; denn die Welt, die wir sehen, geht vorüber» (1 Kor 7,29–31). Es scheint, als ob sie wieder wahrmachen wollen, was in dem Wort «parochia» mit seiner ursprünglichen Bedeutung ausgedrückt wird: daß die Mitglieder der christlichen Gemeinde Fremdlinge in dieser Welt sind und Pilger auf dem Weg ins Gelobte Land (vgl. 1 Pt 1,1; 2,11).

Ein weiteres Kennzeichen dieser Gruppen ist der starke Akzent, den sie auf den *Dienst an der Welt* legen, zu dem die Mitglieder aufgerufen und ausgerüstet werden. Und das im Unterschied zu der einst negativen Haltung der ersten Christengemeinden und ihrer Isolierung von der Welt. Es ist die Kehrseite ihrer kritischen Haltung gegenüber der bestehenden Gesellschaft. Daraus entspringt ihre Aktivität auf politischem Gebiet, sowohl auf nationalem wie internationalem Gebiet. Zu dieser politischen Aktion gibt es natürlich Fragen: Ist sie kein machtloser, manchmal sogar unverbindlicher Schlag in die Luft? Ist es wohl richtig, konkrete politische Aktionen in den Gottesdienst hereinzuholen? Aber so viele Fragezeichen man mit Recht auch manchmal neben die Art und Weise setzen mag, mit der die Aktion ausgeführt wird, so sicher ist doch, daß hier ein lauterer christlicher Gedanke zugrunde liegt. Dienst am Mitmenschen ist ja eine wesentliche Fortsetzung des christlichen Gottesdienstes.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit dargelegt, wo ausführlich auf die Aufgabe der Kirche auf kulturellem Gebiet, im sozialwirtschaftlichen Leben, im politischen Tun und in der Sorge für den Frieden eingegangen wird. In diesen Gruppen lebt die Überzeugung, und zwar vollkommen mit Recht, daß diese Aufgaben auch und sogar zuerst für die Ortskirchengemeinschaft gelten und nicht auf die Kirche der größeren Bezirke abgeschoben werden dürfen. Dem entspricht ein oft erfindungsreicher Dienst an Menschen in Not der nächsten Umgebung. Zum Gehorsam gegenüber dem Evangelium gehört für sie, daß die Kirche eine «Kirche für andere» ist.

Mit letzterem hängt wieder aufs engste zusammen, wenn sie davon ausgehen, daß die Kirche ihren Dienst an der Welt nicht erfüllen kann, ohne daß sie diesen Dienst *gemeinsam mit anderen* tun, sowohl *mit den getrennten Mitchristen* wie auch mit den *Nichtchristen*, die von anderen Lebensanschauungen her sich für dieselben menschlichen Werte ein-

setzen. Damit verliert die vielgestaltige Caritas, die die Kirchen immer geübt haben, einen schädlichen Nebeneffekt, den man nicht übersehen darf: die isolierende Wirkung, durch die Motive der Liebe und der Macht manchmal durcheinanderliefen.

Die Zusammenarbeit mit allen, die «guten Willens» sind, ist ein Gedanke, der besonders Papst Johannes lieb war und der auch Papst Paul bei seiner Arbeit für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt inspiriert. Die Zusammenarbeit mit den getrennten Mitchristen wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil neben dem einmütigen Gebet als einer der wichtigsten Aufträge auf dem Weg zur Einheit der Christen genannt. «Die Zusammenarbeit aller Christen ist ein lebendiger Ausdruck des Bandes, das sie schon miteinander verbindet, und rückt das Gesicht des dienenden Christus mehr ins Licht» (Ökumenismusdekret). Diese Zusammenarbeit muß auf allen Gebieten aufgenommen werden, vor allem wo sich soziale und technische Entwicklung vollzieht. Besser als im Jahre 1964 wissen wir heute, daß sich die ganze Welt in einer solchen Entwicklung befindet. Die konkreten Aufgaben, die vom Konzil genannt werden, zeigen eine frappierende Übereinstimmung mit dem, was diese Gruppen beschäftigt: Arbeiten für die Würde des Menschen, Förderung des Friedens, Anwendung des Evangeliums auf den sozialen Bereich, Hilfe in den Nöten dieser Zeit wie Hungersnot, Naturkatastrophen, Analphabetentum und Armut, Wohnungsnot und ungerechte Verteilung der Güter.

Mühsamer war es, Übereinstimmung darüber zu erreichen, wie solche Gemeinden das Band der *Einheit mit der katholischen Kirche* bewahren und wie sie dem Ausdruck geben können. Dabei kam im Falle von Beverwijk die Unklarheit von Begriffen wie «freie Stellung» *(vrije opstelling)* und «unter eigener Verantwortung» zur Sprache. Bis zu einer klaren Definition ist man nicht gekommen. Wohl konnten einige Aspekte genauer gefaßt werden. So will die Kritische Gemeinde nicht länger durch die kanonischen Vorschriften über die Rechte des Pfarrers mit Bezug auf seinen Kaplan und seine Pfarrangehörigen gebunden sein. Sie suchen nach einer Form der Einheit, in der der Zusammenhang mit der Pfarre sie nicht länger bei ihrer Entfaltung hindert, wenn sie den Zusammenhang auch nicht aufheben wollen. Sie geben zu, daß sie damit in die Gefahr geraten, sich von den andern Christen des Ortes zu isolieren und dadurch ebenso die Funktion des Sauerteigs für das Ganze zu verlieren. Sie meinen aber, diese Schwierigkeit auf sich nehmen zu müssen; sie ist der Preis, der bezahlt werden muß, um ohne Kompromiß in der Welt gemeinsam Christen zu sein. Nicht die äußere, administrative, statische Einheit hat bei ihnen den Vorrang, sondern die Einheit der Inspiration und des Handelns. Diese Einheit kann von der ersten manchmal erschwert und gehemmt werden.

«Unter eigener Verantwortung» und «freie Stellung» bedeutet für sie also durchaus nicht, daß sie der Verbundenheit mit den andern Christen oder besser: mit der Kirche Christi, die anderwärts ist, keinerlei Gestalt geben wollen. Wie aus der Erklärung hervorgeht, wollen sie ihre Arbeit fortsetzen «im Kontakt mit anderen gleichgesinnten örtlichen Gemeinden und, was uns betrifft, im unablässigen Gespräch mit und inspiriert durch die Leitung der Kirche von Haarlem». Von anderen gleichgesinnten Gemeinden erwarten sie Ermutigung, Anregung, Kritik und auch Korrektur. Sie stellen sich eine Art Plattform vor, auf der verschiedene dieser Gemeinden zusammenkommen, wo man Rechenschaft gibt von seiner Verwaltung und sie unter die Kritik der andern stellt. Der Bischof, in der Person eines Vikars, könnte und müßte dabei eine wesentliche Rolle spielen, aber nicht als der mit Autorität bekleidete Vollstrecker von Gesetz und Recht, sondern als der «wehrlose» Zeuge der christlichen Tradition.

Man hat also nicht nach einer Wiedereinfügung dieser Kritischen Gemeinde in die bestehende Kirchenordnung gesucht, sondern danach, Raum für neue Formen des Kircheseins zu schaffen. Einen Anknüpfungspunkt meinte man in den Bestimmungen des kanonischen Rechts über die Vereinigungen von Gläubigen finden zu können, zumal der Bruderschaft (C.I.C., c. 707ff.: piae uniones, confraternitates). Es geht dabei um Vereinigungen, die sich mit karitativen Werken befassen oder/und den öffentlichen Gottesdienst fördern wollen. Der Bischof kann solche Vereinigungen oder Bruderschaften gutheißen oder sogar formell errichten. Sie können kirchliche Rechtspersonen werden. Der Moderator soll vom Bischof ernannt werden. Sie können in einer Kirche oder an einem öffentlichen Oratorium errichtet werden. Haben sie keine eigene Kirche, können sie ihre Übungen in der Kapelle oder am Altar der Kirche, in der sie gestiftet worden sind, abhalten; natürlich so, daß die Pfarrdienste dadurch nicht gestört werden. Schließlich muß das Vermögen dieser Vereinigungen vom Vermögen der Pfarrkirche getrennt sein.

Von diesen Bestimmungen angeregt, hat die

Diözese Haarlem eine nicht zu schwere juridische Struktur entworfen. So wird es möglich sein, daß die Kritische Gemeinde für bestimmte Dienste die Verfügung über die Pfarrkirche St. Josef in Beverwijk behält. Sie wird für ihre Tätigkeit dem Pfarrer nicht unmittelbar verantwortlich sein; und finanziell wird sie nicht von der Kirchenverwaltung abhängig sein. Die Pfarre – und darin liegt doch eine gewisse Ambivalenz – bleibt aber letztlich doch der Kirchenordnungsrahmen, in dem die Kritische Gemeinde lebt und arbeitet.

So wurde der Versuch gemacht, das Wertvolle, das hier gewachsen ist, zu erhalten und ihm eine Chance für die weitere Entfaltung zu geben. Anderseits versuchte man zu vermeiden, daß der Zusammenhang mit der Diözesankirche und mit der Pfarre verlorengeht und die Gruppe im Sektierertum endet. Die Zukunft muß lehren, ob dieser Weg gangbar ist. Aber nur wenn man Mut hat, das Experiment zu wagen – auf beiden Seiten! –, besteht die Möglichkeit zum Weiterkommen.

(Inzwischen ist eine Dokumentation erschienen: Jan Ruyter/Richard Auwerda, Welkom en ongewenst. Vijf jaar zoeken in Beverwijk. Hilversum 1971.)

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

«Ich möchte mein Buch auch für Katholiken geschrieben haben...»

RUDOLF BOHREN · Predigtlehre

576 Seiten. Leinen DM 39.–

Diese Arbeit hat den großen Vorteil, daß sie das theologische Gespräch über die Predigt auf der breiten, geistigen Ebene der Gegenwart führt. Nicht nur theologische Entwürfe, Vorschläge und Meinungen werden hier zu Gast gebeten, der Verfasser bringt vor allem moderne Literatur und Lyrik in Beziehung und Verbindung zu dem Predigt-Geschehen.
Man ist erstaunt und fasziniert, wie es dem Verfasser gelingt, in den weiten Sprechsaal heutiger Problem-Erfahrungen einzudringen, um Gemeinsamkeiten und sich Abstoßendes zu eruieren. Er hält Distanz von Ideologien und Doktrinen. Viele gründliche Predigtanalysen illustrieren die Problemfelder, welche im Kontext der Zeitbewegungen geschaut und verstanden werden.
Nirgends bleibt das Buch ohne kräftige Anregung; eine klare Diktion, ein bedeutender Wurf.
Rektor Dr. Herbert Breit in «Lutherische Monatshefte»

Rudolf Bohren will die Predigt von der Pneumatologie her entfalten; dieser Ansatz sichert ihm Beachtung auch in der ökumenischen Diskussion.... Dieses Buch ist Ausdruck eines zeitadäquaten und kritischen Bewußtseins zugleich, für die Praxis geschrieben, weil es sich nicht nur mit Fragen der Praktikabilität beschäftigt.
Professor Dr. Manfred Josuttis

Chr. Kaiser Verlag

HEINRICH FRIES
60 JAHRE

Heinrich Fries

EIN GLAUBE, EINE TAUFE – GETRENNT BEIM ABENDMAHL?

104 Seiten, kartoniert S 88.–, sFr. 16.50, DM 12.80
(Reihe: Offene Fragen)
«Ich habe Ihr Buch: ‹Ein Glaube, eine Taufe – getrennt beim Abendmahl?› kommen lassen und inzwischen gelesen. Mir erscheint es als das Reifste, was zu dieser Frage bisher geschrieben worden ist. Ich stimme Ihnen sehr herzlich zu.»
Walter Dirks an den Autor

WEGBEREITER HEUTIGER THEOLOGIE

12 Einzelbände und 1 Indexband
Herausgegeben von Heinrich Fries und † Johann Finsterhölzl
Subskriptionspreis je Band: DM 25.80, sFr. 31.25, S 168.—
Einzelpreis je Band: DM 30.—, sFr. 35.50, S 195.—

Bisher erschienen:

FRANZ XAVER VON BAADER, eingeleitet und ausgewählt von Friedrich Hartl. JOHANN ADAM MÖHLER, eingeleitet und ausgewählt von Paul-Werner Scheele. FRIEDRICH PILGRAM, eingeleitet und ausgewählt von Bernhard Casper. IGNAZ VON DÖLLINGER, eingeleitet und ausgewählt von Johann Finsterhölzl. JOHANN BAPTIST HIRSCHER, eingeleitet und ausgewählt von Erwin Keller. MARTIN DEUTINGER, eingeleitet und ausgewählt von Franz Wiedmann.

1972 erscheint:

Johannes von Kuhn
eingeleitet und ausgewählt von *Heinrich Fries*



Styria Verlag Graz Wien Köln

BEGEGNUNG

Beiträge zu einer Hermeneutik des
theologischen Gesprächs

Herausgegeben von:

Max Seckler — Johannes Brosseder
Otto H. Pesch — Wolfhart Pannenberg

Mit Beiträgen von:

Alfons Auer, Werner Becker, Robert W. Bertram, Günter Biemer, Peter Bläser, Albert Brandenburg, Johannes Brosseder, Peter Brunner, Bernhard Casper, Yves Congar, Georg Denzler, Charles Dessain, Werner Dettloff, Ignacio Escribano-Alberca, Erich Feifel, Alfred Gläßer, Johannes Gründel, Alois Guggenberger, August Hasler, Richard Heinzmann, Franz Henrich, Alfons Hufnagel, Wilfried Joest, Heinrich Kahlefeld, Laurentius Klein, Ferdinand Klostermann, Georg Kretschmar, Hanfried Krüger, Werner Küppers, Karl Lehmann, Thomas Franklin O'Meara, Peter Meinhold, Johann Baptist Metz, Joseph Möller, Reinhard Mumm, Maurice Nédoncelle, Johannes Neumann, Heinrich Ott, Wolfhart Pannenberg, Otto Hermann Pesch, Stephanus H. Pfürtner, Karl Rahner, Fritz Rauh, Norbert Schiffers, Heinz Robert Schlette, Edmund Schlink, Michael Schmaus, Hans Jürgen Schultz, Georg Schwaiger, Max Seckler, Eberhard Simons, Jörg Splett, Peter Stockmeier, Leonard Swidler, Helmut Thielicke, Vilmos Vajta, Jan H. Walgrave, Franz Wiedmann.
ca. 950 Seiten, Leinen ca. S 680.–, sFr. 119.–, DM 98.–

Unter dem Stichwort «Begegnung» will dieser Sammelband Elemente für eine tragfähige und genuin christliche Brücke zwischen den Konfessionen zusammentragen. Es versucht zu zeigen, wie weder eine monolithische Einheitskirche noch ein diffuses Konglomerat von rivalisierenden Bekenntnissen und Traditionen den wahren Intentionen des Christlichen entsprechen. Der Stellenwert des Phänomens Begegnung wird heute immer klarer erkannt, ist doch das Christentum selbst in seinem geschichtlichen wie sachlichen Ursprung aus jener grundlegenden Begegnung zwischen Gott und Mensch hervorgegangen, die es auch zur Botschaft, zum Auftrag und zum Ziel erhalten hat. Der Band ist dem bekannten Ökumeniker Heinrich Fries gewidmet, der in seinem theologischen Forschen vorbildlich darum bemüht ist, die Wahrheit in der Begegnung zu finden.

Verlag Styria Graz Wien Köln

NEUES FORVM

Internationale Zeitschrift für den Dialog

im Eigentum der Redakteure

1966...3000, ab 1969...15000 Expl. Auflage

Kritisches Christentum
Kritischer Sozialismus
Solidarität mit der Dritten Welt

...beste deutschsprachige Zeitschrift (Süddeutscher Rundfunk) ...erste Namen und überzeugende Beiträge (Presse) ...keine Verbrüderung, sondern sachliche Diskussion (Arbeiter Zeitung) ...ausgezeichnet (Neue Zürcher) ...Baedekersterne für optimales Gelingen (Süddeutsche) ...lesenswertest (Welt) ...eine der wenigen wahren Hoffnungen (Frankfurter Allgemeine) ...une des publications les plus vivantes (Le Monde) ...one of the most hopeful (Erich Fromm) ...dialogisches Aktionszentrum (Ernst Bloch) ...Tribüne des Dialogs (Kierunki, Warschau) ...führende Zeitschrift (Woprossy Literatury, Moskau) ...Zentralorgan der revisionistischen Internationale (Neues Deutschland) ...ehrliches Christentum (Tempo Brasileiro) ...

Doppelheft S 20,– / DM 3,– / sfr 3,50

Jahresabonnement S 240,– / DM 38,– / /sfr 40,–

Ermäßigung für Schüler, Lehrlinge, Studenten, Soldaten

In allen Buchhandlungen, Kiosken, Trafiken, Bahnhöfen, Hochschulen sowie Museumstraße 5, A–1070 Wien

Vorwort

Da die Liturgie kultisch-gottesdienstlicher Ausdruck der Kirche als Volk Gottes ist, hat sie eine tiefgreifende Auswirkung auf die Kirche als Gemeinschaft und Sendung. Die Ekklesiologie betont das Wesen der Kirche als *Diakonia* und in den vielen Diensten enthalten, die zu ihrem Leben und ihrer Sendung mitwirken. Diese Vitalität der Kirche muß im Gottesdienst einen gebührenden Ausdruck gewinnen. Daher befassen wir uns in dieser Ausgabe von *Concilium* mit dem Subjekt des liturgischen Amtes. Das ist ein sehr wichtiges Thema für die liturgische Erneuerung und die Erneuerung der Kirche selbst, da «das Werk des ganzen Gottesvolkes, aufgebaut in der Verschiedenheit der Ordnungen und Stände, in der Art und Weise der Durchführung der Reform sichtbar gemacht werden soll» (dritte Instruktion zur richtigen Anwendung der Liturgiekonstitution, vom 5. September 1970).

Aus einer historischen Perspektive zeigt der erste Artikel die Entfremdung zwischen amtlichem Kult und christlicher Gemeinschaft auf. Das hängt zum großen Teil mit dem Verständnis des priesterlichen Amtes als aufs engste mit dem Kult verbunden zusammen, sowie mit der praktischen Aufhebung aller Ämter der Gemeinschaft außer denen des Bischofs und des ordinierten Priesters. Der zweite Beitrag bemüht sich, eine theologische Perspektive zu entwerfen. Die übrigen Beiträge greifen verschiedene Aspekte des liturgischen Amtes auf, wie sie üblicherweise als belangvoll angesehen werden. Natürlich geht es uns nicht ausschließlich, nicht einmal in erster Linie, um das Amt des ordinierten Priesters, wir haben vielmehr eine möglichst breit ausgreifende Behandlung der Frage angestrebt.

Dennoch ist keineswegs jeder Aspekt angesprochen. Denn einmal ist es nicht möglich, in einem einzigen Zeitschriftenband alles zu behandeln, zum anderen ist es nicht immer leicht, einen Plan genau so zu verwirklichen, wie er zu Anfang konzipiert worden war. So wäre zum Beispiel die eine oder andere Diskussion über die tatsächliche und soziologische Basis für die Zusammenführung einer Gemeinde des Gottesvolkes zum Gottesdienst wünschenswert gewesen. Das impliziert die ekklesiologische Frage nach dem Wesen der Ortskirche, berührt aber auch das liturgische Amt, weil es das Problem der geeigneten Kriterien aufwirft, die bei der Auswahl der Inhaber liturgischer Ämter, einschließlich des ordinierten Leiters, zur Anwendung kommen sollen.

Ferner hätten wir gerne die Frage nach Versammlungen ohne den Vorsitz eines ordinierten Amtsträgers behandelt gesehen. Damit soll nicht gesagt sein, es könne eine Eucharistiefeier oder die Feier irgendeines anderen Sakramentes ohne einen ordinierten Priester stattfinden; aber es gibt Gebetsgottesdienste und gottesdienstliche Feiern, die zwar nicht einen derart qualifizierten Vorsitzenden, aber dennoch ihre Amtsträger erfordern.

Die Instruktion über die heilige Liturgie, die wir eingangs zitiert haben, betont praktisch sehr stark die hierarchische Kontrolle der Liturgie und ihre Reform. Die Modalitäten einer solchen Kontrolle aber stehen für die Diskussion offen, da sie mit dem Prinzip in Einklang stehen muß, daß die Liturgie Werk des Gottesvolkes als Ganzen ist. Hier besteht offenbar eine Spannung zwischen dem Wunsch nach größerer Freiheit in der praktischen Ausübung der Liturgie und dem Bestreben, sie der strengen hierarchischen Kontrolle zu unterwerfen. Daher die Berichte über gottesdienstliche Handlungen in einer freien Versammlung. Die beiden ersten davon bieten Beispiele dafür, was in freien Versammlungen dieser oder jener Art vor sich geht. Der dritte diskutiert die dabei angesprochenen Grundsätze und betont die Faktoren, die dem allgemeinen Unbehagen zugrunde liegen. Auf derselben Linie wie dieser Berichtsteil liegen die Beiträge der Dokumentation, die Beispiele dafür bringen, auf welche Weise verschiedene nationale Hierarchien die Frage der liturgischen Gesetzgebung angegangen haben.

Die Liturgie ist nicht selten der Ort, an dem größere Konflikte spürbar werden. Die der Gemeinde zugestandenen Dienstämter, die für die Auswahl der zu ihrer Ausübung Bestellten angewandten Kriterien, sowie der Umfang der ihnen gewährten Verantwortung, – das alles sind Überlegungen zu größeren Fragen, die vielen der Spannungen zugrunde liegen, welche wir im Leben der heutigen Kirche wirksam sehen. Daher erhält der in dieser Ausgabe behandelte Themenbereich seine besondere Bedeutung.

D. N. POWER
H. SCHMIDT
H. HUCKE

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Beiträge

Cyrille Vogel

Das liturgische Amt im Leben der Kirche

Entfremdung von Kult und christlicher Gemeinschaft

Wenn der Liturgiehistoriker für einen Augenblick das Studium seiner Dokumente (Ordines, Sakramentarien, Pontificale) oder der Kultinstitutionen unterbricht und versucht, sich den nötigen Abstand zu verschaffen, um sich ein Urteil über Rolle und Ort der liturgischen Tätigkeit im geistigen Leben der christlichen Gemeinde zu bilden, so kann er nicht umhin, in aller Form eine Bankerotterklärung abzugeben: Die Kluft zwischen Kult und christlichem Leben, die Entfremdung des Kultes im Verhältnis zur christlichen Gemeinde, sind nur zu offenkundig. Die kultische Handlung, die nichts anderes sein sollte als authentischer Ausdruck der Gemeinschaft – denn ist sie dies nicht, so ist sie gar nichts –, hat sich im Laufe der Jahrhunderte fortschreitend von dieser Gemeinschaft entfernt und ihre Verankerung darin gelöst. Im Laufe der Jahrhunderte konnte man sogar, ausgelöst und angetrieben durch das enttäuschte religiöse Empfinden, das Auftauchen und die Entwicklung einer kultischen Tätigkeit beobachten, die neben der amtlichen Liturgie einherlief und an deren Stelle trat: Es entstanden Dubletten und mittelmäßige *Ersatz*schöpfungen, die indessen davon zeugen, daß die Gemeinde danach sucht, sich in einer wahrhaftigen Form Ausdruck zu verschaffen. Man denke hier etwa an die vielfältigen Formen, die die Verehrung des Altarssakramentes oder der Heiligenkult angenommen hat.[1] Erst in den allerletzten Jahrzehnten hat man sich bemüht, der Liturgie zwar nicht den ihr zukommenden Platz – denn der Kult ist nicht *eine* Tätigkeit unter anderen, *auch nicht wenn man ihn als erstrangige* betrachtet –, wohl aber ihre grundlegende Authentizität wiederzugeben.

Die fortschreitende Entfremdung zwischen Kult und Gemeinde wird vor allem von denen besonders lebhaft empfunden, die sich, ohne Fachhistoriker zu sein, intensiver mit der Pastoraltheologie befassen.[2] Es ist an der Zeit, dem Grund (oder den Gründen) dafür nachzuspüren oder doch wenigstens einen solchen Versuch zu unternehmen. Unsere Untersuchung wird sich hier auf drei Formen kultischer Tätigkeit beschränken, die im Laufe der Jahrhunderte der Gemeinde fremd geworden sind, selbst wenn diese Entfremdung nicht unmittelbar bemerkt worden ist: zunächst die Eucharistie, die vom bedeutsamen geheiligten Mahl zur *Privatmesse* geworden ist; sodann das Bußsakrament, das seine Verwurzelung in der Gemeinde verloren hat und zum individuellen Bekenntnis wird; und schließlich die Erteilung der Ordines, die durch die Verallgemeinerung der sogenannten absoluten Ordinationen von einem Dienstamt zu einem Klerikerstand geworden sind.[3]

Doch haben wir einen vor dieser Entfremdung, mit der wir uns hier befassen, liegenden Faktor, dessen Auswirkungen wir hier sondieren müssen.

Eine Vorfrage: die liturgische Sprache.

Dadurch daß sie zu der Zeit, als sich die nationalen Sprachen herausbildeten, eine sprachliche Anpassung versäumt oder abgelehnt hat, ist die Liturgie für das Empfinden – und nicht allein das religiöse – der Gläubigen fremd geworden. Man braucht hier nicht an die engen Beziehungen zu erinnern, die zwischen Sprache und Individuum oder Gruppe bestehen: Es ist keineswegs gleichgültig, ob man in einer unverständlichen Sprache beten muß.

Nun hat aber die Kirche des Westens im Laufe der Geschichte nur zwei sprachliche Revolutionen durchgemacht: die eine zu Ende des 4. Jahrhunderts, die andere im Anschluß an das Zweite Vatikanum (Liturgiekonstitution vom 4. Dezember 1963).[4] Der Übergang vom Griechischen zum Lateinischen ist in der Liturgie zwischen 360 und 380 erfolgt, das heißt mit einer Verspätung von etwa einem Jahrhundert im Verhältnis zur Umgangs- und Amtssprache der römischen Gemeinde, die sich seit etwa 250 latinisiert hatte. Die einzigen Gemeinden, die von Anfang an Lateinisch gesprochen hatten, waren die von Nordafrika: Tertullian und Cyprian haben das theologische, rechtliche und kultische Vokabular der Kirche des Westens geschmiedet. Alle Belege, die wir über diesen Vorgang besitzen, veranlassen uns übereinstimmend zu der Annahme, daß der Übergang vom Griechischen zum Lateinischen nicht durch Übersetzung der lateinischen Texte vorgenommen

worden ist, sondern *durch Schaffung* eines neuen Formulars.

Danach ist 16 Jahrhunderte lang keine sprachliche Änderung mehr erfolgt – weder zur Zeit der Bildung der Nationalsprachen, noch in den verschiedenen Stadien der Entwicklung der Volkssprachen. Das bedeutet, daß diese ganze Zeit hindurch der Kult im Grunde nur den Klerikern zugänglich gewesen ist. Den Gläubigen unverständlich, immer mehr von hinzugefügten und komplizierten Riten beschwert, deren Symbolsinn der Mehrzahl entging, in übertriebener Weise stilisiert, so daß er schließlich ein Komplex von Rubriken wurde, ist der christliche Kult ganz offensichtlich der Gemeinde fremd geblieben und nicht selten selbst den Klerikern, soweit sie keine Fachliturgiker oder Altertumswissenschaftler waren. Daraus erklärt sich auch das Auftauchen der erwähnten Parallel- und Ersatzformen und einer Paraliturgie, die allein auch den Gläubigen zugänglich war.

Die Weigerung, das liturgische Formular in einer verständlichen Sprache, ja allgemeiner die heilige Handlung selbst allen verständlich zu machen, ist nicht allein auf den Konservativismus in kultischen Dingen zurückzuführen.

Seit dem Hochmittelalter beginnt die Idee sich durchzusetzen, daß das Dokument, das dem Kult (Eucharistie, Sakramente, die verschiedensten Weihungen und Segnungen) dienen sollte, ein *dem ausschließlichen Gebrauch* des Liturgen und der sacerdotalen Hierarchie reservierter Text sei. Die Caeremonialien zeigten die Tendenz, nicht nur ihre Übersetzung, sondern auch ihre Verbreitung und ihr Studium einzuschränken. Ein Schreiben von Paris de Grassis vom 11. März 1516 an Leo X. ist in dieser Hinsicht äußerst aufschlußreich:

«Ich antworte zunächst denen, die der Meinung sind, die religiösen Zeremonien müßten der Gesamtheit der Sterblichen zugänglich gemacht werden... Eure Heiligkeit weiß sehr wohl, daß die Autorität und das Ansehen des Heiligen Stuhles abhängt von der Haltung ihm gegenüber, zu der sich die Fürsten und Mächtigen bewogen fühlen. Tatsächlich glauben sie, daß die Päpste keine sterblichen Menschen sind, sondern eine Art Götter auf Erden; sie unterwerfen sich ihnen, gehorchen ihnen, verehren sie, ja beten sie an; sie sind von einer grenzenlosen Bewunderung ergriffen, wenn sie den Zeremonien der Kanonisierung, der Kaiserkrönung, der Königssalbung, der Kardinalskreierung, der Patriarchen-, Erzbischofs- und Bischofsweihe beiwohnen oder irgendeiner anderen Zeremonie, die etwas Göttliches an sich zu haben scheint. Aber wenn die Geheimnisse des Kultes enthüllt sind und die Zeremonien zugänglich werden, so wird sich daraus augenblicklich ein Prestigeverlust ergeben.»[5]

Es läßt sich kaum mit einem naiveren Zynismus sagen, daß der Kult ein esoterisches und magisches Zeremoniell geworden ist, bestimmt, die Macht der Hierarchie zu festigen.

Erinnern wir uns im gleichen Zusammenhang an die Indizierung der von Joseph de Voising im Jahre 1660 vorgenommenen Übersetzung des Missale Romanum; an das Breve Alexanders VII. *Ad aures nostras* vom 12. Januar 1661, das die Übersetzung des Missale selbst für die Privatlektüre der Gläubigen untersagte; an die Bulle *Unigenitus* Clemens' IX. vom 8. September 1713, die den 86. Satz von Quesnel verwarf: «dem kleinen Volk den Trost nehmen, sein Gebet mit dem Gebet der ganzen Kirche verbinden zu können, widerspricht dem apostolischen Handeln und den Plänen Gottes» (so Quesnel); an die Verurteilung des Artikels 55 der Synode von Pistoia durch Pius VI. am 28. August 1794, in der es heißt: «Die Praxis, die Volkssprache in den liturgischen Gebeten zu verwenden ist falsch, vermessen, usw.»[6]

I. Von der Eucharistie zur Privatmesse

Nicht notwendig privat ist eine Eucharistiefeier, wenn sie außerhalb einer Kirche, in einer Privatwohnung oder an einem behelfsmäßigen Platz gefeiert wird – jedoch immer unter der Bedingung, daß eine bestimmte, wenn auch beschränkte Gruppe von Gläubigen daran teilnimmt.[7] Ebensowenig ist die Messe «privat», wenn sie für eine ganz bestimmte Gruppe von Gläubigen (Teilnehmer an einer Beerdigung, an einer Trauung usw.) oder mit beschränktem Zeremoniell gefeiert wird.

Privat wird eine Messe dann, wenn sie von einem Zelebranten *allein* ohne direkte Beziehung zu einer anwesenden Gemeinde und ohne unmittelbare Beziehung zu seelsorglichen Erfordernissen gefeiert wird. In diesem speziellen Sinne tritt die Privatmesse vom 6.–7. Jahrhundert in Erscheinung, breitet sich aber erst im 8. Jahrhundert weiter aus. Genauer gesagt entsteht die *missa privata* in den Klöstern, in denen von der genannten Zeit an die Priestermönche an Zahl zunehmen, die die eucharistische Feier zu einer individuellen Frömmigkeitsübung machen.[8]

Eine solche Verwandlung einer Eucharistie, die den feierlichsten und authentischesten Ausdruck der des Herrn gedenkenden Gemeinde darstellt, in eine

Frömmigkeitsübung, die für den zelebrierenden Priester (Mönchs- oder Weltpriester) als persönliches und privates Erbteil angesehen wird, setzt eine tiefgreifende Umwandlung des religiösen Empfindens voraus.[9] Wir können anhand verschiedener, zwar nicht gerade zahlreicher aber doch ausreichender Indizien die Gründe für diese Änderung greifen: Sie knüpft sich nicht an ein historisches Ereignis oder irgendeine amtliche Regelung; was zugrunde liegt, ist eine Änderung in der theologischen und ekklesialen Haltung und Einstellung.

In der alten Kirche war die eucharistische Feier nur als Mitfeier aller, Geistlicher wie Laien, das heißt also der gesamten Gemeinde, denkbar. Das liegt in dem antiken Kultverständnis, verstärkt durch die Idee des Mysteriums. Vom 7. Jahrhundert an verschiebt sich in der germanischen und keltischen Mentalität das Schwergewicht zum Nachteil der Gemeinschaft mehr und mehr auf die Privatperson und zwar in allen Bereichen menschlicher Tätigkeit. Es zeigt sich so etwas wie eine Entartung des Mysteriums. Die Kultgemeinschaft (identisch mit der Gemeinde) tendiert dahin, den Kult als einen Komplex von Praktiken anzusehen, die bestimmt sind für das Heil des Einzelmenschen. Aus dieser Perspektive gesehen, kommt es also darauf an, die Kultakte in ihrer Zahl zu vermehren, wobei man dieser Vermehrung eine automatische Wirksamkeit beimißt.[10]

Die Heilsangst, die vor allem in Südgallien durch die pelagianischen Auseinandersetzungen angefacht worden war, löst ihrerseits ein ängstliches Streben nach einer immer «überströmenderen» Gnade aus. Es entsteht die Vorstellung, daß das wirksamste Mittel, diese *Gnaden* zu erlangen (der Singular von Gnade wird immer mehr zu Gunsten des Plurals aufgegeben), die Messe sei. Dieses Verständnis drückt sich, wenn wir recht verstehen, erstmals bei Isidor von Sevilla (gest. 633) aus, dessen Sakramentenlehre das Eucharistieverständnis des Mittelalters geschaffen hat.[11] Damit war die theologische Plattform zur Rechtfertigung einer ständigen zahlenmäßigen Vermehrung der Messen gegeben. Im 9. Jahrhundert tauchen, aus derselben Logik heraus, die Aussagen über den heilschaffenden Wert des kostbaren Blutes in der Eucharistie auf.[12] Die allgemeine Glaubensvorstellung besagte, das persönliche Heil lasse sich am besten durch die vervielfachte Feier von Messen sichern. Da auf diese Weise die Eucharistie isolierter Gegenstand privater Frömmigkeit wurde, löste der eucharistische Kult sich von der Gemeinschaft ab, ebenso wie der Christ sich, kultisch gesehen, von der Gemeinschaft emanzipiert.[13] Die Votivmessen für Personen oder die unterschiedlichsten individuellen Bedürfnisse nehmen an Zahl immer mehr zu.[14] Durch Meßstiftungen ist der Stifter bemüht, sich über den Tod hinaus Messen «zum Heil seiner Seele»[15] zu sichern. Ebenso wie die Votivmessen vermehren sich die sogenannten «Bußmessen», die gelesen werden als Gegenwert oder Auslösung für Werke der persönlichen Abtötung.[16]

Das Streben nach einer möglichst großen Anzahl von Meßfeiern führt zur Steigerung der Zahl von Priestern, die einzig dazu bestimmt sind, Messen zu lesen (bisweilen mehrere am Tag), und vor allem zur Vermehrung der Mönchspriester, da der im Pfarrdienst engagierte Weltklerus offenbar dieser Aufgabe nicht gerecht werden konnte. Priester sein bedeutete nicht mehr so sehr im Dienste des Gottesvolkes stehen, als sich persönlich heiligen durch die Feier der Messe, eine Tätigkeit, die für die 1½ Jahrtausende, von denen wir hier sprechen, nahezu ausschließlich die Rolle des Presbyters kennzeichnete und bestimmte.

Die hauptsächliche Folge davon ist nicht allein ein Bruch zwischen dem isoliert dastehenden Zelebranten und der örtlichen Gemeinde – ein effektiver Bruch seit dem Entstehen der Privatmesse –, sondern zwischen dem Zelebranten und den Gläubigen, die um Messen «nachsuchen». Während Amalarius (gest. um 850) noch von der Voraussetzung ausgeht, die Bittsteller seien selbst bei der Feier anwesend, wird diese Forderung in der Folgezeit aufgegeben.[17] Von nun an ist die Entfremdung zwischen Eucharistiefeier und Gemeinde vollständig.

Bekanntlich hat die starke zahlenmäßige Vermehrung der Privatmessen auch eine wirtschaftliche Folgeerscheinung gehabt: das Reichwerden der Klöster durch die von den Gläubigen für die Zelebration dargebrachten Gaben.[18]

Die Folgen für den Gottesdienst sind zweifach. Zunächst das Entstehen des Gesamtmissales, dessen erste Belegstücke auf das 8. Jahrhundert zurückreichen (Missale von Bobbio, nach *Dold* Anfang des 8. Jahrhunderts, nach *Willmart* 7. Jahrhundert), deren vermehrtes Auftreten für das 10. Jahrhundert parallel mit der Vermehrung der *Privatmessen* feststeht. Diese Entwicklung tendiert dahin, den Zelebranten dazu zu zwingen, alle Gebete und Lesungen zu sprechen, selbst in den sehr seltenen Fällen einer Gemeinschaftsfeier. Diese dem Zelebranten auferlegte Verpflichtung ist seit 1150 greifbar und um die Mitte des 13. Jahrhunderts allgemein. Sie ist

der rituelle Ausdruck des Bruches zwischen Eucharistie und Gemeinde.[19] Die zweite rituelle Folge ist die zahlenmäßige Vermehrung der Altäre an den Kultstätten, ein Vorgang, dessen erste Belege auf das 6. Jahrhundert zurückgehen («Altäre» des Laterans sind Gabentische und keine Altäre!). Es folgt auf diese Vermehrung der Altäre, daß – bis in eine relativ kurz zurückliegende Zeit und aus Platzgründen – die Kultstätten nicht für wirkliche Gemeinschaftsfeiern dienen konnten. Selbst wenn verschiedene Teile der christlichen Gemeinde eingeladen waren, der Messe «beizuwohnen» und nicht selten zugleich in derselben Kirche, konnte es sich dabei nur um Privatmessen handeln. Man braucht hier nicht noch auf die nahezu ausschließliche Akzentverlagerung auf die Elevation, auf den Kult der in der Monstranz ausgestellten eucharistischen Brotsgestalt, die aus dem Verlangen, «die Hostie zu sehen» erwachsen war, und auf die bisweilen grotesken, immer aber peinlichen Folgen dieses Standes der Dinge hinzuweisen.[20]

II. Vom Presbyteramt zur «absoluten» Ordination

Die christliche Gemeinschaft besteht nicht aus dem Klerus einerseits und der Laienschaft andererseits, sofern man darunter versteht, daß Klerus und Laienschaft autonome, voneinander unabhängige Stände sein könnten und nur in einer gemeinsamen Tätigkeit zusammenwirkten unter Wahrung der grundlegenden Eigengesetzlichkeit jedes von beiden, selbst wenn dieses Zusammenwirken von Dauer und sehr eng sein sollte. Weder die Laien noch die Kleriker könnten für sich allein eine Ortskirche bilden. Die Kleriker (Bischof, Presbyter, Diakon) besitzen Bedeutung und Realität nur durch ihre Verwurzelung als Diener des Wortes und des sakramentalen Lebens in der Gemeinde.

Obwohl die Kirche nicht als eine Föderation gegründet worden ist, verläuft die historische Entwicklung von der *Orts*kirche zur überörtlichen Kirche und nicht umgekehrt. Man kann verfolgen, wie und weshalb die örtlichen Gemeinden vom Beginn des 4. Jahrhunderts an sich in größeren Gemeinschaften auf der Ebene der zivilen Eparchie (Provinz) und Diözese (zivile Verwaltungseinheit, die mehrere Provinzen umfaßte) zusammenschlossen.[21] Ebenso wie die Geistlichkeit in der Ortsgemeinde nur durch die sakrale Funktion eine Bedeutung besitzt, haben auch in den umfassenderen Zusammenschlüssen die Kleriker nur in dem Maße Bestand, in dem sie einen bestimmten Dienst versehen: als Bischof an der Spitze einer Ortskirche (bzw. als Metropolit und Patriarch auf der Ebene der Eparchie oder der Diözese), als Presbyter im Dienst einer städtischen oder ländlichen Kirche, bei einem Martyrion oder an einer Klosterkirche.

Wird eine Ordination vorgenommen, ohne daß der Ordinierte einer Diakonia, einem *bestimmten* Dienst innerhalb der Gemeinde zugewiesen ist, so bleibt sie inexistent oder nichtig (und nicht allein unerlaubt oder anullierbar), selbst wenn sie nach den vorgesehenen Regeln und Riten vorgenommen wurde; eine solche Ordination wäre das, was unsere Texte als «absolute» im Sinne einer Losgelöstheit von jedem Zusammenhang mit dem Dienstamt bezeichnen.[22] Eine Ordination, die ohne bestimmten pastoralen Auftrag oder rein persongebunden erteilt wird, entbehrt jeglicher sachlichen Realität.

Alle verfügbaren Belege und Informationen veranlassen uns übereinstimmend zu der Annahme, daß dies bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts Lehre und Praxis gewesen ist. Doch von dieser Zeit an – *aber auch erst von dieser Zeit an!* – und aus Gründen, die wir hier nicht darlegen können, erhält jede Ordination, allein unter der einen Voraussetzung, daß sie gemäß den in den amtlichen liturgischen Büchern vorgesehenen Riten vollzogen worden ist, eine Gültigkeit in sich, selbst wenn sie «absolut» und außerhalb jeder beständigen Gemeinschaft erteilt worden ist.[23]

Diese Änderung gegen Ende des 12. Jahrhunderts hatte vor allem die Folge, daß sie den Klerus um seine feste Verwurzelung innerhalb der Gemeinschaft der Kirche brachte.

Man braucht hier nur einige sich unmittelbar anbietende Texte anzuführen. So heißt es im Kanon 6 des ökumenischen Konzils von Chalzedon (451): «Keiner darf ohne jede Bindung (*ἀπολελυμένως*) zum Priester, Diakon oder zu irgendeinem anderen kirchlichen Amt geweiht werden, wenn er also nicht ausdrücklich einer Stadt- oder Landgemeinde, einer Martyrerkapelle oder einem Kloster zugewiesen ist. Das Konzil hat bestimmt, daß alle jene ‹ungebunden erteilten (*ἀπολύτως*)› Weihen ungültig sein sollen, und daß die so Geweihten zur Schande desjenigen, der sie geweiht hat, nirgends ihr Amt ausüben dürfen.»[24]

Natürlich hat es auch schon vor dem 12. Jahrhundert «absolute» Ordinationen gegeben, aber sie sind immer auf die entschiedenste Verurteilung von seiten der höheren Instanzen der Hierarchie gestoßen.[25] Bis zum Anbruch des 13. Jahrhunderts galt der Sinnspruch, daß jede unerlaubte (*illicita* = gegen die rechtlichen und ekklesialen Anordnun-

gen erfolgte) Ordination zugleich eine ungültige (*irrita* = nichtig und als nicht-erfolgt geltende) Ordination war, selbst wenn das Ordinationsritual vollständig beachtet worden war.

Die Zeitgenossen bezeichneten die einer solchen absoluten Form ordinierten Kleriker (z. B.: die für die Privatkapellen der Fürsten Ordinierten) mit sehr anschaulichen Ausdrücken, deren Bedeutung klar auf der Hand liegt: Sie sind «Akephale (Kopflose)», «Zentauren (Kleriker-Laien)» oder weder Kleriker noch Laien, und sie bilden in ihrer Person selbst einen lebendigen Widerspruch.[26]

Noch im letzten Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts bestätigen Päpste und Konzile das von Chalzedon ausgesprochene Prinzip, so das Konzil von Piacenza (1095) unter Urban II: «Gemäß den heiligen Kanones ist die in absoluter Form übertragene Ordination inexistent.»[27]

Was für den Presbyter gilt, gilt in besonderem Maße für den Bischof, der außerhalb seiner Ortskirche oder ohne Bindung an eine bestimmte Kirche ordiniert worden wäre. Allein schon die Bedeutung des Bischofs als Leiter einer Ortskirche und die wesenhaften Bindungen, die ihn an seine Gemeinde binden, widersprechen der Idee einer in absoluter Form vollzogenen Ordination zum Bischof.[28] Erst als man aufgrund der Lehre vom *opus operatum* den sakramentalen Ritus – unter der einzigen Voraussetzung daß er in Übereinstimmung mit den amtlichen Kultbüchern vollzogen wurde – als völlig mechanisch und unter Absehen von jeder ekklesialen Erfordernis die Weihen übertragend betrachtete, konnte man in absoluter Form übertragene Weihen als gültig ansehen und gelten lassen. Das aber war, wie wir schon sagten, in der Kirche des *Westens* nicht vor der scholastischen Periode der Fall. Die Kirchen des Ostens bleiben der alten Tradition treu. Übrigens gilt dasselbe für die Ordinationen oder andere Weiheakte, die ein exkommunizierter, abgesetzter, unqualifizierter, simonistischer oder unwürdiger Bischof vornimmt: Diese Akte sind im Westen bis Ende des 12. Jahrhunderts null und nichtig. Von dieser Periode an kann man sehr deutlich den Eintritt einer tiefgreifenden Wandlung im Verständnis des Amtes selbst erkennen.

III. Von der gemeinschaftsbezogenen Buße zum privaten Bekenntnis

Wie man auch über die frühchristliche Bußpraxis (wie sie im 3. Jahrhundert bis gegen Ende der frühchristlichen Periode in Geltung war), über ihre Strenge, ihre Unwiederholbarkeit, ihre Interdikte und Ausschließungen urteilen mag – eins steht außer jeder Diskussion: Die antike Bußinstitution, die «zweite» Taufe, war *ihrem Wesen nach gemeinschaftsbezogen*. Das beweisen die drei Schritte, die den Rhythmus des Bußvorganges bilden.[29]

Der Eintritt in den Stand der Buße erfolgte in Anwesenheit der versammelten Gemeinde – und unter Vorsitz des Bischofs: Das Tragen von Trauergewändern, das Anlegen des Büßerhemdes und die Auflegung von Asche, die symbolische Ausweisung aus der Kirche, waren begleitet von den Gebeten der Gemeinde. Diese Übernahme amtlicher Verantwortung für die Sünder – und nicht das Geständnis der Verfehlungen – bildete das Wesentliche beim Eintritt in den Stand der Buße. Der Sünder legt kein Bekenntnis ab – weder öffentlich, noch privat.

Während ihrer Bußzeit haben die Büßer einen Sonderplatz an der Kultstätte, sind Gegenstand besonderer Sorge ihrer Brüder und gehören einer kirchlich konstituierten Gruppe an: Die Büßer sind nicht abgeschnitten von der – sakralen oder bürgerlichen – christlichen Gemeinschaft. Die einzige Aussonderung, die sie trifft, ist die Ausschließung von der eucharistischen Gemeinschaft, aber nicht vom Kult generell.

Ist dann am Karsamstag der Tag der Wiederaussöhnung gekommen, so führt, ebenfalls in Anwesenheit des gesamten gläubigen Volkes und im Rahmen eines festlichen Aktes, der Bischof die reuigen Büßer wieder in ihre Rechte ein – zumindest prinzipiell, denn selbst nach seiner Aussöhnung blieb der Büßer für sein ganzes Leben von Bußinterdikten betroffen. Es gibt also in diesem Punkt ein sehr deutliches Auseinanderklaffen der Bußliturgie und des juridischen Rahmens, in dem die Buße erfolgt.[30]

So vollzog sich in der christlichen Frühzeit die Buße in ihrer gemeinschaftsbezogenen Form; die Bezeichnung als «öffentliche» Buße, die man ihr bisweilen beilegt, verdient sie nicht aufgrund eines öffentlichen Geständnisses, sondern im Hinblick auf ihre ekklesiale Dimension. In der Praxis wurde die antike Bußform von der Mehrzahl der Gläubigen aufgegeben wegen der sozialen Situation, in der sie sich befanden und die ihnen die Teilnahme praktisch unmöglich machte, jedoch auch aufgrund der als Buße verhängten Verbote. Mehr als die dem Büßerstand zugemutete Strenge, waren dies die Gründe zur Aufgabe der alten Praxis. Schließlich überlebte die antike Institution nur noch in der Form der *in articulo mortis* gewähr-

ten Buße.[31] Doch gebe man sich hier keiner Täuschung hin: Die Buße auf dem Sterbebett war die antike Buße, nur daß deren drei chronologisch getrennten Etappen hier zeitlich in eins zusammengefaßt waren. In der Frühzeit der Kirche gibt es nichts, das dem geglichen hätte, was dem heutigen Beichtgeheimnis entspricht. In diesem Punkt stimmen alle Forschungen der letzten Jahre überein. Wie aber konnte sich dann in der Folgezeit eine in ihrer Gesamtheit von der christlichen Gemeinde aufgenommene Bußinstitution zu einem individuellen Akt des Sündenbekenntnisses des Sünders entwickeln?

Hier hat keine Entwicklung stattgefunden, sondern ein ganz neues System ist an die Stelle des alten getreten. Dieses neue System – die tarifierte Buße – geht aus einem ganz anderen Geist hervor. Die neue Ordnung verbreitet sich auf dem Kontinent vom 7. Jahrhundert an. Importiert wurde sie von den angelsächsischen Inseln durch die Missionare, die Schüler oder Nacheiferer Columbans waren. In ihrem Ursprungsland war sie ohne irgendeinen Einfluß der antiken Bußpraxis entwickelt worden. Ihre wesentliche Eigentümlichkeit liegt darin, daß jede Sünde mit einer speziellen Sühneleistung (vor allem Fastenübungen) bedacht ist: *soundso viele* Tage, Monate oder Jahre Fasten für *diese oder jene* Sünde; die «Tarife» sind in den zahlreichen «Pönitentialien» niedergelegt und erhalten. Sobald sich der Sünder seiner für seine Sünden auferlegten Fastenleistung entledigt hatte, konnte er damit rechnen, daß die Sünde selbst gelöscht war und daß eine Absolution (dieser Begriff tritt hinfort an die Stelle des Begriffes der Aussöhnung) ihm durch den Presbyter oder den Diakon mitgeteilt wurde oder auch nicht. Man begreift sehr wohl, daß bei diesem Verfahren das Geständnis die für das Funktionieren des Systems *wesenhafte Voraussetzung* bildet: Unterstützt – oder nicht – durch seinen Beichtvater (dieser neue Begriff taucht in diesem Zusammenhang ebenfalls auf) muß der Sünder im einzelnen die begangenen Sünden aufzählen, damit ihm die genaue Bußtaxe auferlegt werden konnte. Das *Wesentliche bleibt* die sorgfältig tarifierte Sühneleistung – eine Art «*do ut des*», in der man den Einfluß der zivilen Gesetzesinstitutionen erkennt (das germanische «*wergeld*»). Doch hier ist das Bekenntnis noch *Mittel;* bald jedoch sollte es zum Wesentlichen des Bußvorganges selbst werden.

Die tarifierte Bußleistung ist theoretisch wiederholbar. In Wirklichkeit summierten sich die aufgegebenen Fastenleistungen mit den begangenen Sünden häufig so sehr, daß sie die Dauer eines Menschenlebens überschritten und das für eine einzige «Beichte». Daher sah das Tarifsystem «Auslösungen» solcher Bußleistungen vor: Messen (man erinnere sich in diesem Zusammenhang der Auswirkungen auf das System der wiederholten Privatmesse!), Geldsummen, die an Klöster oder Kirchen zu entrichten waren. Diese «Auslösungen» oder «Loskäufe», für die zahlreiche Beispiele vorliegen, sahen sehr exakt vor – z. B. daß ein Jahr Fasten durch 20 Messen ausgelöst wird, für die die Gebühren festgelegt waren. Der Reiche konnte sich sogar von der Sühneleistung für *seine* Sünden loskaufen, indem er dritte Personen an seiner Stelle fasten ließ. Also eine echte Stellvertretung![32] Die Beispiele ließen sich unschwer vermehren.

Man braucht hier nur eins zu betonen, das ganz deutlich auf der Hand liegt: Die Möglichkeit eines Loskaufes von der Buße zerstört die gesamte effektive Sühne von seiten des Sünders und führt zu anstoßerregenden Mißbräuchen. In einer folgerichtigen Entwicklung hoben die Loskäufe (die in der Praxis durch Geldzahlungen erfolgten) jegliche Buße auf, selbst die so schäbige nach dem Prinzip eines «*do ut des*». Auf seiten den Pönitenten bleibt von der tarifierten Buße nur noch ein Akt übrig: das Geständnis der Sünden, auf das sich fortan in einer ausschließlichen Form der gesamte Bußvorgang bezieht. So sieht man gegen Ende des 12. Jahrhunderts Theorien auftauchen, die aus dem Geständnis, aufgrund der «Schande und Demütigung», die es für den Sünder mit sich bringt, den Bußakt schlechthin machen möchte. Aus einem einfachen technischen Hilfsmittel, das es anfangs für die tarifierte Buße war, ist das Geständnis, die «Beichte», für lange Zeit der Bußvorgang schlechthin geworden und sollte für mehr als ein Jahrtausend die Dimension der Gemeinschaftsbezogenheit der kirchlichen Buße vollkommen aufheben. Wenn die Bedeutung des Geständnisses, das allein übriggeblieben ist, nach Aufhebung der Bußleistungen durch Geldzahlungen, so groß ist, dann begreift man, daß die Absolution *unmittelbar* auf das Bekenntnis der Sünden folgen kann, da die Sühne als solche jegliche Bedeutung verloren hat. Man begreift aber auch, daß, der Sünder, da er «Bekenntnis» und Buße, «Beichtvater» und Gemeinde als Vermittler miteinander verwechselt, in Ermangelung eines Priesters seine Sünden auch Laien, ja Gegenständen (dem Schwert des Ritters) oder selbst einem Tier (dem Pferd) bekennen konnte. Der hier skizzierte Weg wurde in der Frühe des

13. Jahrhunderts gegangen. Er hat zur Entstehung des noch heute in der lateinischen Kirche in Kraft befindlichen Systems geführt. Es läßt sich kaum eine sakrale (oder rituelle) Institution finden, die weiter von ihrer authentischen Bedeutung entfernt und mehr der christlichen Gemeinschaft entfremdet ist als diese.

Seit langem schon ist die Institution der Buße allen, die sie in ihrer historischen Entwicklung studiert haben, wie ein Rätsel vorgekommen. Wie konnte man von einer Botschaft der Sündenvergebung, die jedem Reuigen jederzeit angeboten war und wie wir sie zunächst in der antiken Bußpraxis, sodann in der tarifierten Bußleistung mit ihrer Einmündung in die klassische Beichtpraxis finden, so weit kommen, daß man Grenzen, ja Ausschließungen von der Barmherzigkeit Gottes dekretierte? Einen Teil der Verantwortung an dieser verhängnisvollen Entstellung trägt Tertullian mit seiner berühmten Formel, die die antike Bußpraxis geprägt hat.[33] Doch muß bemerkt werden, daß der *sakrale Ritus*, die *Liturgie* des Bußsakramentes selbst, die Fesseln ignoriert, in die die rechtlichen Vorschriften das Mysterium der Versöhnung gezwängt haben: Man braucht nur die großartigen Formeln unserer Sakramentarien nachzulesen. Doch auch hier wird die Entfremdung der heiligen Handlung deutlich sichtbar.

Einige wenige Zeilen mögen genügen, um eine vorläufige Bilanz aus der oben versuchten Betrachtung zu ziehen. Wir erkennen eine *Konvergenz* in der Entwicklung der drei Formen kultischer Tätigkeit. Die Eucharistie des Anfanges entwickelt sich zur Privatmesse; der Presbyterat als Dienstamt mündet im Gefolge einer bestimmten theologischen Auffassung in die absolute Ordination; und die Buße erstarrt schließlich, nachdem sie ihren Unterbau in der christlichen Gemeinde verloren hat, zur individuellen Beichte. In den drei Typen sakraler Institutionen bekundet sich eine gleiche Entwurzelung, eine gleiche Entfremdung.

Die aufgezeigte Konvergenz könnte vielleicht einen Ansatzpunkt für eine Lösung der trotz der Reformen ihren Fortgang nehmenden Krise der Liturgie liefern: Wäre es nicht angebracht, die oben dargestellte Scheidung zwischen kultischem und Gemeinschaftsleben aufzuheben und in der liturgischen Handlung die im Gebet befindliche Gemeinschaft zu erblicken und ihre vielgestaltige Spontaneität zu akzeptieren?

Übersetzt von Karlhermann Bergner

[1] Die paraliturgischen Doubletten und Entwicklungen zeigen sich während der dritten (Gregor VII, 1073–85 bis zum Konzil von Trient, 1545) und der vierten Periode (vom Konzil von Trient bis zum Zweiten Vatikanum) der Geschichte des christlichen Kultes. – Zur Entwicklung der Verehrung des Altarssakramentes vgl. P. Browne, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter (München 1933); zur Entwicklung der Heiligenverehrung Th. Klausner, Kleine abendländische Liturgiegeschichte (Bonn 1965) 100 und 125–130.

[2] Siehe unter anderem die Erklärung von P.-A. Chassagneux: «Gewiß hat man Reformen durchgeführt... aber sie sind nicht zum Tragen gekommen;... es waren ‹Reförmchen›... In der Liturgie hat man alles geschehen lassen» (Le Monde, 14. April 1971, 19). Siehe auch die Ausführungen von Erzbischof Maury von Reims im Mitteilungsblatt der Diözese «Reims-Ardennes» vom 26. März 1971 über die «Liturgie der Reichen».

[3] Weil der Platz nicht reicht, beschränken wir unsere Untersuchung hier auf den Westen. Auch der Osten ist, wenngleich in geringerem Ausmaße, dieser Entfremdung, von der wir sprechen, nicht entronnen.

[4] Zum Problem der Sprachen in der Kirche siehe die grundlegenden Arbeiten von Th. Klausner, Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache: Miscellanea C. Mercati I (Studi e Testi 121) (Rom 1946) 467–482. – Chr. Mohrmann, Les origines de la latinité à Rome: Vigiliae Christianae III (1949) 67–106, 162–182.

[5] Paris de Grassis, Contra electum Corcyrensem (Cristoforo Marcello): Mabillon, Museum Italicum II (Paris 1689) 588–589 und 592 (= PL 78, 1401–1406).

[6] Alle diese Dokumente stehen in chronologischer Abfolge in Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, 33. Aufl. (Freiburg 1965).

[7] J. Wagner, Altchristliche Eucharistiefeiern im kleinen Kreis, unveröffentl. Dissert. (Bonn 1949).

[8] O. Nußbaum, Kloster, Priestermönch und Privatmesse: Theophaneia 14 (Bonn 1961).

[9] Eine auch durch die Tatsachen der Praxis offenkundige Wandlung: Vor dem 7. Jahrhundert bestand eine wahre Furcht vor der eucharistischen Feier (vgl. Ps.-Martin von Braga, Verba seniorum 33,3; PL 73, 1052), während nach dieser Zeit Lobeshymnen auf diejenigen gesungen werden, die tagtäglich ihre Privatmessen absolvieren.

[10] Vgl. J. Dörings Bemerkung, daß hier das Mysterium zum officium quotidianum tendiert, in: Die Privatmesse. Ein Versuch zur Soziologie der frühmittelalterlichen Liturgik (Dissertation, Marburg 1925) 40, zitiert bei Nußbaum aaO. 171. – Die Änderung auf der Ebene des eucharistischen Kultes steht in Beziehung zur Wandlung des Verständnisses der Gnade; vgl. W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quellen (München 1930) 95 ff und M. Schmaus, Katholische Dogmatik 3/2 (1956) 287 und 294 ff. Die augustinische Gnadenlehre hat, im Gegensatz zu der asketischen Mentalität mit ihrer Voraussetzung missa = opus bonum, im Mittelalter weder in der Liturgie noch in der Dogmatik ein besonderes Echo gefunden.

[11] Vgl. die Verzerrung der Definition der Eucharistie in Isidor, Etymologiae 6, 19,38: «Das Sakrament des Brotes und des Kelches nennen die Griechen Eucharistia, was Lateinisch mit ‹bona gratia (vom Himmel herabgekommenes Geschenk) wiedergegeben wird.» Über Isidors Einfluß auf die Lehre über die Eucharistie vgl. J. R. Geiselmann, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter (München 1933) 178–230.

[12] Dokumentation in J. R. Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 15, 1926, 133).

[13] Siehe A. L. Mayer, Die Liturgie und der Geist der Gothik: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 6 (1926) 92–93.

[14] Die Auswirkung dieses Phänomens im liturgischen Bereich: Die Votivmessen bilden den Hauptteil des Supplements, um das die Liturgiker am Hofe Karls des Großen das aus Rom zugesandte Sacramentarium Hadrianum erweiterten.

[15] Chronik des Klosters S. Bartholomeo de Carpentino 3 (12. Jahrhundert): «Dann... versprach der Abt, für die Seele des vorgenannten Bruders Tasco Gott 1000 Messen zu lesen. – Hieraus entstanden auch die Bruderschaften, die für ihre Mitglieder Messen lesen ließen, als hauptsächlicher Zweck ihres Zusammenschlusses; vgl. Nußbaum aaO. 162–168.

[16] Vgl. C. Vogel, Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée: RDC VIII (1958) 289–318; IX (1959) 1–38, 341–359 (vornehmlich Seite 30).

[17] Liturgischer Ausdruck dieser Isolierung des Zelebranten: Die von Innozenz I. prex sacerdotalis genannte Anaphora wird im Mittelalter zur prex mystica (Isidor, Etymologiae 6) oder zur oratio periculosa (pseudorömisches Pönitentiale 77).

[18] Die ersten Tarife für Meßstipendien stammen aus derselben Epoche, vgl. C. Vogel, aaO. 31 und 28–34 (Reichwerden der Klöster).

[19] Erhebungen und Verzeichnisse bei Nußbaum aaO. 185–203.

[20] Über das Verlangen, «die Hostie zu sehen» vgl. E. Dumoutet, Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint Sacrement (Paris 1926).

[21] Siehe J. Gaudemet, L'Eglise dans l'empire romain (IVe et Ve siècles) (Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident III, Paris 1958), und das Sammelwerk L'Episcopat et l'Eglise universelle (Paris 1964).

[22] Siehe V. Fuchs, Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III. (Kanon. Studien und Texte, Bonn 1930). E. Sohm, Kirchenrecht II, 284–308. – Zur Frühzeit siehe A. Lemaire, Les ministères aux origines de l'Eglise (Lectio divina 68, Paris 1971).

[23] Die in der katholischen Kirche des Westens und nur in dieser Kirche seit Ende des 12. Jahrhunderts gültige Lehre bestärkt die Ansprüche auf gültige Ordinationen durch die zahlreichen «Episcopi et presbyteri vagantes».

[24] Hrsg. von Lauchert, 90. – Alle westlichen Versionen (vgl. Friedberg I, 256 und 257) schwächen den chalcedonensischen Kanon nicht ab, sondern verstärken ihn nur noch in seiner Aussage (z. B. die Dionysiana: irritam haberi huiuscemodi manus impositionem – ..., daß eine derartige Handauflegung als ungültig anzusehen ist).

[25] So Leo I., Epistula ad Rusticum Narbonnensem (548), Inq. I (PL 54, 1203). – Synode von Pavia (850) c. 18. – Urban II. auf dem Konzil von Piacenza (1095) c. 15. – Hugo von Sankt-Viktor (um 1140), De Sacramentis II, 3,2. – Noch das römisch-germanische Pontificale aus dem 10. Jahrhundert kennt Ordinationen, die deshalb null und nichtig sind, weil sie in absoluter Form übertragen wurden (PRG I, 10, 8, hrsg. von Vogel-Elze).

[26] Isidor von Sevilla, De eccl. officiis II, 3: «... acephali ...hippocentauris similes, neque equi neque homines» (PL 83, 779).

[27] Conzil von Piacenza (1095) c. 15 (Mansi XX, 806). – Der Terminus «irrita» kann zu dieser Zeit nichts anderes bedeutet haben als «null», «inexistent».

[28] Siehe die entsprechenden Artikel des Sammelbandes L'Episcopat et l'Eglise universelle (Unam Sanctam 39, Paris 1964).

[29] Außer den grundlegenden Arbeiten von B. Poschmann greife man zu C. Vogel, Esquisse sur l'évolution historique de la discipline pénitentielle dans l'Eglise latine (Pastorale du péché, Paris-Tournai 1961) 147–235.

[30] Die ältesten Sakramentarien kennen keine Bußinterdikte noch irgendwelche Nachwirkungen der Buße. Vgl. A. Chavasse, Le sacramentaire Gélasien (Vat. Reg. 316) (Strasbourg 1958) 140–155.

[31] Das ist die von Caesarius von Arles und Avitus von Vienne und anderen empfohlene und nicht nur geduldete Praxis. – Man darf nicht vergessen, daß die auf dem Totenbett gewährte Buße alle Rechtsunfähigkeiten der kanonischen Buße nach sich zieht, und daß im Falle der Genesung der in extremis versöhnte Sünder sich allen Verpflichtungen zu unterwerfen hat, die die kanonische Bußleistung vorsieht. Dagegen besteht keinerlei Beziehung zwischen der Buße Sterbender und dem heute üblichen privaten Bekenntnis in der Beichte.

[32] Vgl. C. Vogel, Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée: RDC VIII (1958) 289–318; IX (1959) 1–38; 341–359.

[33] Tertullian, De poenitentia VII, 10: «Man gewährt die Buße nur einmal, weil dies tatsächlich bereits das zweite Mal ist (die erste Buße ist die Taufe), und künftighin nicht mehr.»

CYRILLE VOGEL

geboren am 12. März 1919 bei Colmar (Frankreich), 1942 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Toulouse und Straßburg sowie am Institut für christliche Archäologie in Rom, ist Lizentiat der Philosophie, erwarb ein Diplom für frühchristliche Archäologie, ist Doktor der Theologie, Professor für Geschichte des christlichen Gottesdienstes an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg. Er veröffentlichte u. a.: Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge (Spoleto 1966).

David Power

Sakramentale Feier und liturgisches Amt

In diesem Artikel setze ich die Theologie der liturgischen Versammlung voraus, wie sie in einer früheren Ausgabe von *Concilium* dargelegt worden ist.[1] Ich möchte einen Gesichtspunkt entwickeln, von dem aus man die gegenwärtige Ordnung der Versammlung und die Rolle des liturgischen Amtes betrachten kann. Ich möchte mit einigen Überlegungen über das einzelne Subjekt anfangen. Das führt uns zum Wesen der Versammlung und von da aus wiederum zum Dienstamt innerhalb der Versammlung.

I. Das Subjekt

In seiner Vorlesung von der Lehre des Aquinaten *über das Subjekt* hat Bernard Lonergan drei Quellen aufgezeigt, aus denen die Vernachlässigung des Subjektes in der klassischen Philosophie entstanden ist. Diese sind: ihr besonderes Interesse für die Objektivität der Wahrheit; der Begriff der Wissenschaft als etwas, das sich in einer Reihe von Schlußfolgerungen aus in sich selbst evidenten Prinzipien herleitet; und letztlich ihre metaphysische Sicht der Seele.[2] Unter diesen Umständen konnte sie nur wenig Interesse aufbringen für die Bedingungen des Auftauchens und der Existenz der Wahrheit und ebensowenig für die Dynamik des Voranschreitens auf die Wahrheit zu, alles Fragen, die so sehr Thema und Anliegen heutigen philosophischen Bemühens sind.

Derselbe Gegensatz zwischen dem Objektiven und Universalen auf der einen Seite und der subjektiven Bedingung und Entwicklung auf der anderen kennzeichnet weithin auch den Gegensatz zwischen unserer heutigen Theologie und der der Vergangenheit. In der Praxis sieht man dies vor allem in der Sakramententheologie. Die scholastische Theologie gab eine metaphysische und in universaler Weise anwendbare Darstellung der Wirkungen der Sakramente und handelte ausführlich von ihrer objektiven Kausalität. Doch wurde nur wenig gesagt vom Subjekt, wenn man einmal absieht von der Aufstellung der Mindestforderung für die Gültigkeit und Fruchtbarkeit des Sakramentes. Man räumte ein, daß die Dispositionen des Subjektes gewisse Auswirkungen auf die Wirksamkeit der Gnade besaßen, doch wurden die Implikationen dieses Aspektes niemals auseinandergefaltet, noch widmete man den Bedingungen und dem Vorgang der Einbeziehung des Subjektes in die sakramentale Feier besondere Aufmerksamkeit.

Bemühungen jüngeren Datums im Studium der Sakramente haben deutlich gemacht, daß dem Subjekt bedeutend mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden muß. Die Wirksamkeit des Sakramentes läßt sich nicht allein vom Metaphysischen und Universalen her diskutieren, vielmehr muß die Theologie auch das berücksichtigen, was der sakramentale Dialog im Leben der Einzelperson «meint», und erklären, wie und inwiefern Teilnahme an der Zelebration durch ihre subjektiven Gegebenheiten und Fähigkeiten bedingt ist.[3]

Grundlegend für diese Tendenz in der Sakramententheologie ist die Auffassung, daß das menschliche Subjekt sich selbst zu dem macht, was es ist, und daß es dies in einem Umfang tut, daß seine Handlungen Ausdruck des bewußten Selbst sind. Durch solche Handlungen, die aus Verständnis und freier Wahl erwachsen, schafft die Person ihren eigenen Sinn. Das ist aber nicht Bemühen von seiten isoliert dastehender Einzelpersonen, sondern determiniert von der Gemeinschaft oder den Gemeinschaften, denen bzw. der der Einzelne angehört, und diese einbeziehend. Der Mensch ist aufgerufen, seiner Existenz wie auch den zwischenmenschlichen Beziehungen, die er mit anderen Menschen und der Welt, in der er lebt, herstellt und unterhält, Gestalt und Sinn zu geben. Und eben den Sinn, den er dem Komplex der Faktoren gibt, die seine existentielle Situation bilden, schafft die Realität der menschlichen Welt, in der der Mensch lebt.

Als Offenbarung stellt das Christusereignis den Sinn der Welt und der menschlichen Existenz dar als Gabe von Gott in Christus. Die Liturgie ist nun die Verkörperung dieses Sinnes innerhalb der christlichen Gemeinde und gestattet deren Mitgliedern, ihn persönlich zu übernehmen und sich anzueignen. Sie überträgt nicht schlicht und einfach die universale Qualität der Gnade auf das Subjekt, sondern gestattet ihm, seinem gesamten persönlichen Bemühen, seinen zwischenmenschlichen Beziehungen und seinen Beziehungen zum physikalischen Universum neuen Sinn zu geben.

Das bedeutet nicht, daß es bei den Sakramenten nur um bewußtes Verständnis ginge. Sie erfordern

an erster Stelle einen Glauben und ein Vertrauen, die eine Anerkennung dessen darstellen, daß der Sinn des Lebens durch den Glauben an den erlösenden Gott möglich gemacht ist. Weil sie symbolhafte Kundgebungen sind, sind sie offen für Beteiligung des Emotionalen und soziale Identität innerhalb des Organismus der Kirche. Sie geben ein Bild der Welt, das alle Dinge auf das Pascha Christi bezieht. Sie rufen zur schöpferischen Entfaltung in dem Maße wie sie als Gottesdienst enthüllen, auf welche Weise Leben und Institutionen der Menschen, ja selbst das Muster der Geschichte im Sinne des in Christus gegebenen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch verstanden und entfaltet werden kann.

Eine der Schwierigkeiten bei der Erreichung einer adäquaten und sinnvollen sakramentalen Feier besteht darin, daß sie niemals dem Eindruck Vorschub leisten darf, wir seien durch sie aufgefordert, aus der Alltagswelt in eine sakrale Welt hinein zu entweichen. Die Liturgie sollte dem Teilnehmenden den christlichen Sinn seiner gegenwärtigen, konkreten Welt enthüllen. Sie verwendet traditionelle Symbole, weil sie allen gegenwärtigen Sinn in der Offenbarung Christi verwurzeln muß; doch sollte sie diese nur so verwenden, daß sie sie in schöpferischer Form auf die Alltagserfahrung des Subjektes anwendet. Geschieht dies nicht, so kann das Subjekt sich niemals mit dem identifizieren, was sie ausdrücken, und die Offenbarung, der sie Gestalt und Ausdruck verleihen, kann nicht zu einer schöpferischen Kraft in seinem Leben werden.

Die historische Entwicklung der Liturgie enthüllt eine beachtliche Pluriformität und Unabhängigkeit der Ortskirchen in der Bestimmung ihrer eigenen Liturgien. In jüngster Zeit hat das Zweite Vatikanische Konzil prinzipiell die Pluriformität in der Feier der Sakramente zugelassen aus der Erkenntnis der Notwendigkeit heraus, der christlichen Botschaft in unterschiedlichen Kulturen Ausdruck zu verleihen.[4] Vielleicht aber betrachtet die Konstitution die christliche Botschaft selbst immer noch als eine relativ homogene Reihe von Lehren oder Prinzipien, die ganz einfach in aus verschiedenen Kulturen entnommenen Bildern und Riten dargestellt werden sollen.[5] Tatsächlich aber genügt es nicht, die Liturgie als Ausdruck christlichen Glaubens in den verschiedensten Völkern entlehnten Begriffen und Bildern anzusehen. Sie muß auch als Interpretation der Weltsituation gesehen werden. In dieser Hinsicht besitzen unser Verständnis von Sinn und Wert menschlicher und irdischer Realitäten, unser Erfassen der Beziehung der Kirche zur Welt und des komplexen Problems des Zusammenhanges zwischen Kirche und Gottesreich, weitreichende Implikationen für unsere Liturgie. Das christliche Evangelium ist nicht Verwerfung irdischer Werte, noch schaut es scheelen Blickes auf die gesamte menschliche Geschichte und den menschlichen Fortschritt. Das, was es Neues bringt, verlangt nicht den Aufbau einer neuen «Stadt» oder einer societas perfecta, die im Gegensatz stehen zur weltlichen Stadt und Gesellschaft des Menschen. Was es Neues bringt, ist vielmehr eine Interpretation der Welt durch die Liebe des sich offenbarenden Gottes zu ihr und die Bekundung Christi als ihr Alpha und Omega. Die Liturgie muß diese interpretative Funktion des Evangeliums auf sich nehmen, da sie ja der Gemeinschaft wie dem Einzelnen die Realisierung der Präsenz Christi in der Welt und die Möglichkeiten des Dialogs mit Gott innerhalb der Stadt des Menschen nahebringt. Daher liegt der Grund für die notwendige Pluriformität in der Liturgie nicht darin, daß die verschiedensten Begriffe und Bilder in unterschiedlichen Kulturen auf eine unterschiedliche Weise mehr oder weniger verständlich sind, sondern in der Verschiedenheit der existentiellen Situation verschiedener Gemeinschaften, Gruppen und Einzelmenschen – auch innerhalb derselben Kultur.

Wenn wir die Sakramente als Ausdruck des christlichen Sinnes betrachten, so veranlaßt dies uns weiter zu sorgfältigem Achten auf Authentizität in ihrer Zelebration als notwendige Vorbedingung für ihre Wirksamkeit. Eine mehr traditionsgebundene Theologie könnte sich mit der Konstatierung der Effekte der Sakramente vom Metaphysischen her und mit einer universalen Anwendung zufrieden geben. Aufmerksamkeit für Authentizität bei der Zelebration aber bedeutet, daß wir uns nicht damit begnügen können, die allgemeine Bedeutung des Sakramentes zu bestimmen, sondern danach Ausschau halten müssen, was es gegenwärtig im jeweiligen Einzelfalle bedeutet. Das Ritual setzt den Kontext voraus, in dem das Subjekt lebt, und was es über sein Leben und die Beziehungen, die dieses ausmachen, aussagt, muß wahr klingen. Mit anderen Worten: Die verschiedenen Termini der Beziehungen müssen verifiziert werden. Das Zweite Vatikanum und die Liturgiereform sind weit gegangen in der Anerkennung dessen, daß Riten der Situation des Einzelnen angepaßt werden müssen, zum Beispiel in dem Unterschied, den sie zwischen Kinder- und Er-

wachsenentaufe machen, oder in der Krankensalbung oder der Buße. Die Liturgie stellt keine Personen mit abstrakten Gnadenmöglichkeiten dar, sondern mit einer Interpretation ihrer eigenen Welt, in der die Möglichkeiten der Gnade geoffenbart sind, und in der auf diese Weise vieles in Antwort auf die Offenbarung erfaßt und akzeptiert werden kann.

II. Die Gemeinschaft

Es ist geradezu der Sinnkern des Sakramentalen, daß die Christen miteinander vereint sind zur Gemeinschaft durch ihren Glauben an Christus und daß der Einzelmensch mit Gott vereint ist in der Gemeinschaft und durch diese. Wenn in der Praxis keine solche Realität und im Leben des Menschen keine Erfahrung dieser Gemeinschaft vorhanden ist, dann bleibt für ihn ihr symbolischer Ausdruck in der Liturgie sinnentleert und eröffnet ihm keineswegs die Möglichkeit, dem nachzugehen, was eine solche Gemeinschaft in seinem Alltagsleben bieten und bedeuten kann.

Man hat verschiedentlich darüber diskutiert, ob die Liturgie Gemeinschaft voraussetzt oder schafft. Doch die Antwort darauf lautet, daß sie nur Gemeinschaft schaffen kann, wenn diese bereits in einem gewissen Umfang vorhanden ist. Es ist das Bewußtsein der Einheit, das der die Christen in der Anbetung und Verehrung Gottes zusammenbringt – an erster Stelle, um ihre Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen, nach ihr zu suchen und sie zu stärken. Selbst zur Taufe kann nur hinzutreten, wer bereits gewisse Beziehungen zur Gemeinschaft besitzt und bereit ist zu einer totalen Glaubenseinlassung auf sie, sowie zu dem Dialog, den Gott mit der Zugehörigkeit zu ihr gestattet. Apg 2,42–46 ermöglicht uns in einem gewissen Maße zu erkennen, was an Gemeinschaftserfahrung die liturgische Versammlung voraussetzt.[6] Das Gemeinschaftsleben der Jerusalemer Gemeinde umfaßte nicht allein gemeinsames Beten und Brotbrechen, sondern auch eine gewisse Gütergemeinschaft, zumindest in dem Umfang, daß sie niemanden Not leiden ließ. Dieser praktische Aspekt der Mitmenschlichkeit ist ein notwendiges Konstitutivum der Gemeinschaft und eine ebenso notwendige Voraussetzung für die liturgische Gemeinschaft, wenn sie authentische Feier christlicher Gemeinschaft sein soll. Die Tischgemeinschaft der Jünger mit Christus während seines Erdenlebens, die beim Letzten Abendmahl der Zwölf mit ihm zusammen einen Kulminationspunkt erreichte, stellt das Ideal jeglicher Gemeinschaft in Christus dar.

Dieses Gemeinschaftsverständnis umfaßt natürlich Teilnahme aneinander und Dienst füreinander, ein Aspekt, der im Bild der Kirche als Leib Christi zum Ausdruck gebracht wird. Es gibt keinen realen Sinn der Gemeinschaft, solange diese sich nicht in einem Dienst aneinander ausdrückt, der nach dem Vorbild des Dienens des Menschensohnes gestaltet ist, der sein Leben gab für die Vielen. Fehlt diese Voraussetzung für die Liturgie, so wird, was in den Sakramenten über die Beziehungen zu Christus, zum Vater, zum Heiligen Geist, zueinander oder zur Welt gesagt ist, schlicht und einfach unwahr. Die Symbole können sehr exakt dargestellt, die liturgischen Handlungen gut vollzogen werden, aber wenn sie im Zusammenhang des Lebens der an der Feier Teilnehmenden unwahr klingen wegen des Fehlens der Erfahrung christlicher Gemeinschaft in ihrem Leben, so bleibt es für sie unmöglich, sich den darin ausgedrückten Lebenssinn anzueignen. Mit anderen Worten: Unter solchen Umständen ist das Subjekt nicht fähig und seine eigene subjektive Verfassung nicht so, daß es zu fassen vermag, was in der sakramentalen Feier zum Ausdruck gebracht ist; und somit besteht für dieses Subjekt nicht die Möglichkeit, sich selbst in diesen Kategorien auszudrücken.

Zugleich aber wird, weil der Fortschritt zur Wahrheit und das Wachsen in der Liebe ein fortlaufender Vorgang ist, der Selbstausdruck der Gemeinschaft (und des Einzelmenschen innerhalb der Gemeinschaft) in der Liturgie gleichzeitig eine Selbstschöpfung. Dadurch daß er zu einem höheren Bewußtsein seiner selbst und der in diesem Selbst liegenden Möglichkeiten gelangt, schafft der Mensch sich selbst, vorausgesetzt dieses Bewußtsein ist nicht rein abstrakter Intellektualismus, sondern wertend und Ausdruck eines gewollten Bemühens. Indem sie als Ausdruck christlicher Selbstidentität dient und eine schöpferische Interpretation christlichen Gemeinschaftsgeistes eröffnet, befähigt die Liturgie eine Gemeinschaft und den Einzelmenschen in der Gemeinschaft, in Glauben und Liebe in einer Weise voranzuschreiten, daß sich damit neue Möglichkeiten für das Leben christlicher Mitmenschlichkeit in der Welt eröffnen.

III. Die Ordnung in der Versammlung

Weil die liturgische Versammlung Wachsen in christlichem Bewußtsein sein soll, muß sie eine ganze Kirchenordnung widerspiegeln und dar-

stellen. Das ist die Implikation des traditionellen Glaubens, daß die Kirche im Augenblick der liturgischen Versammlung im wahrsten Sinne sie selbst ist: eine Tradition die aus dem Neuen Testament stammt, wo sie so stark zum Ausdruck kommt, daß sie Kirche und liturgische Versammlung identifizierte und die Aktualisierung der Kirche Gottes in der eucharistischen Zusammenkunft der örtlichen Gemeinschaft der Jünger des Herrn erblickte.

Die Ordnung in der Versammlung bringt die Auffassung der Gemeinschaft von den in ihr waltenden Beziehungen und ihren Beziehungen zu Christus zum Ausdruck. Denken wir über die historische Entwicklung des Episkopates nach, so können wir sehen, daß die Bedeutung des Episkopates im Gesamtleben der Gemeinschaft hinsichtlich der Disziplin und Lehre in Korrelation steht zu seiner Bedeutung in der Eucharistie. Seine Leitung im einen Bereich geht Hand in Hand mit seiner Führungsrolle im anderen; und das Wort, daß der Bischof in der Kirche und die Kirche im Bischof ist, gilt zugleich für das eine wie das andere.[7] Die streng hierarchische Struktur der liturgischen Versammlung, wie sie von Ignatius, Cyprian oder Hippolyt und anderen vertreten worden ist, spiegelt ihr Verständnis von der Ordnung innerhalb der Gemeinschaft wider. Zweifellos erwuchs beides aus dieser Ordnung und verlieh ihr seinerseits neue Kraft.

Untersuchungen der Kirchenordnung im Neuen Testament und der Frühkirche veranlaßten uns, vorsichtig zu sein bei der näheren Darstellung der Ursprünge des liturgischen Amtes und der Beziehungen zwischen liturgischen und außerliturgischen Amtsfunktionen. Doch beim Hervortreten des Episkopates, wie wir es im 2. und 3. christlichen Jahrhundert beobachten, erkennen wir eine deutliche Beziehung zwischen diesen beiden. Der Bischof ist Haupt der Kirche und Hoherpriester der Versammlung; er ist Zeichen und Quelle der Einheit in beiderlei Hinsicht. Eine in freierer Form strukturierte Versammlung würde den Beweis für eine freier strukturierte Kirche bilden. Struktur und Freiheit sind zwei verschiedene Faktoren, die miteinander im Gleichgewicht stehen müssen. Doch von der Erhaltung dieses Gleichgewichtes hängt das lebendige Blühen einer Kirche ab.

Innerhalb der römisch-katholischen Kirche hat die liturgische Entwicklung in Richtung auf eine strenge Ordnung tendiert, und die Rolle des ordinierten Amtsträgers hat in mancherlei Hinsicht alle anderen Dienstämter verdunkelt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat nach einer größeren, bewußteren und tätigeren Teilnahme von seiten der Gläubigen gerufen, und dieser Ruf befindet sich im Einklang mit der Idee der Kirche als einer Gemeinschaft, an der Laien wie Kleriker aktiven Anteil haben. Doch ungeachtet der in jüngster Zeit erfolgten Änderungen bleibt die kirchliche Versammlung in den liturgischen Riten stark strukturiert, das heißt sie bleibt eine Versammlung, in der die Rolle des ordinierten Amtsträgers auf der einen Seite vorherrschend, auf der anderen Seite aber durch amtliche Regelungen und Gesetze stark gebunden ist.

Beim gegenwärtigen Stand der Dinge scheint eine zweifache Entfremdung zwischen Versammlung und Gemeinschaftserfahrung möglich. Wenn auf der einen Seite die Laien aufgefordert sind, sich in aktiverer Form am Gottesdienst zu beteiligen, indem sie die Rolle des Lektors, des Organisten, des Chorleiters usw. spielen, wird es ihnen seltsam vorkommen, wenn man von ihnen in anderen Bereichen des kirchlichen Lebens erwartet, daß sie alles schweigend hinnehmen. Mit anderen Worten: Selbst der recht dürftige Umfang, in dem innerhalb der Liturgie heute schon eine aktive Teilnahme des Laien möglich ist, erfordert eine Kirchenordnung, die dem Laien aktive Teilnahme auch an anderen Fragen des Gemeinwohles gestattet, und der Gemeinschaftsgeist, der in der Liturgie erwartet wird, ruft nach jenem Maße gemeinsamen Lebens, das diesen Ruf wahr klingen läßt. Wo aber auf der anderen Seite eine Gruppe von Christen bemüht ist, ein Leben intensiverer Gemeinschaft zu gestalten, und wo eine freiere und demokratischere Beziehung zwischen Laien und Geistlichkeit zustande gekommen ist, erscheinen die amtlichen liturgischen Strukturen leicht ungeeignet als Form von Selbstausdruck und Schöpfung. Das ist der tiefere Beweggrund, der hinter außeramtlichen liturgischen Versammlungen und unautorisierten liturgischen Experimenten steht: Es ist das Suchen nach der geeigneten symbolischen Bekundung eines Ideals christlicher Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft. Eine Kirchenordnung, die einen Dialog und eine schöpferische Initiative unter Beteiligung aller gestattet, erfordert mit Notwendigkeit eine Liturgie, die dasselbe zuläßt, da sie der Moment ist, in dem die Gemeinschaft sich selbst versteht, erkennt und erschafft.

Wir müssen der Versuchung widerstehen, Kirchenordnungen (die vielleicht nicht immer ge-

nau als solche interpretiert werden) zu idealisieren; aber es gibt verschiedene Faktoren im Gottesdienst der Frühkirche, die uns helfen können zu verstehen, wie sie eine Gemeinschaft gegenseitiger und aktiver Anteilnahme schaffen kann. Wo er von der Versammlung der Kirche in Korinth spricht, ist Paulus offenbar betroffen von den darin herrschenden Mißständen und hegt den Wunsch, eine Anzahl davon zu korrigieren. Doch die Korrelativität zwischen der Vielfalt von Ämtern innerhalb der Gemeinde und einer ganz ähnlichen Vielfalt in der gottesdienstlichen Versammlung ist offensichtlich. Im einen Falle wie im andern besteht der entschiedene Eindruck, daß aktive Beiträge zum gemeinsamen Leben (sowohl was das Interesse aneinander als was den Gottesdienst betrifft) aus den verschiedensten Richtungen kamen, und daß sie als Beweis für die Freiheit des in der Kirche wirkenden Geistes angesehen wurden. Etwas von demselben freien und vielfältigen Beitrag zum Gottesdienst müßte in unsere heutigen gottesdienstlichen Versammlungen hineingebracht werden, wenn auch vielleicht in einer anderen Form. Man sollte sich daran erinnern, daß die Art und Weise des Herantretens an Dinge wie die Dialogpredigt, den Gesang, die Kirchenmusik, das freie Beten oder den Tanz nicht allein eine isoliert dastehende kultische Welt betrifft, sondern das Bild der kirchlichen Gemeinschaft, das sich in diesem Gottesdienst widerspiegelt und ihn zu schaffen dient. Man kann von den Gläubigen nicht einfach erwarten, daß sie solche Dienste entsprechend vorgegebenen Instruktionen und amtlichen Texten versehen, vielmehr muß ein beträchtlicher Teil ihrer eigenen schöpferischen Tätigkeit überlassen bleiben.

Um das dialogale und schöpferische Wesen der gottesdienstlichen Versammlung zu begreifen, muß man dem Primat des Wortes im Leben der Kirche und der Präsenz des Geistes für das Hören des Wortes den rechten Wert beimessen. Die Kirche ist vor allem anderen Gemeinschaft der Glaubenden, die das Wort Gottes, das uns in Jesus Christus bekannt geworden ist, gehört und darauf geantwortet haben. Das religiöse Ritual ist das Gedächtnis und die Feier des von der christlichen Gemeinschaft «geglaubten Wortes». Zuerst und zunächst muß in der gottesdienstlichen Versammlung deutlich werden, daß das Wort allen Gliedern Christi gegeben ist, und daß das schöpferische Verständnis, die Aneignung und Verkündigung dieses Wortes, die Werke des Geistes sind, in einem gewissen Umfang und auf verschiedene Art und Weise von jedem und allen geteilt wird. In der rituellen Handlung leistet die ganze Gemeinschaft den Dienst des Wortes und stellt das sinngebende Eintreten des Wortes Gottes in das Leben der Gemeinschaft und all ihrer einzelnen Glieder dar. Das bedeutet, daß jeder ein liturgisches Amt zu versehen hat, der entweder durch das Wort der Verkündigung oder das Wort der Erklärung oder das Wort des Gebetes (in gesprochener, gesungener oder getanzter Form) fähig ist, etwas vom Sinn des Lebens für die Anwesenden zum Ausdruck zu bringen, wie er im Licht des ursprünglichen Christusereignisses gedeutet und empfangen wird.

IV. Das Weiheamt

Die Rolle des besonderen durch Ordination übertragenen Amtes ist im Kontext der gottesdienstlichen Versammlung als Symbolik des diakonalen und dialogalen Wesens der kirchlichen Gemeinschaft zu verstehen. Welches liturgische Amt auch immer von Ordinierten ausgeübt wird in der gottesdienstlichen Versammlung, es ist Symbol eines weiter gespannten Amtes, das im Leben der Kirchengemeinschaft versehen werden muß. Es ist bereits darauf aufmerksam gemacht worden, daß die frühen Ursprünge des eucharistischen und liturgischen Amtes im Dunkeln liegen, ebenso wie der Zusammenhang zwischen Kirchenordnung und Ordnung der liturgischen Versammlung. Aber es besteht ganz offensichtlich eine Parallelität zwischen diesen beiden Amtsfunktionen, und die Verbindung des Vorsitzes in der Kirchengemeinschaft und bei der Eucharistiefeier in der Person des Bischofs scheint doch eine völlig logische und natürliche Entwicklung zu sein, mag sie auch durchaus zu bestimmten Zeiten die unglückliche Tendenz gezeigt haben, den totalen und freien Ausdruck anderer Glieder der Gemeinschaft auszuschalten.

In eben demselben Sinne, in dem wir vom Primat des Wortes im Leben der Kirche gesprochen haben, geben jüngste Untersuchungen über das kirchliche Amt dem Dienst des Wortes, den der ordinierte Amtsträger versieht, eine große Bedeutung, und auf eben dieser Linie haben sich auch die Väter des Zweiten Vatikanums bewegt. Das ist insofern außerordentlich begrüßenswert, als es die Bedeutung des Wortes im Leben der Kirche anerkennt und darüber hinaus das Evangelium des Wortes mit seiner rituellen Feier verbindet. Doch wenn die Ordination nun als notwendig für eine Sendung, das Wort zu verkünden, betrachtet wird, so liegt darin eine ganz ungerechtfertigte

Beschränkung dieses Dienstes auf eine einzige Kategorie von Personen in der Kirche. Soweit es möglich ist, bestimmte Schlüsse aus dem Neuen Testament zu ziehen, scheint es ganz, als sei das Amt des Apostels, des Propheten und des Lehrers des Wortes nicht notwendig mit einer Amtsübertragung durch Handauflegung verknüpft und als seien diese Wort-Ämter somit nicht das Vorrecht von Ordinierten.

Richtiger dürfte es sein anzunehmen, daß die Verbindung zwischen Ordination, Dienst des Wortes und Eucharistie das Ergebnis einer zwangsläufigen Institutionalisierung des Amtes ist. Verkündigung des Wortes und rituelle Handlung gehören in sich beide ihrem Wesen nach zu den vorübergehenden Ereignissen. Sie müssen ständig wiederholt und erneuert werden, und das muß an einer Vielzahl von Plätzen und zu einer Vielzahl von Zeiten geschehen. So ist ein greifbares Band zwischen der Vielzahl der Ereignisse der Verkündigung und Feier notwendig, damit die Gemeinschaft das klare Bewußtsein der Kontinuität in Raum und Zeit und der Einheit haben kann und ihre eigene Selbstidentität in der Treue zu dem einen Wort erreichen kann, das auf diese Weise in so vielfältiger Form vergegenwärtigt und in Erinnerung gebracht wird. Institutionalisierung ist eine Notwendigkeit in jeder Gesellschaft, wenn sie ihre Selbstidentität und die Fähigkeit, für ihren Fortbestand zu sorgen, behalten soll. Daher sind auch kirchliche Institutionen unerläßlich, einschließlich der Institution des Weiheamtes des Wortes und Sakramentes. Allerdings ist es dabei bisweilen geschehen, daß die Gegenwart Christi und die Macht des Wortes Gottes nahezu identifiziert worden sind mit dem Institution gewordenen Amt. Zeitweilig ist es nur als geistliche Macht gesehen worden und praktisch als einziger Besitzer und Inhaber geistlicher Macht, anstatt daß man es seinem Wesen gemäß als Zeichen und Rolle verstanden hätte. Als Zeichen und Rolle aber hat es den Zweck, der Gegenwart Christi und seines Wortes in der Gemeinde zu dienen, wo immer diese Gegenwart sich bekunden mag. Es ist ein Band über Raum und Zeit hin, das all den verschiedenen Kundgebungen des Wortes Einheit gibt, so daß jede einzelne dieser Kundgebungen mit der apostolischen Sukzession der kirchlichen Gemeinschaft und der Katholizität der Kirche verknüpft ist.

In jeder Gesellschaft gibt es einige Rollen, bei denen Funktion und Repräsentation Hand in Hand gehen. Weil die Funktion einen wichtigen Aspekt des Lebens in der Gesellschaft betrifft, wird die Person, die sie versieht, Repräsentantin für diesen Aspekt der Gesellschaft. Ein Beispiel dafür ist etwa die Rolle und Funktion eines Richters an einem Gerichtshof. Weil er den Vorsitz bei der Rechtsfindung führt, symbolisiert er zusammen mit den übrigen Mitgliedern des Gerichtshofes die rechtlichen Bindungen, die dem Gemeinwohl dienen. Ja es gibt sogar einige Rollen, deren Zweckbestimmung in erster Linie symbolisch und nicht funktional ist, und denen es obliegt, die gesamte Gemeinschaft und Institution zu repräsentieren. Das ist etwa der Fall bei einem König in einer konstitutionellen Monarchie oder dem Präsidenten einer Republik. Die Funktionen einer solchen Persönlichkeit repräsentieren das Selbstverständnis einer Gemeinschaft oder Gesellschaft. In jedem Falle einer repräsentativen Rolle ermöglicht ihre Existenz es den Bürgern, sich mit der Gesellschaft oder dem auf diese Weise repräsentierten Aspekt der Gesellschaft zu identifizieren; sie verleiht der Gesellschaft ein Gefühl der Stabilität und Kontinuität. Diese Rollen sind von besonderer Bedeutung in Krisenzeiten, denn sie können einen Übergang im Selbstverständnis und der Entwicklung einer Gemeinschaft unterstützen oder behindern je nach der Bereitschaft der Rollen-Persönlichkeit, ihre Haltung ihrer Funktion gegenüber zu ändern, um die neue Entwicklung zu repräsentieren, oder aber ihren Widerstand gegen die Änderung.

Einiges Verständnis für die Notwendigkeit ordinierter Amtsträger im Amt des Wortes und der Liturgie läßt sich auf der Grundlage dieses Vergleichsbildes gewinnen. Nach Aussage des Zweiten Vatikanums ist der ordinierte Priester sakramentaler Ausdruck Christi als des Hauptes seiner Kirche.[8] In der Ausübung seines Amtes wird diese repräsentative Rolle sichtbar gemacht, und in diesem Amt repräsentiert der Priester die gesamte christliche Gemeinschaft in ihrer Unterwerfung unter das Haupt, Christus. Der ordinierte Amtsträger repräsentiert Christus, insofern er die Anerkennung seiner Rolle als Haupt durch die Kirche repräsentiert – auf eine Art und Weise, die derjenigen ähnlich ist, auf die Christus Gott-Vater darstellt, indem er die Anerkennung des Vaters durch den Menschen und sein Hintreten zum Vater darstellt. Es ist ein Grundprinzip der Theologie, daß Christus Gott dem Menschen und den Menschen Gott darstellt. Neuere Gedankengänge zu dieser Frage sprechen davon, daß Christus Gott dem Menschen offenbart, indem er den Menschen sich selbst offenbart in seinem dynamischen Stre-

ben, sich selbst hinzugeben und zu Gott zu kommen. Durch sein Sterben und Auferstehen als Mensch im Gehorsam dem Vater gegenüber und in einem Zeugnis der Verwerfung der Sünde aus Liebe hat er den Menschen den Vater geoffenbart, denn in diesem Handeln zeigte er, daß der Vater Herr des Lebens und Todes ist, Herr der menschlichen Existenz, weil Herr Jesu Christi des Erlösers, der die Macht besitzt, das Übel der Sünde und des Todes zu besiegen. Ganz entsprechend stellt der ordinierte Amtsträger Christus der Gemeinschaft dar, insofern er den Gehorsam der Gemeinschaft Christus als dem Wort Gottes gegenüber darstellt. Indem er die Gemeinschaft sich selbst als von Christus abhängend offenbart, enthüllt er Christus. Daher ist seine Rolle in der Gemeinschaft, die Selbstidentität der Gemeinschaft als Zusammenschluß derer zu repräsentieren, die an Jesus Christus glauben und ihn als Wort Gottes annehmen und auf diese Weise seine Stellung als Haupt anerkennen. Das besondere Weiheamt besteht darin, diesem Selbstverständnis der christlichen Gemeinschaft zu dienen – nicht allein durch Gottesdienst und Funktionen, sondern auch als Symbol.

Ob es nun das Amt des Wortes, die liturgische Versammlung oder die Disziplin des Gemeinschaftslebens anbetrifft: eine der frühesten, mit dem besonderen durch Handauflegung übertragenen Amt verbundenen Vorstellung ist die des Vorsitzes. Wenn wir sagen, jemand führe den Vorsitz bei einer Tätigkeit, so ist das etwas ganz anderes, als behaupteten wir, er sei die einzige Quelle dieser Tätigkeit. In der Kirche kann die Inspiration für das Leben der Gemeinschaft von all denen kommen, die das Charisma des Wortes besitzen, seien es Apostel, Propheten oder Lehrer. Die Sorge für die Bedürfnisse der Gemeinschaft wurde befriedigt durch die Gnade und Liebe einer ganzen Anzahl ihrer Mitglieder. Da das Christentum die religiöse Tradition des Judentums fortsetzt, in dem das Familienritual so verbreitet war, und da es der Hausliturgie einen besonderen Vorzug dem Tempelgottesdienst gegenüber gab, wird es zu Anfang vermutlich nicht unbedingt alle rituellen Feiern eigens dazu bestimmten Leitern oder Amtsträgern übertragen haben. Aber ein gewisser Zusammenhang ist notwendig in jeder Gesellschaft oder Gemeinschaft, ein gewisser Hinweis auf die Einheit und Wirker der Einheit und Ordnung; und es ist wahrscheinlich, daß Führungsgremien oder die Repräsentation übernehmende Persönlichkeiten innerhalb der örtlichen Gemeinschaften bestimmt wurden, um solchen Bedürfnissen nachzukommen.

In diesem Sinne würde es richtig sein zu sagen, die Geschichte des hierarchischen Amtes der Kirche sei die Geschichte der Institutionalisierung der *Diakonia* und der Schaffung von Rollen, die notwendig sind für die Kontinuität des Glaubens und der Selbstidentität der gläubigen Christen als Gemeinschaft, die zugleich lokal und universal ist. Ungeachtet einer nominellen Kontinuität vom 2. Jahrhundert bis auf den heutigen Tag, läßt sich nicht behaupten, daß die mit den Namen verknüpften Rollen unverändert geblieben sind, oder daß es eine bestimmte Form des institutionalisierten Amtes gibt, die von Gott her bestimmt und unveränderlich wäre.[9] Was Christus seiner Kirche gegeben hat, war sein Wort und sein Geist. Daß es einen Gedächtnisritus für dieses Wort geben sollte, um es durch eine geeignete Symbolik, die für die Weitergabe eines religiösen Glaubens unerläßlich ist, lebendig zu halten und weiterzugeben, und daß es institutionalisierte Führungs- und Amtsrollen in der Gemeinschaft derer, die ihm folgen würden, geben sollte, ergibt sich aus dem Wesen der Kirche als Gemeinschaft. Sowohl das Ritual wie die Institutionen müssen ihre Wurzeln in den Taten und Worten Christi wie im Gemeinschaftsleben seiner ersten Jünger haben, aber solange wie diese notwendige Gründung im Christus-Ereignis bewahrt wird, unterliegen Ritual wie Institutionen beträchtlichen Wandlungen.

Das Zweite Vatikanum formuliert in seinem Dokument über die Liturgie das Prinzip, daß die Idealform der liturgischen Versammlung diejenige ist, die unter dem Vorsitz des Diözesanbischofs stattfindet, und daß der Vorsitz des Priesters in der Pfarrei oder einer anderen Gemeinschaft auf den des Bischofs bezogen ist.[10] Grundsätzlich können wir sehen, worauf es bei dieser Betrachtungsweise ankommt. Wenn tatsächlich der Bischof das Zentrum der christlichen Gemeinschaft in seiner Diözese ist und dies zu der Gemeinschaftserfahrung gehört, die der Gläubige mit sich zur liturgischen Versammlung bringt, dann stellt er darin ihren auf Gegenseitigkeit beruhenden Zusammenhalt und ihren Zusammenhalt mit anderen Kirchen dar. In der Praxis jedoch muß zugegeben werden, daß das Gemeinschaftsbewußtsein in einer Diözese häufig nicht vorhanden ist oder doch zumindest im Leben der Gläubigen keine besondere Rolle spielt. Daher besitzt die örtliche Versammlung praktisch und tatsächlich eine größere Bedeutung, da sie ein Gemeinschaftsbewußtsein vermittelt, indem sie den Teilnehmenden eine greifbare Wirklichkeit und dem Einzelnen eine größere

Möglichkeit, zu christlicher Reife und christlichem Selbstausdruck zu gelangen, bietet. Das weist auf die Bedeutung des Vorsitzes bei solchen Versammlungen und der darin zusammengefaßten Gemeinschaften hin.

Wir müssen unbedingt in der Geschichte und den gegenwärtigen Entwicklungen den Einfluß der Gemeinschaft auf das sich wandelnde Wesen des Weiheamtes richtig einschätzen. Wie jede menschliche Gesellschaft schafft auch die kirchliche Gemeinschaft zumindest in einem gewissen Umfang ihre eigenen Rollen, bestimmt deren Funktionen und wandelt sie im Laufe der Zeit. In der Entwicklung der Glaubensinhalte und Traditionen und des Selbstverständnisses der Gemeinschaft mit diesen, ergibt sich auch eine Wandlung in der Rolle, die der ordinierte Amtsträger zu spielen hat.

Die Gemeinschaft kann natürlich Wesen und Funktion des Amtes nicht nach Gutdünken oder gar nach Lust und Laune ändern. Wenn die Rolle einmal geschaffen ist, hat die Gemeinschaft sich in einem Sinne der Führung der diese Rolle versehenden Persönlichkeit unterworfen, und deren Aufgabe besteht ganz speziell in der Wahrung der Einheit und Kontinuität, die – das muß gesagt sein – keineswegs immer am besten wahrgenommen wird durch Wahrung der Tradition, sondern häufig viel notwendiger in der Führung zu einer Entwicklung in der Kontinuität mit der Vergangenheit und der Gemeinschaft mit anderen Kirchen bestände. Durch den ordinierten Amtsträger wird die gläubige Gemeinde der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft dargestellt; und die Autorität, die er von Christus her hat, besteht darin, daß er diese Rolle in authentischer Weise versieht durch die Zeichen, Worte und Handlungen, die am besten der lebendigen Gegenwart des Wortes in der gegenwärtigen Gemeinschaft dienen, welche ihrerseits notwendig mit der Gemeinschaft der Vergangenheit und der Zukunft verknüpft ist. Da aber die christliche Gemeinschaft selbst sich entwickeln muß, wenn sie der Gegenwart Gottes in der Welt dienen will, muß sich auch die Rolle des Weiheamtes entwickeln; und diese Entwicklung kann keineswegs ausschließliche Angelegenheit oder Aufgabe der Hierarchie sein. Sie ist Werk der gesamten Gemeinschaft, da der dem Amt verliehene Sinn sich mit dem Sinn und dem Selbstverständnis der Gemeinschaft selbst ändert. Das ist der Fall, weil die dem Amtsträger zuerkannte Rolle einen der Hauptausdrücke des Selbstverständnisses der Gemeinschaft darstellt. Sinn und Bedeutung des Amtes und seine entsprechenden Funktionen werden danach bestimmt, wie es am besten der Präsenz und Sendung der Kirche als Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt dienen kann. Die in Krisenzeiten vom Amt geforderte Wandlung kann eine Selbstentäußerung, eine Reinigung und ein Umdenken auf seiten der Amtsträger erfordern, ist aber eine Notwendigkeit für die Entwicklung des Lebens der Kirche.

Gegenwärtig erleben wir deutlich eine solche Krisenperiode, und es ist nicht allein die Kirche, die sich wandelt, sondern die ganze Welt, die Kultur wie die Denk- und Lebensformen unserer Zeit. Es liegt viel persönliche Unklarheit und Unsicherheit darin, wenn diese in der Öffentlichkeit gespielten Rollen durch ihre Tätigkeit eine Art von Glauben und Gemeinschaft darstellen, die von dem verschieden ist, auf das viele hoffen und das viele erwarten. Die ordinierten Amtsträger der Kirche können den Übergang bewerkstelligen helfen durch die Art, in der sie ihr Amt, einschließlich der Liturgie, ausüben, und heutzutage vor allem dadurch, daß sie mehr geöffnet sind für das Wort als für das Gesetz, für die Herausforderung als für eine unwandelbare Tradition, für die Zusammenarbeit und Kreativität als für reine Disziplin, für die Welt als für eine Flucht aus ihr. Innerhalb der Versammlung bedeutet dies eine besondere Aufmerksamkeit für den Beitrag alles Gegenwärtigen, auf Arten und Weisen, die in unserem Artikel bereits angesprochen worden sind.

V. Die Präsenz Christi

Wir sagten oben bereits, daß die Liturgie christliche Gemeinschaft zum Ausdruck bringt und schafft, weil sie Deutung des Sinnes christlicher Weltpräsenz ist und so dem Einzelmenschen die Mittel und Wege bietet, um zu einem effektiven und schöpferischen Bewußtwerden seines christlichen Glaubens zu gelangen. Christus ist in den sakramentalen Zeichen und Symbolen präsent. Es geht dabei nicht darum, daß die Zeichen bekanntmachen, was auch sonst schon wahr und gegenwärtig ist, vielmehr bilden die Zeichen selbst die Form der Kommunikation und Präsenz. Doch die symbolische Präsenz Christi in der Liturgie betrifft nicht allein die wechselseitige Kommunikation zwischen ihm und den Gläubigen, die durch diese Präsenz erfolgt. Sie ist auch Offenbarung und Interpretation seiner Präsenz in der kontinuierlichen Gemeinschaft seiner Kirche als dem Sakrament

seiner Präsenz in der Welt. Das Vatikanische Konzil spricht von den vielen Zeichen der Präsenz Christi in der Liturgie, und wir wissen, daß eine liturgische Handlung in dem Maße besonders wirksam ist, wie sie auf sakramentale Weise das christliche Mysterium bekundet.[11] Durch diese Zeichen kommen wir dahin, daß wir die Realität der Präsenz Christi in der Kirche und in der Welt erfassen und verstehen. Die eucharistische Gegenwart Christi ist die am meisten offenbarende, weil sie durch den größten und aussagestärksten Komplex von Zeichen und Symbolen zustande gebracht wird. Weil das Ritual menschliche Realitäten der Mahlgemeinschaft und des Brotes und Weines Symbole menschlichen Lebens und Mühens verwendet, enthüllt es uns die Präsenz Christi in jeder geschaffen Realität, sowie die Tatsache, daß er sich der Welt schenkt und sie dabei durch seine Liebe umformt. Da seine Gegenwart in den Symbolen des Brotes und Weines auf seine Gegenwart in der im Glaubenden versammelten Gemeinschaft bezogen ist, ist diese Zeichen dessen, daß seine Präsenz in der Welt in der dialogalen Situation der glaubenden Gemeinschaft entdeckt ist, die in Glaube und Dienst des einen am andern miteinander verbunden ist. Da die Eucharistie unter dem Vorsitz eines ordinierten Amtsträgers stattfindet, zeigt diese Versammlung ferner, daß Christus seine Gegenwart in der Welt in einer Kirche enthüllt, die in organischer Form angelegt ist und apostolische Sukzession, Einheit und Universalität durch Mittlung des institutionellen Faktors eines ordinierten Dienstamtes wahrt. Kurzum, das sinngefüllteste Zeichen und der sich der Deutung des Universums am meisten erschließende Sinngehalt vom Pascha Christi her findet sich in der Umwandlung des Brotes und Weines in Leib und Blut Christi durch das Gebet einer gottesdienstlichen Gemeinde, die versammelt ist unter dem Vorsitz eines ordinierten Amtsträgers, der als ihr Haupt und Repräsentant innerhalb der Einheit der katholischen Kirche handelt. Das ist der höchste Augenblick der Präsenz, weil es der höchste Augenblick der Verbindung mit dem Sinn des Lebens ist, der verkörpert wird im Pascha, und der höchste Augenblick der Entdeckung der Bedingungen, unter denen der Mensch im Leben Christus begegnet.

Natürlich ist Christus nicht allein gegenwärtig in einer Versammlung, die unter dem Vorsitz eines ordinierten Amtsträgers stattfindet. Ebenso selbstverständlich geschieht seine Präsenz nicht allein durch das Handeln dieses ordinierten Amtsträgers. In diesem Beitrag sollte nur aufzuzeigen versucht werden, was durch die Anwesenheit und das Handeln eines ordinierten Amtsträgers in der christlichen Versammlung zeichenhaft dargestellt ist, sowie zu zeigen, wie und in welcher Weise dies das Wesen der Kommunikation mit Christus in den sakramentalen Symbolen berührt, da und insofern das Dienstamt selbst der Ordnung des Sakramentes und Symboles angehört.

In der pastoralen Praxis müssen wir uns immer des Menschen bewußt bleiben, sowie der Bedingungen und Umstände, unter denen die einzelne Gemeinschaft oder der Einzelmensch zum Bewußtsein des christlichen Glaubens und seiner Forderungen gelangen kann, um so in die Gemeinschaft mit Christus einzutreten. Das muß praktisch keineswegs immer in der vollkommen strukturierten liturgischen Versammlung geschehen. Wo immer eins der Zeichen der Gegenwart Christi gefunden werden kann, ist er selbst gegenwärtig; aber Erkenntnis wie Anerkennung dieser Zeichen durch den Einzelmenschen hängen zum großen Teil ab von seiner Erfahrung und seiner persönlichen Geschichte, und es muß die Frage gestellt werden, was diese hic et nunc für den betreffenden Einzelmenschen oder die betreffende Versammlung bedeuten, da nur ihre bewußte Erkenntnis und Anerkennung die Gemeinschaft mit Christus möglich macht. Folglich bleiben mehrere Typen mehr oder weniger strukturierter christlicher gottesdienstlicher Gemeinschaft eine praktische Notwendigkeit.[12] Das Verlangen nach dem Ideal sollte nicht dazu verführen, das Reale zu verdrängen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

[1] J. Lécuyer, Die liturgische Versammlung, Concilium 2 (Februar 1966) 79–87.

[2] B. Lonergan, The Subject (Milwaukee 1968) 2–8.

[3] Vgl. R. Schulte, Artikel Sacraments = Sacramentum Mundi, Bd. 5, 382. Hier erklärt der Autor, die Anthropologie scheine gewisse Grundlagen für das Verständnis der Sakramente zu bieten, das dem christlichen Glauben entspricht. Ein solches Element sei das sehr menschliche Bedürfnis, sich anderen gegenüber auszudrücken. Die Eigenpersönlichkeit, die eigenen Gedanken und Regungen, suchten Ausdruck in dem andern und durch ihn, um ganz sie selbst zu sein. Spirituelle oder der Mentalität entsprechende Haltungen, Bewegungen und Reaktionen könnten auf der menschlichen, personalen Ebene nur dann real und wirksam werden, wenn sie in Wort und Geste Ausdruck fänden und etwas anderes als sie selbst schaffen...

[4] Vaticanum II, Sacrosanctum Concilium, 37.

[5] Über die verschiedenen Gesichtspunkte von Sacrosanctum Concilium und Gaudium et Spes vgl. J.-P. Jossua, La Constitution «Sacrosanctum Concilium» dans l'ensemble de l'Oeuvre conciliaire = J.-P. Jossua – Y. Congar, La Liturgie après Vatican II (Paris 1967) 149–156.

[6] Vgl. S. Lyonnet, La Nature du Culte dans le Nouveau Testament, ebd. 357–367.

[7] Cyprian, Brief 66,8.

[8] Vatikanum II, Presbyterorum Ordinis, 2.

[9] Es scheint eine wachsende Übereinstimmung zu bestehen über die Legitimität verschiedener Amtsstrukturen. Vgl. Lutherans and Catholics in Dialogue, Bd. 4, Eucharist and Ministry (Washington –New York 1970) 15: «Wir stimmen darin überein, daß die Grundrealität des apostolischen Dienstamtes gewahrt werden kann, auch wenn Verschiedenheiten bestehen in der Struktur und praktischen Durchführung, in den Ordinationsriten und der theologischen Erklärung.»

[10] Vaticanum II, Sacrosanctum Concilium, 41, 42.

[11] Ebd. 7.

[12] Vgl. D. Power, Familien- oder Gruppengebet und das Stundengebet, Concilium 2 (1970) 121.

DAVID POWER

geboren am 14. Dezember 1932 in Dublin (Irland), Oblate der Unbefleckten Jungfrau Maria, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte am Liturgischen Institut zu Sant'Anselmo in Rom, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie, ist Assistent an den Theologischen Fakultäten der Universitäten Gregoriana und St. Thomas, Studienleiter am Internationalen Scholastikat der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria in Rom. Er veröffentlichte u. a.: Ministers of Christ and His Church (London 1969).

Pedro Tena

Die liturgische Versammlung und ihr Vorsteher

Wie der hl. Benedikt vom Abt spricht, macht er ein klassisch gewordenes Wortspiel: «oportet prodesse magis quam praeesse». In diesem Satz liegt eine Intuition, die für das von uns zu behandelnde Thema entscheidend ist: der Gedanke, daß der Vorsteher für die Liturgiegemeinde da ist: «Wer vorzustehen hat, tue es mit sorglichem Ernst!» (Röm 12,8). Nicht ohne Grund ist heute zur Bezeichnung sowohl des Priesters als auch des Bischofs, der die Eucharistie feiert, der Ausdruck «Vorsteher» aufgekommen. Der Hauptgrund ist der, daß man wiederum innegeworden ist, daß die liturgische Handlung nicht ein privates Tun eines einzelnen ist – mag er nun Priester oder Bischof sein –, sondern «Feier der Kirche, die das ‹Sakrament der Einheit› ist..., geeint und geordnet unter den Bischöfen» (Liturgiekonstitution 26). Je entschiedener man betont, daß die Kirche das Subjekt der Liturgie ist, desto deutlicher wird, daß das Tun des Vorstehers einer Liturgiegemeinde von dem bestimmt wird, was die Kirche bei dieser Feier zu tun gedenkt.

Die Folgerung ist einleuchtend: Man kann über den Vorsteher der Liturgiegemeinde nicht sinnvoll reden, ohne diese selbst einer Reflexion zu unterziehen und zwar eben von ihrer grundlegenden Natur als «Kirche Gottes» (vgl. 1 Kor 11, 17.22) aus. Erst darnach wird man genauer über die Eigenschaften dessen nachdenken können, der die Sendung hat, ihr vorzustehen, und über die Form, wie er dies tun soll.

I. Die liturgische Versammlung

Es ist hier nicht der Ort, um eine umfassende Reflexion über die liturgische Versammlung anzustellen. Dies ist bereits bei anderer Gelegenheit geschehen.[1] Wir fassen hier die Versammlung in einer dynamischen Perspektive ins Auge, die sich in die Frage zusammenfassen läßt: Welches sind die Elemente, die zu einem korrekten Funktionieren einer liturgischen Versammlung notwendig sind?

Halten wir von Anfang an fest, daß wir hier von der Versammlung im allgemeinen sprechen und nicht ausschließlich von der Eucharistiegemeinde, obwohl in dieser der Inhalt der liturgischen Versammlung am intensivsten verwirklicht wird. Aus diesem Grund lassen wir auch die Frage außer acht, welche Beziehung zwischen dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen und dem Amtspriestertum besteht. Dieser weitgespannte Horizont wird es zuweilen nötig machen, Präzisierungen anzubringen; wir dürfen ihn aber in der ganzen folgenden Reflexion nicht aus dem Auge verlieren.

Jede liturgische Versammlung muß gleichzeitig nach drei Seiten hin besehen werden:[1] als Tun einer Christengemeinde und infolgedessen notwendigerweise vom Glauben her;[2] als Tun einer Gemeinschaft von Personen, die konkret eine religiöse Gruppe bilden, und die infolgedessen einige Charakteristika aufweist, die von der Psychologie und der Soziologie erforscht werden;[3] als Tun innerhalb der Geschichte und infolgedessen mit einigen Besonderheiten einer *bestimmten* Christengemeinde und einer bestimmten Gemeinschaft von Personen in einer bestimmten Umgebung ange-

sichts konkreter Ereignisse und konkreter Denkeinflüsse und so weiter.

1. Funktionale Elemente der Liturgiegemeinde als Christengemeinde

Selbstverständlich ist die Mitte jeder liturgischen Gemeinde der Herr (Mt 18,20); dementsprechend wird das Element, auf das sich alle andern Elemente stützen, der Glaube sein müssen, den die versammelte Gemeinde bekennt. Eine Gemeinde von «Geretteten» muß von solchen gebildet werden, die im Herzen glauben und mit dem Munde bekennen, daß Gott den Herrn Jesus von den Toten auferweckt hat (Röm 10,9). Es läßt sich keine Liturgiegemeinde vorstellen, die nur aus «anonymen» oder «impliziten» Christen bestehen würde; diese können prinzipiell keine Christenversammlung bilden, da eine solche wesentlich einen öffentlichen, expliziten Akt darstellt. Wir wissen zwar, wie schlecht es mit so vielen liturgischen Versammlungen steht, die von Christen gebildet werden, deren Herzensglaube schwach und lau ist und deren Lippenbekenntnis keine Auswirkung auf ihr Leben zu haben scheint. Dies ist eines der schwierigsten pastoralen Probleme, doch wir lassen uns jetzt nicht darauf ein. Wir betonen bloß, daß eine liturgische Versammlung vom Glauben ausgeht und selbst ein Bekenntnis des Glaubens an den Herrn ist.

Dieses zentrale Element wird für gewöhnlich ansichtig durch die Verkündigung des Gotteswortes mit all dem, was dieses bedeutet und in sich schließt: eine Proklamation, welche «die berufenen Heiligen» (1 Kor 1,2) wiederum zusammenruft, um sie von neuem in ihre ursprüngliche Haltung als Hörer des Wortes zu versetzen, die nicht lediglich eine Gruppe von Menschen sind; eine Aktualisierung im Hier und Jetzt der Gemeinde durch die Homilie; eine auf verschiedene Weise zum Ausdruck gebrachte Annahme des Wortes undsoweiter.

Nun aber redet das Wort Gottes letztlich immer von der im Paschamysterium Jesu Christi geoffenbarten und in der Schrift angekündigten *agapé* Gottes und muntert uns dazu auf, sie ins Leben umzusetzen. Es deckt uns somit ein drittes funktionales Element jeder liturgischen Versammlung auf: die Liebe zu den Brüdern, wie Christus uns geliebt hat (Jo 13, 34–35). Es kann keine Liturgiegemeinde geben ohne die Liebe als grundlegendes, den ganzen Zusammenhang durchdringendes Element. Ich betone dies, um diese christliche Liebe vom Bemühen zu unterscheiden, einander anzunehmen, dessen jede Gruppe bedarf, um geeint zu bleiben. Das Thema des kirchlichen Dienstes als eines Tuns der Liebe (vgl. Jo 21,17) und das der Vorsteher, die Diener sind (vgl. Lk 22, 24–27; Jo 13, 13–16), stehen unmittelbar mit diesem Element der Versammlung in Beziehung, wie selbstverständlich auch die Präsenz und Einwirkung des Heiligen Geistes damit in Verbindung steht. Denn durch wen anders als durch den Heiligen Geist ist in unsere Herzen die *agapé* Gottes ausgegossen worden? (vgl. Röm 5,5)

Aufgrund der Triologie Herr - Glaube, Wort - Antwort, Geist - *agapé* können wir nun auf zwei weitere funktionale Elemente der Versammlung hinweisen:

Als kirchliche Gemeinschaft ist die liturgische Versammlung auf die andern Liturgiegemeinden hinbezogen und für sie offen und durch ihre Glieder auch auf alle Menschen hinbezogen und für sie offen; sie ist katholisch. Das Gegenteil wäre die Sekte. Jede liturgische Versammlung muß in der Zeit und im Raum zu Neuangliederungen bereit und sich tief bewußt sein, Empfängerin einer Tradition zu sein, die über sie hinausgeht. Eine Liturgiegemeinde beginnt nicht vom Nullpunkt aus; sie erfindet ihren Daseinsgrund nicht von neuem. Zweifellos behauptet sie ihr besonders In-der-Geschichte-Stehen, ohne daß sie ihre Identität aufgibt; doch diese Selbstbehauptung ist kommunional; sie schließt sich an die vergangenen Generationenen an und hält sich für die kommenden offen; sie akzeptiert den heutigen Pluralismus, weil sie weiß, daß eine unerschütterliche tiefe Einheit besteht.

Zugleich versteht sich die Liturgiegemeinde als «Institution», d.h. als öffentliches Faktum der Kirche. Wenn sich die Christengemeinde als solche versammelt, kann sie nicht davon absehen, daß sie in diesem Moment ein Zeichen der Kirche ist. «Die liturgischen Handlungen... gehen den ganzen mystischen Leib der Kirche an, machen ihn sichtbar und wirken auf ihn ein» (Liturgiekonstitution 26.) Deswegen untersteht die liturgische Versammlung in jedem Fall, wenn auch in verschiedenen Formen, der Verantwortung der Hirten der Kirche, die sich für das Verharren im apostolischen Glauben einsetzen müssen (vgl. Lumen gentium 26). Es geht hier nicht um Juridismus oder Bürokratie, sondern es handelt sich hier um eine für die Kirche entscheidende Frage: Ist diese bestimmte Liturgiegemeinde wirklich apostolisch? Dieses wie das zuvor genannte Element bedingen das Funktio-

nieren einer Versammlung und wir dürfen sie nicht verharmlosen.

Schließlich ist ein letztes funktionales Element zu erheben: die Freude, die *agallíasis*. Die Abwesenheit – Anwesenheit des Herrn unter den Seinen hat gleich von Anbeginn an dieses Gefühl im Herzen der Gläubigen geweckt. Angefangen von der Gemeinde zu Jerusalem, von der gesagt wird: «sie brachen zu Hause das Brot und nahmen ihr Mahl mit Frohlocken und Einfalt des Herzens» (Apg 2,46), bis hin zu den festlichen Gesängen der buntesten Jugendmesse hat man den Glauben und die Liebe in der Freude, im Fest zum Ausdruck gebracht. Wenn wir von «Freude» sprechen – wie wenn wir von «Liebe» reden –, so meinen wir damit selbstverständlich nicht rein psychologische, sondern eschatologische Aspekte; dies schließt jedoch nicht aus – sondern macht es nur umso wichtiger –, daß die eschatologischen Elemente die psychologischen hervorrufen.

2. Funktionale Elemente der Liturgiegemeinde als einer religiösen Gemeinschaft

Die Liturgiegemeinde ist eine Menschengruppe und innerhalb dieser Kategorie eine Gruppe, die auf ein religiöses Tun ausgerichtet ist. Wenn man auf diese Gemeinde die Gesetze anwendet, die das korrekte Funktionieren solcher Gruppen bedingen, wird man sich stets vor Augen halten müssen, daß die Glaubensgemeinde etwas Eigenartiges darstellt, und daß eine Liturgiegemeinde, besonders wenn sie eine große Versammlung darstellt, den Charakter einer vorübergehenden Zusammenkunft hat.[2]

Ein erstes, grundlegendes Element ist das Zusammengehörigkeitsgefühl, das die Glieder der Gruppen besitzen. Erst wenn dieses da ist, kann man von einer Gruppe im eigentlichen Sinn sprechen. In dem Moment, in dem die Gruppe in der ersten Person Plural sprechen kann, ist man zu einer echten Tatgemeinschaft geworden. Um dieses wünschenswerte Ziel zu erreichen, ist es vor allem wichtig, die Zielvorstellungen der Gruppe zu klären. Das gemeinsame Ziel schließt die Mitglieder zusammen und läßt sie das Gefühl der Zusammengehörigkeit erleben. Um die Anwesenden miteinander in Verbindung zu bringen, ist es bei einer vorübergehenden Zusammenkunft umso nötiger, das «Wozu?» zu bestimmen, je weniger schon vorher eine Verbindung zwischen ihnen besteht.

Mit dieser Zielbestimmung ist es jedoch noch nicht getan. Zur richtigen Integration sind in einer Gruppe noch zwei weitere Elemente notwendig: das Gefühl, als Glied der Gemeinschaft erkannt und anerkannt zu sein, und die Beteiligung an der Aufgabe, an der diese Gemeinschaft ihrer besondern Zielsetzung entsprechend arbeitet. Diese beiden Elemente lassen sich nicht von bloß einer Seite aus erreichen, sondern nur durch das gemeinsame Bemühen der Gemeinschaft und jedes der Glieder, die sich in diese integrieren wollen. Es tritt ein Fächer von interpersonalen Beziehungen ins Spiel. Damit man sich als Mitglied angenommen fühlt, muß man unbedingt persönlich eine offene Haltung einnehmen. Dieser Aspekt ist bei der liturgischen Versammlung besonders wichtig, muß er doch darin nicht bloß auf psychologischer Ebene, sondern auch auf der des Glaubensgeistes Wirklichkeit werden. Wenn die Teilnehmer von einer individualistischen Haltung nicht loskommen, läßt sich kein richtiges Funktionieren der Versammlung erreichen; Personen, die dermaßen verschlossen sind, dürften sich eigentlich nicht Christen nennen, da es ihnen am Minimum der notwendigen Aufgeschlossenheit fehlt, um auf das Wort Gottes zu achten, das von außen einlädt und anruft und ein offenes Herz und die Bekehrung erfordert. Anderseits erfordert die Beteiligung jedes Mitgliedes an der Aufgabe der Gruppe sowohl ein klares Wissen um die Situation der Gruppe selbst – eine Freundesgruppe ist nicht das gleiche wie eine Arbeitsgruppe oder eine Freizeitgruppe usw. – als auch die aufrichtige Bereitschaft – ebenfalls in klarem Wissen –, das, was ein jeder zum Ganzen beizutragen vermag, der Gemeinschaft zur Verfügung zu stellen.

Ein besonderes Element, das die Eingliederung in die religiöse Gruppe unmittelbar berührt, ist die Annahme oder Zurückweisung der Symbolwelt der Gruppe. «Die Untersuchungen zur Soziologie der Riten lassen die integrierende Rolle der Kultakte deutlich hervortreten. Der Ritus ist als eine Form symbolischer Kommunikation anzusehen. Der Ritus besitzt eine Adhäsionskraft, widersteht der Anomie, schafft das Wir-Gefühl, weil er identifiziert. Außer den theologischen Funktionen liegt im Ritus eine latente soziologische Funktion: die Integration in eine Gesellschaftsstruktur und auch die Differenzierung der Stände und Rollen innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen».[3] Im Fall der Liturgiegemeinde hat dieses Element einige besondere Konsequenzen in Momenten wie im heutigen Zeitpunkt der Kirche, wo der Symbolismus regionale Sonderformen anzunehmen

strebt, um sich der Gemeinde anzupassen. Diese Adaptation muß sich bewußt sein, welche Konsequenzen sie nach sich zieht.

3. Funktionale Elemente der Liturgiegemeinde als einer geschichtlichen Gemeinschaft

So wie die Kirche nur durch die Christengemeinde in der Geschichte existiert, so existiert auch die Liturgiegemeinde nur durch jede rechtmäßige Zusammenkunft von Christen, die sich im Namen des Herrn besammeln. Wenn wir die funktionalen Elemente der Liturgiegemeinde besehen, wird unser Blick sich bis zur konkreten Gestalt einer bestimmten Versammlung erstrecken müssen, nicht um einer konkreten Versammlung die zu einer Christengemeinde oder einer religiösen Gruppe gehörenden Elemente abzusprechen – indem wir eine Art von Situationstheologie betreiben –, sondern um sie in einer bestimmten Dimension zu aktualisieren. Hier tritt die Theologie mit der Psychologie und der Soziologie, mit der Kultur und der Politik ins Gespräch.[4]

Es wäre ein müßiges Unterfangen, wollten wir nun die liturgischen Versammlungen in ihrer konkreten geschichtlichen Gestalt einer Prüfung unterziehen. Wir werden bloß auf einige Bezugspunkte hinweisen, die im jetzigen Zeitpunkt von universalerer Bedeutung sind.

Erstens schwanken die Liturgiegemeinden zwischen der Homogenität und der Heterogenität. Zu dieser Verschiedenheit tragen Einstellungen bei, die je nach dem Alter, der Kultur, der religiösen, politischen oder gesellschaftlichen Ideologie sehr unterschiedlich sind. Mit einem Wort: Man muß mit dem Pluralismus rechnen. Je größer die Heterogenität ist, desto radikaler müssen deshalb auch die integrierenden Elemente sein. Die Zielrichtung der Zusammenkunft einerseits und die Wichtigkeit des Glaubens und der Liebe anderseits müssen immer wieder betont werden.

Zweitens können die liturgischen Versammlungen von verschiedener Größe sein. Dies ist ein wichtiger Faktor, der vor allem die Psychologen beschäftigt, weil er die Form der Betätigung der Mitglieder der Gruppe, ihre Beteiligung, ihre Eingliederung bestimmt und damit auch die Form der Gestaltung der Zusammenkunft und das Tun des Vorstehers mit all den Folgerungen, die sich daraus ergeben.[5]

Drittens können die liturgischen Versammlungen beträchtliche Unterschiede aufweisen aufgrund der Motive, die zu ihnen führen. Es ist nicht das gleiche, ob sich eine Gemeinde in einer Kirche zur Sonntagsmesse versammelt oder zur Vesper. Die Haltungen der Teilnehmer sind in diesen beiden Fällen sehr verschieden, und es muß darauf Rücksicht genommen werden. In der Sonntagsmesse finden wir für gewöhnlich Personen, die darin einfach persönliche Geborgenheit und religiöse Aufmunterung suchen und dabei vielleicht anonym bleiben möchten, während wir in der Vesper für gewöhnlich Personen begegnen, die teilnehmen, sich eingliedern, ihren Glauben zum Ausdruck bringen wollen.

Neben diesen Pluralismen gibt es auch einige anthropologische Konstanten unserer Zeit, die in den verschiedenen Versammlungen nicht gleich intensiv verspürt werden, die aber zweifellos bestehen und bis zu einem gewissen Grad allgemein verbreitet sind. Eine dieser Konstanten ist beispielsweise das demokratische Empfinden. Das Mysterium der Autorität, die einer Gruppe ihr Gepräge gibt, ist im Bewußtsein der Menschen unserer Zeit immer weniger vorhanden und dies kann einen Vorteil darstellen, wenn die Glieder einer liturgischen Versammlung dadurch gedrängt werden, sich für deren Funktionieren verantwortlich zu fühlen und dazu ihren eigenen Beitrag zu leisten. Eine weitere Konstante von heute ist die Ablehnung jedes autoritären Gebarens; ein gewisser Ödipuskomplex, der unsere Welt durchdringt, treibt die Menschen von heute leicht zum «Vatermord», sobald sich eine Autorität aufzwingen will. Eine dritte Konstante ist der Sinn für Freiheit und Personalität, der bei der Gruppierung der Personen eine sehr wichtige Rolle spielt. Darum kann das gemeinsame Tun umso intensiver sein, je freier alle es bejahen; anderseits aber ist es schwieriger, in befriedigendem Maß diesen Zustimmungsbeschluß zu erreichen. Eine vierte Konstante endlich ist der vom technischen Fortschritt hervorgerufene Sinn für Effizienz, von dem heute die meisten Menschen beherrscht sind. Diese Konstante erschwert es dem heutigen Menschen sehr, sich zur liturgischen Versammlung einzufinden, da diese nicht einen utilitären Zweck verfolgt; sie «dient» zu nichts... Deshalb wird in vielen Fällen die liturgische Versammlung radikal in Frage gestellt oder aber man «verzweckt» die Versammlung – zu außer ihr liegenden Zwecken.

Außer auf diese Konstanten müßte man auf die besondere Lage der Kirche von heute hinweisen: auf den Pluralismus der Gemeinden, auf die Verschiedenheit der Optionen unter den Christen, auf das Klima des Wandels, auf die Gegensätzlichkeit

der religiösen Haltungen und so weiter. Wer kann daran zweifeln, daß sich diese Situation auf unsere liturgischen Versammlungen auswirkt?

Alle diese Gruppen von Elementen, die wir aufgezählt haben, geben uns eine Antwort auf die einleitende Frage: Welche Elemente müssen vorhanden sein, damit eine liturgische Versammlung richtig funktioniert? Im Hinblick auf die angedeutete Antwort müssen wir uns nun nach dem Vorsteher dieser Versammlung fragen: Welche Qualitäten muß der für solche Versammlungen Verantwortliche aufweisen, um alle diese Elemente ins Spiel zu bringen oder dazu beizutragen, daß sie zum Tragen kommen? Wer also kann oder soll der Liturgiegemeinde vorstehen? Und wie muß sich die betreffende Person verhalten, um ihre Funktion tatsächlich zu erfüllen?

II. Der Vorsteher der liturgischen Versammlung

Das Wort «Vorsteher» (*proistámenos*) begegnet uns im Neuen Testament im Zusammenhang mit der Dienstfunktion (vgl. Röm 12,8; 1 Thess 5,12; 1 Tim 5,17; 3,12; 3,4.5; Tit 3,8.14). In allen diesen Texten bedeutet das Wort «verantwortlich sein für etwas», «leiten», «Obsorge haben». Es ist ein schlichtes, technisch nicht präzisiertes Wort, das die Neuheit der christlichen Kultfeier und den Sinn der Versammlung auszudrücken vermag; es ist ein funktionales Wort, das auf die Beziehung zu einer Gruppe hinweist.

1. Gesetze zur Bestimmung des Vorstehers einer liturgischen Versammlung

Wir machten eingangs darauf aufmerksam, daß wir von theologischen Gesetzen sprechen. In dieser Linie ist das erste Gesetz das, das wir Gesetz der Sakramentalität der Versammlung nennen könnten. In jeder liturgischen Versammlung bringt sich die Kirche zur Sicht, wenn auch auf verschiedenen Ebenen. Die Eigenschaften, die der Verantwortliche (=Vorsteher) einer Versammlung aufweisen muß, hängen von der Ebene der kirchlichen Einheit ab, auf der sich diese abspielt. Das «Wer?» ist bedingt durch das «Was?». Je größer die kirchliche Einheit ist, die eine gemeinschaftliche Handlung vollzieht, desto totaler ist die pastorale Verantwortung der Kirche engagiert und präsent. Welches Mitglied der Versammlung den Vorsitz über sie führen soll, ist in eben dieser sakramentalen Richtung zu bestimmen und nicht aufgrund anderer Qualitäten (auch nicht einzig und allein aufgrund der persönlichen Heiligkeit). Gewiß bringt dieses Gesetz die Gefahr einer Dissoziierung von Amt und Heiligkeit mit sich und zuweilen eine gewisse Distanz zwischen Vorsteher und Gemeinde. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß es hier um eine öffentliche Handlung der Kirche geht, daß das Amt auch ein Charisma mit sich bringt und daß die Grundlage jeder Versammlung «ein einziger Herr» (Eph 4,5) ist.[6]

Ein zweites Gesetz ist das der kirchlichen Gemeinschaft. Eine Liturgiegemeinde muß sich für alle Dimensionen der christlichen Liebe offenhalten; sie darf nicht zulassen, daß jemand, der diese Öffnung nicht gewährleistet, die Führung übernimmt. Wir haben es hier mit einem Gesetz zu tun, aus dem sich heute viele praktische Folgerungen ergeben. Wie können wir liturgische Versammlungen, welche die kirchliche Gemeinschaft ausschließen, für authentisch halten? Wie können wir zwischen dem Pluralismus der Kommunitäten und der wirklichen christlichen Gemeinschaft zwischen ihnen unterscheiden?

Ein drittes Gesetz ist das der Gratuität. Eine liturgische Versammlung kann bei der Bestimmung ihres Vorstehers umso demokratischer vorgehen, je mehr ihre Finalität den Möglichkeiten entspricht, die sie als Christengemeinde bereits besitzt. Eine Versammlung kann ihren Vorsteher selbst bestimmen in dem Maß, als sie nichts anderes wünscht als das zum Ausdruck zu bringen, was sie bereits ist. Wenn aber diese Versammlung das umsonst geschenkte Heilswirken Gottes in Christus (z. B. die Eucharistie) zu empfangen wünscht, dann muß ihr Vorsteher einer von denen sein, die in ihr die sakramental-hierarchische Vermittlung personal repräsentieren: ein durch seine Ordination innerhalb der Kirche hinreichend «charakterisierter» Christ, der «in persona Christi capitis» handeln kann. Es besteht die Gefahr, daß dieses Gesetz als eine aristokratische Konzession an die «Machthaber» oder als eine «magische» Auffassung des Dazwischentretens der Hierarchie ausgelegt wird. Deswegen ist es absolut notwendig, es immer innerhalb des Rahmens der Liturgie zu sehen als Glaubensbekenntnis der Kirche.

Von daher ergibt sich ein weiteres Gesetz: das Gesetz der Gewährleistung des Glaubens der Kirche. Dem Familiengebet vorstehen und der Eucharistiefeier vorstehen sind zwei sehr verschiedene Dinge; beide bringen jedoch die Verantwortung dafür mit sich, daß diese Gemeinschaftshandlung ihrer Zweckbestimmung entspricht: eine Kulthandlung innerhalb des Glaubens der

Kirche zu sein. Wer einer Liturgiegemeinde vorsteht, ist der Garant und Promotor der kirchlichen Identität der betreffenden Handlung; er verwirklicht auf liturgischer Ebene die Funktion, die im ganzen Bereich des kirchlichen Lebens der Hierarchie zukommt. Das Familiengebet engagiert den Glauben der Kirche nicht so entscheidend wie die Eucharistiefeier. Merken wir uns anderseits, von welcher Bedeutung es ist, daß die Christen in ihrem Beten sich an die Norm halten, die das pastorale Lehramt der Kirche gegeben hat.

2. Gesetze für das Tun und Verhalten des Vorstehers

Zu wissen, wer den Vorsitz führen soll, ist nur der erste Schritt für den guten Verlauf der Versammlung; man muß auch wissen, wie sich dieser Vorsteher zu verhalten hat, damit alles sinnvoll verläuft.[7]

Zunächst ist ganz allgemein zu sagen: Man kann der Liturgiegemeinde nicht vorstehen, außer man faßt die Kirche als eine Gemeinschaft und den Vorsitz als einen Dienst auf. Niemand auf der Welt ist Herr über den Glauben der Brüder (vgl. 2 Kor 1,24). Aus diesem grundlegenden Gesetz ergeben sich zahllose Folgerungen, beispielsweise die, daß der Vorsteher sich an die Zweckbestimmung der konkreten Versammlung zu halten hat; von einer Zusammenkunft zum Gebet bis zur Eucharistiefeier besitzt jede Versammlung ihre eigene Ausrichtung. Dem Vorsteher kommt es zu, diese Finalität so zu verdeutlichen, daß die Teilnehmer sich in sie eingliedern können; er muß dafür besorgt sein, daß das Ziel, das man sich setzt, nicht verdunkelt wird und daß die Gemeinde nicht eine falsche Richtung einschlägt; vor allem muß er selbst sich davor hüten, der Versammlung «seine» Absicht aufzuzwingen und so die gemeinsame Zielsetzung zu entkräftigen. Ziehen wir noch konkretere praktische Folgerungen: Der Vorsteher darf sich nicht erlauben, Feiern im eigenen Stil aufzuziehen, außer er tue dies wirklich aus Treue zur Gemeinde; die Auswahl der Texte, das Festhalten an den Symbolen und Riten sind im gleichen Zusammenhang zu sehen. Der Vorsteher einer liturgischen Versammlung darf sein Tun nicht einfach als sichtbare Entfaltung seines persönlichen charismatischen Impulses auffassen, auch wenn dieser die Spiritualität der Versammelten bereichert; ebensowenig darf er sich als Organisator eines Schauspiels betrachten, zu dem einfach kommen kann, wer daran Interesse hat. Der Vorsteher ist dafür verantwortlich, daß eine Liturgiegemeinde sich selbst treubleibt.

Aus diesem ersten Gesetz ergibt sich ein zweites: Der Vorsteher strebe unablässig die Communio an. Ein parteiischer, voreingenommener Vorsteher entzweit die Gemeinde. Ein subjektivistischer Vorsteher, der seine eigenen Einfälle aufzwingt, ist ein Desintegrationsfaktor, gleich wie ein solcher, der gewisse Personen vorzieht und so das Christlichste verleugnet, das es gibt: die Liebe. Wenn es sich um einen ordinierten Amtsträger handelt, entstellt ein Vorsteher, der nicht integriert, schwer das Bild Christi des Hauptes, den er inmitten der Versammlung sakramental vergegenwärtigen soll. Praktisch und positiv ausgedrückt, besagt all dies: die Charismen annehmen, die Beziehungen zwischen den Teilnehmern fördern, die Funktionen aufteilen, damit alle dabei mitwirken können; man muß auch auf die Ärmsten und Schwächsten achten – die einzige erlaubte Bevorzugung von Personen –, um sie aufzumuntern und ihre Kräfte zu stärken; man muß die Versammlung dahin erziehen, daß ihre Teilnehmer einander mit allen ihren Grenzen und Wünschen annehmen...

Als Diener an der Gemeinschaft ist der Vorsteher auch verantwortlich für die Katholizität. Hier ist an konkrete Situationen zu denken. Je homogener die Versammlung ist, desto nötiger ist es, daß der Vorsteher sie von sektiererischer Einstellung zurückhält; je heterogener sie ist, desto nötiger ist es, äußerst entschieden am Ziel festzuhalten und darauf zu achten, daß man das Liebesgebot erfüllt. Dazu gehört, daß man Teilnehmer, die von andern Orten und Kulturen zur Versammlung kommen, freundlich zu empfangen weiß, in Befolgung der uralten Überlieferung der Kirche: «Seid eifrig bedacht auf Gastfreundschaft!» (Röm 12,13). In unserer Zeit unablässiger Bevölkerungsverschiebung ist sehr auf diesen Punkt zu achten. Anderseits schließt die Katholizität nicht aus, sich an die konkrete liturgische Versammlung mit allen ihren Besonderheiten in Sprache, Symbolik usw. anzupassen. Die Versammlung ist immer konkret, ortsgebunden; sie ist nie eine bloße Abstraktion. Gliedern sich Christen, die von auswärts kommen, in eine Versammlung ein, so sollen sie sich in den Glauben und die Liebe hineingenommen wissen; sie dürfen aber nicht erwarten, daß diese Versammlung sich selbst auflöst zugunsten – theoretisch – der Katholizität; die Folge wäre sonst, daß man sich nicht eingliedern kann, weil überhaupt keine Gemeinschaft vorliegt. Dies ist eine heikle Auf-

gabe, zu der es viel Geduld, Umsicht und Erziehertalent braucht.

Ein letztes Gesetz endlich betrifft hauptsächlich die Vorsteher, die ein hierarchisches Dienstamt ausüben: das Gesetz des Hauptseins in Brüderlichkeit. Jede liturgische Versammlung ist eine brüderliche Zusammenkunft. «Ihr alle seid Brüder» (Mt 23,8), auch der Priester, auch der Bischof. Die hierarchische Dienstfunktion ist ein brüderlicher Dienst, der nur innerhalb der Versammlung verständlich ist, so wie auch die Hierarchie nur innerhalb der Kirche verständlich ist. Doch dieser brüderliche Dienst besteht darin, in aktiver, wirksamer Form Jesus Christus zu repräsentieren; der Vorsteher ist das Sakrament des Herrn in der Mitte der versammelten Brüder. Dies darf sich weder in sakralisierter und spiritualisierter Entfremdung äußern (der Vorsteher, der kaum je die Gemeinde anblickt) noch in herablassender Haltung (der Vorsteher, der sich gleichsam versteckt...). Der Vorsitz kommt in einigen Zeichen zum Ausdruck und vor allem darin, daß man die Anwesenden als Freunde anredet (vgl. Jo 15,15) und in ihrer Mitte ist als einer, der dient (Lk 22,27).

Schluß

Bei dieser ganzen Reflexion ließen wir uns von drei Linien der heutigen Ekklesiologie leiten: von der Linie der Communio, die das Grundelement des Gottesvolkes ist, von der Linie einer Interpretation des Amtes im Sinn eines Dienstes, von der Linie der Treue zum Wesen der Kirche. Diese Linien der Ekklesiologie laufen spontan zusammen, wenn die Kirche sich sichtbar zum Ausdruck bringt, was eben in den liturgischen Versammlungen geschieht. Wir wissen ja: «Die Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten... auch selbst Kirchen heißen» (Lumen gentium 26).

Übersetzt von Dr. August Berz

[1] Vgl. Heft 2 von Jahrgang 1966 des «Concilium», das die liturgische Versammlung zum Thema hat.

[2] Vgl. R. Echarren, La presidencia cultual entre el sectarismo y la comunidad cristiana, im Sammelwerk: Presidir la asamblea (Coll. Renovación litúrgica 6) (PPC, Madrid 1970) 155–193. Vgl. auch: Liturgie et sciences humaines: La Maison-Dieu 91 (1967) 65–162.

[3] Echarren aaO. 162–163.

[4] Vgl. Y. M. Congar, Autorité, initiative, corresponsabilité: La Maison-Dieu 97 (1969) 34–57.

[5] Hier wäre auf die ganze heutige Problematik der Eucharistiefeiern in kleinen Gruppen einzugehen und auf die Imperative der Psychologie in diesen Fällen. Was den liturgischen Gesichtspunkt betrifft, vgl. Nr. 52 von «Phase» mit dem Thema: Liturgia y comunidades de base (1969) und das Sammelwerk von Floristan, Contreras, Cervera, Llopis, Farnes, Tena, Busquets, Comunidades de base y expresión de la fe (Coll. Phase 14) (Estela, Barcelona 1970).

[6] Vgl. P. Tena, El planteamiento de la función presidencial en la actualidad, im Sammelwerk: Presidir la asamblea aaO. 17–43.

[7] Die Themastellung in unserem Aufsatz will das Funktionieren einer liturgischen Versammlung nicht direkt von der Perspektive einer Gruppendynamik aus angehen, um nicht den Bereich dieser Verhaltensgesetze, auf die wir aus einer weitern Perspektive hinweisen möchten, einzuengen. Wir sind der Ansicht, daß die hier gegebenen Hinweise für jeden Typus einer liturgischen Versammlung gelten, für große wie für kleine. Von der Psychologie her behandelt das Thema A. Jimenez Oñate, Las técnicas de la dinámica de grupo al servicio de la asamblea litúrgica: Presidir la asamblea... aaO. 197–204.

PEDRO TENA

geboren am 14. Mai 1928 in Llobregat (Spanien), 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, ist Doktor der Theologie, Professor für Sakramententheologie an der theologischen Fakultät zu Barcelona, Direktor des pastoralliturgischen Zentrums von Barcelona und der Zeitschrift «Phase». Er veröffentlichte u.a.: La palabra ekklesia. Estudio histórico-teológico (Barcelona 1958), El canon de la misa. Siete siglos de su historia teológica (IX-XVI) (Barcelona 1967).

Aidan Kavanagh

Dienstämter in der Gemeinde und in der Liturgie

Manche Ursachen tragen zu der heutigen Krise des Selbstverständnisses des kirchlichen Amtsträgers bei. Eine der wichtigsten von ihnen ist sicherlich eine allzu enge Sicht des kirchlichen Dienstes. Diese Sicht hat die Wirklichkeit des christlichen Dienstamtes fast ganz auf die höheren kirchlichen Ordnungen, insbesondere auf den Bischofs- und Priesterordo eingeengt. Das Verständnis und die Wirklichkeit des Dienstes in der Kirche ist so sehr brüchig geworden. Was indes noch viel bedenklicher ist: Vieles, was sowohl in Geschichtsquellen als auch im heutigen Leben für eine viel differenziertere Struktur des kirchlichen Dienstamtes spricht, dringt infolge des Verengungsprozesses nicht mehr an die Ohren derer, die es am nötigsten hätten, darauf zu hören. Ganze Strukturen des Dienstamtes hat man so einschrumpfen lassen, neue Möglichkeiten bleiben unausgeschöpft und das künftige Potential zur Stärkung der Sendung und des Selbstverständnisses der Kirche wurde nicht aktualisiert.

Diese Verengung läßt sich weder dem Neuen Testament noch der Hauptrichtung der darauf folgenden christlichen Überlieferung anlasten. Der Hinweis darauf, daß der Ausdruck *diakonia*, den das Neue Testament am meisten, ja fast durchgängig für das kirchliche Amt verwendet, einen sehr weiten und nicht ausschließlich kirchlichen Sinn hat, ist zu einem Gemeinplatz geworden. Der Begriff ist ein griechisches Aequivalent für das aramäische Wort, das Jesus zur Bezeichnung seines zentralen Anliegens verwendet hat, von dem er will, daß es von seinen Jüngern übernommen werde (Mk 10,43–45 und 26–28). Bei der Aufzählung der hauptsächlichen kirchlichen Charismen (Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer) macht Eph 4,9–12 darauf aufmerksam, daß sie alle dazu da sind, «um die Heiligen für das Werk des *Dienstes* (*diakonias*) zu bereiten, zum Aufbau des Leibes Christi». Darin liegt der Gedanke, daß alle Glieder der Ortsgemeinde an der *diakonia* teilhaben.[1] Dieses Dienen kann sich auf leibliche Bedürfnisse beziehen wie an der Stelle, wo von der Schwiegermutter des Petrus berichtet wird, sie habe ihre Gäste bedient, nachdem sie von Jesus geheilt worden war (Mk 1,31). Das Wort wurde von den Frauen gebraucht, die um Jesus und die Apostel dienend besorgt waren; auch wird gesagt, die sieben Diakone seien eingesetzt worden, damit die Witwen in der Christengemeinde Jerusalems unparteiisch betreut würden – womit sich vielleicht auch die Absicht verbindet, die Apostel freizustellen für die Weiterführung des apostolischen Dienstes, der ihnen in einzigartiger Weise zu eigen war (Apg 6,1–6). Paulus spricht von den Liebesgaben, die von den heidenchristlichen Gemeinden gesammelt werden sollten, um damit der Mutterkirche in Jerusalem in ihren Nöten zu Diensten zu sein (2 Kor 8,4; 9,1).

Aus dem Neuen Testament erhellt deutlich, daß die *diakonia* oder der Dienst nichts Geringeres zum Ziele hat als das gesamte christliche Leben, wird doch die ganze Glaubensgemeinschaft als ein großer «Dienst der Versöhnung» aufgefaßt (2 Kor 5, 18–20). Daß das Neue Testament Dienst (*diakonia*) und Gemeinschaft (*koinonia*) in eins sieht, ergibt sich, wie J. Blenkinsopp bemerkt, «... aus der Überzeugung, daß beides vom Geist Gottes gewirkt wird, der jetzt in Christus zutage getreten und tätig ist».[2] Nach Paulus ist das christliche Dienstamt von Grund auf ein Dienst der Versöhnung, der sich nur in einem dem Neuen Bund angehörenden und vom Geist erfüllten Volk verwirklichen läßt (2 Kor 3,6; 5,5). Dieser Dienst ist gänzlich Gottes Werk: «Das alles verdanken wir Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst an der Versöhnung verliehen hat» (2 Kor 5,18–19). Entscheidend bei diesem Vorgang ist *das Wort*, das zu verkündigen (1 Kor 1,17) und anzuhören (Röm 10,14) ist. Nach dem Sprachgebrauch des Paulus handelt es sich bei diesem Wort keineswegs um eine rein literarische Angelegenheit, sondern es wird als «Macht» definiert (1 Kor 1,18): als eine Macht, die rettet, der Sünde überführt und die Grundbefindlichkeit des Menschen ändert. Sobald wir diesen Brennpunkt christlicher *diakonia* entfernen, verkürzt sich diese zu einem bloßen Gutestun, dem es darum geht, die menschlichen Nöte, die bei der tragischen Lage des Menschen entstehen, zu lindern, das aber diese Situation im Grunde unangetastet läßt. Jesus packte jedoch gerade die Lage des Menschen an; diese unangetastet zu lassen, ist bestenfalls eine geniale Form, nicht an ihn zu glauben. Und dies heißt auch, dem christlichen Dienstamt seinen zentralen In-

halt und sein primäres Anliegen nehmen. Gewiß gehört es auch zur christlichen *diakonia*, die persönlichen und gesellschaftlichen Nöte zu lindern, aber dies bildet nicht ihren innersten Kern, sondern ist ein Ergebnis des vorrangigen Dienstes, der nach Blenkinsopp der Dienst des Wortes ist. «Deshalb», fährt der Autor weiter, «sind die primären Kategorien die der Sprache, des Zeichens und der Sprechweise. Jesu Heilungswunder sind Zeichen einer neuen Ära, einer neuen Möglichkeit für den Menschen, der mit der Fragwürdigkeit seiner Existenz ringt. Der große Auftrag am Schluß des Matthäusevangeliums spricht von überzeugen, zu Jüngern machen, lehren. Paulus ist vor allem ein priesterlicher Diener Christi Jesu..., der den heiligen Dienst des Evangeliums Gottes verrichtet» (Röm 15,16)».[3] Darum sind die charismatischen Gaben, die Sprechen und Mitteilen in sich schließen – prophetische Äußerung, Lehrtätigkeit, Zuspruch, Zungenreden und dessen Deutung – so zahlreich und so wichtig.[4] Man kommt so nicht darum herum, daß zu Beginn der christlichen Überlieferung die Auffassung bestand, das Dienstamt habe zur Aufgabe, führend voranzugehen bei der Schaffung von Mitteilungskanälen, um eine in Christus Jesus zu einem Bund verfaßte und vom Geist erfüllte Gemeinschaft aufzubauen.[5]

Vor diesem Hintergrund erhält der Begriff des christlichen Dienstes eine vitale Robustheit, und die Wirklichkeit des christlichen Dienstes gewinnt eine Breite, die in der nachmittelalterlichen Kirche oft übersehen wurde. Dienst außerhalb der Liturgie und Dienst innerhalb der Liturgie verlieren ihre scheinbare Gegensätzlichkeit, eine Gegensätzlichkeit, die oft als die zwischen unwirklich und wirklich bestimmt wurde. Man kann beispielsweise der Auffassung sein, Menschen, die sich lieben, seien einem entscheidenden Dienst geweiht, der viel umfassender und komplexer ist als jeder liturgische Dienst. Es ist ein Dienst der gegenseitigen Versöhnung in ihrer Familie und der Versöhnung der Welt gegenüber, wie sie ihren Lebenssektor unmittelbar trifft. Doch es wäre viel zu eng gedacht, wollte man die regelmäßige Ausübung dieses Dienstes in formellen liturgischen Kultakten ausschließen. Ehegatten spenden einander das Sakrament ihrer Vereinigung unter den Kriterien des Evangeliums auf höchst formelle Weise; sie bilden ihre Kinder ohne weiteres zum Glauben und zur Reue und zum liturgischen Ausdruck von beidem heran; sie «konzelebrieren» die Initiation ihrer Kinder in die Glaubensgemeinschaft, indem sie zusammen mit dem Priester, der der Feier vorsteht, sich öffentlich in spezifischen Akten des Ritus engagieren; man erwartet von ihnen, daß sie Armen, Sterbenden und alten Leuten, die in besonderer Weise in ihren Verantwortungskreis geraten, beistehen. Wo in all dem Liturgie beginnt und wo sie aufhört, ist eine Frage, die sich nur dann stellen läßt, wenn pathologisch enge Auffassungen des Dienstes und der Liturgie verbreitet sind; daß solche Fragen sich nicht aufdrängen, mag sehr wohl ein Zeichen von gesundem Denken sein.

Die konkrete Wirklichkeit eines Lebens im Glauben ist der Quellgrund sowohl des christlichen Dienstes als auch der Liturgie und auch der beständige Sitz im Leben von beidem. Beide bilden letztlich nur *eine* Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit ist nicht sosehr das Leben im allgemeinen, sondern das Leben in Christus. Sobald dies einmal feststeht, mag es von Vorteil sein, zwei voneinander getrennte und sehr verschiedene geschichtliche Zusammenhänge in den Blick zu fassen, in denen dieses Leben gelebt worden ist – Kontraste zu entdecken, von denen aus etwas Licht auf die Dienststrukturen von heute fallen mag. Treffender vielleicht als Theorien können Statistiken über Pastoralprobleme sprechen, die gegenwärtig verspürt werden, aber schwer zu definieren und fast nicht zu lösen sind.

Die früheste statistische Übersicht über die Struktur des kirchlichen Dienstwesens stammt von Eusebius und betrifft die Kirche von Rom um das Jahr 250.[6] Nach der Schätzung Lietzmanns hatte Rom um diese Zeit ungefähr eine Million Einwohner,[7] von denen nach Schätzung anderer um die vierzigtausend Christen waren. Somit wäre 1/25 der Einwohner Christen gewesen, während gegenwärtig die römisch-katholischen Christen einen Viertel der Bevölkerung der Vereinigten Staaten ausmachen.

Damals befand sich die Kirche von Rom in einer schwierigen Periode. In den drei Jahrzehnten zuvor war es zu mindestens zwei innern Spaltungen gekommen; Bischöfe hatten ihr Amt aufgegeben; ein Bischof war verbannt, zwei Bischöfe waren hingerichtet worden, und es begann die Verfolgung durch Decius. Nach Angabe des römischen Bischofs Cornelius bestand damals die formelle Struktur der kirchlichen Dienste in der Hauptstadt aus

1 Bischof
46 Priestern
7 Diakonen

7 Subdiakonen
42 Akolythen
52 Exorzisten, Lektoren und Kirchendienern (*ostiarii*).

Nach einer weitern Angabe nahmen 1500 «Witwen und Notleidende (Kranke)»[9] regelmäßig den christlichen Liebesdienst in Anspruch (und wurden von ihm wahrscheinlich ganz oder fast ganz unterhalten).

Diese statistischen Angaben erscheinen vielleicht nicht sehr aufschlußreich. Sie werden aber aufschlußreich, wenn man die Zahlenverhältnisse berücksichtigt, insbesondere wenn man diese Zahlenverhältnisse mit der Statistik der kirchlichen Ämter vergleicht, wie sie 1970 in der römisch-katholischen Kirche der Vereinigten Staaten bestanden. Entsprechend einem Bischof für 40000 Gläubige im Jahr 250 müßte die katholische Bevölkerung der Vereinigten Staaten 1200 Bischöfe aufweisen – viermal mehr als jetzt (295) und beinahe achtmal mehr Bischöfe, die Ortskirchen vorstehen (161). Jedoch standen im dritten Jahrhundert zu Rom dem Volk verhältnismäßig etwas weniger Priester zur Verfügung (einer für 956 Gläubige) als heute in den Vereinigten Staaten (einer für 831). Um einem Bischof verhältnismäßig gleich viele Diakone an die Seite stellen zu können, wären heute beinahe 8500 Diakone (und eine gleiche Anzahl von Subdiakonen) erfordert als eine nicht präsidierende höhere Weihestufe, die regelmäßig pastorale und administrative Aufgaben auszuüben hat.

Was die niederen Dienststufen betrifft, so müßten den 94 damals in Rom damit Betrauten heute über 113000 in den Vereinigten Staaten entsprechen (im Durchschnitt ungefähr 700 in jeder der 161 Diözesen), die wenigstens einen Teil ihrer Zeit ex professo entweder direkt oder indirekt für den Gottes- und Nächstendienst verwenden würden.

Die Zahl derer, die zur Zeit des Cornelius in Rom von der Caritas betreut wurden, erscheint vielleicht als nicht sehr hoch – nur 1500 von 40000 Angehörigen der Kirche und einer Gesamtbevölkerung von einer Million. Wollte man aber in der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten das gleiche unternehmen, so hieße das, für den Lebensunterhalt von 1800000 Leuten ganz oder fast ganz aufkommen. Würde man für diese Armenunterstützung 2000 Dollars pro Person und Jahr rechnen, so käme man auf eine jährliche Ausgabe von nicht weniger als 3,6 Billionen Dollars.

Auch wenn die Statistiken über die Verhältnisse zu Rom im dritten Jahrhundert bis zu einem gewissen Grad auf bloßen Schätzungen beruhen (mit Ausnahme der von Cornelius erwähnten Anzahl der Amtsdiener), läßt sich doch nicht übersehen, daß das Zahlenverhältnis zwischen Amtsdienern und Volk damals ein anderes war als heute. Der Unterschied in den Verhältniszahlen zwischen Bischöfen und Volk läßt auf ganz andere Profilierungen des kirchlichen Dienstes schließen. Man wird zwar nicht so bald den Vorschlag machen, die Anzahl der amerikanischen Bischöfe zu vervierfachen oder die amerikanischen Bistümer zu verachtfachen; täte man dies aber, so wäre dies wohl ein Weg, auch auf der Ebene des Episkopats eine effektive Pastoraltätigkeit auszuüben. Gegenwärtig sind viel zu wenig Bischöfe und eher etwas zuviel Priester vorhanden – wenigstens im Vergleich zum präkonstantinischen Rom. Demnach ist die Kirche Amerikas eher eine presbyterale als eine episkopale Kirche. Das Zahlenverhältnis zwischen Bischöfen und Priestern (1:194 jetzt gegenüber 1:46 in Rom) und zwischen Bischöfen und Gläubigen (1:160000 jetzt gegenüber 1:40000 in Rom) kann vielleicht etwas Aufschluß darüber geben, weshalb es zu unglücklichen Änderungen in der Regierungsform und Sakramentenpraxis gekommen ist: daß diese schließlich als normal angenommen wurden, erklärt vielleicht den ärgerlichen Mangel an Effizienz, der auf den obersten Dienststufen anzutreffen ist – eine Effizienzlosigkeit, die weniger auf unzureichende Intentionen als auf Mangel an sozialer Dynamik zurückgeht.

Erklären wir dies näher: Wenn es bloß einen Bischof auf 194 Priester und 160000 Laien trifft, was kann es dann auf pastoraler Ebene besagen, wenn man in bezug auf den christlichen Kult – wie die Liturgiekonstitution (Art. 26) dies tut — von den liturgischen Handlungen als «Feiern der Kirche» spricht, die «das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen» ist? Daß der Bischof sich am Gottesdienst der Ortskirche beteiligt, bildet ja eine Ausnahme und nicht die Regel. Die liturgischen Haupthandlungen, die dem Bischof vorbehalten sind – Firmung, Priesterweihe, Segnung des Chrismas – sind zudem zu den liturgischen Akten geworden, an denen am wenigsten Gläubige teilnehmen und die deshalb am wenigsten und am schlechtesten verstanden werden. Andere liturgische Handlungen des Bischofs wie die öffentliche Rekonziliation von Sündern, die Weihe von Ordensfrauen und die Abtsbenediktion – um vom Vorsitz des Bischofs beim Chorgebet zu schweigen – haben aus praktischen Gründen aufgehört, zur Bildung der liturgischen Frömmigkeit der

Kirche beizutragen. Wenn ein Bischof heute eine liturgische Funktion ausübt, tut er dies zumeist als ein Priester, bestenfalls als ein dienstältester Priester. Die Kirche des Westens hat sich an den Priesterdienst so sehr gewöhnt, daß sie sich bei jedem Dienst eines andern Bediensteten verlegen und unsicher fühlt. Im Rom des dritten Jahrhunderts gab es eine sehr diversifizierte Amtsstruktur (die auch die Ausübung verschiedener Charismen in sich schloß), bei der es 155 Amtsträger auf ungefähr 40000 Gläubige, also je einen auf 26 traf. In den Vereinigten Staaten bestand 1970 eine sehr undifferenzierte Struktur, die im wesentlichen von ungefähr 60000 Priestern innerhalb einer Gemeinschaft von nahezu fünfzig Millionen getragen wurde – so daß es nur einen Priester auf 800 Gläubige traf.

Auch wenn sich kein gültiges Urteil über die Qualität des Dienstes fällen läßt, so dürfen wir kaum darüber verwundert sein, daß den gesellschaftsdynamischen Normen entsprechend der Bischofsdienst immer problematischer geworden ist, daß die andern Dienstämter, mit Ausnahme des Presbyterats, im Abgang begriffen sind und daß der pastorale Einsatz entweder nur sporadisch oder unzulänglich oder beides zusammen ist. Die Dienststruktur, die sich in der Kirche des Westens herausgebildet hat, ist der gesellschaftliche Hauptfaktor, der eine unzulässig enge Sicht der christlichen *diakonia* verstärkt. Wenn man vom kirchlichen Dienst spricht, wird darunter für gewöhnlich nur der des Priesters verstanden. Vermutlich können aus diesem Grund keine Kategorien und Begriffe für andere Arten öffentlich hervortretender kirchlicher Dienste aufkommen. Zwar gibt es weitere eigentliche Dienstämter, beispielsweise der Dienst an Kranken in den Spitälern, der Dienst an Armen, an Häftlingen und vor allem der Dienst an der Schuljugend und an den Nichtchristen in den Missionen. Aber es gibt kaum eine Möglichkeit, solchen eigentlichen Dienstämtern formelle Geltung *innerhalb* der Struktur des kirchlichen Dienstwesens zu verschaffen, sondern sie werden nur materiell und äußerlich mit ihm in Verbindung gebracht.

Dieser Faktor hat nicht nur die pastoralen Anstrengungen behindert, sondern auch die gründliche Reflexion über die Natur und den Sinn der Kirche selbst. Und was das nähere Anliegen dieses Aufsatzes betrifft: derselbe Faktor hat die Ausfächerung der liturgischen Rollen über die Vorsteherfunktion des Bischofs und Priesters hinaus verhindert. Die sogenannten «niederen Weihen» sind zu Kuriositäten herabgesunken, die innerhalb der Seminarmauern verwahrt werden. Außerhalb der Seminarien werden diese Weihestufen damit nachgeahmt, daß man Ministranten in Organisationen wie die «Altarknappen» einreiht und neuerdings Laien mit dem Dienst als Lektoren und Kommentatoren «betraut». Warum sollten solche Dienstleistungen nicht als wahre Dienstämter in und für Ortskirchen angesehen werden, und warum sollten sie nicht formelle Anerkennung erhalten, indem man sie liturgisch in die «Ordnungen» oder Gruppen aufnimmt, die zu deren Ausübung vorgesehen sind? Das sind Fragen, auf die es keine Antwort gibt, außer man schränkt das eigentliche Dienstamt auf die obengenannten Vorsteherrollen ein.

Die gleiche Schwierigkeit liegt in bezug auf die nichtpräsidentielle Rolle des Diakons vor.[10] Merkwürdigerweise besteht in vielen neuern Erörterungen über die Wiedereinführung eines beständigen Diakonats im römischen Ritus eine Tendenz, beim Kandidaten für dieses Amt Eigenschaften zu erwarten, die einst hauptsächlich priesterliche Charakteristika waren: gesetztes Alter, reifes Urteil, vorbildliches Leben, wenn man auch in einigen Fällen sich damit abfindet, daß er verheiratet ist und eine Familie hat. Solange aber der Priesterdienst für den kirchlichen Dienst maßgebend bleibt und dieses Leitbild von einer im großen und ganzen undifferenzierten Dienststruktur und von Vorurteilen gestützt wird, muß man sich ernstlich fragen, ob Diakone dieser Art allgemein akzeptiert werden und ob man sie richtig einsetzt. In welchem Verhältnis wird z. B. ein solcher Diakon zu einer Gruppe jüngerer Priester stehen, die weniger reif und erfahren sind als er, und wie wird diese Beziehung vom «Fußvolk» aufgefaßt werden? Von der Wiederherstellung eines dauernden Diakonats im römischen Ritus ist viel Gutes zu erwarten – so viel Gutes, daß man sich die bange Frage stellt, ob nicht vielleicht dieses Unternehmen deswegen zum Scheitern verurteilt ist, weil man bloß solche Diakone ordiniert, nicht aber gleichzeitig die Strukturen des kirchlichen Dienstes in dem Sinn ändert, daß sie diesem Diakonsdienst entsprechen. Es darf nicht sein, daß das Anliegen des beständigen diakonalen Dienstes von drittrangigen Fragen verdunkelt wird wie z. B. vom Problem, ob dazu nur Unverheiratete und Männer in Frage kommen. Wie emotionsgeladen und aufregend solche Fragen auch sein mögen, sie sind doch weniger entscheidend als die, was ein Diakon ist und was ein Diakon *als solcher* tun kann – was im

Dienst an der Versöhnung niemand anderer tun kann oder tun sollte. Wenn die Natur und Funktion der nichtpräsidierenden Rolle des Diakons innerhalb des allgemeinen Dienstwesens der Kirche nicht klar und praktisch herausgestellt wird, so wird es noch viel schwieriger sein, dies in bezug auf andere nichtpräsidierende Ämter zu tun, und wird ein angereichertes Verständnis der Kirche als einer Dienerin an der Menschheit – eine ministeriale Ekklesiologie – ernstlich behindert.

Dieser Punkt ist sehr wichtig und verdient, daß man noch näher auf ihn eingeht. Solang die jetzige konventionelle Form eines im großen und ganzen undifferenzierten Dienstamtes, das auf das Priestertum konzentriert ist, in Kraft bleibt, dann kann die Kirche des Westens pastoral, theologisch und liturgisch nicht viel anderes tun, als auf dem bisherigen Weg weitergehen. Wenn wir eine Menge von Diakonen ordinieren, ohne daß bereits nach Ausbildungsprogrammen gearbeitet wird, laufen wir schwer Gefahr, eine Gruppe überalteter Altarknappen zu schaffen, die pastoral unwirksam, für die Liturgie überflüssig und theologisch bedeutungslos ist. Damit huldigen wir bloß wieder einer Tendenz, die seit dem letzten Konzil aufgekommen ist – der Tendenz nämlich, Reformen zu unternehmen, die zusammenhangslos dastehen und bei denen wir uns nicht hellsichtig zuvor gefragt haben, was vorzukehren ist, damit diese Reformen nicht fehlschlagen. Ein solches Scheitern führt bestenfalls zu einer Desillusionierung und schlimmstenfalls zu einer Verödung des Glaubens. Wo bloß gute Absicht, aber keine Einsicht vorhanden ist, gleitet das Amt der Versöhnung mit alarmierender Leichtigkeit zu einem Amt der Trennung ab. Damit wollen wir nicht etwa sagen, es sei nichts zu unternehmen, sondern bloß betonen: Es ist nicht damit getan, daß man an einem Problem «herumdoktert», sondern es ist etwas zu unternehmen, das den Kern des Problems trifft.

Der Kern des Problems ist noch nicht direkt getroffen, wenn man Ausbildungsprogramme für Diakone entwirft. Er ist noch weniger getroffen durch die Vereinfachung der niederen Weihen, die neulich in der Presse angekündigt wurde – ein Programm, das nach den Presseberichten dazu dienen soll, die «Schritte zum Priestertum zu klären». Gewiß soll man sich über die heutigen anachronistischen Formalitäten der niederen Weihen Gedanken machen; der tiefere Grund für deren Bestehen liegt aber letztlich in der Anerkenntnis, daß verschiedene Dienstämter vorhanden sein müssen, und weniger darin, daß sie die ersten Schritte auf das Priestertum hin sind. Bei der Reform der niederen Weihen läßt man sich offensichtlich wieder vom Gedanken leiten, der kirchliche Dienst laufe auf das Priestertum hinaus. Der Exorzist als derjenige, der irgendwie sichtbar die Gabe der Heilung besitzt; der Akolyth, der irgendwie sichtbar beim Gottesdienst einen besonderen Dienst leisten darf; der «Türhüter» als derjenige, der hingebend um die Plätze sorgt, in denen die Glaubensgemeinde zum Gottesdienst zusammenkommt; der Lektor als jemand, der imstande ist, das Gotteswort öffentlich verständnisvoll vorzutragen (eine Qualität, die weniger üppig gedeiht als die Literatur hierüber); der Katechet, der hervorragend im Glauben zu unterrichten weiß; der Beichtiger, der den mit Sünden Beladenen trefflichen Rat zu geben weiß – sie alle besitzen Charismen, die der Kirche einen unersetzlichen Dienst leisten. Daß sie durch öffentliches Gebet und Einreihung in anerkannte Gruppen oder «Ordines» von Amtskollegen anerkannt werden, scheint nicht bloß ratsam, sondern notwendig zu sein zu einer adäquaten strukturellen Bestätigung der pastoral-theologischen Natur des für die Christengemeinde typischen Versöhnungsamtes.

Solche Gnadengaben de facto ausüben ist nicht das gleiche, wie wenn man de iure dazu bestellt wird und sie körperschaftlich ausübt, wodurch ihr Potential verstärkt und eine feste Grundlage zu einer umfassenderen Einsicht in die wahre Natur des kirchlichen Dienstes geschaffen wird – und damit auch zur Einsicht in die volle Realität der Kirche als einer von der Gnade und vom Mysterium durchwalteten *Institution*. Keine noch so reiche theoretische Literatur über die Charismen, ja nicht einmal das nichtanerkannte Ausüben dieser Gaben vermag die Vorteile hervorzubringen, die sich daraus ergeben können, wenn ihrer Wirklichkeit in der Kirche eine sichtbare öffentliche Struktur verliehen wird. Daraus läßt es sich erklären, weshalb sie in der vorkonstantinischen Kirche als Dienstordnungen aufgekommen sind – in einer Kirche, die ganz auf das Zeugnis der Schrift abstellte und die gesamte kirchliche Praxis authentisch von den Aposteln herzuleiten suchte. Es ist nicht auszumachen, daß Jesus ein Diakonat eingesetzt hat; er sagte aber sehr viel über den Dienst, die *diakonia*. Er sagte auch nichts über die niederen Weihen, aber er heilte viele Kranke, verkündete das Wort, lehrte die Menschen beten, nahm sich der Sünder an, liebte den Tempel so sehr, daß er ihn reinigte, und gab sich in der *leiturgia* seiner Passion aufs herrlichste dem Willen seines Vaters

dienend hin. Was er auf einzigartige Weise tat, das sollten ordinierte Personen in seinem Leib, der Kirche, körperschaftlich und gemeinschaftlich tun.

Man darf nicht ein richtiges Verständnis des Dienstcharakters der Kirche erhoffen, solange es nicht zu einer richtigen Diversifikation ihrer Dienste gekommen ist. Gewiß wird dies neue, bis anhin unbekannte Spannungen mit sich bringen, doch sind gerade aus solchen Spannungen stets die schöpferischsten Momente des geschichtlichen Katholizismus erwachsen. Die von einer Ausfächerung des kirchlichen Dienstes hervorgerufenen Spannungen würden zudem nicht Elemente bilden, welche die Überlieferung der Kirche nicht schon gekannt hätte. Vielmehr entspricht es ganz der Tradition, daß die kirchlichen Dienstämter so verschieden gestaltet sind, denn wenn das christliche Leben in einer Glaubensgemeinde in seiner Fülle gelebt wird, erfordert es eine reiche, wahrnehmbare Verschiedenheit des Zeugnisses von Amtsdienern, damit es in seiner Sendung für die Welt sich selbst treu bleibt. So gesehen stellt nichts eine größere Neuerung dar als ein undifferenziertes Dienstamt, das fast gänzlich um das Priestertum kreist und dieses zum Leitbild nimmt. Dadurch wird es unmöglich, über weitere Dienstcharismen zu sprechen, ohne daß man in ihnen bestenfalls bloß unwesentliche Anhängsel an das Dienstamt im wesentlichen, «eigentlichen» Sinn oder schlimmstenfalls eine Bedrohung dieses Dienstamtes erblickt. Die Folge ist, daß man ganze Wahrnehmungsfelder dem Gesichtskreis der Bischöfe und Priester entzieht und ganze Tätigkeitsfelder denen, die nicht diesen Ordnungen angehören, verwehrt. Dies führt zu einer drastischen Verengung des Aufgabengebietes, dem die Sendung der Kirche zu dienen hat, und zu einer radikalen Verminderung der Wege, auf denen man zu einem Verständnis der Kirche selbst gelangen kann. Dieser Stand der Dinge findet in der Tradition keine Bestätigung, wie dies neulich das Vatikanische Konzil in seiner Konstitution über die Kirche (Lumen gentium) und in seiner Pastoralkonstitution über die Kirche (Gaudium et spes) erklärt hat. Es läßt sich schwer vorstellen, wie die Weisungen, die das Konzil für den gesamten Versöhnungsdienst der Kirche gegeben hat, in die Tat umgesetzt werden können ohne eine Dienststruktur, die viel differenzierter ist als jetzt.

Eine echte, von der Tradition hergeleitete Kreativität in dieser Hinsicht läßt sich vielleicht auf praktische Bahnen lenken, indem zunächst Dienstcharismen de facto ausgeübt und sodann nach einer entsprechenden Katechese als restaurierte, neugebildete Dienstämter in der Kirche de iure anerkannt werden. Ich denke an Dienste wie die der Katecheten, der Heiler, der Lektoren, der Kirchendiener, der Armen- und Krankenpfleger, der Witwen und anderer, die sich der betagten Menschen annehmen (einer Gruppe, die in industrialisierten Nationen an Zahl rasch zunimmt). Solche Dienste ließen sich haupt- oder nebenamtlich ausüben oder auch bloß während einer vertraglich festgelegten Zeitdauer. Die Koordinierung solcher Dienste könnte die Hauptaufgabe des neueingeführten dauernden Diakonates sein, eine Aufgabe, die sich mit einem Aspekt des traditionellen Verständnisses der Diakonsfunktion vollständig deckt.

Was aber noch wichtiger ist als dies: Diese formelle Ausfächerung des Dienstamtes kann zu einem reicheren, ausgewogeneren Verständnis der Aufgaben führen, welche die Bischöfe und Priester in der Kirche zu versehen haben. Es läßt sich behaupten, daß gegenwärtig der Priesterdienst de facto zu einem Diakonsdienst geworden ist, nur daß er nicht so genannt wird. Ein ungewöhnlicher Diakonsdienst, der mit dem Vorrecht verbunden ist, der Eucharistiefeier vorzustehen und Pönitenten die Absolution zu erteilen. In diesem Licht entsprechen der traditionellen Priesterrolle noch am ehesten und deutlichsten Bischöfe ohne Diözese, Weihbischöfe, apostolische Protonotare und Generalvikare gleich welchen Ranges. Es ist daher durchaus verständlich, daß die Priester heute eine Identitätskrise durchmachen.

Eine Ausfächerung des Dienstamtes könnte nicht nur behilflich sein, die Verzerrung im Verständnis und in der Funktion der höheren Weihen zu berichtigen, sondern auch dazu beitragen, der Kirche die Augen dafür zu öffnen, daß der Stand der christlichen Ehe einen echten Dienst-ordo innerhalb der Gemeinde darstellt. Wie wünschenswert wäre es, daß in einer Zeit, in der die Familie einer gesellschaftlich kulturellen Zerreißprobe ausgesetzt ist, in der manche ihr Ende erblicken, diese Erkenntnis sich durchsetzen würde! Aus den vielen Untersuchungen, die Erik Erikson über die Kinderpsychologie angestellt hat, erhellt, daß die rituelle und somit gesellschaftliche Bildung in erster Linie und zutiefst von den Eltern grundgelegt wird – eine Auffassung, der kürzlich vom anthropologischen und linguistischen Standpunkt aus Mary Douglas beigepflichtet hat.[11] Kein anderer höherer oder niederer Ordo kann den Dienst christlicher Eltern bei der Glaubenserziehung der

Kinder ersetzen. Es steht jedoch zu befürchten, daß dieser Dienst in der heutigen Kirche äußerst rasch an Wirkkraft verliert – unter der schweren gesellschaftlich-kulturellen Belastung und leider allzuoft auch mit dem stillschweigenden Einverständnis der offiziellen Dienstämter der Kirche, welche die Ehe im großen und ganzen als ein Problem der Sexualethik ansehen. Die rapide Entritualisierung des Familienlebens in der Gesellschaft des Westens stellt für die künftige Entwicklung des liturgischen Ausdrucksvermögens eine schlimme Prognose; das Unvermögen, an einem rituell gestalteten Gottesdienst teilzunehmen, stellt jedoch ein radikales Hindernis für die gesellschaftliche Eingliederung in eine Glaubensgemeinde dar.

Schluß

Den kirchlichen Dienst in ein einziges Modell einfangen, heißt die Aufgabe des christlichen Dienstes und somit die Sendung der Kirche zu einer kritischen Rekonziliation behindern. Eine Analogie dazu bildet das Einengen des Erlebnisses der Liturgie auf das einzige Paradigma der Eucharistie. Die Ordnungen des Bischofs- und Priesterdienstes sollten bestimmungsgemäß ebensowenig die einzigen kirchlichen Funktionsträger sein wie die Eucharistie die Bestimmung hat, das ganze kultische Leben zu bilden, das die Christengemeinde besitzen muß, um dem Glauben treu zu bleiben. Das christliche Leben unter dem in dieser Welt ins Leben umgesetzten Evangelium ist in diesen beiden Anliegen und Hinsichten zu reich und zu vielgestaltig, als daß es ohne eine Diversität der Dienst- und Liturgiestrukturen adäquat funktionieren könnte. Diese beiden Strukturen, die, wie dies ihrer Bestimmung entspricht, miteinander verknüpft sind, machen nicht die gesamte Wirklichkeit der Kirche aus, aber sie bilden das zentrale Gerüst des Gebäudes der Kirche. Wird die eine dieser beiden Strukturen verkürzt, verkürzt sich auch die andere; werden aber beide verkürzt, so kommt es zu einer unzulässigen Beeinträchtigung der Kirche selbst, zu der Einengung eines überaus wichtigen Dienstes, den die Welt nötig hat.

So gesehen ist das Gespräch über eine größere Ausfächerung des kirchlichen Dienstes ein wichtiger, wenn auch bescheidener Beitrag dazu, daß es mit der Welt selbst gut steht. Die vorstehenden Beobachtungen und Anregungen wollen diesem Ziele dienen.

Übersetzt von Dr. August Berz

[1] Vgl. Kenneth Scott Latourette, The Diaconate: Sacred or Outmoded?: The Diaconate Now, hrsg. von Richard T. Nolan (Washington 1968) 171.

[2] Celibacy, Ministry, Church (New York 1968) 244.

[3] AaO. 246.

[4] Über das Lehren als ein Amt im Neuen Testament vgl. John McKenzie, Authority in the Church (New York 1966) 78–86.

[5] Vgl. Blenkinsopp aaO. 247. Zur «apostolischen Führerschaft» vgl. auch McKenzie aaO. 121.

[6] Eusebius, Historia Ecclesiae 6,43.

[7] H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche I (Bonn 1961) 239.

[8] G. A. Williamson: Eusebius, The History of the Church (Baltimore 1965) 282.

[9] Ebd.

[10] Vgl. K. Rahner und H. Vorgrimler, Diaconia in Christo (Quaestiones Disputatae 15/16) (Freiburg i. Br. 1962).

[11] Vgl. Erik Erikson, The Development of Ritualization: The Religious Situation 1968 (Boston 1968) 711–733; Mary Douglas, Natural Symbols: Explorations in Cosmology (New York 1970) 1–36.

AIDAN KAVANAGH

geboren am 20. April 1929 in Mexia (USA), Benediktiner, 1957 zum Priester geweiht. Er studierte am St. Meinrad Seminary, an den Universitäten Ottawa und Oxford sowie an der Theologischen Fakultät Trier, ist Lizentiat der Bibelwissenschaften, Doktor der Theologie, Professor für Liturgik an der Universität Notre Dame (wo er das Graduiertenprogramm für liturgische Studien leitet). Er gründete das Murphy Center for Liturgical Research zu Notre Dame und veröffentlichte u. a.: The Concept of Eucharistic Memorial in the Liturgical Work of Thomas Cranmer (1964).

René van Eyden

Das liturgische Amt der Frau

Wir wollen mit einem bezeichnenden Vorgang beginnen. Im April 1971 trafen sich die kanadischen Bischöfe in Ottawa zu ihrer Frühjahrskonferenz, und gleichzeitig hielten dort Frauen der Canadian Catholic Conference eine Versammlung. Die Gelegenheit wurde zu einer Zusammenkunft benutzt, bei der über die Stellung der Frau in der Kirche gesprochen wurde. Bei dieser Konferenz, an der 65 Bischöfe und 60 Frauen teilnahmen, wurden den Bischöfen fünf Empfehlungen vorgelegt. Die Bischöfe wurden gebeten: 1) klar und unzweideutig zu erklären, daß Frauen vollwertige und gleichberechtigte Glieder der Kirche sind, mit denselben Rechten, Vorrechten und derselben Verantwortung wie Männer; 2) an die kommende Bischofssynode dringend die unmittelbare Forderung zu richten, alle diskriminierenden Bestimmungen gegen Frauen im kirchlichen Recht und aus der Überlieferung zu entfernen; 3) geeignete Frauen zum Amt zu weihen; 4) mit allen möglichen Mitteln zu fördern, daß geeignete, dazu fähige Frauen in allen Organen Sitz und Stimme haben, die sich mit Angelegenheiten befassen, welche alle Glieder der Kirche betreffen; 5) praktische Maßnahmen zu treffen, daß die Priester in ihrer Haltung gegenüber den Frauen, gegenüber Sexualität und Ehe die damit verbundene Würde der Frau mehr respektieren. Diese Empfehlungen wurden von den Bischöfen im Prinzip akzeptiert. Sie waren bereit, auf der Bischofssynode 1971 die Aufhebung diskriminierender Bestimmungen zur Sprache zu bringen. Nur ein einziger Bischof lehnte die Empfehlungen ab: der Hilfsbischof der Ukrainian Eparchy of Toronto; er war der Meinung, die Frau gehöre auch für die Zukunft ins Haus.[1] Dieses Ereignis illustriert, wie sich Frauen, deren Stellung sich in der Gesellschaft allmählich wandelt, in der Kirche ihres noch nicht vollwertigen Platzes bewußt werden. Eine solche Entwicklung geht in vielen Ländern vor sich. Die untergeordnete Stellung der Frau in der Kirche wird als anachronistisch erfahren und immer weniger akzeptabel. Das wird noch verstärkt durch die neue Erfahrung der Kirche als Volk Gottes, in dem alle für die Aufgabe der Kirche gleiche Verantwortung tragen.

Das neue Selbstverständnis der Kirche, das sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil äußerte, machte tiefgreifende Neuerungen nötig, vor allem in der Liturgie, die ja Höhepunkt und Quellort des kirchlichen Lebens ist. Die *Konstitution über die Liturgie* führte zu mehreren liturgischen Reformen. Dank dieser Reformen kann die Liturgie als gläubige Selbstverwirklichung der christlichen Gemeinschaft ihre Rolle besser spielen. Trotz der vielen Neuerungen muß man aber feststellen, daß in einem wesentlichen Punkt Änderungen ausgeblieben sind, wenn man nämlich von der einseitigen männlichen Darstellung in der liturgischen Feier nicht loskommt. Das Fehlen von Frauen in den verschiedenen Ämtern wird oft noch sehr wenig als mangelhafte Selbstverwirklichung der christlichen Gemeinschaft erkannt. Im Vorwort dieser Nummer wird auf die Wechselwirkung hingewiesen, die in jeder Geschichtsperiode zwischen der Art und Weise, wie man Liturgie feierte, und der gängigen Sicht auf die Kirche bestand. Vor allem die Zuteilung und Verteilung der liturgischen Dienste und die Art, wie sie ausgeübt wurden, spiegelte die geltende Kirchenauffassung und beeinflußte die Entwicklung der Kirchenstrukturen. Daß in der traditionellen Liturgie Frauen keine liturgischen Funktionen erfüllen konnten, verrät ein Kirchenbild, das Züge zeigt, die im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht mehr legitim sind. Denn wenn wir auf der Linie der *Konstitution über die Kirche* über das Volk Gottes, das aus Männern und Frauen besteht, weiterdenken, erhebt sich auch die Frage, welchen Anteil Frauen dann an liturgischen Diensten haben müssen. Dabei wird notwendigerweise mit dem veränderten Platz der Frau in der Gesellschaft gerechnet werden müssen; denn als gesellschaftliche Formation bleibt die Kirche auch weiterhin Teil der menschlichen Gesellschaft und wächst sie mit, wenn diese wächst. Wenn in dieser Gesellschaft ein qualitativ neues Verhältnis zwischen Mann und Frau entsteht, kann das einen Hinweis auf neue Formen der Zusammenarbeit und des Zusammenwirkens von Mann und Frau im Leben der Kirche und vor allem in der Feier der Liturgie enthalten.

Im ersten Teil dieses Artikels wird dargestellt, wie sich in der Gesellschaft die Rolle der Frau und die des Mannes entwickeln; im zweiten Teil wird auf kirchliche Bestimmungen und überlieferte Vorstellungen hingewiesen, die Frauen daran hindern, Aufgaben mit Verantwortung auf sich

zu nehmen; dem folgen einige Hinweise, wie eine vollere Eingliederung der Frau in die Ämter der Kirche gefördert werden kann.

I. Um einen gleichen Platz in der Gesellschaft

Die erste Emanzipation

Eines der «Zeichen der Zeit», die Papst Johannes in seiner Enzyklika «Pacem in terris» hervorhebt, ist dieses, daß «die Frau ihren Einzug in das öffentliche Leben hält. Das geht vielleicht schneller voran bei Völkern mit christlicher Kultur, und langsamer, aber doch in aller Breite, bei Völkern mit anderen Überlieferungen und anderer Kultur. Denn die Frau wird sich immer mehr ihrer menschlichen Würde bewußt. Sie will deshalb nicht mehr als seelenlose Sache oder als bloßes Werkzeug angesehen werden, sondern sie verlangt für sich die Rechte und Pflichten der menschlichen Person, sowohl in der Familie als auch in der Gesellschaft». «So verschwinden in unserer Zeit jahrhundertealte Vorstellungen, die bei manchen Menschengruppen auf Grund sozialökonomischer Faktoren, des Geschlechts oder politischer Situation zu einem Minderwertigkeitskomplex, bei anderen zu einem Überlegenheitsgefühl führten» (Pacem in terris, Nr. 41 und 43/1963). Abgesehen von geringen Schwankungen ist der zweitrangige Platz, den die Frau seit ältesten Zeiten auf allen Gebieten des menschlichen Lebens einnahm, Jahrhundert für Jahrhundert derselbe geblieben. Erst im 20. Jahrhundert hat sich darin eine so tiefgehende Wandlung vollzogen, daß Papst Johannes sie zu den charakteristischen «Zeichen der Zeit» rechnete. Inmitten vieler Wandlungen, die in der heutigen Gesellschaft in einem früher unvorstellbar schnellen Tempo vor sich gehen, wird die schnelle Entwicklung in der persönlichen und gesellschaftlichen Situation der Frau vielleicht der wichtigste Beitrag zur Humanisierung des menschlichen Zusammenlebens. Denn jeder Fortschritt in menschlicher Freiheit, den die Frau erreicht, trägt nicht nur zum Wohle der Frau selbst bei, sondern ebensosehr zum Wohl des Mannes und der ganzen Gesellschaft, die ja in all ihren Strukturen auf einem Netzwerk von Mann-Frau-Beziehungen beruht. Die Freiheit, die die Frau in unserem Jahrhundert allmählich erreichte, kam unter dem Einfluß tiefgreifender Änderungen im Menschen- und Weltbild zustande, das mit der schnellen Entwicklung in Wissenschaft und Technik zusammenhängt. Ein neues Denkklima und eine demokratischere Lebenshaltung förderten die Anerkennung der gleichen Rechte für Mann und Frau.

Der gleichwertigere Platz, den die Frau heute einnimmt, ist durch eine Reihe von Errungenschaften zustande gekommen, von denen wir die wichtigsten hier kurz aufzeigen. In vielen Ländern wurde mehr oder weniger eine Gleichstellung mit dem Manne in der Gesetzgebung erreicht; die Erlangung des Wahlrechts war meistens der erste Schritt. Der Unterricht wurde auf allen Stufen gleicherweise für Jungen und Mädchen zugänglich. Die Frau erhielt Zutritt zu öffentlichen Ämtern und allerlei Funktionen in der Gesellschaft. In zunehmendem Maße finden Frauen in einer Arbeit außerhalb der Familie eine weitere Möglichkeit zur Selbstentfaltung. Im Eheverhältnis von Mann und Frau und in der Familie macht die patriarchalische Einstellung einer gewissen Partnerschaft Platz. (Der Gesetzesartikel, der bestimmt, daß der Mann das Haupt der Familie ist, wurde in vielen Ländern abgeschafft.) Das Leben der Frau hat sich in letzter Zeit noch am meisten durch die Möglichkeit gewandelt, die Empfängnis bewußt zu steuern; zum ersten Male ist sie nicht mehr der physischen Unfreiheit einer fast unvermeidbaren Reihe von Schwangerschaften und deren gesellschaftlichen Konsequenzen unterworfen. Trotz dieses erstaunlichen Fortschritts gibt es tatsächlich noch viel Ungleichheit, und noch immer sind rationale und vor allem emotionale Widerstände gegen die Gleichheit vorhanden. In manchen Ländern muß die Emanzipation der Frau erst noch beginnen. Die UNO hat sich deshalb im Jahre 1967 dringend an alle Staaten gewandt, jeder Form von Diskriminierung der Frau ein Ende zu machen.[2]

Die zweite Emanzipation

Die Emanzipation, die nicht zuletzt jenen Frauen zu verdanken ist, die sich dafür im letzten Jahrhundert in und außerhalb von Frauenbewegungen aktiv eingesetzt haben, schien mit Erreichen der gleichen Rechtsstellung der Frau mit dem Manne mehr oder weniger am Endpunkt angekommen zu sein. Seit Mitte der sechziger Jahre zeigte sich aber ein neues Streben nach Emanzipation der Frau, jetzt auf Grund einer fundamentaleren Kritik. In einer Flut von Publikationen[3] und im Aufkommen kritischer Aktionsgruppen äußert sich eine neue Sicht auf die Problematik der Frau: In der «ersten Emanzipation» ging es vor allem um gleiche Rechte von Mann und Frau als Staatsbürger in der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung; heute geht

es um die Befreiung der Frau in einer neuen Gesellschaft. Diese Charakterisierung der ersten und der zweiten Phase im Emanzipationsprozeß ist zwar nicht nuanciert, darf hier aber genügen, um den Unterschied in großer Linie anzudeuten. Man kommt zu dem Befund, daß eine gesetzliche Gleichstellung von Mann und Frau nur den Ausgangspunkt für die eigentliche Emanzipation bildet. Frauen haben formal (einigermaßen) gleiche Rechte wie die Männer, aber in Wirklichkeit haben sie nicht dieselben Aussichten. Gleicher Lohn wie für Männer bei gleicher oder gleichwertiger Arbeit und gleiche Fortkommenschancen wie für Männer bei gleicher Fähigkeit sind tatsächlich noch immer nicht realisiert. Mädchen haben einen deutlichen Bildungsrückstand, verglichen mit Jungen aus demselben sozialen Milieu. Stereotype Vorstellungen von der Frau und ihrer Rolle leben noch zäh weiter und bewirken nicht selten, daß berufstätige Frauen sich als Frau unsicher fühlen.

Bezeichnend für die erste Emanzipation war, daß man nach einer Lösung innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Strukturen suchte. Der Status des Mannes in dieser Gesellschaft wurde als Norm dafür betrachtet, was auch die Frau erreichen sollte. Heute bekommt man einen Blick dafür, daß die Emanzipation der Frau erst gelingen kann, wenn sich bestimmte gesellschaftliche Institutionen wandeln, da sich die Ungleichheit der Frau gegenüber dem Mann gerade durch diese Institutionen verfestigt. Auch der Mann ist übrigens sozialen Erwartungen unterworfen, die seine Freiheit einschränken. Die traditionelle Rollenerwartung wendet sich z. B. ebensosehr gegen Männer in pflegerischen Berufen wie gegen Frauen in Führungsfunktionen. Gesellschaftliche Aufgaben dürften nicht auf Grund von Geschlechtsmerkmalen verteilt werden, sondern auf Grund von Fähigkeit und Strebsamkeit! In einem Rapport der Schweizer Regierung an die UNO (1968)[4] wird die Entwicklung beschrieben, die zu einer radikalen Wandlung in der Rolle von Mann und Frau führt: Mann und Frau erfahren einander als gleiche Partner und können beide eine Familienrolle und/oder eine Berufsrolle erfüllen. Um das zu verwirklichen, müssen noch zahlreiche gesellschaftliche Maßnahmen getroffen werden und viele traditionelle Einrichtungen müssen sich wandeln. Die Emanzipation der Frau wird heute in engster Verbindung mit der Emanzipation des Mannes gesehen.

In der heutigen Emanzipationsbewegung beginnt bezeichnenderweise immer mehr eine gesellschaftliche Sicht mitzuspielen. Die heutige technokratische Gesellschaft wird von anonymen Mächten beherrscht, die die Freiheit des Menschen in Ketten legen. Eine wirkliche Befreiung von Mann und Frau kann erst zustande kommen, wenn sich die Gesellschaft als Ganzes fundamental erneuert. Autoritäre Strukturen müssen durch eine grundlegende Demokratisierung in allen Gliederungen der Gesellschaft durchbrochen werden. Erziehung und Unterricht müssen darauf ausgerichtet sein, daß sich Jungen und Mädchen in einem neuen Verhältnis zueinander und zur Gesellschaft entwickeln. In diesem Zusammenhang kann auch die marxistische Sicht erwähnt werden, in der die Unterdrückung der Frau als ein Aspekt der Unterdrückung der Arbeiterklasse im kapitalistischen System betrachtet wird. Erst durch die Revolutionierung der kapitalistischen Gesellschaft wird die Befreiung von Mann und Frau verwirklicht werden können. Für die Strategie hat diese Sicht zur Folge, daß die Solidarität von Frauen und Männern derselben Klasse wichtiger ist als die Solidarität aller Frauen miteinander.[5] Die neuen feministischen Aktionsgruppen haben diese Vorstellung vom Zusammenhang der Unterdrückung der Frau und der derzeitigen Gesellschaftsstruktur bewußter gemacht; aber die meisten von ihnen weigern sich mit Recht, das Frauenproblem auf einen Aspekt des Klassenkampfes zu reduzieren. Sie sehen die Unterdrückung der Frau als ein für sich bestehendes Problem neben andern Formen der Unterdrückung und erwarten keineswegs, daß mit einer sozialistischen Gesellschaft der Diskriminierung der Frau automatisch ein Ende gesetzt wird.

In den letzten Jahren sind in mehreren europäischen Ländern neue Frauenbewegungen entstanden, die sich radikal für die Befreiung der Frau einsetzen. Aber mehr noch ist in den USA die *Women's Liberation Movement*[6] sehr aktiv als Freiheitsbewegung tätig; sie besteht aus Aktionsgruppen von Frauen in allen größeren Städten und an fast allen Universitäten. Die Zahl der sich anschließenden Frauen wächst überraschend schnell, weil «Women's Liberation is simply organised anger against real oppression».[7] Die Aktionsgruppen geben verschiedene Antworten auf die Frage: Muß der Kampf für die Emanzipation *mit* den Männern geführt werden (die ja von den bestehenden Strukturen ebenfalls behindert werden), *ohne* Männer (weil die Frauen sich erst dann der eigenen Probleme und Möglichkeiten bewußt werden) oder *gegen* die Männer (die die heutige Männergesellschaft aufrechterhalten)? Die WLM besteht prin-

zipiell nur aus Frauen, u. a. wegen der enttäuschenden Erfahrung, daß in militant-linken Gruppierungen Frauen (ebenso wie Neger) zurückgesetzt wurden, genau so wie in der Gesellschaft, die sie gemeinsam bekämpften.

Wir dürfen schließen, daß eine Gesellschaft, in der Männer über Frauen dominieren, nicht nur ein Frauenproblem, sondern ebenfalls ein Männerproblem zur Folge hat. Mit David Jenkins, dem Direktor der Humanum Studies des Ökumenischen Rats der Kirchen, kann man fragen: «Wie entmenschlichend ist diese männliche Vorherrschaft? Das ist eine Frage, die sich nicht nur auf die Möglichkeiten der Frauen bezieht, Mensch zu werden, sondern auch auf die Entmenschlichung der Männer. Denn durch Unterdrückung wird der Unterdrücker mehr entmenschlicht als derjenige, der unterdrückt wird.»[8]

II. Das liturgische Amt der Frau im Volk Gottes

Die Feststellung, daß in der heutigen Gesellschaft der Zug zu einer echten Partnerschaft von Mann und Frau mit zunehmender Macht hervortritt, ist für eine Kirche bedeutsam, die den Auftrag hat, «nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten» (Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 4). Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil stellte sich die Kirche ausdrücklich auf den Boden des Dialogs mit der Menschheit. Die Hinwendung der Kirche zur Welt und zur Zukunft der Menschheit wird als ihr wesentlicher Auftrag anerkannt. Wenn die Kirche bereit ist, Gottes Werk in der Welt von heute zu erkennen und mitzuarbeiten an dem, was er dadurch zustande kommen läßt, wird es nicht schwierig sein, im Emanzipationsprozeß der Frau eine authentische menschliche Entwicklung zu erkennen und diesen als eine Verwirklichung der Botschaft des Evangeliums zu sehen. «Denn in den Fragen der Menschen kommt das Evangelium in seiner Aktualität auf uns zu.»[9] Die Kirche ist zweifellos schon kraft ihres Wesens verpflichtet, eine Gemeinschaft zu bilden, in der die Gleichheit aller Christen erlebt und in ihrer Gestalt sichtbar gemacht wird. Aber sie kann und darf das moderne Streben nach einer volleren Entfaltung der Frau als menschliche Person als ein Zeichen der Zeit verstehen, das einen dringenden Appell enthält, nach einer heutigen Konkretisierung ihres Auftrags zu suchen, eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern zu sein. In ihrer Geschichte hat die Kirche nicht genügend verwirklicht, was die christliche Botschaft an Inspiration hinsichtlich des Mann-Frau-Verhältnisses anbietet. Das hat zu einer Verarmung ihres Lebens geführt, da wichtige Aspekte des kirchlichen Handelns einseitig von Männern getragen wurden und die Gaben, die der Frau zum Wohle der gesamten Gemeinschaft geschenkt worden sind, vernachlässigt blieben.

Wir werden hier zuerst untersuchen, auf Grund welcher Ursachen die Frau bis in unsere Zeit einen so geringen Anteil an den liturgischen Ämtern hatte. Ferner, welche Wende seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingesetzt hat. Dabei muß die allgemeine Situation der Frau in der Kirche gesehen werden, weil damit ihr Anteil an der Liturgie aufs engste zusammenhängt.

Die traditionelle Stellung

Der Fortschritt, den die Frau im gesellschaftlichen Leben erreichte, ist nicht so sehr einer fördernden Haltung der Kirche zu verdanken, sondern vollzog sich größtenteils außerhalb der Kirche und sogar gegen die Kirche.[10] Wenn in einer Analyse der gesellschaftlichen Mechanismen die Faktoren ans Licht treten, die die Ungleichheit der Frau gegenüber dem Mann aufrechterhalten, zeigen sich dabei kirchliche Vorstellungen und Praxis als mächtige Faktoren. «Als hierarchisch geordnetes Sozialgebilde hat die Kirche keinen geringen Anteil, daß sich die Diskriminierung der Frau verfestigte. Sie hat bewirkt, daß Tabus und Wertvorstellungen auch religiös sanktioniert und Überschreitungen der sozialen Regeln bestraft wurden.»[11] Die Kirche war in ihrer Sicht auf die Frau konditioniert von den Vorstellungen und Lebensformen der Gesellschaft, in der sie sich befand; aber umgekehrt haben auch zweifellos die Lehre und das Leben der Kirche starken Einfluß auf die Stellung ausgeübt, die der Frau in der Gesellschaft zugeteilt wurde. Da die Kirche das faktisch vorliegende Modell, in dem die Frau dem Manne untergeordnet ist, als eine von Gott gewollte Ordnung betrachtete, die man nicht verändern darf, hat sie andersgerichtete Entwicklungen im eigenen Kreis und darüber hinaus abgebremst. Historisch gewachsene Verhältnisse, die tatsächlich auf einer androzentrischen Kultur beruhten, wurden als auf einer von Gott geschaffenen Natur beruhend erlebt.

Wenn wir auf die Geschichte der Kirche zurückschauen, haben dennoch viele Frauen, insbesondere Ordensfrauen, trotz der Beschränkungen, denen ihr Geschlecht unterworfen war, auf bestimmten Gebieten wichtige Arbeit verrichtet: z. B. in Un-

terricht, Krankenpflege, Missionsarbeit usw. Aber in mehr spezifisch kirchlichen Aufgaben wie Glaubensverkündigung, Seelsorge und Liturgie war der Anteil der Frauen äußerst gering. Das Fehlen der Frauen bei liturgischen Funktionen war nicht vom Ursprung der Kirche her gegeben, sondern ist die Folge einer späteren Entwicklung. In den alten christlichen Gemeinden wurden verschiedene Dienste von Frauen versehen. Zwei davon waren offizielle Aufgaben, die die kirchliche Leitung Frauen übergeben hatte, nämlich im Amte der *Witwe* und der *Diakonin* (diese Namen kommen schon im Neuen Testament vor: 1 Tim 5,9: Röm 16,1). Sie gehörten zu den offiziellen Amtsträgern der Gemeinde. Ihre Aufgaben waren je nach Zeit und Ort verschieden, weil es noch keine uniforme Kodifizierung der verschiedenen Dienste gab. Die Witwe erfüllte vornehmlich karitative und seelsorgliche Aufgaben, während für die Diakonin die liturgischen Dienste im Vordergrund standen. Zu ihren Aufgaben gehörte u.a. die Pflege von Kranken und Armen, Glaubensunterricht für Frauen, Assistenz bei der Taufe von Frauen, manchmal auch bei der liturgischen Zusammenkunft Vorbeten, Vorsingen und Vorlesen aus der Heiligen Schrift und die Überbringung der Kommunion an kranke Frauen und Kinder. Eine Frau wurde auf gleiche Weise zur Diakonin geweiht, wie ein Mann zum Diakon geweiht wurde: durch Handauflegung und Gebet des Bischofs, in Anwesenheit der Amtsträger (Priester, Diakone, Diakoninnen). Im Osten (Konstantinopel) empfing die Diakonin nach der Handauflegung die Stola und wurde ihr der Kelch übergeben. In der *Didaskalia* (Syrien, Mitte des 3. Jahrhunderts) wird gesagt: «Die Diakonin aber muß von euch als Bild des Heiligen Geistes geehrt werden» (der Diakon als das Bild Christi).

Verschiedene Ursachen haben bewirkt, daß die amtlichen Dienste der Frau nach und nach verschwunden sind. Die wichtigsten Ursachen waren folgende. Zentralisierung der Vollmacht in der Gestalt des Bischofs und zunehmende Betonung der hierarchischen Gliederung, wobei die höheren Instanzen allmählich viele Befugnisse an sich zogen und die weiblichen Amtsträger zuerst weichen mußten. Ferner setzte seit Anfang des 3. Jahrhunderts eine gewisse Sakralisierung des Amtes und der Liturgie ein:[12] Man begann die Person der Amtsträger und die liturgischen Orte und Gegenstände als sakral anzusehen; die Handauflegung wurde als Weihe aufgefaßt, und der Diener des Wortes wurde nun «Priester» (Diener von Altar und Opfer) genannt. In die Vorstellungen schlichen sich Elemente des alttestamentlichen und sogar des heidnischen Priestertums ein. Da man das Sexuelle für unrein und mit dem Sakralen für unvereinbar hielt, fand man es für unpassend, daß Priester verheiratet waren; Frauen wurden wegen ihrer periodischen kultischen Unreinheit aus sakralen Funktionen ausgeschlossen. Konzilien und Synoden begannen die Weihe der Diakonin zu verbieten. Ferner muß man auf das Aufkommen des Klosterlebens und die wachsende Würdigung der Jungfräulichkeit hinweisen, durch die für Frauen wohl neue Möglichkeiten entstanden; aber die Diakonin wurde aus ihrem Gemeindeamt ins Kloster verwiesen. Die wichtige Rolle, die Frauen in Sekten übernehmen konnten, manchmal als Priester und Bischof, und die Exzesse in diesen Kreisen brachten in der Kirche den Dienst der Frauen in Mißkredit. Schließlich muß als eine der bedeutsamsten Ursachen genannt werden, daß viele Kirchenväter die Frau ein minderwertiges Wesen nannten – trotz der befreienden Haltung Jesu gegenüber den Frauen. Gnostische Vorstellungen von Leib und Geschlechtlichkeit drangen in die christliche Lehre ein und führten zu einem stets abschätzigeren Urteil über das weibliche Geschlecht.[13] Bald wurde die Frau dann nicht nur von allen kirchlichen Diensten ferngehalten, sondern auch im kirchlichen Leben allgemein hinter den Mann zurückgesetzt und manchmal demütigenden Bestimmungen unterworfen (Das Konzil von Auxerre im Jahre 578 verbot, daß Frauen das eucharistische Brot auf die bloße Hand empfingen, weil es dabei verunreinigt werde). Die Argumente der Kirchenväter und der Konzilien wurden von Jahrhundert zu Jahrhundert kritiklos weitergegeben, und so lieferte die Tradition eine Sicht auf die Frau, die als der selbstverständliche christliche Standpunkt galt. Diese Theorie und diese Praxis haben ihren Niederschlag in kirchlichen Gesetzen gefunden, schließlich auch im Codex Iuris Canonici,[14] der nicht nur eine Reihe diskriminierender Bestimmungen enthält, sondern als Ganzes den Stempel eines androzentrischen Menschenbildes trägt. Einige Vorschriften, die sich auf die Liturgie beziehen: Eine Frau kann nicht als Meßdiener auftreten; nur der Mann kann eine Amtsweihe empfangen.

Weil nur Männern liturgische Funktionen anvertraut wurden, bekam die Liturgie einen einseitig männlichen Charakter; zudem stammten die liturgischen Texte nur von Männern und aus der Denk- und Gefühlswelt des Mannes.[15] Auch hat

die Sprache, in der sich Liturgie und Theologie ausdrücken, eine wichtige Rolle gespielt, z. B. wurde Gott als «Er» bezeichnet und angesprochen. In Verkündigung und Gebet wurde Gott mit männlichen Namen benannt (Vater, Sohn, Geist). Dieser Sprachgebrauch brachte ein geistig-geistliches Klima hervor, in dem die männliche Überlegenheit als selbstverständlich erfahren wurde. Das wurde nicht dadurch ungeschehen gemacht, daß die Würde Mariens immer ausdrücklicher verkündigt wurde. Die Heiligkeitsmodelle, die u. a. in der Liturgie vorgehalten wurden, sind überwiegend männlich; von den kanonisierten Heiligen sind nur 20% Frauen.[16] Bezeichnend war übrigens, daß der zurückgedrängte Platz der Frau im konkreten Leben mit einer übermäßigen Verherrlichung und romantischen Idealisierung der Frau zusammengehen konnte.[17]

Beginn einer Umkehr seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Mehrere Dokumente des Konzils enthalten Texte, aus denen eine neue Haltung zur Frau spricht. Aber entscheidend für die Zukunft ist das neue Selbstbewußtsein der Kirche als Volk Gottes. Die Wiederentdeckung und Bejahung dieses biblischen Grundbegriffs umfaßt die Anerkennung der Gleichheit aller Gläubigen in der fundamentalen Würde des Christseins. Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen wird betont: Alle sind von Christus berufen und gesandt, sein Evangelium der Welt in Wort und Tat zu bringen. Alle empfangen denselben Heiligen Geist, der seine Gnadengaben jedem zum Wohl der Gemeinschaft schenkt. Für die Liturgie ist wichtig, daß unter «Kirche», wie in den ersten Jahrhunderten des Christentums, nun wieder primär die örtliche Kultgemeinschaft verstanden wird; dort wird gepredigt, getauft, die Eucharistie gefeiert und die Verbundenheit miteinander im Dienst an der Welt erfahren. Die versammelte Gemeinde ist das Subjekt der Liturgiefeier, der Priester ist ihr Vorsteher und Dolmetsch und symbolisiert die Verbundenheit mit den andern örtlichen Gemeinschaften. Dadurch wird eine größere Vielgestaltigkeit in der Gestaltung der Liturgie und des kirchlichen Lebens möglich. Wenn die Liturgie auf das sozial-kulturelle Milieu abgestimmt wird, in unserm Falle: auf das Milieu, in dem die Frau emanzipiert ist, entstehen für Frauen neue Möglichkeiten in liturgischen Funktionen. Das Klima der größeren Weite ist der eigentliche Gewinn des Zweiten Vatikanischen Konzils, nicht so sehr die einzelnen Texte. In einigen neuen liturgischen Büchern finden wir Verbesserungen: z. B. der frühere Brautsegen ist durch ein Segensgebet für Braut und Bräutigam ersetzt worden («Ordo celebrandi matrimonium», Nr. 120); der Taufritus enthält ein Schlußgebet für Mutter und Vater des Kindes («Ordo baptismi parvulorum», Nr, 70 und 105). Enttäuschend war aber die «Dritte Instruktion für die rechte Anwendung der Konstitution über die heilige Liturgie» vom 5. September 1970: «Nach den überlieferten liturgischen Vorschriften der Kirche ist es Frauen (Mädchen, Verheirateten, Ordensfrauen) verboten, in der Kirche, zu Hause, im Kloster, in Kollegien oder Fraueninstituten dem Priester am Altar zu dienen.» Der Frau wird aber erlaubt, Lesungen vorzutragen (mit Ausnahme des Evangeliums), vorzubeten, den Gesang zu leiten. Inzwischen treten in mehreren Ländern Frauen als Akolyten und Lektoren in der Eucharistiefeier auf. Einigen Bischöfen wurde von Rom die Erlaubnis gegeben, daß Laien (Männer und Frauen) beim Kommunionausteilen helfen und daß man die Kommunion auf der Hand empfängt. Damit wurde unbemerkt eine neue Phase für die weitere Integration der Frau in liturgische Funktionen eingeleitet; die Vorstellung, daß das Brot und der Kelch für Laien sakral-unberührbar sind, fiel fort, so daß die «metaphysische Ikonostase», die zwischen den Laien und der Eucharistie stand, von jetzt an fortgenommen ist.

Trotz dieser Neuerungen wird das neue Selbstverständnis der Kirche nicht konsequent in die Praxis umgesetzt, wenn man der Frage nach der Frau im Amt aus dem Wege geht. Zum ersten Male in der Geschichte der Katholischen Kirche ist offiziell die Zulassung der Frau zum kirchlichen Amt auf einem nationalen Pastoral-Konzil besprochen worden, bei dem die folgende Empfehlung angenommen wurde: «Es ist ratsam, die Frau so schnell wie möglich noch mehr in alle kirchlichen Aufgaben einzuschalten, in denen ihr Wirken wenig oder gar nicht problematisch ist. Die künftige Entwicklung muß sich dahin orientieren, daß sie alle kirchlichen Funktionen, die Leitung der Eucharistiefeier nicht ausgeschlossen, erfüllen kann.»[18] Die Wichtigkeit dieses Problems wird immer mehr eingesehen: nicht nur als rein theoretisches Problem, sondern als Auftrag, der eine praktische Verwirklichung verlangt. Auf mehreren internationalen Kongressen wurden Resolutionen angenommen, in denen auf einen gleichwertigen Platz der Frau in der Kirche ge-

drungen wurde und dafür eingetreten wurde, der Frage «die Frau im Amt» ernsthaft ins Auge zu sehen.[19] Seit dem Vatikanischen Konzil gibt es Neuerungen in der Theologie über das Amt und in der Praxis der Amtsausübung, die eine allgemeine Zulassung weiblicher Amtsträger begünstigen könnten. In der Theologie über das Amt werden andere Akzente gesetzt; die einseitige kultische Auffassung vom Amt wird von einem neuen Akzent auf dem prophetisch-verkündigenden Aspekt des Amtes korrigiert. Das Vatikanische Konzil brachte eine Erneuerung des Amtes, indem es das Kollegialitätsprinzip stärkte und das Diakonenamt auch für Verheiratete neu einführte. Andere Neuerungen wurden vorgeschlagen: eine größere Differenzierung in den Amtsaufgaben, neue Formen der pastoralen Teamarbeit, eine «Entklerikalisierung» des Kollegiums der Amtsträger, die Möglichkeit verheirateter Priester neben unverheirateten Priestern. Erst im Rahmen dieser Neuerungen kann sich auch die Möglichkeit konkretisieren, daß Frauen zum Amt des Diakons und des Priesters berufen werden.

Von der Theologie her gibt es keine stichhaltigen Bedenken gegen die Amtsweihe von Frauen, wie von vielen Exegeten und Dogmatikern dargelegt worden ist. Unter den vielen nennen wir hier nur die zwei wichtigen Studien von Haye van der Meer SJ und Ida Raming.[20] Aber in der Wirklichkeit spielen nichttheologische Faktoren eine große Rolle. Hinter rationalen Argumenten verstecken sich oft ganz andere Motive. «In der Kirche müssen wir deshalb zwischen der ‹fides catholica› und katholischer Ideologie unterscheiden. Die Art, wie das Evangelium dargestellt wird, ist nur allzuoft eine subtile Verteidigung des kirchlichen Systems, persönlicher Macht, gesellschaftlicher Privilegien und der Gruppensuperiorität.»[21] Widerstand hängt auch oft mit einer autoritären Persönlichkeitsstruktur zusammen, von der ein Kennzeichen gerade die Haltung ist, in der man die Frau als ein total anderes Wesen sieht und sie nicht als gleiche neben sich ertragen kann.[22] Starker Einfluß geht schließlich noch immer von einem bestimmten Menschen- und Weltbild aus, das die verborgene Quelle des Widerstands gegen die Gleichstellung der Frau mit dem Manne bildet. Von dieser Sicht her glaubt man, durch die ganze Welt gehe eine hierarchische Rangordnung höherer und niederer Wesen, die in der Seinsordnung verankert ist. So stehen danach auch Mann und Frau in einer Rangordnung von oben und unten.[23] Daß die Frau in Familie, Gesellschaft und Kirche einen Platz einnimmt, der dem Manne untergeordnet ist, beruhe nicht auf Willkür oder kulturellen Umständen, sondern auf Wesen und Natur der Frau selbst in einem von Gott so strukturierten Kosmos. In diesem hierarchischen Denkmodell ist der Priester, der Opfer darbringt und zwischen Gott und den Menschen vermittelt, der Exponent der sakralen Rangordnung in der Welt schlechthin und so die Bestätigung des höher gestellten Seins des Mannes und der untergeordneten Stellung der Frau. Deshalb kann natürlich allein der Mann Priester sein, und die Ausschließung der Frau beruht auf göttlichem Naturrecht. Dieses hierarchische Denken ist in der Kirche noch lange nicht überwunden. Man bedenke übrigens, daß man auch außerhalb der Kirche das hierarchische Verhältnis zwischen Mann und Frau erst in Zweifel zu ziehen begann, als man andere hierarchische Verhältnisse schon lange als Ideologie erkannt und freigegeben hatte.

Seit die Katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer tieferen Wertung der andern Kirchen gekommen ist, kann sie auch von andern christlichen Kirchen bei der Erneuerung inspiriert werden. Das gilt nicht zuletzt für die Zulassung der Frauen zu Ämtern und Diensten in der Kirche. Was in andern Kirchen als Segen und Bereicherung erfahren wird, kann von der Katholischen Kirche nicht mehr als prinzipiell unmöglich angesehen werden. Wichtig war das Urteil der Anglikanischen Kirchen auf der *Lambeth Conference* des Jahres 1968, daß die «deaconess» voll im Diakonenamt stehe,[24] und die Resolution der *Anglican Consultative Council* im Februar 1971, die erklärt, daß der Beschluß eines Bischofs, Frauen für das Priesteramt zu weihen, für sie akzeptabel sei, und sie alle Provinzen der Anglikanischen Gemeinschaft ermuntern werde, mit diesen Bistümern die Gemeinschaft aufrechtzuerhalten.[25] Der Ökumenische Rat der Kirchen beriet im September 1970 «On the ordination of women». Ein Ergebnis dieser Beratung war, daß in Kirchen, die Frauen zum Amt zulassen, doch noch oft diskriminierende Situationen vorkommen, die mit dem System der Kirche zusammenhängen. Eine Forschung nach den Voraussetzungen dieses Systems ist also in vielen Kirchen nötig. Man war der Meinung, daß «die Weihe von Frauen als ein Testfall gesehen werden kann, ob die Kirche im Vertrauen auf den Heiligen Geist voranschreitet.»[26]

Auch in der Katholischen Kirche wird der Eintritt der Frau ins Amt heute schon durch die tatsächliche Mitwirkung der Frau in liturgischen und

pastoralen Aufgaben vorbereitet. Seit mehreren Jahren kennt man z. B. in Brasilien, in Porto-Rico und Venezuela die Praxis, daß Schwestern die Wort- und Gebetsgottesdienste leiten, predigen, taufen, Begräbnisdienste leiten und Kommunion austeilen, wenn kein Priester anwesend sein kann.[27] Auf Grund der Not in priesterarmen Gebieten und in Diasporasituationen ergibt sich nach und nach die Einschaltung von Frauen in die kirchliche Ämterverwaltung mit einer faktischen Annahme durch Bischof und Volk. Auch in andern Ländern sind aus dem praktischen Bedürfnis nach Differenzierung eine Reihe amtlicher Funktionen an Nichtpriester übergegangen: an Männer und Frauen, Verheiratete und Unverheiratete, die vorübergehend oder bleibend darin tätig sind. Trotzdem gibt es bei vielen Gläubigen dagegen noch Widerstand, oder man findet es wenigstens ungewohnt, daß Frauen in liturgischen Funktionen mitwirken. Da viele Bedenken emotionaler Art sind, müssen sie mehr fortgelebt als fortgeredet werden: d.h. wenn man selbst sehen kann, wie Frauen in diesen Diensten auftreten, fallen (wie die Praxis meistens beweist) die Widerstände leicht dahin. Ein organischer Weg zur Teilnahme der Frau an der Vorbereitung und der Darstellung der Liturgie wird zumal in der Mitwirkung an verschiedenen Formen des pastoralen Teamworks gefunden. Dafür brauchen sie eine Erziehung auf das verlangte Niveau hin. Mädchen müßten zum Theologiestudium ermuntert werden; und es müßte mehr Möglichkeiten zur pastoralen Ausbildung auf der mittleren Schulstufe geben. Eine zielbewußte Führung der kirchlichen Leitung ist für die Werbung weiblicher Kanditaten erwünscht, indem man ihnen echte Aussichten auf eine kirchliche Anstellung bietet. Die größere Vielgestaltigkeit, die heute in der Liturgie möglich geworden ist, bietet mehr Raum für den schöpferischen Beitrag der Frau. Das gilt zumal für die heutige Entwicklung zu Liturgiefeiern kleinerer Gemeinschaften hin und für die wachsende Praxis von Haus- und Gruppenliturgie.

Bei diesen Neuerungen geht es nicht so sehr um eine gleichgewichtige Verteilung der Funktionen, sondern mehr um das Wachsen eines «neuen Bewußtseins» in der Kirche, in dem die Gleichwertigkeit von Mann und Frau zur inneren Überzeugung geworden ist. Das Streben nach liturgischen Funktionen für die Frau könnte durch die Tatsache abgebremst werden, daß das liturgische Leben als ganzes in einer Krise steht. Man darf hoffen, daß sich die Frauen durch Probleme nicht zurückhalten lassen, da das Zusammenspiel von Mann und Frau bei der Suche nach einer erneuerten und sinnvollen Feier der Liturgie nötig ist. Es geht nicht um Fraueninteressen, sondern um das Interesse der Kirche.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

[1] National Catholic Reporter (April 30, 1971) 19. Eine kurze Übersicht über die gegenwärtige Situation gibt «Femmes et Hommes partenaires dans l'Église et la société»: Pro Mundi Vita (Brüssel, Oktober 1971) Anm. 21.

[2] Declaration on the Elimination of Discrimination against women (7. Nov. 1967). Über Äußerungen der Diskriminierung siehe u.a. Youssef El Masry, Le drame sexuel de la femme dans l'Orient Arabe (Paris 1962); Gabriella Parca, I sultani. Mentalitá e compartimento del maschio italiano (Milano 1965).

[3] U.a. Kate Millett, Sexual Politics (New York 1970); Sara Doely (Hrsg.), Women's Liberation and the Church (New York 1970); Dialog. A journal of theology, Bd 10 (Frühling 1971), Thema: The Church and Women's Liberation.

[4] The Status of Women in Sweden. Report to the United Nations (Stockholm 1968).

[5] Für eine Solidarisierung aller Frauen tritt Karin Schrader/Klebert ein, Die kulturelle Revolution der Frau: Kursbuch 17 (1969). Eine nuancierte und erhellende Sicht gibt Juliet Mitchel, Women. The longest revolution: New Left Review 40 (Nov. 1966), übersetzt in: Frauenemanzipation (München 1970) 7–44.

[6] Notes from the second year: Women's Liberation. Major Writings of the Radical Feminists (New York 1970).

[7] Gladly we rebel (Education and Communication of the WCC): Risk, Bd 7, Nr. 1, 53. Die Ausdrücke «Unterdrükkung» und «Befreiung» weisen auf den revolutionären Ernst in der neuen Bewußtwerdung der Diskriminierung.

[8] David E. Jenkins, Towards one new man in Jesus Christ. Ansprache vor der Zentralkommission der WCC (Addis Abeba, Januar 1971).

[9] M. D. Chenu, De tekenen des tijds: De kerk in de wereld van deze tijd (Hilversum 1967) 55–77.

[10] Mary Daly, The Church and the Second Sex (New York 1968).

[11] Kirche 1985. Arbeitsbericht Nr. 8: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (1971) 130.

[12] G. Siefer, Der Priester ein geweihter Mann?: Diakonia 4 (1969) 35–52; 106–113. J. P. Audet, Mariage et célibat dans le service pastoral de l'Église (Paris 1967) 117–137.

[13] J. Blank, Abbau kultischer Sexualtabus und überholter Machtstrukturen: Diakonia 2 (1971) 105–109.

[14] Ida Raming, Zum Ausschluß der Frau vom Amt in der Kirche (Dissertation Münster 1970).

[15] A. Zarri, Das Gebet der Frau und die vom Mann geschaffene Liturgie: Concilium 6,2 (1970) 110–117.

[16] P. Delooz, Sociologie et Canonisations (Lüttich 1969) 261.

[17] Z. B. in der Ansprache Papst Pauls an die italienischen Gynäkologen (29. Okt. 1966) und in der Homilie am 29. Sept. 1970, als er Theresia von Avila zur Kirchenlehrerin erhob. In dieser Homilie verwies er auf das Pauluswort 1 Kor 14,34 und legte dar, daß dies noch immer bedeute, daß die Frau kein hierarchisches Priester- oder Lehramt erfüllen kann – eine Exegese, über die sich die Theologen wunderten.

[18] Pastoralkonzil der niederländischen Kirchenprovinz (Januar 1970). Berichtsbuch 330.

[19] Dritter Weltkongreß für Laienapostolat (1967), St. Joan's International Alliance (1968), Weltunion der Katholischen Frauenorganisationen (1969), Internationaler Theologenkongreß der Zeitschrift «Concilium» (1970), Europäische Priesterkonferenz (1971).

[20] H. van der Meer, Priestertum der Frau? (Freiburg

1969). Ida Raming, aaO. Hans Küng, Wozu Priester? Eine Hilfe (Zürich/Einsiedeln/Köln 1971) 67f.

[21] Gregory Baum: Die Zukunft der Kirche. Berichtsband des Concilium-Kongresses (Zürich/Einsiedeln und Mainz 1971) 99.

[22] E. Nadler/W. Morrow, Authoritarian Attitudes toward Women, and their Correlates: The Journal of Social Psychology 49 (1959) 113–123.

[23] E. Gössmann, Die Frau als Priester?: Concilium 4,4 (1968) 288–293.

[24] The Lambeth Conference 1968. Resolutions and Reports (London 1968) 39.

[25] The Time is Now. Anglican Consultative Council. First Meeting (London 1971) 39.

[26] R. W. Henderson, Reflections on the Ordination of Women: Study Encounter 7 (1971) 1–6. Elsie Gibson, When the Minister is a Woman (New York 1970).

[27] Intern. Cath. Inform. 4, Nr. 5,1 (März 1970) 26.

RENÉ VAN EYDEN

geboren am 17. August 1927 in Leusden (Niederlande), 1954 zum Priester geweiht. Er studierte am Seminar von Rijsenburg und an der Universität Utrecht, ist Doctorandus der Theologie, außerordentlicher Lektor für ökumenische Theologie an der Hochschule für katholische Theologie zu Utrecht. Er veröffentlichte u.a.: Die Frau im Kirchenamt: Wort und Wahrheit 1967. La foi sans religion chez Dietrich Bonhoeffer: Faut-il encore une liturgie? (1968).

Johanna Klink

Familie und Liturgie

«Familie und Liturgie» ist ein Thema, das in den letzten Jahren immer aktueller zu werden scheint. In derselben Zeit, da der regelmäßige Kirchgang bei zahllosen Christen in Mißkredit kommt, tauchen die religiösen Familienprobleme wie nie zuvor auf.

Wenn es keine Kinder gäbe, teilte sich das Kirchenvolk deutlich in zwei Gruppen: die seit ihrer Jugend gewohnt sind, zur Kirche zu gehen, dies nicht missen mögen und dafür bereit sind, neue Formen zu akzeptieren und alte liebgewordene Formen preiszugeben – und andere, die ebenso selbstverständlich, wie sie früher dagesessen sind, aus der Kirche fortbleiben, weil es heute keine Sache mehr von Himmel und Hölle ist.

Aber weil es Kinder gibt, weil es Familien gibt, läßt sich der Trennungsstrich zwischen den Treuen und den Fortbleibern nicht so deutlich ziehen. Man schwankt hin und her, gerade mit Blick auf die Kinder. Vielen Eltern liegt es doch am Herzen, wie sie ihren Kindern zwar eine kirchliche Pflichttradition ersparen, aber eine Inspiration für den Glauben finden können, der auch ihren Kindern etwas zu sagen hat. Es gibt Familien, die nur noch bei Gelegenheit Gottesdienste besuchen, aber auch dann sehr wählerisch sind. Wo in der Stadt gibt es eine Messe, die auch Jüngere fesseln kann? Wo predigt ein Kaplan oder ein Pater, der sie ansprechen kann? Seltener sind die Familien, die so erfinderisch und schöpferisch sind – und wo zudem von einer Familiengemeinschaft die Rede ist –, daß sie eine eigene Liturgie halten, z. B. daß sie die christlichen Festtage mit einer selbsterdachten Hausliturgie feiern können. Wie kommt es, daß heute, nachdem die Freiheit und Verantwortung der Laien größer geworden ist, eine so spürbare Unruhe bei Eltern herrscht hinsichtlich der Möglichkeit, als Familie in der Glaubensgemeinschaft eine Rolle zu spielen? Was immer schon der Fall war, scheint nun mehr bewußt zu werden: daß sich Kinder in der Messe langweilen – wenn es auch hier und da einmal weniger sichtbar wird – und daß jüngere Menschen sich nicht angesprochen fühlen. Es ist offensichtlich schwieriger geworden, Sonntag für Sonntag mit Überzeugung an der Liturgie teilzunehmen. Trotzdem ist es seltsam, daß heute, nach Einführung der Volkssprache, wenn moderne Gesänge gesungen werden, nachdem die Liturgie wandlungsfähiger geworden und sogar Überraschungen bis zur Beatmusik zuläßt, Eltern sich darüber den Kopf zerbrechen müssen, wie sie ihre – vor allem älteren – Kinder noch mit zur Kirche bekommen. Natürlich, sie haben den Wind der Zeit gegen sich. Und der feste Knoten, der die Menschen früher an die Liturgie band, ist lockerer geworden; anscheinend streift die große Menge heute die Fessel ab und wirft damit auch achtlos alle Verbesserungen in Sprache und Gestalt, an Echtheit und Lebendigkeit beiseite. Begriffe man doch, wie viel man den Großeltern voraus hat! Kein Zwang mehr, keine fremde Liturgiesprache mehr, keine Sitten- oder Drohpredigten mehr, kein Überfluß an Formalitäten mehr. Oder ist, mit dem Latein und dem Gregorianischen Choral, auch eine mystische Sphäre der Heiligkeit verschwunden, die durch irgendwelche neuen Formen nicht mehr hervorgerufen werden kann? Viele Gläubige vermissen

mit Wehmut das Heilig-Andere, das Himmlische. Das Populäre, das forcierte Normaltun, das allzu Aktuelle kommt ihnen dann vor wie Banalisierung der Liturgie. Sie bleiben dann manchmal fort, rein aus Heimweh nach der guten alten Zeit.

Liturgische Kommunität

Die Redaktion bat mich, einen Artikel über Hausgemeinden von Familien zu schreiben, die gemeinsam Liturgie feiern, von Priestern geleitet oder nicht.

Ich habe wohl darüber gelesen, daß es solche Gottesdienste gibt; daß man sogar von einer «Untergrundkirche» reden könnte; aber aus eigener Erfahrung kenne ich diese Gottesdienstformen nicht, so daß ich den Auftrag der Redaktion nicht erfüllen kann. Ich könnte also die Feder wieder fortlegen, wenn das Thema «Familie und Liturgie» nicht auch andere Aspekte hätte. Was könnte Eltern dazu treiben, mit andern Familien eine eigene Liturgie zu feiern?

Man sucht Gemeinschaft, mehr persönliche Nähe im Glauben, statt anonymer Teil eines Kirchenvolkes in großen Räumen zu sein. Auch Kinder gehen in großen Kathedralen verloren, wo Stimmen ferner Personen durch Lautsprecher dröhnen. Man will mehr persönlich einbezogen werden, eine echte gemeinsame Mahlzeit erleben, bei der man oft als Unmündiger noch das Brot in den Mund gelegt bekommt; es gibt auch einen Wunsch nach Verwirklichung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen. Und man greift in diesen Gottesdiensten manchmal schon auf etwas voraus, was offiziell in der Kirche noch verboten ist: auf eine breitere und tiefere Kommuniongemeinschaft als die ausschließlich römisch-katholische.

In dieser Zeit ist nicht nur Glaubensabfall wahrzunehmen, sondern auch ein Suchen der Gläubigen nach wesentlicheren Formen, mehr nach menschlicher Glaubensgemeinschaft als nach Mystik, mehr nach Aktualität als nach dem Dogma – und bei alldem, wie auch die Kinder und die Jugendlichen einbezogen werden können.

Nur ein Fragment des Menschen

Erst heute bricht so recht das Bewußtsein durch, wie wenig doch die Familie in der Kirche bisher zu ihrem Recht gekommen ist. Obwohl die Kirche von Anfang an eine Gemeinschaft von Männern, Frauen und Kindern war, kann man doch sagen, daß die christliche Kirche im Lauf der Jahrhunderte eine Kirche des Mannes gewesen ist und – später noch exklusiver – eine Kirche, in der der unverheiratete Mann den Gottesdienst beherrschte. Das bedeutet, daß das vollständige Menschsein in der Kirche nicht zu seinem Recht gekommen ist: der Mensch in seiner Eigenart als Mitmensch hinsichtlich des Miteinanders von Mann, Frau und Kind. Wenn es um die *leitourgia*, den Gottesdienst geht, kommt das deutlich zum Vorschein.

Der Mann hat die Liturgie durchdacht, er hat die Konzilien beherrscht. Die Kirche ist eine Angelegenheit von Männern geworden. Das geht u. a. hervor aus ihrer gesetzlichen Struktur, ihren politischen Machtansprüchen und der Übermacht von rational-dogmatischen Modellen. Sie hat die Gestalt patriarchalischer Herrscher bekommen, vielleicht historisch sogar unwillkürlich von der Stellung des römischen Pater familias beeinflußt. Sie ist Institution geworden statt Organismus, Leib des Herrn. Macht, Autorität, Gesetz, mit Nachdruck auf Lehre, Strafe und Belohnung, Einschüchterung – Zeichen männlicher Herrschaft.

Der Mann denkt von der Autorität her, die Frau von der Gemeinschaft her; der Mann vom Gesetz her, die Frau von der persönlichen Beziehung her; der Mann abstrahiert, die Frau denkt konkret. Warum soll das eine Gültigkeit haben und das andere nicht? Sollten in der Christusgemeinschaft nicht beide zu ihrem vollen Recht kommen dürfen?

Daß in der römischen Kirche die Verehrung für die Frau, die Mutter aufgeblüht ist, wird in diesem Zusammenhang verständlich. Es ist auch wie eine Flucht aus der juridisch-verstandesmäßigen Kirche zu dieser Frau im Himmel. Trotzdem hat man in der Kirche der Frau auf Erden nur eine knechtische, schweigende Rolle zugeteilt.

Gott schuf den Menschen «nach seinem Bild und Gleichnis, als Mann und Frau schuf er ihn». Jesus berief den Menschen zur messianischen Gemeinschaft.

In bestimmter Hinsicht könnte man sagen, daß die christliche Kirche noch immer die Züge der Synagoge und des Tempels trägt. Die Synagoge: eine «Kirche» der Männer. Frauen dürfen beiwohnen, hinter Gittern wie auf einer Zuschauertribüne sitzen; sie tragen keine Verantwortung. Und im jüdischen Tempel geschah das Eigentliche dort, wohin nur Männer kommen durften. In der christlichen Kirche ist die Frau ebenfalls eine Person, die dabei sein darf; eine der «paroikoi» (Eph 2,19), gewiß in der Liturgie. Wir lesen wegen unserer Lebensselbstverständlichkeiten über jene

Passagen in den Evangelien hinweg, aus denen hervorgeht, wie Jesus im Gegensatz zur jüdischen Überlieferung und zur Gesellschaft jener Tage eine ganz ungewöhnliche Haltung gegenüber Frau und Kind angenommen hat. Er hat denn auch nicht eine neue Synagoge gestiftet, sondern eine «ekklesia» – die *kahál* –, eine Mann, Frau und Kind umfassende Glaubensgemeinschaft, in der gängige menschliche Verhältnisse sogar umgekehrt wurden: eine Gemeinschaft, die gerade durch eine mehr als menschliche Inklusivität exklusiv ist.

Die messianische Funktion des Kindes

In Mt 18 und Mk 10 lesen wir, daß Jesus für diejenigen, die Kontakt mit Gott suchen, den Kontakt mit dem Kind als eine notwendige Bedingung stellt. Wer sich mit dem Messias einlassen will, aber das Kind beiseiteschiebt, verbarrikadiert den Zugang zum Reich Gottes. Der Christus hat sich vor den Menschen sogar hinter das Kind gestellt: «Wer dieses Kind aufnimmt, nimmt mich auf.» Das Kind müßte in der Christusgemeinde funktional eine besondere Rolle erfüllen, wenn wir uns Jesu Worte zu Herzen nähmen. Er hat das sehr wichtig genommen. Eine der wenigen Stellen, die etwas über Jesu Gemütsverfassung berichten, nämlich seine Entrüstung, ist nicht nur Mk 10,14, sondern auch Mt 18,6: Daß er dem Menschen, der einem dieser Kleinen, die an ihn glauben, ein Hindernis in den Weg, einen Mühlstein an den Hals wünscht, damit ihn die Tiefe der See verschlingt, zeugt davon auch. Wie haben wir in der Kirchengeschichte über dieses Stück Evangelium hinweggelesen oder es verfälscht, indem wir ein liebliches Bild von Jesus und den Kindern daraus gemacht und gerade das Herz dieser Perikope wegretouschiert haben, daß sich Jesus nämlich an die Erwachsenen richtete! Was Jesus bewogen hat, das Kind-an-sich mitten unter die Gläubigen als eine notwendige Kontaktperson zu stellen – nicht nur als Zeichen, als Beispiel arglosen Vertrauens und unvoreingenommener Empfänglichkeit –, das müssen wir raten. Jedenfalls wird es mit der Ursprünglichkeit des Kindes zu tun haben, mit seinem Kleinsein, weil es in der Welt nicht mitzählt, mit dem abhängigen Vertrauen, der Hingabe – ach, mit all jenen Hinsichten, in denen das Kind unser schlechtes Gewissen bedeutet.

In der Kirche läßt sich ein Widerstand gegen das Kind feststellen, es als vollwertigen Partner im Glauben anzuerkennen, der mit eigener Rolle in der Glaubensgemeinschaft mitverantwortlich ist. Der Widerstand gegen das Kind könnte – gerade in der Christusgemeinde – zusammenhängen mit dem Widerstand gegen den Messias selbst, der ohne Umwege auf den Kern der Sache zuging, dem es um Gott selbst und Gottes Reich ging und der den Menschen durchschaute. Dem es um das Ursprüngliche schlechthin ging: das Kind Gottes.

Die Haltung zum Kind in der Gemeinde könnte wohl einmal ein Kriterium für Christlichkeit sein.

Noch keine wirkliche Integration

Frauen und Kinder werden zwar zur Liturgie der Heilsfeier zugelassen, aber es ist sehr fraglich, ob sie (nach ihrer wesentlichen Funktion) in das Handeln und Denken dieser Gemeinschaft wirklich integriert sind, bis hin und einschließlich ihrer Mitverantwortung.

Ein extremes Beispiel sehen wir dafür in der kalvinistischen Kirche, einer Kirche patriarchalischer Autoritäten, mit Akzent auf der Lehre. Die Gemeinde in ihrem Tun und Lassen ist eine Erwachsenengemeinde mit dem Stempel männlicher Leitung. Die «Zulassung» (!) der Frau zum Diakonen-, Presbyter- und Predigeramt war unter großen Widerständen vor sich gegangen, wobei nichttheologische Faktoren nicht selten waren. Was könnten die eigentlichen Gründe sein, daß auch die Frau in der Gemeinde das Brot brechen darf – die meist hausfrauliche Aufgabe des Dieners der Gemeinde – und daß auch sie durch das Zeichen des Wassers das Kind in die Gemeinde aufnehmen darf? Diese Gemeinschaftszeichen könnten sogar kraft ihrer weiblichen Aufgabe vor allem von einer Frau verrichtet werden!

In den meisten protestantischen Kirchen kommt die Gemeinde zur «Mahlzeit des Herrn» ausschließlich nur als Erwachsenengemeinde zusammen. Das Kind ist von der Abendmahlsgemeinschaft offiziell noch ausgeschlossen. Erst wer mit etwa 18 Jahren das Glaubensbekenntnis abgelegt hat, wird zum Abendmahl zugelassen (!). Historisch wird das wohl mit der Betonung der Kenntnis von Bibel und Glaubenslehre (Heidelberger Katechismus) und mit der endgültigen Entscheidung für Christus zusammenhängen, oder mit dem pietistischen Ereignis der Bekehrung, daß die eigentliche Gemeinde die Erwachsenengemeinde ist. Üblich war es zwar, seine Kinder in den Gottesdienst mitzunehmen, doch waren die Kinder Besucher und nicht «Hausgenossen im Glauben». Sie wurden – und werden meistens immer noch – bei Predigt und Liturgie wie Luft behandelt.

Die Perikopen aus Mt 18 und Mk 10 sind denn auch dort als beliebte Sonntagsschulbildchen in das Kinderzimmer der Kirche verbannt. Um in dem Notzustand (u.a. dem kindlichen Absitzen langer dogmatischer Predigten) zu helfen, sind die Sonntagsschulen entstanden. Das bedeutet eine Nebenpfarre für das Kind, einen Miniaturgottesdienst auf Kinderniveau, ein gesondertes Kinderkirchlein. Diese Sonntagsschulen stehen geistig-geistlich unter Leitung von Vereinigungen, und bis heute hat die Kirche selbst darauf wenig Anspruch erhoben, geschweige denn die Theologie. Für die theologischen Fakultäten gibt es das Kind überhaupt nicht.

In der kalvinistischen Gemeinde gibt es (theologisch gesprochen) zwar eine Anerkennung des Kindes, das durch die Taufe «in den Bund aufgenommen» wird; doch diese Anerkennung dauert praktisch nur zehn Minuten. Dann kehrt der Säugling auf dem Arm einer Tante in seine Wiege in der Konsistorienkammer zurück, und es dauert fast achtzehn Jahre, bis dieser Mensch als Mitgläubiger und Glied der Gemeinde, nach einem biblischen und katechetischen Kurs von etwa vierzehn Jahren, wirklich anerkannt wird. In einer der wichtigsten Perioden seines Lebens wird er als solcher nicht eingegliedert und anerkannt. Man kann denn auch nicht in der Gemeinde aufwachsen oder mit der Liturgie vertraut werden, geschweige denn mit der Mahlzeit des Christus.

Von der unmündigen zur erwachsenen Gemeinde

Gegenüber dieser protestantischen Tradition, die ich in ihrer extremsten Form beschrieben habe (natürlich sind schon lange Wandlungen im Gange; es gibt spezielle Familiengottesdienste und Gemeinden, in denen Kinder mit ihren Eltern am Abendmahl teilnehmen können), scheint mir die römisch-katholische Tradition, jedenfalls seit dem Jahre 1911, besser. Trotzdem darf man die Frage stellen, ob das Kind denn hier wohl zu seiner Anerkennung gekommen ist, wie sie das Evangelium erwartet. Man bekommt zwar den Eindruck, daß die Beachtung der Kinder hier viel größer war als bei den Protestanten, aber vielleicht mehr quantitativ als qualitativ, mehr gegenüber den vielen Menschen als für das Kind an sich: das Kind weniger als Partner im Glauben, das uns auf dem Wege ins Reich Gottes vorangeht, sondern als Objekt der Indoktrination. Auch hier entstand die Nebenpfarre: auf der Schule, wo Kinder – jedenfalls bis vor kurzem – dogmatisch und liturgisch dressiert wurden, wenn auch, um sie früh zu gewöhnen und für später zu gewinnen.

Aber wie steht es mit der Integration des Kindes in die Glaubensgemeinschaft selbst? In Bern erlebte ich einmal eine «messe pour les enfants». Zu meiner großen Verwunderung war die Messe etwas ganz anderes als die Ankündigung erwarten ließ; mit keinem einzigen Wort oder keiner einzigen Geste wurde berücksichtigt, daß Kinder zugegen waren; sogar die Predigt richtete sich an die Erwachsenen und war für diese noch unverständlich. Kürzlich besuchte ich eine Messe, in der Kinder «zur ersten Kommunion» gingen. Es schien das Entgegengesetzte der Erfahrung von Bern zu sein. Ein Kind sprach das Begrüßungswort, ein anderes Kind das Schuldbekenntnis, die Evangelienperikope wurde von Kindern vorgetragen und gespielt; alles war auf der Schule eingeübt worden. Wie angezogene Puppen, unkindliche Handschuhe an den Händen, saßen sie um den Altar. Während des ganzen Gottesdienstes war die Gemeinde passiver Zuschauer des liturgischen Kinderschauspiels auf der Bühne beim Altar. Auch hier wurde deutlich, daß Kinder eine Sonderkategorie sind – lieblich anzusehen – und in die Gemeinde, in den Dialog mit den Erwachsenen noch nicht wirklich integriert.

Ist die Gemeinde vielleicht selbst noch zu sehr unmündiges Kind geblieben, trotz fast zwei Jahrtausende Christentum? Vielleicht ist die Form der Kommunionfeier ein Zeichen dafür: Es scheint mehr eine Austeilung als eine Mahlzeit, eine Verabreichung der Medizin (des *pharmakon*) an Menschen, die ihren Mund öffnen; so füttert man auch kleine Kinder. Diese Form könnte die Unmündigkeit symbolisieren, weil das heilige Brot nur empfangen wird, indem man es in den Mund hineinlegt. Ist es zufällig, daß sich diese Form gerade zu der Zeit in der Kirche ändert, in der sie eine Art von Pubertätskrise durchzumachen scheint und die Gläubigen mehr und mehr Verantwortung selbst übernehmen wollen?

Es klingt wie ein Widerspruch – aber soweit wir das Kind in der Kirche ernst nehmen, soweit kann die Gemeinde ihre eigene Infantilität überwinden. Es geht darum, sagt schon Paulus, daß wir als Glaubensgemeinschaft die Fülle (das *pleroma*) erreichen; daß wir heranwachsen zur Fülle und damit auf Christus hinreifen (Eph 4). Es geht auch darum, daß der Mensch in die Gemeinde hineinwächst. In dieser Hinsicht ist die katholische Kirche für die protestantische Kirche ein Vorbild. Da kann ein Kind mehr in die Liturgie hineinwachsen und ist

immer wieder eine tiefere Einweihung möglich: nach der Taufe die erste Kommunion, die Firmung, die Erneuerung der Taufgelübde. Dadurch wird klar, daß die Zugehörigkeit zur Christusgemeinschaft nicht die Frage eines bestimmten Tages ist, an dem das Glaubensbekenntnis abgelegt wird, sondern eine Geschichte, ein stetes Einverleibtwerden in die verschiedenen Lebensstadien. Trotzdem kann auch die protestantische Tradition ein Beispiel für die katholische Tradition sein, insofern auch für den erwachsenen Menschen eine bestimmte Initiative möglich gemacht werden muß, bei der er seinen Glauben bekennen und er sich aus der christlichen Gemeinschaft heraus für eine Aufgabe in der Welt engagieren kann. Das bedeutet aber auch eine viel grundsätzlichere und intensivere Erwachsenenkatechese. Darauf müßte sowohl bei den Protestanten wie bei den Katholiken nach dem achtzehnten Jahr für die Zukunft der katechetische Schwerpunkt liegen. Und sehr speziell bei den Eltern des Täuflings.

Die Schlüsselposition der Eltern in der Kirche

Natürlich hat die Familie in der Kirche nicht mehr Recht auf Beachtung als z. B. die Unverheirateten oder die alten Menschen. Eine eigene Familienmesse ist eigentlich zu außschließlich, als ob dazu dann nicht diejenigen gehören, die nicht in einer Familie leben. Trotzdem möchte man sagen, daß Eltern in der Gemeinde funktional einen besonderen Platz einnehmen – einnehmen könnten. Nicht nur die Frau und das Kind – und deshalb indirekt doch auch der Mann – sind bisher zu wenig zu ihrem Recht gekommen, auch die Väter und Mütter mit ihrer Aufgabe. Wenn es um die Überlieferung geht, sind sie nämlich Schlüsselfiguren. Sie haben menschlich und intensiv am meisten mit der kommenden Generation zu tun. Viel zu selbstverständlich hat man ihnen durch Schule und Sonntagsschule die Glaubensüberlieferung aus den Händen genommen.

Ist es nicht seltsam, daß die Kirche Eltern aufruft, ihre Kinder taufen zu lassen, sie sogar ein Gelübde ablegen läßt, aber sie in derselben Beziehung eigentlich allein läßt? Natürlich können sie ihr Kind der Schule überlassen. Aber – mag es auch wie ein Umweg aussehen – dennoch ist es der direkteste Weg, die Eltern selbst einzuschalten, sich ihrer zu bedienen, sie anzuleiten, sie anzuregen, daß sie «ihren Kindern erzählen, ihr Vertrauen auf Gott zu setzen» (Ps 78).

«Familie und Liturgie». Ach, es geht nicht nur um Beatmessen und anziehende Familiengottesdienste und gewiß nicht um eigene Schulmessen und Kindergottesdienste, obwohl diese eine Brücke bilden, solange die Situation in der Kirche selbst noch nicht ursprünglicher christlich geworden ist.

Mehr als Mitmenschlichkeit

Es gibt Menschen, die das Latein und den Gregorianischen Choral zurückwünschen, auch weil sie der Welt mit all ihrer Unruhe von Kriegen und Aufständen entfliehen wollen. Vielleicht ist das doch ein Wunsch nach dem mehr als Gewohnten, dem mehr als Menschlichen, nach dem, was über die Welt hinausgeht. Die modernen Propheten haben aber sehr klargemacht, daß die Transzendenz nicht über der Welt zu suchen ist, sondern *in* der Welt, wo Gott heilig gegenwärtig sein soll.

Trotzdem werden wir in dieser Zeit, nicht zuletzt durch die modernen Kommunikationsmittel, durch tägliche Aufrufe, Proteste, gesellschaftliche, soziale Aktionen und Hilferufe fast immunisiert; das Thema Menschlichkeit ist zum Refrain geworden, auch in der Kirche. Die Not in der Welt ist groß, und es wäre gefährlich, in der Kirche in sentimentale oder ästhetische Rührung zu fliehen. Auch die alten Propheten in der Bibel haben uns zugerufen, daß Liturgie kein Gottesdienst sein kann, wenn wir das Unrecht in der Welt einfach laufen lassen.

Trotzdem könnten wir in dieser Zeit vergessen, daß Liturgie mehr ist als Mitmenschlichkeit und auch noch eine andere als soziale Dimension hat. Man fragt sich wohl einmal, wohin das mit all dem modernen Getue in der Kirche, mit der Popularisierung und dem Hang nach Aktualität noch gehen soll. Bei Gelegenheit kann eine Beatmesse und das direkte politische oder gesellschaftliche Engagement auch die Jugend mitziehen und anregen. Wo aber bekommt das Gestalt, was in jedem Fall dieses Jahrhundert überdauern und auch die folgenden Generationen auf lange Zeit binden kann?

Das Bindende, Faszinierende liegt in der Kirche doch im Transzendenten, im mehr Menschlichen, im «Ganz-Anderen». Fehlt das, wird Liturgie menschliches Spektakel oder eine «klimpernde Schelle». Keine populären Liedchen und kein Täßchen Kaffee nach der Messe können Ältere und Jüngere auf die Dauer binden. Es geht vielmehr um Kontakt mit dem Ursprung unsres Glaubens, zumal auch mit dem Dokument des Ursprungs, der Bibel, und um die Ursymbole von

Gott-mit-den-Menschen, seines Reiches in der Welt, die uns befreiend mit dem Heiligen in Berührung bringen und uns im Kern unsres Wesens berühren. Um die Tiefendimension in der Kirche geht es, wo der moderne Mensch in all seinen Formen angesprochen wird.

Wer von dieser transzendenten Wirklichkeit einmal ergriffen worden ist, versteht bei aller Bitterkeit, daß es keinen Sinn hat, die Mahlzeit Christi in kirchlicher Exklusivität zu feiern, getrennt von den andern Brüdern und Schwestern in Christus. Schon deshalb ist sie «ungültig», d.h. nicht wie von Jesus beabsichtigt, und könnte man auch die Worte, die Jesus gebraucht hat, genau nachsprechen. Wenn es nichts gibt, das uns von Gott in Jesus Christus, unserm Herrn, trennen kann – weder Leben noch Tod, weder Menschen noch Mächte, dann auch keine Kirche und kein liturgisches Gesetz.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JOHANNA KLINK

geboren am 6. März 1918 in Roermond (Niederlande), reformiert. Sie studierte an der Universität zu Leiden, doktorierte 1947 in Theologie. Sie war während zwanzig Jahren in verschiedenen Gemeinden Predigerin. Jetzt hat sie sich auf religiöse Erziehung und Kinderkatechese spezialisiert (Veröffentlichungen und Vorträge). Sie veröffentlichte u.a.: Bijbel voor de kinderen (⁹1971), Kind en geloof (³1970).

Louis Cyr

Das Amt des Kirchenmusikers

Die Musik in der Kirche, oder genauer gesagt, das Musizieren im Gottesdienst (die Einbeziehung irgendwelcher Musik im Kirchenraum würde unsere Betrachtung zu weit führen) steht unmittelbar vor, wenn nicht schon am Anfang, einer schöpferischen Zeit. Davon sind nicht nur Dichter und Komponisten, sondern alle am musikalischen Geschehen im Gottesdienst Beteiligten direkt betroffen. So wie der liturgische Vollzug von Verkündigung, Lobpreis und Gebet schon die versammelten Gläubigen auffordert, gegenwartsbezogen und schöpferisch zu sein, so werden die amtlichen Veranstalter von Gottesdiensten aufgefordert, alle vorhandenen musikalischen Kräfte und Begabungen nach deren potentieller, heutigen Gottesdiensten zeitgemäßer Mitgestaltung zu überprüfen.

An den sich dabei erschließenden Perspektiven kann nur der Kirchenmusiker zweifeln, der von seiner Ausbildung oder Grundhaltung her gesehen solchen Anforderungen nicht gewachsen ist; dem der gelegentlich zur Entschuldigung dienende, Abwehr vortäuschende und Initiative lähmende Begriff «Krise» allzuleicht über die Lippen geht; der aus Verlegenheit und Unbehagen der eigenen Hilflosigkeit kleingläubiges Reden über Qualitätsverlust vorschiebt; der auch aus verständlicher Diensttreue zu den ihm vorgesetzten Amtspflichten das eigene schöpferische Mittun entweder im Laufe der Zeit verlernt hat oder von vornherein kaum ausüben durfte.

Zwar ist nicht zu verkennen, daß sich die in ihrer bisher klar abgegrenzten Verantwortung isolierten kirchenmusikalischen Kräfte von der heutigen sehr komplex gewordenen Situation überfordert fühlen. Deswegen würde die herkömmliche Methode, zunächst den Begriff «das Amt des Kirchenmusikers» in festen Zügen zu umreißen, um daraus seine einzelnen Aufgaben abzuleiten, wahrscheinlich in eine Sackgasse führen. Denn theoretisch könnte man von einer klaren Definition ausgehen, die die überlieferten und bisher ausgeübten kirchenmusikalischen Ämter so allgemein wie nur möglich umfaßt, und demnach folgende Fragen stellen: wie ein solches Amt heute aussehen soll, und wie dessen praktische Aufgaben lauten sollen – zunächst, rückwärts blickend, in folgerichtiger Anknüpfung an die bisherige Praxis, dann hinsichtlich der nachkonziliaren Entwicklung und der sie begleitenden amtlichen Verlautbarungen. Ein derartiges, deduktives Verfahren aber würde die berechtigten Erwartungen aller, die mit Kirchenmusik unmittelbar beschäftigt sind, nicht erfüllen können. Denn drei wesentlichen, von der Basis her aufkommenden Fragen muß man Rechnung tragen: a) welche Musik, b) für welche Leute, c) zu welchem Zweck. Nur in solcher Auseinandersetzung, die mit Ehrlichkeit aufgegriffen und durch alle Ängste und Zweifel hindurch ausgehalten wird, werden die bisher noch brachliegenden schöpferischen Kräfte

einen fruchtbaren Boden zur Entstehung und Entfaltung finden können.

Wir wollen also keine systematisch aufgegliederte Behandlung des Themas; anstatt die herkömmlichen Berufe durch gegenwartsbezogene Rettungs- oder Aufpolierungsversuche in ihrer hilflosen Isolierung zu befestigen, gehen wir von Erfahrungen aus, die von allen Kirchenmusikern heute gemacht werden; und wir fragen

1. nach einigen wesentlichen Merkmalen des Musizierens im Gottesdienst heute (psychophysiologische Gesichtspunkte),

2. nach den die wirklichen und potentiellen Gottesdienstbesucher bestimmenden, außerliturgischen musikalischen Erfahrungen (soziologische Gesichtspunkte),

3. nach den dem gottesdienstlichen Musizieren zukommenden Funktionen (theologische Gesichtspunkte).

I. Welche Musik? Melodie und Rhythmus in Zeit und Raum.

Hier muß zunächst ein mögliches Mißverständnis ausgeräumt werden. Mit der Frage «welche Musik?» wird nicht auf die üblichen, im Grunde genommen für unsere Betrachtung belanglosen Alternativen eingegangen: sakral / profan, alt / modern, künstlerisch / gebrauchsbezogen, life / technisch-reproduziert, ernst / populär. Denn keine Art des gemeinsamen Musizierens und kein Instrument kann prinzipiell als für den Gottesdienst ungeeignet erklärt werden (zum gemeinsamen Musizieren zählt selbstverständlich auch das aktive, gemeinsame Zuhören – sogar der Mehrheit der Anwesenden). Mag die Vielfalt solcher Musizierarten mangels verschiedenartiger Gottesdienstformen selber und aus praktischen Erwägungen noch heute erheblich beschränkt bleiben, letzten Endes bleibt einzig und allein bestimmend das liturgische Gesamtprojekt bzw. der Bestandteil des Gottesdienstes, den die ausgewählte Form des Musizierens mitgestalten soll.

Deshalb ist hier beabsichtigt, lediglich einige Wesenszüge des Musizierens näher zu fassen, die allzuoft unreflektiert und wegen der erhabenen Stilisierung unserer Kirchenmusik für allzu primitiv, und einer nüchternen Betrachtung unwürdig gehalten werden.

Berücksichtigen wir also Musik einerseits als erklingende, pulsierende Ausfüllung eines mehr oder weniger geschlossenen Raumes, und andererseits als flexible Ausdehnung eines mehr oder weniger geradlinigen Zeitablaufes. Musik entfaltet sich demzufolge in *Zeit* und *Raum*. Einige Begleiterscheinungen dieser Wirklichkeit wären, u. a. verschiedenartige Lautstärken; kurze oder lange, abwechselnd an- und entspannende, (a-)symmetrische, bewegungserzeugende *Rhythmen* (denen sich der menschliche Körper nicht ohne Schaden verschließen darf); ein- oder mehrstimmige, konsonante oder dissonante Zusammenklänge mehrerer oder wenigerer Klangkörper; kurz- oder langatmige, abwechselnd auf- und absteigende *melodische* Tonfolgen; die dazugehörenden, unumgänglichen Pausen und Schweigezonen; fesselnde, z. T. sogar berauschende Tonschwingungen (denen sich die Ohren nicht so einfach – wie die Augen dem Sichtbaren – entziehen können). In diesem Zusammenhang wird Musik schließlich nicht so sehr vom Standpunkt des abgeschlossenen Werkes her, als eher in ihrem Werden, in ihrer ablaufenden Dynamik, im Prozeß ihrer Entstehung gesehen. Auch bei beliebiger Wiederholung eines bekannten «Werkes» darf sich dieser Prozeß der Spontaneität, der Neuerfindung, der Akzentverschiebung, der provokativen, weckenden Wiederbelebung nicht entschlagen.

Sind das nicht längst bekannte Binsenwahrheiten? Wer zieht aber die zahlreichen praktischen Konsequenzen, die seitens des liturgischen Musizierens aus Rücksichtsnahme auf solche innermusikalische Phänomene folgen müssen?

a) Zur Tatsache, daß Musik Aufrollen der *Zeit* bedeutet: Das gottesdienstliche Musizieren darf daher nicht als Pflichtübung, d. h. als rein gesetzlich auf ein Minimum reduzierter und vorgeschriebener Lückenbüßer mißbraucht werden. Besonders schwerwiegend erscheint das etwa am Anfang eines Gottesdienstes: Man braucht eben Zeit, sich einzustimmen, zum Einklang zu gelangen, sich einzusingen, die Instrumente und Stimmen zur Entfaltung anzuregen.[1] Ausgewogene Abwechslungsmöglichkeiten durch vielfältigstes Musizieren bestimmen dabei die chronologische Länge (d. h. zugleich die psychologische Kürze) des Eröffnungsgesanges. Kürze ist übrigens weder Mühelosigkeit noch Einfachheit gleichzusetzen. Die reibungslose Integration von kurzen Kehrversen, Antiphonen und Strophenabschnitten erweist sich als sehr schwierig, wenn diese nicht in einem straff zusammengestellten, ausgeglichenen Dialogbogen eingebettet und eingespannt werden. Nur so können sich Gesamtrhythmus und -melos fließend und ununterbrochen entfalten. Wichtig dabei sind Kontinuität und Überbrückung; atomistisches

Nebeneinander ist dagegen zu vermeiden. Jede Komponente des eingesetzten Instrumentariums (im weiteren Sinne genommen: Orgel, andere Instrumente *sowie* Vokalstimmen – Solist, Schola, Chor und Gemeinde) muß eine ihr zugeschnittene Rolle ausfüllen können: bald wirken alle intensiv und gespannt mit, bald hören alle ruhig und gelockert zu. Keiner soll übermüdet oder überfordert werden (es sei denn, eine solche Strapazierung würde zweckmäßig eingeleitet werden).

b) Man braucht sich nicht vor kurz- oder langatmigen, *melodischen* und *rhythmischen* Ostinati oder Bausteinen zu scheuen, die Bewegung und Bewegtheit, Freude und Lachen, unwiderstehliche Mitschwingung und Begeisterung auslösen. Man dürfte sogar annehmen und wünschen, daß eine konsequente Berücksichtigung der rhythmischen und melodischen Steigerungsfaktoren dem Gottesdienst im tiefsten Sinne entspricht und entgegenkommt.[2] Denn wir brauchen zunächst dringend Klarheit über ein ungehemmtes, in dem jeweiligen einheimischen Kulturgut begründetes, ebenso einsichtiges wie kritisches Verhältnis zum Rhythmus, zum Körper, zum Tanz (d.h. auch zur Kontrabaß-, Baßgitarre-, Schlagzeug- und Orgelpedalbegleitung). Die allmähliche Vernebelung dieses Verhältnisses wäre sowohl dem im vorigen Jahrhundert zum Sakralideal schlechthin erhobenen, «regungslosen» Palestrinastil als auch einer gewissen Ausführungsart der «restaurierten» Gregorianik zuzuschreiben. Sehr zu begrüßen dagegen ist die zunächst aus den Jazz- und Folkloreströmungen unseres Jahrhunderts erfolgte Wiedergeburt des Rhythmuserlebnisses, der Freude an der Bewegung, des Sinnes für Körperlichkeit.

Hinsichtlich einer wirksamen, wie auch möglichst geschickt zu rhythmisierenden Begleitung des Gemeindegesanges, sind die technischen Grenzen der großen Pfeifenorgel und des Harmoniums klar im Auge zu behalten. Außerdem läßt sich nie eine solche Orgel (und wohl kaum ein Harmonium) für den Fall abtransportieren, wo ein Gottesdienst für kleinere Gruppen in einem anderen Ort und Raum als in der Großkirche gehalten werden soll (eine Tendenz, die ständig zunimmt, und die als Ergänzung, wenn nicht gar als Voraussetzung zum Hauptgottesdienst nur unterstützt werden kann). In diesem Fall treten zum öfters vorhandenen Klavier einfache, leicht tragbare, unempfindliche, ausgewählte Instrumente des Jazzensembles oder der Beatcombo – samt kleiner Orgel – hinzu. Der Rückanschluß zur Großgemeinde erfolgt dann meistens nicht ohne den ausdrücklichen Wunsch, das vorher Musizierte samt Instrumentarium auch in die Hauptkirche mitzunehmen und auszunutzen. Demgegenüber ist weder prinzipiell noch praktisch etwas einzuwenden, zumal die z. T. weit oben in der Empore oder sonst akustisch günstig bzw. ungünstig gelegene Großorgel durch rhythmische Unterstützung mit Hilfe schlagzeugartiger Instrumente noch viel Kolorit hinzugewinnen könnte. Die Anschaffung eines entweder zusammen mit solchen rhythmischen Instrumenten oder allein spielbaren Positivs, einer elektronischen Orgel oder sogar eines Flügels brächte im Vergleich mit der Anschaffung einer Großorgel zudem eine beachtliche finanzielle Erleichterung mit sich. Unten im Chorraum (allein oder neben der schon bestehenden Großorgel) könnte eine solche Kleinorgel der Chorgruppe, der Gemeinde, den Zelebranten, der Instrumentalgruppe eine nicht zu unterschätzende Hilfe leisten. Im übrigen müßte man doch die in den letzten Jahren ständig verbesserten technischen Eigenschaften der elektronischen Orgel ehrlich zur Kenntnis nehmen, und sich mindestens eine solche Orgel zur kostenlosen Probezeit aufstellen lassen.

c) Schließlich aber hängen die Zeit- und Rhythmusfaktoren wesentlich von den *Raum*verhältnissen ab. Eine gute Akustik des erklingenden Raumes bestimmt und begünstigt das brauchbare Instrumentarium, die Zahl der Mitwirkenden, die ertragbare Lautstärke, die wirksam einzuführenden Pausen und Schweigezonen. Sie bestimmt aber vor allem das Klangbild, das eine musizierende Gemeinschaft von sich selbst erzeugen, und das sie in Rückkoppelung auch wahrnehmen muß, um die gezielten Rhythmus- und Melodiebögen spannen und auflösen zu können. Dazu gehört eine geschickte Handhabung aller für notwendig gehaltenen Verstärkungsmittel. Dabei sind u.a. der richtige Abstand zum Mikrophon und die deutliche Hörbarkeit des vom Chor oder Vorsänger Vorgetragenen zu beachten. Begleitet der Organist oder die Combo einen Gesang, dann trete das Pleno sparsam in Erscheinung. Man sollte weder einen schwachen Gesang übertönen, noch einem schleppenden ein paar Taktschläge zwecks Beschleunigung hartnäckig vorausgehen. Der Begleiter möge lieber mit der singenden Gemeinde ein- und ausatmen, und nicht die Gesangspausen ausnutzen, um ungeduldig vorwärtszutreiben.

Fassen wir also zusammen: ein Vorsänger, dessen Explosivkonsonanten ins Mikrophon knallen; ein Kantor oder Liturg, der mit seiner selbstsicheren Stimme den Gemeindegesang «schön laut» unterdrückt; eine allzu trockene Akustik, wo

jeder den einschüchternden, zwangsläufig zum Schweigen führenden Eindruck hat, er oder sein Nachbar singe allein; viele Gottesdienste am Sonntag früh mit unausreichendem Zeitabstand so anzusetzen, daß der Organist fast nie ein anerkanntes Repertoirestück ausspielen kann, daß der gemischte Chor die Offertoriumsmotette halbieren muß, daß die Jazzcombo nicht gelegentlich ausimprovisieren darf, daß der Eröffnungsgesang prinzipiell nicht über zwei Strophen hinausgeht, daß Entspannungs- oder Erholungsmomente (z. B. musikalische «Intermezzi») im Gottesdienst systematisch ausgeklammert bleiben, daß nützliche Gesangs-, Instrumenten- oder Lautsprecherübungen vor dem Gottesdienst nicht möglich sind: Dies sind allzuoft erlebte Unbeholfenheiten, die jede gutgemeinte Aufforderung zum Mitwirken scheitern lassen und die das Musizieren im vollsten Sinne des Wortes unmöglich oder kaputt machen, die es zum Range eines ausgebeuteten Dienstknechtes degradieren. Man weigert sich den Raum-, Zeit- und Rhythmusfaktoren des gemeinsamen Musizierens sachgemäß Rechnung zu tragen. Man schlägt die Musik tot.

Kurzschlüssig und völlig unbegründet wäre es allerdings, aus dem eben Gesagten die Abschaffung des Organistenberufes zu folgern. Denn es muß nicht zu einem kompromißlosen «Entweder-Oder» kommen! Ganz im Gegenteil: mehr denn je zuvor wird ein sachlich ausgebildeter Organist gebraucht, der aber *auch* imstande und bereitwillig ist, andere verfügbare Instrumentalisten aller Art ausfindig zu machen, die sein eigenes Spielen in den Hauptgottesdiensten ergänzen, oder die allein in anderen Gottesdiensten spielen können. Der Organist – oder der Kantor – müßte sich mit den neuen Liedern, ihrem melodischen Aufbau und ihrer Begleitungsart gründlich beschäftigen; er sollte selber gelegentlich arrangieren können. Nur dann kann er von den Instrumentalisten anspruchsvolle Leistungen erwarten und diese beurteilen, wenn er selber mindestens elementare Spielkenntnisse verschiedener Schlaginstrumente beweist. Jedenfalls müßte er befähigte und begabte Musiker gewinnen und ihre Mitarbeit sichern können.

Sind die aufgezählten Anforderungen für eine Einzelperson unzumutbar? Dann muß man nach Helfern Ausschau halten. Denn die Betreuung eines Chores oder einer Schola, sowie die Leitung einer Instrumentalgruppe oder der singenden Gemeinde, neben dem normalen Orgelspiel, erfordert einen Dirigenten. Über die Kompetenzen beider hinaus aber gehen Änderungen hinsichtlich Zeit und Stunde der Gottesdienste, die Anschaffung oder Ausleihe von Instrumenten, die Verbesserung der Akustik, die zeitliche Entfaltung richtig geschätzten Musizierens im Gottesdienst. Hierzu schalten sich *alle* für die Vorbereitung jeder Liturgiefeier Verantwortlichen ein. In dieser Weise bahnt sich eine Verteilung der Aufgaben an; so wird der kirchenmusikalische Dienst die Mitbestimmung von weit mehr Beteiligten einbeziehen, und nicht mehr auf einen oder ein paar Musiker konzentriert bleiben können.

Ob die Musik im Gottesdienst so vieler Mühe und Rücksichtsnahme wert ist, wird nur aus Punkt III überzeugend hervorgehen. Wichtig war es, zunächst einzusehen, wie das gegenwärtige Musizieren im Gottesdienst, auch ehe es überhaupt zu neuen Formen, Liedern und Klängen kommt, sich nicht mutlos totzulaufen braucht, sondern gerade als Vorstufe zum «neuen Lied» dienen kann, insofern die auszuführende Musik als solche ernst genommen wird. Das ist vor allem den Lutheranern seit eh und je bekannt gewesen. In deren bei weitem nicht so zahlreichen Gottesdiensten hat seit vier Jahrhunderten ein meist sorgfältig vorbereitetes Musizieren eine wesentliche Rolle gespielt. Die dementsprechend ausgebildeten Organisten, Chöre, Kantoren und Gemeinden nahmen das Musizieren recht ernst, sie räumten dem zweifellos als Bestandteil des liturgischen Dienstes empfundenen Musizieren Zeit ein. Allerdings blieb auch ihnen eine allmähliche Erstarrung nicht erspart, und so steht auch ihnen eine entscheidende Praxiswende bevor. Denn wenn auch die psychologischen Zeit- und Akustikfaktoren besser zu ihrem Recht kamen, wirft die unbestreitbare soziologische und theologische Abkapselung eines verdinglichten «Repertoires» – auch in seinen modernisierten, neo-barocken Gewändern – die gleichen grundsätzlichen Fragen auf, denen wir uns jetzt zuwenden müssen.

II. Für welche Leute? Vorgegebener Erfahrungsbereich des gemeinsamen Musizierens.

Dem abnehmenden Gemeindegesang gegenüber versteckt sich die Ratlosigkeit mancher Kirchenmusiker und Gemeindeleiter nicht selten hinter dem Vorwand des Unwissens darüber, ob und wann heutige Gottesdienstbesucher gemeinsames Musizieren noch außerhalb der Liturgiefeier erleben. Die erste Frage zunächst wird bejaht oder verneint je nach der mehr oder weniger großen Abgeschlossenheit des jeweiligen Pfarrgemeindeortes oder nach dessen homogener gesellschaftlicher Zusammensetzung. Darüber hinaus stoßen mutige

Versuche, Neues einzuüben, auf heftigen Widerstand seitens der mit dem «guten Alten» Vertrauten, und sie finden außerdem bei den meisten jüngeren Gemeindemitgliedern ebensowenig Echo, da diese entweder unregelmäßig oder gar nicht mehr zum Gottesdienst kommen. Halbherzige, ungern zugestandene, durch Verwendung der Beat-, Jazz- oder «rhythmischen» Musik bekannt gewordene «Jugendmessen» (die entweder vorher angekündigt und als solche im Rahmen des Hauptgottesdienstes durchgeführt werden, oder die für Jugendliche allein veranstaltet sind) werden gegebenenfalls in ihrem wahren Gesicht schnell entlarvt: als gezielte Lockungsmanöver, um die Angesprochenen wieder für den üblichen Gottesdienstbesuch zu gewinnen. Damit werden oft Gegenpositionen errichtet oder verschärft; im besten Falle duldet man sich, findet aber im Grunde genommen keinen Zugang zueinander. Vom Gemeindegottesdienst kann noch nicht (oder nicht mehr) die Rede sein, was um so bedauerlicher ist, als die Zustimmung zum Neuen bzw. dessen Ablehnung nicht immer und vorerst als eine Frage des Alters, noch des oft vorgeschobenen und überspielten Generationenkonfliktes, sondern vielmehr als eine Frage der Mentalität schlechthin gilt.

Vielleicht, in der Folge eines einseitig gefaßten Begriffes «actuosa participatio» legt man doch einen allzu schweren Akzent auf den Gemeindegesang selbst. Man erinnere sich an die darauf zurückgeführte, leichtsinnige Abschaffung von Kirchenchören! Vielleicht sollte man die einleitende Frage «ob noch gesungen wird» auf einer breiteren Basis nachprüfen. Das hieße, nach den musikalischen Voraussetzungen oder Erfahrungen fragen, die die meisten gegenwärtigen oder potentiellen Gottesdienstbesucher mit sich zur Liturgie bringen. Statt sich über den bösen Unwillen der Fernbleibenden oder den faulen Unmut der Anwesenden zu beklagen, statt die übliche Praxis resigniert und routinemäßig weiterzupflegen, täte man gut daran, seitens aller Kirchenmusiker der Frage gründlich nachzugehen, mit welchen musikalischen Fähigkeiten, Begabungen und mit welchen Mitteln man rechnen kann, um das gemeinsame Musizieren im Gottesdienst auf einer solideren Basis aufzubauen oder weiterzuentwickeln. Wie wird Musik überhaupt empfunden und wahrgenommen? Was wird davon in den Gottesdienst, in das Verhalten der Gemeinde übertragen? Von welchen Tendenzen muß man Abstand nehmen, welche Aspekte solcher Kommunikationsprozesse sind dagegen für den Gottesdienst brauchbar?

Im Rahmen unserer Überlegungen kommt es selbstverständlich nicht in Frage, auf die dem Gottesdienst vorausgehende, gesellschaftliche Funktion der Musik ausführlich einzugehen. Es seien dennoch hier einige Punkte erwähnt, die das Musizieren im Gottesdienst schwerwiegend bestimmen, wenn sie nicht drohen, es beträchtlich einzuschränken.

a) Manche Musiksoziologen stehen der absichtlich für Geschäftszwecke ausgebeuteten, allgemein ideologisierten *Musikkonsumhaltung* sehr pessimistisch gegenüber, und sie nehmen den niedrigen, degradierenden Unterhaltungscharakter des Musikbetriebs allzu negativ und einseitig unter ihre kritische Lupe. Ohne ihrer Meinung zu sein, ist es doch notwendig, die Folgen des augenblicklichen Musikkonsums ins Auge zu fassen.[3] Das hieße dann, die entstellte Funktion des Musizierens untersuchen: wie Musik, durch simple und erwartete tonale Akkordfolgen und fast primitive metrische Taktschläge, als ablenkende Vortäuschung von überschäumender, idyllischer Freude ausgenutzt wird, als unentwegt fröhlicher Trost- und Vergnügenbringer, als anonymer Zuspruch an die Einsamen, als schwindelhaftes Versprechen von Glück, als bloße Ersatzbefriedigung und Zuflucht gegenüber dem erdrückenden Alltäglichen, als mehr oder weniger hintergründige Erfüllung oder Verzierung unerträglich leerer Zeiten und Beschäftigungen, als Solidarisierungs- und Zugehörigkeitsfaktor der Isolierten, als provozierender Ersatz für verkümmerte Beweglichkeit... Auf jeden Fall liefert man sich passiv, unbewußt, unbeholfen diesem musikalischen Rausch wie jeglichem Genuß aus, es sei denn, mit wachsender Phonstärke nehme die Neigung zu, sich bis zur totalen Erschöpfung den unwiderstehlichen Klangschwingungen hinzugeben. Was drückt sich aber positiv in dieser Flucht vor Erstarrung und Vitalität aus? Hat die christliche Gemeinschaftsfeier, in ihrem Bekenntnis zu einer besseren, erlösten Welt, nicht auch etwas davon zu übermitteln? Von welchem Punkt ab kippt das aktive Zuhören eines zur Schau gestellten, manchmal zum Selbstzweck ausgeführten Musizierens in die schöne, berieselnde, momentan tröstende Wirklichkeitsferne um?

b) Umgekehrt aber geschieht dies doch gerade in unserer Zeit, wo mit größter Aufmerksamkeit, und mit leidenschaftlichstem, z. T. tragisch frühgereiftem Ernst, Protestsongs, Trauerballaden, revolutionäre, *politisierte* und *engagierte* Gedichte gleich welcher Qualität von Chansonniers, den Troubadours unserer Tage gesungen werden. Auch

hier öffnet man selten selber den Mund, man hört lieber zu, mit anderen beisammen, und meditiert. Man fühlt sich zutiefst angesprochen und sowohl in seiner Überzeugung bestätigt, Utopien des Friedens und der Liebe verwirklichen zu können, als auch in seinem festen Willen verankert, kein Theater, keine Musik, Malerei oder Lyrik zu dulden, die nicht die unrechten, unchristlichen Kräfte dieser Umwelt unerbittlich und brutal bloßlegen. Solche Songs, einfach und schnell niedergeschrieben, vertont und vorgetragen (=produziert), laufen gewiß die ständige Gefahr, eine überbetont moralisierende Sprache zu verwenden. Und noch größer scheint die gegen harte Tatsachen stoßende, katastrophale Proportionen annehmende Desillusionierung solcher engagierten Lyriker und Musiker: Sie werden sehr leicht in die Verzweiflung zurückgedrängt, besonders dann, wenn die psychologischen Ausgleichsmechanismen nicht mehr funktionieren, die ihnen und allen Unterdrückten normalerweise ermöglichen sollten, gelegentlich aus dem Leiden auszubrechen, ein Ventil zu finden, indem sie es aus sich heraussingen. Doch der persönliche Einsatz bleibt außerordentlich groß und lebendig, will ernstgenommen und wirksam kanalisiert werden. Solchen aufzufangen, in seinen sowohl scheinbar unkultivierten und rohen als auch höchst raffinierten musikalischen Ausdrucksformen, müßte einem praxisbezogenen christlichen Gottesdienst eigentlich sehr naheliegen!

c) Man vergesse hier übrigens nicht, welche günstige Gelegenheit die überall zugänglichen Medien: Schallplatte, Rundfunk und Fernsehen jedermann heute anbieten, sich Musikerscheinungen aller Kulturbereiche und -ebenen nicht zum bloßen Konsum oder Privatbesitz, sondern zur geistigen Bereicherung anzueignen. Eine Voraussetzung dafür kommt der Musikerziehung zu, im Hinblick auf eine menschenwürdige Muße und Freizeitbeschäftigung das passive und aktive Musizieren energisch zu fördern und einem möglichst breiten Publikum nahezubringen. Die darin enthaltene und heute technisch erleichterte Aufgabe, sich somit dem anspruchsvollen Kunstwerk von gestern und heute als auch mit der Beat- und Popmusik wohlkritisch auseinanderzusetzen, sollte den amtierenden Kirchenmusikern eine anregende Herausforderung sein, zumal eine nicht geringe Zahl von ihnen ja als Erzieher haupt- oder nebenamtlich tätig ist.

d) Ebenso realistisch muß dem bekannten Phänomen der *Modeerscheinung* Rechnung getragen werden: d.h. der, teils vom Geschäft und Profitgewinn gesteuerten, teils von den Kunden herbeigewünschten, zeit- und geldverschwendenden Neuigkeitssucht nach Kleidung, Autos, Ferien- und Urlaubszielen, Elektrogeräten, nach den letzten Schlagern der Hit-Parade, nach den neuesten Aufnahmen klassischer Werke. Schrittzuhalten mit der sich rasch entwickelnden Technik, mit den schnell abgenutzten Errungenschaften aller technischen Wissenschaften: Das birgt in sich nicht nur einen oberflächlichen Drang zur modischen «Originalität», sondern auch ein Positivum: die Relativierung ewiger Kunstrepertoires, das Offenbleiben für ständige Verbesserungen, das Wachwerden vor Unerwartetem und Spontanem, die Bevorzugung von offenen Formen, von «works in progress», vom gemäßigten Experimentieren, die Vergeschichtlichung von dogmatischen Aussagen, aber vor allem Vertrauen in die unerschöpfliche Phantasie des Menschen. Es verlangt jedoch zugleich ein neues Verhältnis zur Geschichte, zur Vergangenheit und zum Überlieferten, sowie die Verarbeitung flexibler Denk- und Verhaltensstrukturen, die dem ständig Wechselnden und Situationsbedingten einen einigermaßen stabilen Bezugsrahmen einräumen.

Daß Kirchenmusiker und eventuelle Komponisten neuer liturgischer Musik unmittelbar davon betroffen werden, liegt auf der Hand: sie sollten nicht nur den Spielraum ausnutzen zwischen einerseits festgelegten, jährlich wiederkehrenden liturgischen Hauptfesten und andererseits situationsbedingten (Taufe, Firmung, Trauung, Bußfeier, Begräbnis, usw.), z.T. auch direkt auf das Zeitgeschehen bezogenen Gottesdienstthemen (Tagungs,- Gruppen-, Exerzitien-, Wallfahrten-, Urlaub- und Feriengottesdiensten), sie sollten sich auch darüber im klaren sein, wie schnell von einem Weihnachts-, Oster- und Pfingstfest zum anderen Gesangsformulierungen unzeitgemäß, gekonnte und beliebte Melodien langweilig werden können. Das Träumen und Schaffen von endgültigen «Repertoires» müßte in den Hintergrund treten zugunsten der Aneignung von Gesangsformeln, die durch elementare, mit der Zeit aber komplizierter und anspruchsvoller werdende Gedächtnissignale ein auf melodischer und rhythmischer Ebene offenes und flexibles gemeinsames Musizieren ermöglichen.[4] Probezeiten, ein bewegliches, anpassungsfähiges Instrumentarium, eine Chorgruppe, billige Ausgaben von Ringbuchgesangsblättern: das sind nur einige dafür unentbehrliche Hilfsmittel. Denn aus nüchternen, begrenzten, zeitbedingten und sich stets erneuernden Versuchen wächst das bewußte,

drängende Bedürfnis nach (und der schöpferische Impuls zu) stabileren, geistlich und künstlerisch anspruchsvolleren Musizierarten, und nicht umgekehrt (d.h. von zentralistisch angefertigten Reformen und Maßnahmen her).

e) Im übrigen, da wir damit die Frage der *Gesangstexte* angeschnitten haben, wäre es erforderlich, darüber nachzudenken, welche Aufmerksamkeit beim gemeinsamen Singen dem Textinhalt überhaupt verliehen wird. Wie oft stößt sowohl die Frage, «wie können Sie nur solche veralteten, frommen Texte einer uns so fremden Glaubenswelt noch heute nachvollziehen?», als auch die Frage, «wie kann man nur solche nichtsaussagenden, billigen, primitiven Texte überhaupt im Gottesdienst singen?» auf ein ratloses Achselzucken. Der Befragte läßt sich am allerwahrscheinlichsten von der schönen Melodie oder vom überwältigenden Rhythmus mittragen, ohne dabei im Augenblick des Singens (oder danach, da er anderes zu tun hat) über die Texte nachzudenken, die er auswendig, wie mechanisch, fast nur als «Soundmaterial» aus lieber Gewohnheit singt.

Doch ebenso mißverstanden und für belanglos gehalten wird die umgekehrte Frage, «wie können Sie solche schwierigen Fragestellungen, Glaubenszweifel, flehenden Bitten, mahnenden Protestlieder überhaupt musizieren, statt dieselben, ihrem Inhalt gemäß, zu flüstern, zu stottern, zu stöhnen, zu schreien, oder zu schweigen?» Von der widersprüchlichen, ärgerlich schönen Dur-Moll-Tonalität wollen wir ganz absehen.

In beiden Fällen scheinen Vertonung und Ausführung auf irgendetwas anderes, weit über den Text und dessen intellektuelle Verstehbarkeit hinaus, hinzuweisen. Nahe liegt es, das weltweit verbreitete Phänomen einer rituellen oder ritualisierten Kultmusik in Betracht zu ziehen.[5] Töricht und sinnlos wäre es auf jeden Fall, solche Beobachtungen zum Vorwand zu nehmen, die guten, alten Liedertexte sorglos und unbekümmert weiter vortragen zu lassen, oder Qualitätsansprüche auf neue, rhythmisierte Jugendliedertexte zurückzuschrauben, oder auch alles Glück und alle Hoffnungen der künftigen Kirchenmusik nur in zeitgemäßen, theologisch, poetisch und politisch engagierten Textdichtungen zu sehen, sowie in deren Inhalt realistisch wiederspiegelnden musikalischen Ausdrucksmitteln. Beide Extreme sind wohl in ihrer Ausschließlichkeit zu vermeiden, beiden Verfahren aber kommt weiterhin im Gottesdienst eine angemessene Rolle zu.

Damit sind wir aber bei der dritten Stufe unserer Überlegungen angelangt: welche Funktion übt Musik im Gottesdienst aus? Bedarf der Gottesdienst überhaupt der Musik? Kommt das gemeinsame Musizieren in irgendwelcher Weise der Dynamik des christlichen Gottesdienstes nur zufällig, oder doch rituell und zeichenhaft, und nichtsdestoweniger wirksam entgegen?

III. Zu welchem Zweck? Aufgabe oder Funktion des gottesdienstlichen Musizierens.

Ohne hier eine detaillierte Theologie des Gottesdienstes und die darausfolgende Soziologie aufzurollen, muß doch einleitend soviel gesagt werden:[6] Zur liturgischen Versammlung werden, im Geiste Christi, durch seine anerkannten, bevollmächtigten Stellvertreter, die vielen zerstreuten Gläubigen aus allen Richtungen her zur Einigkeit zusammengerufen, um gemeinsam, durch Verkündigung, Lobpreis und flehendes Bitten (= lat. «supplicatio»), dem sichtbaren Gegenteil zum Trotz, den fortwährenden Sieg des Lebens über den Tod, der Liebe über den Haß, der Gemeinschaft über die Einzelinteressen, des Friedens über den Krieg, in zeichenhafter, ritueller Vergegenwärtigung des Auferstandenen nachzuvollziehen. Zunächst wird also zu einer Zusammenkunft aufgerufen. Sie ist schon in sich und von vornherein ein Zeichen der Hingabe, der Distanzierung vom Alltäglichen, des Sich-Erschließens, der Selbstentäußerung, der Entindividualisierung im Sinne des aufzugebenden Egoismus. Die Körper, die Stimmen, die Geister der Gläubigen (verschiedenartiger Glaubensreife) schließen sich zusammen, verlassen die kurzsichtige, mit Scheuklappen versehene, mit eigenem alltäglichem Kummer beladene schmale Spur ihres Lebens. Sie bekennen ihren festen Willen und den Mut dazu, ihr Leben als Bestandteil eines weltumfassenden Heilprojektes bewußt kritisch zu durchschauen, und als den roten Faden des persönlichen Heilwerdens immer neu zu entdecken. Es geht also um die verantwortliche Überwindung des in Bruchstücke atomisierten, verzweifelter Abwehr unterworfenen, oft hilflos getragenen, undurchsichtbaren, bezugslosen Kampfes um das eigene Überleben, zugunsten der ermutigten Wiederaufnahme der in Christus möglich gewordenen Verantwortung für Hoffnung, Versöhnung und Liebe. Zu diesem Bekenntnis ist die Gemeinschaft der Gläubigen in der Liturgiefeier aufgerufen. Ob im festlichen Hinreichen des Glaubens oder des mündigen Christenseins an die Getauften oder Firm-

linge, ob in brüderlicher Vergebung und Versöhnung einer Bußfeier, ob im tiefsten Zusammenschluß durch Leib und Blut des Auferstandenen, ob im hoffnungsvollen, zukunftsträchtigen Abschied von einem Gestorbenen, ob in der kritischen Auseinandersetzung mit einer gemeinsam verantworteten Verkündigung von Versöhnung, menschlicher Mitbestimmung, Gerechtigkeit für alle: in welcher Form von Gottesdienst auch immer wird der einzelne Christ aufgefordert, sich der Aufgabe Christus zu stellen und den gemeinsamen Weg zur Auferstehung, zur versöhnenden Liebe, Gerechtigkeit und zum Frieden zu betreten.

Gerade dazu aber trägt das gemeinsame Musizieren im Gottesdienst bei. Gerade in diese Dynamik fügt sich die Musik ein. Vielleicht ist Musik sogar ein unentbehrliches Element der Vereinheitlichung und der Versöhnung aller Stimmen, aller Körper, aller Geister. Denn gerade das Singen einer gemeinsamen Melodie, die man im Augenblick (auch von den Noten her) nicht hübsch finden könnte; das Sich-Einfügen in einen klanglichen, rhythmischen Ablauf, den man gelegentlich für undurchsichtig oder zu primitiv halten könnte; das Polarisieren vieler auf einen gemeinsam musizierten Text, den man selber momentan vielleicht nicht zu vollziehen vermag; das einfache, gemeinsame Singen von Lobpreis, Fürbitten, Rufen, Verkündigung, denen man sonst nie begegnet (Analogien zur Demonstration, zum Straßenzug, zu Sportereignissen, zur Karnavalstimmung, zu Massenkundgebungen oder -zusammenkünften aller Art sind unzutreffend und für unsere Betrachtung irrelevant): alles das weist auf einen Sprung über den eigenen Schatten hin, auf die Befreiung und Relativierung von der persönlichen gegenwärtigen Glaubenssituation, auf die Bereitschaft zum Hören auf eine vorgegebene Offenbarung, zur Auslieferung an die entgegenkommende Gnade, an die aktualisierte Frohbotschaft, an das Wiederaufleben der im Alltäglichen allzuleicht untergetauchten Heilsgeschichte.

Musik im Gottesdienst also: nicht als gemütsberuhigende Verzierung, nicht als auf ein Minimum reduzierte Pflichtvorschriften, nicht als ästhetisierende Ausführung einer oft konsumierten, tradierten Kunstwerkpflege, weder als verklärender Trost noch als durch ein jenseits dieser Welt komponiertes Sakralrepertoire vernebelte Ablenkung, gar nicht erst als herabgesunkenes, erniedrigtes Gebrauchswerkzeug noch als manipulierte Vermassung der zu einer aufgezwungenen, moralisierenden Aufgabe aufgepeitschten Gemeinde; sondern Musik im Gottesdienst als wirkendes, rituelles Zeichen des Zusammenschlusses auf die Verkündigung hin (Eingangslied), als Kraft verleihende Mitgestalterin für deren Aussagen (Psalmen, biblischen Hymnen...), als verarbeitende und diese Verkündigung in Lobpreis und Danksagung ergänzende Ausbreitung (Evangeliums- oder Credolied, Hochgebet), als verinnerlichtes, flehendes, litaneiartiges Bitten um Gnade und Befreiung, schließlich als dankbares, hoffnungsvolles abschließendes Bekenntnis zur im Gottesdienst vollzogenen Versöhnung (Kommunion-, Schlußlied). Nur in diesem Zusammenhang, d.h. Musik als vollintegrierter Bestandteil des dynamischen, liturgischen Geschehens schlechthin, läßt sich im Rückblick sowohl der Stellungwert der in I erwähnten Zeit-, Raum- und Rhythmusfaktoren richtig abschätzen als auch der im II geforderte Ausgleich zwischen Mitsingen und Zuhören, zwischen Altem, zu Vertrauten und Neuem, Provokativen, zwischen mehr oder weniger anspruchsvollen Texten und Vertonungen befriedigend abgrenzen.

Am Ende stehen wir also vor einer liturgischen Musik, die, ohne sich als Musik im geringsten preisgeben zu müssen,[7] der ganzen Breite und Weite jedem im heutigen Glauben liegenden, gottesdienstlichen Anliegen erschließen möchte. Alle gutgemeinten, meist aus Verlegenheit unternommenen Versuche, das gemeinsame Sprechen von Antiphonen, Psalmstrophen, Litaneien, Sanctus, usw. einzuführen, dürfen uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß Gottesdienst heute ohne gemeinsames Musizieren auch einfachster Art schwer vorstellbar geworden ist. Denn letzten Endes kann ein Psalm, ein Eröffnungslied, eine Litanei, ein Te Deum, ein rhythmisches Chanson wohl *nur* musiziert vorgetragen werden. Dabei muß man allerdings nicht die ganze Zeit hektisch mit Wort und Musik ausfüllen. Umgekehrt geraten leere Pausen und Schweigezonen, die nicht durch das Vorausgehende sehr genau vorbereitet und herausgefordert sind, ebenso fehl wie ruheloses Nebeneinander von Gerede und Gebrauchsmusik.

Je zahlreicher jedenfalls die zum Gottesdienst Versammelten, um so unentbehrlicher das gemeinsame Musizieren, Singen und das unterstützende Spielen! Woher werden aber so viele Musiker zur Verfügung stehen? Gewiß nicht durch Vermehrung der bestehenden amtlichen Dienststellen, sondern durch deren «unamtliche» Ergänzung, nicht ihren Ersatz, durch alle am Mitmusizieren aktiv Interessierten, jung und alt, Sänger und Instrumentalisten, Dichter und Komponisten, die sich in

offene, flexible, arbeitsfähige Teams oder Gruppen zusammenschließen. Deren Aufgabe besteht dann darin, alle verfügbaren musikalischen Kräfte schöpferisch zum musizierenden Lobpreis, Verkündigung und Flehen einzusetzen: eine wahrhaft komplizierter gewordene – weil jetzt durch viele mitgetragene –, aber dennoch wie nie zuvor herausfordernde Verantwortung.

Zuallererst darf man neue Impulse, Appelle und prinzipielle Aufgeschlossenheit von den in ihrem Amt stehenden Pfarrern und Kaplänen erwarten, sowie von den amtierenden Organisten und Kantoren, Erwachsenen- und Knabenchören. Ihre Ausbildung muß von den bisherigen einseitigen Richtlinien befreit werden, neu orientiert werden, sie muß sich systematisch dem «neuen Lied», der neuen Dichtung, der neuen Musik (populäre und ernste), nicht zuletzt dem neuen Gottesdienst zuwenden. Diese Neuorientierung kann nicht unabhängig sein von der in den Schulen und Gymnasien zu leistenden erzieherischen Vorarbeit. Auf interdiözesaner oder regionaler, und schließlich internationaler Ebene (da die lokalen Kräfte dafür finanziell und vom Personal her einfach überfordert sind) wäre an die Mitwirkung von Musiksoziologen, Organisten, Kantoren, Dichtern, Komponisten und Verlegern zu denken, die zusammen mit Theologen und Liturgen ein offenes Experimentieren mit dem neuen Lied zu verbreiten und zu verantworten wissen. Aus solcher Zusammenarbeit und aus den daraus erfolgenden Erfahrungsaustauschen wird es allmählich möglich sein, über die Begrenzungen aller amtlich einbezogenen kirchenmusikalischen Kräfte hinaus, den musizierten, christlichen Gottesdienst einen Schritt weiter zur vollen Entfaltung zu bringen in einem Umfang, wie es seit Jahrhunderten nicht mehr der Fall gewesen ist.

[1] Vgl. H. Oosterhuis, Im Vorübergehen, (Herder, Wien 1969) bes. «Das Zelt der Zusammenkunft» 137–168: In het Voorbijgaan, Ambo (Utrecht 1969).

[2] Vgl. H. Cox, The Feast of Fools (Harvard University Press, Cambridge Mass. 1969).

[3] Vgl. T. W. Adorno, Einleitung in die Musiksoziologie (Rowohlt, Hamburg 1968) bes. Kap. 3, «Funktion», 49–64.

[4] Vgl. B. Huijbers, Door podium en zaal tegelijk (Gooi & Sticht, Hilversum 1969) Kap. 1, «Liturgische volksmuziek als taal van allen», 9–26 (La tâche musicale des acteurs de la célébration [Fleurus, Paris 1967] Chap. 6, «L'art du peuple célébrant», 123–140).

[5] Vgl. B. Huijbers, Rituelle Musik, Vortrag auf dem 4. internationalen Kirchenmusikkongreß Universa Laus (Essen 1971).

[6] Vgl. H. Rennings, Zum Gottesdienst Morgen, in «Zum Gottesdienst Morgen», hrsg. v. H. G. Schmidt (Jugenddienst, Wuppertal und Pfeiffer, München 1969) 5–14.

[7] Vgl. B. Huijbers, Door podium en zaal tegelijk, Kap. 4, «Over de artistieke integriteit bij de compositie van liturgische gezangen in de volkstaal», 55–70.

LOUIS CYR

geboren am 29. Oktober 1936 in Saint-Jean (Kanada), Jesuit, 1964 zum Priester geweiht. Er ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie (Universität Montreal), erwarb das Diplom A.R.C.T. des königlichen Musikkonservatoriums von Toronto, er studiert an der Musikschule César-Frank zu Paris und bereitet sich auf das Doktorat für Musikwissenschaft (Frankfurt) vor.

Berichte

John Skoglund

Freikirchen: Gottesdienst in einer freien Gemeinde

Der Begriff «Freikirchen», wie er in diesem Artikel verwendet wird, bezieht sich auf solche Kirchen, die keine fest vorgeschriebene Liturgie haben. Einige Kirchen dieser Gruppe haben wohl eine von einer synodalen Körperschaft entwickelte Liturgie, die zum Gebrauch empfohlen ist, aber es bleibt dem freien Ermessen jeder Gemeinde überlassen, sie zu gebrauchen, sie abzuändern oder ganz zu ignorieren. «Freikirche» bezeichnet keine denominationell fest umrissene Gruppierung, sondern ist eine Sammelbezeichnung für eine Fülle verschiedenartiger Gemeinschaften wie Baptisten, Kongregationalisten, «Jünger Christi», Mennoniten, Methodisten, Pfingstler, Presbyterianer und andere reformierte Gruppen sowie kleinere christliche Gemeinschaften. Diese vielfache Verschiedenheit erschwert die Beschreibung des freikirchlichen Gottesdienstes.

Die meisten Freikirchen betrachten ihren Gottesdienst nicht als außerhalb des Hauptstrombettes der liturgischen Entwicklung liegend. Sie finden, daß ihr Gottesdienst dieselben wesentlichen Elemente in sich schließt wie der Gottesdienst der sogenannten «liturgischen Kirchen». Sie halten daran fest, daß die liturgische Erfahrung sowohl in der Feier des Wortes wie in der Feier des Abendmahlstisches zu suchen ist und daß das Gebet die Antwort des Menschen auf die objektiven Gegebenheiten ist, welche dann gegenwärtig sind, «wenn das Wort treu verkündet wird und die Sakramente recht gespendet werden.» Die meisten Freikirchen würden Calvin zustimmen können, daß die Bemühung um die Liturgie der Rückorientierung an der Kirche der neutestamentlichen Zeit bedarf. Der Ort, an dem nach ihrer Sicht Gottesdienst vor allem geschieht, ist dort, wo eine Gruppe von Gläubigen sich um den Tisch des Herrn versammelt, um zu singen und zu beten, um das gelesene und gepredigte Wort zu hören, um Brot zu brechen und Wein zu trinken im Gedenken an den Tod des Herrn bis er kommt, und um Lob und Danksagung darzubringen.

Wenn die Freikirchen in ihren Gottesdiensten auch vieles gemeinsam haben mit anderen Kirchen, so haben sie doch auch manches, was sie von anderen unterscheidet. Eines davon ist das betonte Streben nach Einfachheit. Wer aus einer traditionellen Kirche in den freikirchlichen Gottesdienst kommt, empfindet diesen als ärmlich, farblos und fast aller Zeremonien bar. Und im großen und ganzen hat er recht. Im Vergleich zu orthodoxem, römisch-katholischem und anglikanischem Gottesdienst erscheint freikirchlicher Gottesdienst als äußerst einfach, sowohl in seinem Vollzug wie auch von seinem räumlichen Rahmen her betrachtet. Die Versammlungshäuser in Neuengland waren in rechteckiger Form und ohne jede Ornamentik gebaut. Die Gemeinde saß in Reih und Glied auf schmucklosen Holzbänken. An der Stirnseite war gewöhnlich ein Pult aufgestellt und dahinter – in derselben Ebene wie die Gemeinde – ein Tisch. Die Fenster waren von klarem Glas und die Holzeinrichtung gewöhnlich weiß gestrichen. Statuen, Bilder oder farbige Glasfenster waren nicht erlaubt. Kerzen dienten der Beleuchtung und nicht dem rituellen Schmuck. Der Geistliche trug entweder bloß einen gewöhnlichen Anzug oder meistens einen Genfer Talar. Der Gottesdienst selbst bestand gewöhnlich aus Psalmliedern, Gebeten, Schriftlesungen, einer oder mehreren Predigten und von Zeit zu Zeit noch aus dem Abendmahl. Alles pflegte mit dem geringsten Aufwand von Zeremonien zu geschehen. Wenn die Freikirchen sich heute auch von der rigorosen Einfachheit ihrer Vorväter gelöst haben, so bleibt doch noch eine starke Tendenz, alles auf die unmittelbarste und einfachste Weise wie nur möglich zu tun.

Ein anderes Kennzeichen des freikirchlichen Gottesdienstes ist die Verantwortung der Gemeinde für ihren Gottesdienst. Wenn die Gemeinde auch Empfehlungen für ihren Gottesdienst von einer synodalen Körperschaft oder von Vertretern anderweitiger Zusammenschlüsse annehmen mag, so liegt die grundlegende Verantwortung für Ordnung und Durchführung ihres Gottesdienstes doch bei ihr selbst. Im allgemeinen beauftragt die Gemeinde ein verantwortliches Gremium wie die Diakone oder Ältesten, Empfehlungen für den Gottesdienst zu entwickeln und dann den Pastor mit der Ausführung dieser Empfehlungen zu betrauen.

Wenn auch der Pastor im allgemeinen die Gemeinde leitet, so ist die Beteiligung von Laien bei

verschiedenen Teilen wie bei der Schriftlesung, den Gebeten und Litaneien und Versikeln durchaus üblich. Wenn kein ordinierter Pastor anwesend ist, kann in den meisten Freikirchen die Gemeinde eines ihrer Mitglieder designieren, alle Funktionen wahrzunehmen, die sonst von einem ordinierten Geistlichen versehen werden. So können in den meisten Freikirchen Laien predigen, die Sakramente spenden und Amtseinführungen vornehmen.

Aktive Teilnahme der ganzen Gemeinde findet auch statt im Singen von Liedern, in gemeinsamer und abwechselnder Lesung von Schrifttexten, im Sprechen des Amen, von Gebeten und Litaneien, und in manchen Freikirchen auch in der Weise des gleichzeitigen freien Gebetes und freien Dialogs mit dem Pastor, vor allem während dieser predigt.

Ein besonderes Kennzeichen des freikirchlichen Gottesdienstes ist das genannte freie Gebet. In vielen Freikirchen ist das einzige geschriebene oder auswendig gesprochene Gebet das Vaterunser. Jedes andere Gebet wird frei formuliert. Wenn auch solche Gebete oft erst während des Vortragens geformt werden, so kann doch nicht gesagt werden, daß es ohne alle sorgfältige Vorbereitung entsteht; nicht, daß es vorher niedergeschrieben würde, wohl aber durch die Vorformulierung der Thematik, die zur Sprache kommen soll und in gewissem Ausmaße auch durch die Wiederholung von gebräuchlichen Ausdrucksformen für das Gebet. Das ist oft der Fall beim sogenannten «pastoralen Gebet», das in vielen freikirchlichen Gemeinden einen zentralen Platz einnimmt. Dieses Gebet schließt Elemente von Schuldbekenntnis, persönlichen Anliegen, Fürbitte und Danksagung ein. Der Pastor überdenkt dann im voraus die Anliegen, die in jeder dieser Themengruppen zur Sprache kommen sollen. Er kann auch einen Leitgedanken ausarbeiten, aber wenn er dann die Gemeinde zum Beten selbst anleitet, verläßt er sich auf seine freie Formulierung.

Auch diejenigen Freikirchen, die Bücher mit Gebetsvorlagen benützen, weichen oft vom Text des Buches ab und setzen an seine Stelle aus dem Stegreif formulierte oder eigens verfaßte Gebete, wie die besondere Gelegenheit sie verlangt.

Eine andere Eigenheit freikirchlichen Gottesdienstes ist der großzügige Umgang mit dem christlichen Jahr. In ihren Anfängen verwarfen diese Kirchen die meisten Feste des Kirchenjahres. Heiligenfeste wurden völlig ausgeschieden, und sogar gegen die Feier von Ostern oder Weihnachten als Tagen besonderer religiöser Bedeutung waren manche mißtrauisch und zurückhaltend. Mit der Zeit fanden aber wenigstens Weihnachten, Ostern und Pfingsten ihren Platz in den Freikirchen, und sogar die längeren Kirchenjahrszeiten des Advents, der Epiphanie und der Fastenzeit werden nun begangen. Die Freikirchen fordern aber in ihren Gemeinden nicht die Verwendung von Lese- und Predigtordnungen. Ihren Geistlichen ist es freigestellt, ihre Predigttexte und Schriftlesungen aus jedem Teil der Bibel auszuwählen. Einige Kirchen haben zwar Lektionare als Arbeitshilfen herausgegeben, und diese finden jetzt auch mehr und mehr Verwendung.

Ein weiteres Kennzeichen des freikirchlichen Gottesdienstes ist die seltene Feier des Abendmahls. Mit Ausnahme der «Jünger Christi», welche allwöchentlich die Kommunion feiern, haben die meisten Freikirchen den Brauch der vierteljährlichen oder monatlichen Abendmahlsfeier, oder bei einigen wenigen auch der bloß alljährlichen. Diese seltene Feier bedeutet nicht, daß die Freikirchen das Abendmahl für unwichtig halten würden. Eher gilt das Gegenteil. Zur Zeit ihres Entstehens empfanden die Freikirchen die Gewohnheiten der traditionellen Kirchen als routiniert, legalistisch, formelhaft und der geistlichen Vitalität entbehrend. Sie waren der Überzeugung, daß eine weniger häufige Feier dem Vollzug mehr Bedeutung verleihen könnte. Sie entwickelten Vorbereitungsgottesdienste, und das Abendmahl selbst erhielt neben den gebräuchlicheren Gottesdienstformen der Kirche den Charakter eines besonderen, hervorgehobenen Gottesdienstes. Im Fall der schottischen Kirchen nahm es oft mehrere Tage in Anspruch. Es wurde im Sommer veranstaltet, und zwar im Freien.

Abendmahl und Taufe sind die beiden Sakramente oder «Riten» der Freikirchen. Wenn der Verkündigung des Wortes auch eine große Bedeutung zuerkannt wird, so wird ihr doch kein sakramentaler Rang beigemessen. Von manchen wird die Fußwaschung praktiziert, namentlich von der «Kirche der Brüder». Aber dieser Brauch wird als ein Teil des Abendmahles betrachtet und auch während dieses Gottesdienstes vollzogen.

Unter dem Einfluß der ökumenischen und liturgischen Erneuerung erfährt der freikirchliche Gottesdienst einen Wandel. Man schaut nun nicht mehr nur auf seine eigene Tradition, sondern beginnt wertvolle Elemente im Gottesdienst der traditionellen Kirchen zu entdecken.

Die Struktur des freikirchlichen Gottesdienstes, wie man sie in den am meisten gebrauchten Handbüchern findet, ist in groben Umrissen folgende:

Vorbereitung:	Anbetung
	Bekenntnis
Das Wort:	Verlesung und Auslegung von Gottes Wort
Der Tisch:	Offertorium (Darbringung von Spenden, Darbringung der Elemente, Darbringung seiner selbst)
	Aufforderung bzw. Bitte (Petition)
	Zuwendung (Dedikation)
	Gedächtnis und Danksagung
	Abendmahl
	Fürbitte
	Entlassung und Segen

Hymnen, Psalmgesänge, Choräle, Versikel, Doxologien und das «Ehre sei...» bereichern den Gottesdienst. Sowohl zeitgenössische wie traditionelle Musik bringen die Gemeinde in Berührung mit den musikalischen Traditionen wie mit der lebendigen musikalischen Sprache der Gegenwart. Viele Freikirchen sind beteiligt an freien liturgischen Experimenten. Heutige Gottesdienste verwenden oft sowohl Rock- und Volksmusik als auch Multimedia-Darbietungen. Es wäre möglich, daß die Freikirchen aufgrund ihrer Freiheit von hierarchischer Kontrolle durch schöpferische Experimente den größten Beitrag zur liturgischen Erneuerung leisten könnten.

Literatur:

Eine ausführlichere Behandlung freikirchlichen Gottesdienstes findet sich in folgenden Werken: J. Skoglund, A Manual of Worship (Valley Forge 1968); ders., Worship in the Free Churches (Valley Forge 1965); S. Winward, The Reformation of Our Worship (Richmond 1965).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOHN SKOGLUND

ist Amerikaner, Baptist, studierte an der Universität von Kalifornien, an der Berkeley Baptist Divinity School und an der Yale Universität, ist Master of Arts, Doktor der Philosophie, Professor für Theologie und Prediger, Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Er veröffentlichte u. a.: Fifty Years of Faith and Order, Worship in the Free Churches, The Baptists.

William McCready

Die Pfingstler: Eine soziale Analyse

Die Pfingstbewegung begann in den Vereinigten Staaten im Frühjahr 1967 um die Duquesne Universität in Pennsylvanien. Durch persönliche Kontakte verbreitete sie sich rasch an den Universitäten von Notre Dame und von Michigan in Ann Arbor. Seit ihren Anfängen ist ihr vieles entwachsen, und gegenwärtig schätzt man sie auf etwa 12000 Personen in rund 250 Gruppen. In einem 1936 erschienenen Text über Sozialpsychologie stellt Edward Ross fest:

> «Die Reaktion einer rein gefühlsmäßigen religiösen Erneuerung macht die Sache der wirklichen Religion oft schlechter, als sie zuvor war. Aus diesem Grund wissen vielleicht erfahrene Kirchen wie die römisch-katholische nichts mit Erneuerungen anzufangen.»

Ob von Nutzen oder nicht, tatsächlich ist heute eine Pfingstbewegung im Kommen. Eine den meisten Beobachtern der Pfingstbewegung in der katholischen Kirche gemeinsame Reaktion ist diese: «Es gibt tatsächlich so etwas». Viele von ihnen tun sich schwer, zu spezifizieren, was dieses «etwas» ist. Da ich Soziologe und kein Theologe bin, werde ich die Grundfrage des Glaubens ignorieren und lieber dieses Phänomen wie irgendein anderes soziales Faktum behandeln und versuchen, es zu erklären. Ich habe immer nur den flüchtigsten Kontakt mit den Pfingstlern gehabt und diesen wiederum eher durch Interviews als durch Teilnahme an Gebetsveranstaltungen. Die meisten meiner Beobachtungen stützen sich auf die vorhandene Literatur über diesen Gegenstand.

Es scheint mir, daß ein nützliches Modell für die Analyse dieser Bewegung im soziologischen Bereich des Kollektivverhaltens gefunden werden kann. Dieser Bereich konzentriert sich auf jene Anlässe menschlichen Verhaltens, wenn die gewöhnlichen normativen Strukturen verschwinden und ein koordiniertes Verhalten zutage tritt und sich unter Kontrolle ständig auftauchender normativer Definition verändert. Situationen, wie sie in diesem Bereich behandelt werden, sind Massenreaktionen, Aufstände, Manien, Moden, verschiedene Arten von gesellschaftlichen Massenbewegungen usw. Das unterscheidende Merkmal all dieser Erscheinungen ist die Aufhebung der gewohnten Kontrollen über Impulse und Gefühle. Menschen in solchen Situationen berichten häufig,

daß sie sich «erstmals im Leben freifühlen», oder daß sie sich von einer schrecklichen schweren Last auf ihrem Rücken befreit fühlen. Oft hört man: «Das wollte ich immer schon sagen oder tun, aber ich habe nie geglaubt, daß ich es auch kann». Diese Antworten sind übliche Phänomene von Kollektivverhalten und werden in der Literatur über die Pfingstler häufig erwähnt. Diese Episoden pflegen sich in Verhältnissen zu ereignen, die im Begriff sind, sich dramatisch zu wandeln oder umzustrukturieren.

Einige der Voraussetzungen dafür, daß Episoden kollektiven Verhaltens sich ereignen, werden im Werk von Neil Smelzer diskutiert und helfen diesen Studienbereich zu gliedern. Smelzer unterscheidet fünf Typen des Kollektivverhaltens: Paniken, Manien, feindselige Ausbrüche, normorientierte Bewegungen und wertorientierte Bewegungen. Die wertorientierte Bewegung ist ein kollektiver Versuch, Werte im Namen eines allgemeinen Glaubens wiederherzustellen, zu beschützen, zu modifizieren oder zu schaffen. Die Manie wird als Mobilisierung zur Aktion auf der Basis eines positiven Wunscherfüllungsglaubens definiert. Von diesen Kategorien scheint die Manie das passende Konzept für das Studium der Pfingstler zu sein, denn sie scheinen nicht an der Neuschaffung von Werten interessiert, sondern eher an der Mobilisierung für die Aktion der persönlichen Bekehrung.

Für das Auftreten einer Manie sind vier allgemeine Voraussetzungen nötig:

1. Ein strukturell differenziertes Umfeld für soziales Handeln.

2. Eine hinreichend gut definierte Rationalität, welche dieses differenzierte Umfeld beherrscht.

3. Die Möglichkeit, Hilfsmittel mit einer gewissen Flexibilität in Anspruch zu nehmen oder sich ihrer zu enthalten.

4. Ein Medium, das ein Reservoir sein kann für austauschbare und für die Zukunft ausdehnbare Engagements.

Wenn man diese Bedingungen auf die gegenwärtige Struktur der katholischen Kirche in Amerika anwendet, so erhält man die Grundlage für ein exemplarisches Modell der Entstehung von Pfingstbewegung.

Die wachsende Spaltung zwischen den religiösen und den hierarchischen Dimensionen innerhalb der Kirche eröffnete Möglichkeiten für Entscheidungen, wie sie früher nicht existierten. Das bedeutet etwa, daß viele Menschen Autorität nicht länger mit religiösem Eifer oder Vortrefflichkeit gleichsetzen. Diese Situation wird als differenziert bezeichnet. So beobachten wir beispielsweise eine Bewegung in der Kirche, die Zuständigkeit des individuellen Gewissens in moralischen Fragen auszuweiten. Die Menschen sind nicht länger von einer vermittelnden Kirche, die Ethik und Moral bestimmt, total abhängig. Sie haben zwischen den «politischen» und den «religiösen» Dimensionen ihrer Kirche unterscheiden gelernt. Die zweite Komponente, die Rationalität, kommt in diesem Sinn ins Spiel, daß es definierte und gebilligte Antworten auf verschiedene religiöse Zusammenhänge gibt. So kann der Enthusiasmus als Antwort auf die Liturgie erforderlich sein, während eine andere, etwa die Unterwerfung unter eine Autorität für das tägliche Leben aus einem religiösen Engagement erforderlich ist. Es ist Kontrolle nötig, damit die verschiedenen Antworten nicht durcheinander geraten. Dafür sorgt die Rationalität. Wachsendes Bewußtsein von der Verantwortung des individuellen Gewissens haben in die Natur des religiösen Engagements eine gewisse Flexibilität hineingebracht. Solche Engagements sind nicht länger auf ewig verbindlich, sie können neu bewertet werden und sind daher flexibel geworden. Der Glaube im allgemeinen wird als ein Mittel gesehen, das der Einzelne ausgeben, sammeln oder im Laufe der Entfaltung des Glaubenslebens auch verlieren kann. Dies entspricht der vierten Bedingung, denn es ist etwas, das der Einzelne mehr oder weniger haben kann und das er unter wechselnden Bedingungen in seiner Intensität der gegebenen Situation anpassen kann.

Innerhalb der Kirche gibt es vermutlich keinen Ort, wo diese Bedingungen in dramatischerer Weise gegeben sind als an den theologischen Fakultäten katholischer Universitäten. Sie sind am ehesten in der Lage, die wachsende Differenzierung in ihrem Fortgang zu beobachten; sie sind daher gezwungen, eine Rationalität zu entfalten, um ihr religiöses Engagement im veränderten Umfeld zu behaupten; sie erproben den Kampf eines flexiblen Engagements, religiös und beruflich; und sie sind auch am ehesten in der Lage, mit dem Medium des Glaubens im fortschreitenden Prozeß ihrer Selbstentfaltung sich auseinanderzusetzen. (Interessanterweise haben die meisten Pfingstgemeinschaften irgendwo im Hintergrund eine theologische Fakultät). Nach der Darlegung von Bedingungen, die das Auftreten einer Pfingstbewegung in der katholischen Kirche plausibler machen, wende ich mich nun den wirkenden Kennzeichen dieses Modells zu.

Wenn ich diese Bewegung als eine Manie definiert habe, so impliziert dies keine Vereinfachung,

keine triviale Nachsicht gegenüber einer Laune des menschlichen Geistes, die man besser «Modetorheit» nennen könnte. Manie bezeichnet die Mobilisierung der Überzeugung in Richtung eines positiven Wunscherfüllungsglaubens. Dieser Glaube nimmt gewöhnlich die Form einer Garantie des guten Ausgangs in einer unsicheren Situation an, indem eine Kraft, etwa die des Geistes, mit der Fähigkeit versehen wird, die Zwiespältigkeit und Bedrohlichkeit einer bestimmten Situation zu überwinden.

In gewisser Hinsicht drückt sich darin der Wunsch aus, irgendeine Macht möge von außen direkt in menschliches Leben eingreifen und irgendwelche schwierigen Probleme lösen. Menschen, die persönlich und beruflich tief in religiöse Auseinandersetzungen verwickelt sind, fühlten sich außerstande, irgendeinen wirksamen Einfluß auf den Gang der Dinge in ihrer Kirche auszuüben. Ein «Wunsch» begann aufzutauchen, eine andere Macht möge sich einschalten. Die dritte göttliche Person hat im Lauf der Jahre den Ruf bekommen, an menschlichen Angelegenheiten besonderen Anteil zu nehmen und hier bot sich ein verfügbares Angebot von Antworten an. Es traf sich, daß Menschen ähnlicher Einstellung und Bedürfnisse zusammenkamen und es begann sich ein ansteckendes Wunschdenken auszubreiten. Im Medium des persönlichen Kontakts erreichte es rasch entfremdete Gruppen von Menschen. (Dabei beginnen sich alle Anzeichen klassischen Kollektivverhaltens zu zeigen.) Alles was man nun brauchte, war irgendeine bizarre Demonstration der Authentizität des direkten Eingreifens des Geistes als der problemelösenden Macht.

Das am meisten publizierte und sensationellste pfingstlerische Verhalten ist das Phänomen der Glossolalie, des Sprechens in Zungen. Es kann in manchem pfingstlerischen Umfeld ebenso beobachtet werden, wie in anderen Situationen, Laboratoriumsversuche eingeschlossen. Es besteht gewöhnlich darin, daß eine oder mehrere Personen in unverständlichen Phrasen und sich wiederholenden Tonfolgen sprechen oder singen. Manchmal trägt ein Mitglied der Gemeinschaft eine Übersetzung vor, manchmal nicht. Wenn ich mich meiner Bibel recht erinnere, so geschah beim ersten Pfingsten gerade das umgekehrte wie heute. Die Apostel sprachen in ihrer Muttersprache und wurden von allen verstanden, die sie hörten. Nun, so etwas konnte selbst einen zynischen Soziologen davon überzeugen, daß etwas Außerordentliches im Gange war.

Die Erforschung der Glossolalie hat einige interessante Entdeckungen ergeben. Die Studien der phonetischen Komponente von Goodman haben festgestellt, daß die Äußerungen künstliche Produkte eines Trancezustandes sind, der als primäres Verhaltensmuster in der Person selbst veranlaßt wurde. Trance wird als selbstverursachte Täuschung verstanden. Andere haben die Persönlichkeiten von Glossolalen studiert und die gemeinsamen Züge gesammelt. Sie zeigen sich an langfristigen Zielen eher interessiert als an unmittelbarer Belohnung, sie sind weniger realistisch und gefühlsbetonter als die Kontrollgruppen. Sie sind meist humaner und toleranter und bedürfen eher der emotionellen Läuterung, sie sind weniger gedrückt und weniger ängstlich als die Kontrollbeispiele. Diese Forscher meinen, daß das Sprechen in Zungen am ehesten ein funktionales Äquivalent zu einem unterzeichneten Vertrag ist. Es stellt die Totalität des Engagements dar und bietet einen bequemen Ausdruck dafür. Als Zeichen trinitarischer Intervention rangiert es etwas unterhalb der feurigen Zungen und der Sturmwinde in seiner Fähigkeit, einen skeptischen Wissenschaftler zu überzeugen, aber dann ist es vermutlich nicht für uns gedacht.

Zusammenfassend kann man sagen, daß es tatsächlich innerhalb bestimmter Bereiche der amerikanischen Kirche eine pfingstlerische Bewegung gibt. Wenn man das Modell des Kollektivverhaltens, das als Manie definiert wird, anwendet, kommt man hinsichtlich der Entstehung und der Wirksamkeit dieses Phänomens zu einigen Erklärungen. Die Pfingstbewegung paßt in die natürliche Erklärung einer Manie, die religiöser Angst und Zwiespältigkeit begegnet. Sie beinhaltet auch eine Technik, die Glossolalie, um einem starken Engagement im positiven Wunscherfüllungsglauben Ausdruck zu geben. Es sind weitere Forschungen nötig, um dieses Modell in einem weiteren Sinn anzuwenden, aber auch diese Anwendung scheint einigem gesunden Skeptizismus gegenüber dem einzigartigen übernatürlichen Ursprung dieses Phänomens in der Pfingbestwegung Berechtigung zu geben.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

WILLIAM MCREADY

geboren 1942 in den Vereinigten Staaten, er studierte an der Universität Chicago, ist Master of Arts (Soziologie) und Doktor der Soziologie, Studiendirektor am National Opinion Research Center. Seit mehreren Jahren arbeitet er im Fachbereich Religionssoziologie und beteiligt sich an verschiedenen Projekten religiöser Erneuerung.

Herman Schmidt

Das Phänomen der spontanen Gruppen

1. Spontane Gruppen in der Antike

In den hellenistischen Demokratien wurden Wohlfahrt und Entwicklung der Volksgemeinschaft von zwei zusammenarbeitenden Gruppen wahrgenommen: von oben her durch den Staatsapparat mit seinen Beamten und Gesetzen, von unten her durch die gesetzlich garantierte spontane und schöpferische Arbeit der verschiedenen Klassen und Stände unter den freien Bürgern. Für Schutz und Ausdehnung der Nation sorgten in Städten und Dörfern die Familien und Arbeitsgruppierungen, indem sie Mittel bereitstellten und Männer zu allerlei Ämtern heranbildeten, wie Polizei und Heer, wie Anlage von Wegen, Kanälen und Deichen, Bewässerung des Landes, Handelsunternehmen, Verkehr, Seefahrt usw. Dazu gehörte auch die Organisation von Festen und religiösen Feierlichkeiten, der Totenkult (besonders in Ägypten spielte er eine große Rolle). Diese spontanen Dienste wurden von Menschen in freien Berufen wirksam finanziert und unterstützt, ohne daß sie Staatsämter ausübten; man nannte diese spontanen Dienste «Liturgien». Ursprünglich gehörten zu den Liturgien sowohl gesellschaftliche wie religiöse Dienste, weil man zwischen profan oder weltlich und sakral nicht unterschied, sondern sie als Einheit sah und zwar durch ihre Spontaneität: Gesellschaftliche und religiöse Dienste, Mitmenschlichkeit und religiöser Sinn steigen ja frei, ohne äußeren Zwang, aus den tiefsten Dimensionen und Strebungen des Menschen als Mensch hervor. Der Staat mit seinen Gesetzen schützt nicht nur die Spontaneität der Liturgien, sondern fördert auch ihre schöpferische Kraft. Es kommt zu Konflikten, wenn der Staat die Freiheit von Spontaneität und schöpferischer Kraft zu ersticken droht: aus Furcht vor Ungebundenheit und Willkür, Unordnung und Zuchtlosigkeit. Freiheit, ein unveräußerliches Menschenrecht, muß sich äußern können in Spontaneität, schöpferischer Tätigkeit und Ordnung; ohne sie ist eine Gesellschaft tot, lebt der Mensch nicht mehr, sondern wird gelebt. Nicht nur Zerfall der Spontaneität, der schöpferischen Kraft und Ordnung zu Ungebundenheit, Willkür und Unordnung, sondern auch gewalttätige Unterdrückung der freien Lebenskunst, die Ordnung und Disziplin eines totalitären Regimes, führen zur Diktatur anarchistischer oder faschistischer Art, zur Unterdrückung des Menschen als Person und Gemeinschaft.

In der Septuaginta wird der Ausdruck «Liturgie» für die Kultdienste reserviert. Bekannt sind die Konflikte, die in der jüdischen Liturgie um ihre Freiheit ausbrachen. Die Ursache war die Reservierung des Kultus für einen der zwölf Stämme, den Stamm Levi (Leviten), und das Entstehen eines rigorosen Rubrizismus. Immer wieder standen Propheten auf, um vor dieser tödlichen Krankheit des Gottesdienstes zu warnen und die spontane, schöpferische Freiheit des Volkes Gottes zu verkündigen. Im Kielwasser der wahren Propheten fuhr eine Flotte falscher Propheten, die mit ihrer Ungebundenheit und Willkür die Ordnung zerstörten und die Männer Gottes ins Gerede brachten. Das Entstehen der Synagogen neben dem einen Tempel von Jerusalem wurde ein Gegengewicht zur offiziellen, streng geregelten Liturgie. Die Gottesdienste in den Synagogen begannen mit der Lesung des Schemá und anderen Gebeten. Dann folgte die Vorlesung einer Perikope aus dem Gesetz und dem zugehörigen Teil der Prophetenbücher (Apg 13,15; Lk 4,17) und das aufrüttelnde Wort eines Anwesenden, entweder eines Gemeindemitgliedes oder auch eines Fremden (Apg 13, 15). Von dieser letzten Möglichkeit haben Jesus und die Apostel vor allem Gebrauch gemacht, um den in der Synagoge versammelten Juden das Evangelium zu predigen (z. B. Mt 4,23; Lk 4,44; Apg 13,5). Die Zusammenkunft wurde geschlossen mit der Segensformel aus Num 6,24–26.

In diesem historischen Zusammenhang ist der Protest des Propheten Jesus gegen Pharisäer, Gesetzesgelehrte und Priester zu sehen; ferner sein revolutionäres Auftreten und sein Protest im Tempel, dessen Vorhang beim Kreuzestod Jesu in zwei Teile riß, von oben bis unten (Mt 27,51; Mk 15,38; Lk 23, 45). Er hat die Menschen erlöst («befreit» sagt man heute) von der Tyrannei des Ritualismus und ihnen das Heil einer Gotteserfahrung in Geist und Wahrheit geschenkt. Durch Ihn, mit Ihm und in Ihm begann eine neue Liturgie, die seine Kirche in neunzehn Jahrhunderten des Streites und der Geteiltheit fortsetzt, unter dem Beistand Seines Geistes, beharrlich in Glauben, Hoffnung und Liebe, und so ist sie – mühsam und doch glücklich – auf dem Weg zur Endvollendung der

Liturgie, von der uns Johannes eine Vision gegeben hat.[1]

2. *Spontane Gruppen und Ekklesiologie*

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wächst im liturgischen Leben eine Bewegung, die Ähnlichkeit mit frühern Umwälzungen zeigt, wenn sie auch ihr eigenes Gesicht hat. Diese neue liturgische Bewegung kann nur verstanden werden, wenn sie in Zusammenhang mit dem ganzen Leben und Brodeln in allen Sektoren des kirchlichen Lebens gesehen wird.

Die römisch-katholische Ekklesiologie unserer Zeit wird natürlich von den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche beherrscht: von der Dogmatischen Konstitution «Lumen gentium» vom 21. November 1964, der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» vom 7. Dezember 1965, und dem Dekret über den Ökumenismus vom 21. November 1964. Nicht wenige Autoren haben auf einen gewissen Widerspruch oder auf Unausgeglichenheit in der Konstitution «Lumen gentium» hingewiesen, in deren 2. Kapitel die Kirche als das Volk Gottes definiert und das allgemeine Priestertum der Gläubigen unterstrichen wird, in deren 3. Kapitel aber durch Verschiebung einzelner Akzente (in der Idee der Kollegialität) die ganze traditionelle «Constitutio hierarchica» der nachtridentinischen Kirche wiederkehrt. Aus diesem Widerspruch, der im Text der Konstitution nach Möglichkeit ausgeglichen wurde, erklärt sich vieles an Unklarheit und Unsicherheit. Wer die Konstitution von Kapitel 2 aus liest, sieht eine andere Kirche vor sich als die, der er aufgrund von Kapitel 3 begegnet.

Bei Eröffnung des Weltkongresses der Zeitschrift «Concilium» (Brüssel, am 12. September 1970) hat Kardinal Suenens in seiner Ansprache auf diesen Widerspruch hingewiesen: «*Wir leiden darunter, daß in Kapitel drei die Gemeinschaft der Bischöfe mit ihrer Ortskirche nicht genügend zum Ausdruck kommt.* Das Wort Cyprians: ‹Wisse, daß der Bischof in der Kirche und die Kirche im Bischof ist› hat darin nicht seine volle Geltung erhalten. – Die weiß Gott wie heiße Auseinandersetzung drehte sich nicht in erster Linie um die *Kollegialität der Kirchen*, sondern um die *Kollegialität der Bischöfe* als solche, wobei man von ihrem Presbyterium und ihrem Volk abgesehen hat.»[2] Die Folgen dieser Unausgeglichenheit sind bekannt: Spannung in der Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen, die Drohung einer «Lex fundamentalis», die Krise der Priester, die von manchen der vom Konzil «vernachlässigte Mann» genannt wurden und die nun zwischen Hierarchie und Laien in der Klemme sitzen.

In Zusammenhang mit der Konstitution «Gaudium et spes» weist Dippel auf ein anderes aktuelles Problem hin, nämlich den Platz der Kirchen in der Welt des 20. Jahrhunderts. «Wer nüchtern und ehrlich die Situation der ‹Kirche in der Welt› und die Situation der ‹Welt in der Kirche› betrachtet... der wird zugeben müssen, daß wir die Menschen nicht – auch nach dem Kriege nicht – für eine Revolution vorbereitet haben, daß es an Wissen und Übung fehlt..., daß der moderne Mensch, auch der Kirchgänger, in der Bequemlichkeit lebt und er zu viel mit andern Dingen zu tun hat. Ein erschreckender Konformismus und Naturalismus haben sich in die Kirche während der letzten Jahrhunderte eingeschlichen, und das wird heute durch unsre enorme technische Macht äußerst gefährlich. Die Gemeinde wird zu einem anonymen Konglomerat von Anonymen. Die Brüderlichkeit fehlt. Trotz aller Mühe und aller Verkündigung verliert «die Kirche in der Welt» beständig Terrain an «die Welt in der Kirche». *So* kann man keine Revolution machen! Mit all unsrer Predigt und Katechese sind wir zu introvertiert.»[3]

Zur Konstitution über die Liturgie («Sacrosanctum Concilium») vom 4. Dezember 1963 sind hier zwei Bemerkungen am Platze:

a) Die Kirche als das Volk Gottes nimmt darin einen derartigen Platz ein, daß die Konstitution in dieser Hinsicht viel konsequenter als «Lumen gentium» genannt werden darf.[4] Von daher stammen bei Erneuerung der Liturgie die Reibungen und Schwierigkeiten mit römischen und bischöflichen Kurien, in Kommissionen und Unterkommissionen, unter Priestern und Gläubigen, wenn auf einer Seite die Ekklesiologie noch vorkonziliar getönt ist. Nur einen einzigen Artikel der Konstitution über die Liturgie dürfte man eine Dissonanz nennen:

Art. 22. § 1. Das Recht, die heilige Liturgie zu ordnen, steht einzig der Autorität der Kirche zu. Diese Autorität liegt beim Apostolischen Stuhl und nach Maßgabe des Rechts beim Bischof.

§ 2. Auch den rechtmäßig konstituierten, für bestimmte Gebiete zuständigen Bischofsvereinigungen verschiedener Art steht es auf Grund einer vom Recht gewährten Vollmacht zu, innerhalb festgelegter Grenzen die Liturgie zu ordnen.

§ 3. Deshalb darf durchaus niemand sonst, auch wenn er Priester wäre, nach eigenem Gutdünken

in der Liturgie etwas hinzufügen, wegnehmen oder ändern.[5]

Über die gesetzlichen Normen für die Ordnung (*moderatio*) der Liturgie durch die Bischöfe wird es Unsicherheiten und Konflikte geben, solange das neue kirchliche Gesetzbuch auf sich warten läßt. Auffallend ist in diesem Artikel die Behandlung der Priester, die offensichtlich im Gegensatz zum ganzen anderen Text der Konstitution steht. Der Priester wird hier in Verbindung mit den Laien genannt, was lobenswert wäre, wenn ihm nicht eine besondere Neigung zur Rebellion vorgeworfen würde. Die meisten Kommentatoren (Priester) übergehen diesen Paragraphen stillschweigend. Trotzdem sind hier einige sehr heikle Fragen am Platze.

Ist der Priester nicht der übliche und normale Vorsteher der Gläubigen bei den liturgischen Feiern?

Kennt er deshalb nicht aus täglicher Erfahrung die rauhe Praxis mit all ihren Problemen am besten?

Und doch hat er bei der Ordnung der Liturgie (*sacrae liturgiae moderatio*) nicht die geringste Autorität, nicht einmal in seinem eigenen Kreis!

Ist der Priester durch seine Weihe (*ordinatio*) ein Diener (*minister*) Christi und seines Volkes (*ecclesia*), unter Aufsicht seines Bischofs (*episcopus*) und der pastoralen Leitung der Hierarchie, oder ist er ein Diener des Bischofs, sozusagen sein unmündiger Sklave?

Kann seine Treue (*fidelitas*) zu Christus und Christi Volk nicht auf eine schwere Probe gestellt werden, wenn Treue als sklavische Folgsamkeit gegenüber seinem Bischof, gegenüber Kurien und Kommissionen, Gesetzen und Zeremonien verstanden wird?

Die wahre Kollegialität erstreckt sich in den Ortskirchen doch auch auf das Verhältnis zwischen Bischof und Priestern!

Haben wir mit zwei Instanzen zu tun: dem Bischof über den Priestern, oder mit *einer* Instanz: dem Presbyterium unter Leitung des Bischofs?

Liegt die eigentliche Ursache der Priesterkrise nicht darin, daß die Identität des Priesters, sein Amt, seine Stelle in der Kirche nicht klar sind? Es genügt, diese Fragen zu stellen; sie weisen z. T. schon auf Antworten hin.

b) In der Konstitution über die Liturgie wurde das Verhältnis von Welt und Liturgie nicht genügend herausgearbeitet. Das gilt für alle Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, mit Ausnahme der Konstitution «Gaudium et spes», obwohl diese (nach allgemeiner Meinung) kein reifes Dokument ist. Viele Probleme und Schwierigkeiten in der erneuerten Liturgie kommen heute aus Kurzschluß mit der Welt und dem Fehlen an Anknüpfung beim Lebenskreis der Gläubigen. Weil in der Konstitution die Liturgie zu introvertiert dargestellt wird, bleibt sie trotz Volkssprache und anderer Annäherungen ans Volk doch noch eine künstliche Eigenwelt, eine Welt für sich, und so ein «seltsam Ding», nicht nur in der wirklichen Welt, sondern auch in der Kirche, die sich zur Welt hin entwickelt.

Das Problem «Liturgie und Welt» ist nicht einfach und muß kritisch und nuanciert studiert werden. Eine simple Manipulation mit den Begriffen *saeculum* und *sacrum* bringt keine Lösungen.[6] Solange sich die Wissenschaften noch in einem Stadium mühevoller Forschung befinden, kann auch die Liturgie ihren Weg nicht selbstsicher austüfteln. In der Liturgiewissenschaft werden so viele unvorhergesehene Fragen gestellt und unerwartete Probleme aufgeworfen, daß man keine fix-und-fertigen Antworten mehr hat und aus Bescheidenheit viele Fragen vorläufig mit ihren Fragezeichen stehen lassen muß.

3. Kennzeichen der spontanen Gruppen

Die Kongregation für den Gottesdienst hat am 5. September 1970 eine dritte Instruktion herausgegeben («Liturgicae instaurationes»), in der Richtlinien und Anweisungen für die rechte Anwendung der Konstitution über die heilige Liturgie vorgelegt werden.[7] Sie ist für uns ein Anlaß, einige Probleme, die immer wieder auftauchen und gewissermaßen einen Hintergrund bilden, zu besprechen und der weiteren Forschung zu empfehlen.

Von verschiedenen Seiten her ist auf die Tatsache hingewiesen worden, daß die Konstitution Freiheit, Spontaneität und schöpferische Kraft für die Liturgie wieder freigegeben habe. Mit sichtlichem Eifer vollzieht sich in der Kirche die Erneuerung des liturgischen Lebens.

Vor allem arbeiten die römischen und bischöflichen Instanzen frei, spontan und schöpferisch an der Erneuerung der Liturgie. Wer das leugnet, ist blind oder böswillig. Ferner wird offensichtlich das Vorbild Roms und der Bischöfe befolgt; auch Priester beginnen mit Gläubigen frei, spontan und schöpferisch die Liturgie zu feiern. Selbstverständlich ist diese neue Haltung auch Ursache von Regellosigkeiten und Konflikten, von Verschiebungen und Revolutionen. –

Die größte Gefahr für das liturgische Leben liegt in einer kanonisch-juridischen und rubrizistischen Umarbeitung der erneuerten Liturgie. Das zeigt sich vor allem in den Pfarren. Nach einer Zeit des Anlernens und der Einübung findet der Pfarrgottesdienst seine Routine wieder. Alles geschieht nach dem Buchstaben der Texte und Zeremonien, so daß niemand eine Bemerkung machen kann – aber die Feier ist tot, weil ein Ritus abgewickelt wird und nicht eine Gemeinde die Eucharistie und die Sakramente feiert. Das Ritual läuft automatisch und mechanisch ab, nicht nur beim «Messeleser» oder «Sakramentenverwalter», sondern auch beim Volk in Antworten und Tun. Aus der Gemeinde ist eine «sitzende Gemeinde» geworden, über die eine Flut schwer verständlicher Worte ausgeschüttet wird. Von Aktion ist wenig zu spüren. Es sind keine beseelten Menschen; eher gleichen sie Robotern. Weil hier Freiheit, Spontaneität und schöpferische Kraft fehlen, wird der Liturgie der Todesstoß gegeben.

Derartige Liturgieschändung ist die Mitursache für den zunehmenden Auszug der Gläubigen aus der Kirche. Weil sie in der neuen Liturgie nicht finden, was sie erwartet hatten oder was sie brotnötig haben, bleiben sie fort. Das spielt sich im Unterbewußtsein ab und wird ausgesprochen in Worten wie «Die Messe sagt mir nichts», «Was bedeutet all das kirchliche Getue bei Taufe und Trauung», «Vom Beichten werde ich nicht besser». Wenn die Liturgie die Menschen nicht anspricht, ihnen nichts tut, sie nicht in eine Gemeinschaft aufnimmt, dann wirkt sie mit bei der Zunahme der Gleichgültigen und an der beunruhigenden Erscheinung der Abseitsstehenden: Menschen, die sich auch weiterhin als Christen fühlen und auch so nennen, aber mit ihrer nichtssagenden Kirche brechen. Die neuen liturgischen Bücher sind dafür nicht die Schuldigen, sondern diejenigen, die sie falsch gebrauchen. Wird dieser überaus ernstzunehmende liturgische Mißzustand wohl genügend erkannt und zugegeben oder wird er zugedeckt mit dem Mantel der «Liebe»: «Auf der extremen Linken und Rechten gibt es wohl Exzesse, aber die große Mehrheit des Volkes folgt treu»?

Die neue Liturgie kommt zu ihrem Recht in den spontanen Gruppen, nicht nur in den kleinen, sondern auch in den großen und zwar in erster Linie in den lebendigen Pfarren. Vor allem wegen so viel Verständnislosigkeit und Unverstand gegenüber den spontanen Gruppen ist es nützlich, einmal ihre markantesten Kennzeichen vorzustellen.[8]

a) Zunächst fällt auf, daß für diese Gruppen Kirche und Liturgie ein Geschehen, ein *Ereignis* sind, ein Erlebnis, eine Tätigkeit, eine *Erfahrung* (experience, happening). Sie werten die Kirche nicht als Organisation oder Einrichtung oder Institution, zu der man nun einmal gehört, mehr oder weniger unabhängig vom eigenen Tun und Lassen. Für sie ist eigentlich erst dann von Kirche die Rede, wenn sie eine starke Verbundenheit miteinander in der gemeinsamen Feier von Wort und Sakrament erleben, in ihrer Vorbereitung und in der Erfüllung der Konsequenzen dieses erlebten Kircheseins. Es geht ihnen darum, von einer Kirche in Ruhe zu einer Kirche in Tätigkeit zu kommen, von einer Kirche als Lebensstatus zu einer Kirche als Lebensakt.

b) In engem Zusammenhang damit wird die Kirche als *communio* erlebt, als gelebte *Gemeinschaft*. Man bekennt in diesen Gruppen nicht nur, daß die Kirche eine *communio* ist und sein soll, sondern man erlebt das Gemeinschaftsein tatsächlich, auch emotional. Wo die *communio* nicht automatisch als gegeben vorausgesetzt ist, wird sie eine Möglichkeit, die ebensosehr Gabe wie Aufgabe ist. Wenn sie fehlt, ist man sich dessen als eines schmerzhaften und schuldhaften Mangels bewußt. Es ist eine viel riskantere Angelegenheit, weniger flach und mehr ins eigene Fleisch schneidend. Ein positives Kriterium für die Beurteilung bildet die Erfahrung der Früchte des Geistes Christi: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Milde und Bescheidenheit. Ein negatives Kriterium bildet die Lösung von den «Werken des Fleisches»: nicht nur von Unzucht, Götzendienst und andern Ausschweifungen, sondern auch von Haß, Zwietracht, Mißgunst, Schlemmerei, Intrigen, Streit, Parteiungen und Eifersüchteleien (Gal 5,19–22).

c) Ein drittes Kennzeichen ist die *charismatische Struktur* dieser Gemeinden. Alle Teilnehmer werden beansprucht. Jeder kann mit seinen Gaben und Talenten zum Zuge kommen. Man strebt nach einer gemeinsamen Verantwortung, von der niemand ausgeschlossen ist. Der Priester oder Leiter übernimmt nicht die Verantwortung und die Tätigkeit der Mitglieder, sondern steht ihnen als besonderer Abgesandter Christi mit seinem sakramentalen Charisma und seiner Fachkenntnis zu Diensten; er regt die Tätigkeit aller an, koordiniert und integriert, indem er den Geist über die Anwesenden ausgießt. Dieses Kennzeichen äußert sich in der gemeinsamen Vorbereitung und Durchführung der liturgischen Zusammenkünfte; im Einbezogensein aller in Verkündigung und Über-

legung des Wortes Gottes durch Dialog und Meditation; aber vor allem in der Sendung und im Engagement außerhalb der Kirchenmauern, mitten in der Welt, wo sie Christus mit Wort und Tat verkündigen.

d) Nicht wenige Gruppen sind durch eine *prophetisch-kritische Stellung* gegenüber dem Status quo in Kirche und Gesellschaft gekennzeichnet. Manchmal kommt das in öffentlichen Protesten und Demonstrationen zum Ausdruck, manchmal beschränkt man sich auf die Bewußtmachung im eigenen Kreis: Bewußtmachung des Unrechts, der Unterdrückung, der Diskriminierung und des Leidens, das allzu leicht als Selbstverständlichkeit hingenommen wird. Indem sie sich auf die Verheißung des kommenden Gottesreiches mit seiner Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und seinem Frieden berufen, widersetzen sie sich allem, was dem entgegen ist. Sie sind davon überzeugt, daß sich gerade die christliche Gemeinde damit nicht abfinden darf. Gleichzeitig bekommen sie ein schärferes Auge für das Unrecht, das Böse und das Übel, das hinter dem schönen Schein und den überlieferten Strukturen der Kirche und Gesellschaft verborgen liegt.

e) Auf diese Weise wird in den Gruppen mit der *eschatologischen Dimension* ernst gemacht, die so charakteristisch war für die ersten Christengemeinden, die ja vom Ausschauen nach der endgültigen Ankunft des Christus und des Gottesreichs beherrscht wurden (1 Kor 7,29–31). Es scheint, als ob sie wieder wahrmachen wollten, was in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes «parochia» ausgedrückt wird: daß die Glieder der christlichen Gemeinde Fremdlinge in dieser Welt und Pilger auf dem Weg ins Gelobte Land sind (1 Petr 1,1; 1,11).

f) Ein weiteres Kennzeichen dieser Gruppen ist der starke Akzent, den sie auf den *Dienst an der Welt* legen, zu dem die Mitglieder aufgerufen und ausgerüstet werden. Es ist die andere Seite ihrer kritischen Haltung zur bestehenden Gesellschaft. Aus dieser politischen Dimension ergeben sich allerdings auch Fragen. Ist das kein machtloser, manchmal sogar unverbindlicher Schlag in die Luft? Ist es wohl richtig, die Politik konkret in die Liturgie hereinzuholen? Aber wenn man auch mit Recht manchmal Fragezeichen neben die Art und Weise setzen kann, wie eine Aktion durchgeführt wird – gewiß ist, daß dem ein lauterer christlicher Gedanke zugrunde liegt. Dienst am Mitmenschen ist ja eine wesentliche Fortsetzung der christlichen Liturgie. –

Gruppen, die diese Kennzeichen tragen, führen konkret aus, was das Zweite Vatikanische Konzil gewünscht hat und was mit der liturgischen Erneuerung seit 1964 beabsichtigt war. Es ist überflüssig, das beweisen zu wollen. In diesem Zusammenhang ist «Spontaneität» das richtige Wort und unmißverständlich. Es werden geballte, ereignisgeladene Worte gebraucht: Erlebnis der Kirche als Ereignis, Erfahrung, *communio*, gelebte Gemeinschaft, charismatisch, prophetisch und kritisch, eschatologisch, Dienst an der Welt, politisch. Im Zusammenhang mit dem, was in engagierten, lebendigen Gruppen geschieht, sind das durchaus keine Modeworte. Wer sich in seiner Umgebung umschaut, kennt spontane Pfarren und Gemeinden und weiß, daß ihre Kirchen von den Gläubigen stark besucht werden, vor allem von Jüngeren, aus nah und fern, und daß sie wahrhaftig nicht nur durch ihren rhythmischen Gesang bekannt geworden sind. Das beweist zuerst, daß sie etwas zu bieten haben; aber auch, daß man anderswo wenig oder nichts zu bieten hat. Damit bestätigt sich die Behauptung, daß der Geist der Liturgieerneuerung noch zu wenig bis in die Pfarren durchgedrungen ist und daß so verhindert wird, sich frei zu entfalten. Aufgrund eines subjektiven Apriori darf man nicht ohne weiteres behaupten, alles, was mir nicht liegt, sei keine Liturgie. Wie Mönche und Kardinäle ihren eigenen liturgischen Stil haben, so auch die Vögel mit den verschiedenen Federn. In seiner Ansprache an die achte allgemeine Versammlung der italienischen Bischofskonferenz am 19. Juni 1971 hat Paul VI. ausdrücklich um Interesse und Sympathie für die spontanen Gruppen gebeten.[9] Und als er am 16. April 1971 Hippies empfing und sich wohlwollend mit ihnen unterhielt, waren eine Menge bürgerlicher Menschen davon schockiert.[10]

Die spontanen Gruppen haben es nicht leicht. Manchmal werden sie geduldet, häufiger gefürchtet und mißtrauisch angesehen, nicht selten verdächtigt und beschuldigt, fast nie akzeptiert und gewürdigt. Im ganzen bietet man ihnen zu wenig Raum und Stütze, und oft geraten sie unter das Feuer von Traditionalisten, die auch vor Gewalttaten und Pressekrieg nicht zurückschrecken. Es ist klar, daß auf diese Weise die Angst vor und die Beschuldigung wegen Sektierertum als eine sich selbst bewahrheitende Voraussage wirkt: Akzeptiert man sie nicht, gibt es keine Basis für einen Dialog und man treibt sie in die Isolierung, so daß tatsächlich bald geschehen kann, was man verhindern wollte: Sektenbildung und Schisma. Natürlich sind Gefahren und Risiken mit der Ent-

wicklung von Spontangruppen verbunden. Leben und Wachstum ohne Gefahr ist unter Menschen nicht möglich. Das gilt auch für die Kirche. Auch diese Gruppen bestehen nicht nur aus Heiligen, aber schon deshalb kann sich eine Kirche, die sich «eine Kirche von Sündern» nennt, nicht von ihnen distanzieren. Die offizielle oder die «normale» Kirche darf sich von diesen Formationen nicht abwenden, selbst dann nicht, wenn sie auf den ersten Blick irregulär und Grenzfälle zu sein scheinen. Sie sind ihre eigenen Kinder, in denen sich das überlieferte Erbe als Verheißung neuer und unvermuteter Möglichkeiten zeigte. Wie schon oft in der Kirchengeschichte droht hier ein schmerzliches Mißverständnis: Die Kinder laufen Gefahr, das geistige Erbe zu verleugnen, von dem sie in Wirklichkeit leben; und die Mutterkirche erkennt in ihrem Streben nicht ihre eigene tiefste geistige Inspiration. Trotzdem hat der Widerstand in der Kirche gegen diese Gruppen auch eine läuternde Funktion, wie ebenfalls die Kirchengeschichte zeigt. Haben nicht die meisten Initiativen von Anfang an mit den etablierten Institutionen Schwierigkeiten gehabt? Neue Orden und religiöse Kongregationen, neue Organisationen und Werke, Heilige und Selige haben es in ihrer Kirche schwer gehabt. Sie wurden sogar verhöhnt, von der Inquisition verfolgt. Aber all das war für sie ein Fegefeuer, eine Läuterung vor dem Empfang der Würdigung und vor der Erhebung zur Ehre der Altäre.

4. Das Schöpferische der spontanen Gruppen

Bei den spontanen Gruppen fällt eine erstaunlich schöpferische Kraft in die Augen. In den letzten zehn Jahren ihrer Existenz sind Hunderte und Hunderte von Drucken mit sehr ursprünglichen Gebeten und Liturgien erschienen und dazu eine unübersehbare Menge von Grammophonplatten und Bandaufnahmen.[11] Diese Literatur, dieses zeitgenössische Quellenmaterial muß studiert werden. Zu oft wird über diese Schöpfungen geurteilt, ohne daß man davon ernsthaft Kenntnis genommen hat: bei einer zufälligen schlechten Erfahrung, nach dem Hörensagen oder aufgrund eines Zeitungsberichts. Daß sich unter dem Korn auch viel Spreu befindet, ist nicht verwunderlich; in alten Sakramentarien und Hymnensammlungen ist das nicht anders. Hätten auch nur 10% bleibenden Wert, wäre das der Ansatz zu neuen liturgischen Büchern, die ihre Texte und Musik nicht nur aus alten Zeiten holen, sondern auch aus den Schatzkammern unserer Zeit. Wer über das Neue, aus schöpferischem Geist Geschaffene wirklich auf dem laufenden ist, kann einfach nicht alles mit einem allgemeinen Bannfluch beiseite schieben. Wie das «Comité zur Verteidigung der christlichen Kultur» aus dem *Missale Pianum* einen Götzen macht, so sollten andere aus dem *Missale Paulinum* nicht einen zweiten Götzen machen, indem sie gegen alles, was spontan aus dem Boden an Gewächsen und Unkraut emporwächst, Widerstand leisten.

Am 25. Januar 1969 hat der «Rat zur Ausführung der Konstitution über die heilige Liturgie» an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen und der Liturgischen Kommissionen eine Instruktion gesandt, in denen einige Normen für die Übersetzung der lateinischen Texte vorgelegt werden. In der letzten Nummer (Nr. 43) wird eine Erklärung abgegeben, die hier gelegen kommt: «Für eine vollständige erneuerte Liturgie wird man sich nicht mit Texten zufrieden geben können, die aus andern Sprachen übersetzt worden sind. Neuschöpfungen werden nötig sein. Trotzdem bleibt die Übertragung von Texten aus der Überlieferung der Kirche eine ausgezeichnete Übung und eine notwendige Schule für die Redaktion neuer Texte, so daß ‹die neuen Formen aus den schon bestehenden Formen gewissermaßen organisch herauswachsen› (Konstitution über die Liturgie, Art 23).»[12]

5. Vielgestaltigkeit der spontanen Gruppen

Das Phänomen der spontanen Gruppen ist noch unübersichtlich und verlangt eine sorgfältige Erforschung. Es gibt viele Arten spontaner Gruppen.

Zunächst die lebendigen Pfarreien. In ihnen gibt es Gruppen, die zuerst im eigenen Kreis arbeiten und experimentieren und dann ihre Erfahrungen für die Gläubigen der Pfarrei fruchtbar machen. Gruppen, die sich in ihre eigene Liturgie einsperren, fehlt nicht nur die Dimension der Mission und des Dienstes an der Welt, sondern werden – indem sie sich von der harten Wirklichkeit absetzen – introvertiert, so daß sie an Blutarmut hinsiechen und absterben.

Wichtig sind die Gruppen, die sich für die Feier der Taufe, Erstkommunion, Buße, Trauung, Krankensalbung, für Begräbnis und Gotteswort einsetzen. Wird ihr Nutzen wohl genügend erkannt?

Es gibt viele gesellschaftliche Gruppen, die einsehen, daß ihre Aktionen auch eine liturgische Dimension brauchen; sie errichten Jugendgruppen, bringen Menschen der verschiedensten Klassen

und Schichten zusammen, pflegen spontan Kranke und Alte.

Auch politisch bestimmte Gruppen setzen ihre Aktionen und Proteste gern in eine liturgische Umgebung und stellen die gegenwärtige Wirklichkeit der Bibel gegenüber...

All diese Gruppen (es gibt Ausnahmen, von denen *eine* Kategorie genannt wurde) helfen einer typisch modernen Not ab: das anonyme Konglomerat anonymer Menschen wandeln sie in Brüderlichkeit; kein Wunder also, daß sie die Liturgie nicht missen können. Daß in diesen Gruppen experimentiert wird, ist selbstverständlich. Sie suchen nach ihrer Identität und nach dem Sinn von Christentum und Liturgie unter ihren besonderen Umständen. Daß auch unverantwortlich experimentiert wird, muß man verstehen können, wenn man es auch nicht gutheißen kann. Doch ist man oft traditioneller, als vermutet wird. Reißt man Experimente aus ihrem Zusammenhang, erregen sie Ärgernis; aus Fehlern und Unvollkommenheiten macht man dann eine Tragödie, als ob das Ende der Liturgie drohte. Die Folge ist dann gereizte Stimmung, Zwietracht – und das zu einer Zeit, in der so viele ernste Probleme auf der Tagesordnung stehen.[13]

Es ist schade, wenn auch verständlich, daß der ursprüngliche Plan der *Missa normativa* (Rahmenmesse) nicht verwirklicht werden konnte und daß im neuen Missale neben einer *Missa cum populo* zwar eine *Missa sine populo* (Wie ist das möglich!) steht, aber die Eigensituation der Gruppen kaum berücksichtigt wird. Es gibt zwar eine Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst (*Actio pastoralis*) vom 15. Mai 1969 über Messen für besondere Gruppen, die aber die Entwicklung der letzten drei Jahre weder vorausgesehen noch auch nur vermutet hat.[14]

Hier muß auf Gruppen hingewiesen werden, die in einer wahren Kirche der Armen größte Beachtung verdienen. Es sind die Häuser für Taube, Blinde, Stumme, Versehrte, psychisch Gestörte, Geistesschwache, Gefangene, verwahrloste Jugendliche, Waisen, pflegebedürftige Alte usw. Fachleute, die in diesen Häusern tätig sind, können uns sagen, daß dort meistens eine normale Messe nicht am Platze ist. Heute ist man imstande, durch moderne technische Mittel und durch Fachkenntnis eine Liturgie zu schaffen, die z. B. auch für Taube, Blinde und Stumme zugänglich ist. In solchen Häusern sollte die *Missa cum populo* nicht verpflichtend gemacht werden, und doch tut man es. Es wäre bedauerlich, wenn man das nicht einsehen könnte. Das Volk ist ja nicht für das Missale da, sondern das Missale für das Volk.

Was hier für äußerste Fälle behauptet wird, sollte das nicht auch für Gruppen gelten, die typisch modern notleidend sind und in einer Kirche von Armen und Sündern eine besondere Sorge verdienen? Von selbst denken wir nun an Priester und Laien, die aus der Masse der Arbeiter, aus Proletariern, Wohnkasernen und Asphaltdschungel, aus Vereinsamten und Ausgestoßenen, aus der verwilderten Jugend, aus der Unterwelt, aus dem Milieu von Sex und Drogen Menschen auffischen und in einem Milieu der Brüderlichkeit zusammenbringen: Können sie mit diesen von Christus berührten und aufgelesenen armen Schluckern die Eucharistie aus dem neuen Missale feiern? Unmöglich! Sie sind aber zu etwas imstande, was die besten Fachliturgiker nicht zustande bringen könnten: brühheiß die Liebe Gottes aus der Schrift zu verkündigen und an der Tafel der *ecclesia* (der Zusammengelesenen) zu feiern: einen Lobpreis und eine Danksagung für das Fünkchen *metanoia* oder *conversio* von Menschen aus dem Abschaum der Gesellschaft zu einer Liebesgemeinschaft in Christus, hier wirklich Mensch mit Menschen, eine Zusammenkunft von so bewegender Schönheit, daß in Bewunderung wiederholt wird: «Seht, wie sie einander lieben»? Mag diese spontane einmalige Liturgie vom fachlichen Standpunkt aus auch stümperhaft sein, sie kommt aus dem Herzen, das besser als der Kopf weiß, was unter diesen Umständen das einzig Mögliche und Heilsame ist. Diese Priester und Laien haben eine christliche Erfahrung, die andere geradezu eifersüchtig machen könnte. Sie scheinen ein neuer Schlag von Heiligen zu sein, mit denen die Kirche noch keinen Rat weiß (wie das ja immer schon war). –

Unsere zusammenfassende Folgerung ist positiv, vielleicht zu großzügig, bestimmt nicht zu streng. Die Priester mit ihren nächsten Mitarbeitern (die man auch ohne Weihe Diakone und Diakoninnen nennen darf) leben mitten in der Welt und haben unmittelbar mit allen möglichen Initiativen, Aktionen, Sorgen und Elendsfällen zu tun. Sie gehen in ihrer Arbeit auf, wenn sie mit ihren Gruppen spontan und schöpferisch an der Verchristlichung der Welt arbeiten – Liturgie zu feiern ist dann für sie keine Routine, sondern eine ununterbrochene anstrengende Mühe von Vorbereitung und Hingabe: Arbeit, die Freude schafft. Sie wissen, daß sie Fehler machen, und sie akzeptieren Hilfe und Führung. Aber werden sie immer nur gebremst und lahmgelegt, dann wird ihre Situation in ihren Gemein-

den unmöglich; dann kommt ein Augenblick, in dem sie für die ihnen übertragene Aufgabe keine Verantwortung mehr tragen können und also abtreten müssen. Das Problem der Priesterkrise wird von einem Aspekt berührt, der meistens in Frageform ausgedrückt wird: «Wie kommt es, daß auch so viele der besten Priester das Amt verlassen?»

Die Flut aufkommender und untergehender Spontangruppen ist ein Phänomen, dem man mit Ernst begegnen muß. Wäre es wahr, daß sie nach fünf oder zehn Jahren nicht mehr da sind, wie oft von denen behauptet wird, die es mit dem Alten halten, dann wäre die Frage zu beantworten: «*Warum* werden sie dann nicht mehr bestehen?» Die Priester und ihre nächsten Laien-Mitarbeiter sind am meisten in diesen Vorgang einbezogen – sei es positiv, sei es negativ, sei es zweifelnd. Es müssen Maßregeln getroffen werden – darüber sind sich alle einig; aber einig ist man sich leider nicht über die Art dieser Maßregeln.

Lauthals wird hinausposaunt, daß es Gruppen gibt, die Unsinniges aushecken und kaum noch christlich genannt werden können. Sie werden in der Presse weltweit vorgezeigt – mit dem Erfolg, daß alle Spontangruppen einen schlechten Namen bekommen. Aber wer in der heutigen liturgischen Bewegung lebt, hört oft sagen, was er auch selbst erlebt: «Welch eine unvergeßliche Liturgie in Gruppe X; schade, daß sie verboten ist.»

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

[1] Die wichtigsten Studien über das Wort «Liturgie» findet man aufgezählt in H. Schmidt, Introductio in Liturgiam Occidentalem (Rom ^{3}1966) 33–46. Die Religionsgeschichte und die Kulturanthropologie haben eine große Zahl von Bräuchen bekanntgemacht, die mit den «Liturgien» Ähnlichkeit zeigen.

[2] Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses zu Brüssel, 12.–17. September 1970 (Zürich/Einsiedeln und Mainz 1971) 33.

[3] Protestantse verkenningen na Vaticanum II ('s-Gravenhage 1967) 229.

[4] H. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie = Herder-Bücherei 218 (Freiburg 1965) 192–211.

[5] Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium = Herder-Bücherei 270–273 (Freiburg 1966). Es ist interessant festzustellen, wie die Wörter «moderatio», «auctoritas», «norma iuris», «potestas a iure concessa», «proprio marte» des lateinischen Textes in den verschiedenen Sprachen übersetzt worden sind.

[6] Zur Geschichte der Begriffe «saeculum» und «sacrum» siehe u.a. H. Fugier, Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine = Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg 146 (Paris 1963). – R. Markus, Saeculum. History and society in the theology of St. Augustine (Cambridge 1970). – Á. Orbán, Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens = Graecitas christianorum primaeva 4 (Nimwegen 1970).

[7] AAS 62 (1970) 692–704; Arch. v. d. Kerken 25 (1970) 1089–1098.

[8] Eine verkürzte und dem Zweck angepaßte Wiedergabe des Artikels von F. Haarsma, Kleine groepen in de kerken – een nieuw verscheinsel: De Tijd (10. Juli 1971).

[9] L'Oss. Rom. (20. Juni 1971).

[10] L'Oss. Rom. (17. April 1971).

[11] H. Schmidt, Bidden onderweg van 1960 tot 1970. Documentaire studie met bibliografie en citaten-selectie (Haarlem 1971). Diese Studie ist ein erster Versuch, die schöpferische Kraft des Gebetes während der letzten zehn Jahre zu bewerten. 642 Publikationen wurden erwähnt und besprochen, mit gut 200 illustrierenden Zitaten. Nach Erscheinen dieser Studie konnten wiederum 600 Publikationen aufgespürt werden. Von den Büchern dieser Bibliographie konnte ich eine Anzahl zum Aufbau einer kleinen Bibliothek sammeln, die bis jetzt aus einer Reihe von zehn Meter Büchern besteht. Daneben baue ich eine Diskothek moderner religiöser Musik auf, die bisher dreihundert Platten zählt. Es ist unmöglich, aus dieser Menge hier auch nur die wichtigsten Titel zu nennen, einmal weil mein Urteil noch unfertig ist, ferner weil das Wertvolle eines jeden Buches zitiert werden müßte. Auffallend ist das große Interesse für Bibel und Liturgie.

[12] Notitiae 5 (1969) 12.

[13] In meiner Sammlung (s. Anm. 11) gibt es viele sog. Werkbücher und Werkmappen, die die Feiern von Gruppen wiedergeben, die Technik darlegen und die Problematik zeigen. Diese Publikationen sind als Instruktion für die Gruppenleiter und als Material für Studien gedacht. Sie sind in der Gebetsliteratur ein neues Genre, dem die Liturgiewissenschaft Beachtung schenken muß.

[14] AAS 61 (1969) 806–811.

HERMAN SCHMIDT

geboren am 26. Juni 1912 in Roermond (Niederlande), Jesuit, 1940 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Nimwegen sowie in Rom am Orientalischen Institut, am Institut für Archäologie, am Institut für Kirchenmusik und an der Vatikanischen Paläographischen Schule, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie, Professor für Liturgik an der Päpstlichen Universität Gregoriana und am Liturgischen Institut zu Sant'Anselmo. Er veröffentlichte u.a.: Introductio in Liturgiam Occidentalem (Rom ^{3}1965), Constitutie over de H. Liturgie (Antwerpen 1964).

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Brian Newns

Die liturgische Gesetzgebung in England seit dem Konzil

In England wurden seit dem Konzil wenig eigentliche Gesetze in bezug auf die Liturgie erlassen, wenn auch den Priestern Weisungen zur Durchführung der anstehenden liturgischen Reformen gegeben wurden. Die Regelung der Liturgie wurde zu einem großen Teil den einzelnen Bischöfen überlassen, aber man versuchte dabei, im ganzen Land eine gewisse Einheitlichkeit der Praxis beizubehalten.

Die englische Sprache wurde am 1. Adventssonntag 1964 in die Liturgie eingeführt, und die Bischöfe von England und Wales übersandten ihrem Klerus eine gemeinsame Instruktion über die neue Meßform und die Einführung der Volkssprache. Man gab auch praktische Anregungen über die Meßgestaltung heraus. Beide Dokumente sehen die Heranziehung von Laien als Lektoren vor.

Die Hierarchie selbst erließ keine Instruktionen über die Konzelebration, aber die einzelnen Bischöfe gaben für sie die allgemeine Erlaubnis in ihren Diözesen. Auch wurde eine allgemeine Erlaubnis zur Kommunion unter beiden Gestalten gegeben für alle Fälle, die in «Eucharisticum Mysterium» Nr. 32 erwähnt sind. Mit Wirkung ab 15. August 1967. 1971 beschloß die Hierarchie aufgrund der römischen Instruktion «Sacramentali Communione», die einzelnen Bischöfe sollten für ihre Diözesen entscheiden, wann die Kommunion unter beiden Gestalten empfangen werden dürfe, wozu jedoch Kinder im Primarschulalter nicht zugelassen werden sollten.

Mit dem Erscheinen des neuen *Ordo Missae*, der am ersten Fastensonntag 1970 eingeführt wurde, trafen die Bischöfe den Beschluß, es sollten in den Messen an Sonn- und Feiertagen normalerweise drei Lesungen stattfinden. In Übereinstimmung mit der «Institutio Generalis Missalis Romani» wurde auch Frauen die Erlaubnis erteilt, die Lesungen in der Messe vorzutragen; von dieser Erlaubnis wird nur spärlich Gebrauch gemacht und es werden womöglich Männer als Lektoren ausgebildet. Den Friedenskuß beschränkte man anfänglich als Experiment auf kleinere Gruppen, 1971 erlaubte man ihn jedoch für jede Pfarrei, die ihn einzuführen wünscht.

Die Kommunion wird normalerweise kniend empfangen, aber der Brauch, sie stehend zu empfangen, scheint immer mehr aufzukommen und ist erlaubt. Anderseits haben die Bischöfe bis jetzt noch nicht um die Erlaubnis zur Handkommunion und zur Kommunionspendung durch bewährte Laien nachgesucht.

In einer Erklärung von 1968 gegenüber der «Latin Mass Society» sagte die Hierarchie, die Messe, in welcher das Ordinarium auf lateinisch gesprochen oder gesungen werde, sei beizubehalten. Die einzelnen Bischöfe haben im allgemeinen darauf bestanden, daß eine Messe pro Woche auf lateinisch gehalten werde, und einzelne haben verlangt, daß diese wöchentliche lateinische Messe am Sonntag stattfinde.

Im November 1966 gab die Nationalkommission für die katholische Kirchenmusik eine von der Hierarchie autorisierte Erklärung heraus mit der Erlaubnis, die bis anhin lateinisch gesungenen Teile der Messe auf englisch oder walisisch zu singen. Sie gestattete auch das Singen passender Lieder oder metrischer Psalmen als Eingangslied, Offertorium oder Kommuniongesang, munterte zur Bildung von Chören auf und bestand auf der Beibehaltung der lateinisch gesungenen Messe. 1969 veröffentlichte dieselbe Kommission ein längeres Dokument «Music in the Mass», worin die gleichen Probleme behandelt werden und die Erlaubnis erteilt wird, in der Kirche neben der Orgel andere Musikinstrumente zu gebrauchen, sofern der Ortsbischof dies gutheiße. Im gleichen Jahr gestattete die Hierarchie, in der Kirche Musik ab Tonband zu verwenden, sofern der Ortsbischof damit einverstanden ist, und dies nur zur Begleitung des Gesanges und nicht als Ersatz für ihn dient.

Bis jetzt wurden keine für das gesamte Land geltenden Gesetze über Gruppen- und Hausmessen erlassen, aber solche sind in einzelnen Bistümern nichts Ungewöhnliches mehr. Einige Bischöfe haben allgemeine Weisungen für solche Messen gegeben und sie für verschiedene Fälle erlaubt.

Die Hierarchie hat keine Regeln über die Kindertaufe und die Vorbereitung der Eltern aufgestellt, aber die Schrift von Fr. J. D. Crichton «Companion to the New Order of Baptism» hat den Status einer

quasi-offiziellen Direktive. In dieser Schrift wird die Wichtigkeit der Vorbereitung der Eltern stark betont. Falls der Glaube der Eltern nicht zureicht, daß diese die erforderten Versprechen machen können, rät Fr. Crichton, die Taufe zu verschieben, aber nicht zu verweigern, da schon das Nachsuchen um die Taufe als positives Zeichen zu bewerten ist.

Im Anschluß an die Veröffentlichung der Erhebung über die Taufpraxis, die unter Beteiligung von Katholiken vom Britischen Kirchenrat unternommen worden war, bestimmte die Hierarchie, die Taufe der wichtigsten nichtkatholischen Kirchen in England sei als gültig anzuerkennen. Die Hierarchie gab auch ein «Directory concerning Mixed Marriages» heraus, das einen Kommentar zum päpstlichen Motu proprio von 1970 über die Mischehen darstellt. Das bischöfliche Direktorium gibt die allgemeine Erlaubnis, konfessionsverschiedene Paare innerhalb der Messe zu trauen, sofern der nichtkatholische Partner getauft ist. Der englische Trauungsritus schließt die bürgerlichen Forderungen in bezug auf die Eheschließung mit ein, namentlich die gesetzliche Erklärung, in freiem Entschluß zu heiraten, und die einleitenden Worte zum Ehekonsens.

In bezug auf das Bußsakrament sind keine Gesetze erlassen worden, obwohl einzelne dem Beispiel des schottischen Bischofs von Galloway folgen, der 1968 in seiner Diözese die Praxis einführte, daß die Kinder ihre erste Beicht im Alter von ungefähr neun Jahren ablegen, nach ihrer ersten Kommunion. Bußfeiern sind relativ außergewöhnlich, und wenn solche abgehalten werden, schließen sie nicht die sakramentale Absolution mit ein.

Schließlich ist das «Pastoral Directory for Church Building» zu erwähnen, das Direktorium der Hierarchie über den Kirchenbau, das 1968 von der nationalen liturgischen Kommission von England und Wales herausgegeben wurde.

Übersetzt von Dr. August Berz

Philippe Rouillard

Die liturgische Gesetzgebung in Frankreich

Obwohl der Begriff «Gesetzgebung» sich in einem weitern Sinn verstehen läßt, insofern es die Gemeinschaft ist, die das Recht schafft, werden wir uns hier damit begnügen, die hauptsächlichen Anordnungen und Direktiven vorzulegen, die der französische Episkopat erlassen hat. Wir halten es für unnütz, hinter die Jahre 1966/67 zurückzugehen, und wir mußten unsern Bericht am 15. September 1971 abschließen. Wir werden der Reihe nach die Gesetzgebung in bezug auf die Messe, die Kindertaufe, das Bußsakrament, die Krankensalbung und das Begräbnis behandeln.

Was die Messe betrifft, dürfen seit dem 5. Februar 1968 auch Frauen die Schriftlesungen bei der Messe vortragen (mit Ausnahme des Evangeliums) und den Gesang der Versammlung leiten (Documentation Catholique 1968, 437–438). Daß man männliche Laien als Lektoren anstellt, ist ein schon alter, problemloser Brauch.

Wichtiger sind die Maßnahmen in bezug auf die Kommunionspendung. Die Handkommunion ist seit dem 29. Juni 1969 in Frankreich erlaubt, genauer genommen in allen Diözesen, die diesen Entscheid getroffen haben. Diese Art des Kommunionempfangs soll nicht als obligatorisch erklärt und es soll mit ihrer Einführung eine entsprechende Katechese verbunden werden (Doc. Cath. 1969, 672–674).

Die Kelchkommunion ist seit dem 29. November 1970 in Frankreich ebenfalls gestattet, aber es ist jedem Bischof freigestellt, sie in seiner Diözese einzuführen oder nicht und die Bedingungen zu präzisieren (Doc. Cath. 1970, 1026–1027). So haben durch eine Verfügung vom 24. Dezember 1970 die Bischöfe der Region Nord gestattet, bei Sonn- und Werktagsmessen den Gläubigen die Kelchkommunion zu spenden, nachdem diese geistig darauf vorbereitet worden sind (Eglise d'Arras, 8. Januar 1971).

Die Kommunionspendung durch Laien ist seit Februar 1969 in mehreren Diözesen aufgekommen (Doc. Cath. 1969, 346–347). Am 5. Mai 1970 dehnte die Bischofskommission für die Liturgie diese Möglichkeit auf ganz Frankreich aus: So weit es der einzelne Bischof für opportun erachtet, dürfen Männer und Frauen (nicht aber Kinder), ob Or-

densleute oder Laien, innerhalb oder außerhalb der Messe die Kommunion spenden und sie den Kranken bringen (Doc. Cath. 1970, 311–317).

Die Sonntagsmesse schon am Samstagabend zu feiern ist seit dem 15. Januar 1969 gestattet, nachdem der Präsident der französischen Bischofskonferenz in Rom darum nachgesucht hatte (Doc. Cath. 1969, 116–119).

Die Jugendmessen waren Gegenstand einer im Juli 1968 veröffentlichten Verlautbarung der Bischofskommissionen für die Liturgie, die Jugend und die religiöse Unterweisung. Ohne im eigentlichen Sinn zu reglementieren, machte das Dokument die Verantwortlichen auf die berechtigten Forderungen der Jungen in bezug auf die von ihnen und für sie organisierten Messen aufmerksam: Verbindung zwischen Liturgie und Leben, echte Entgegennahme des Gotteswortes, Beteiligung an der Homilie, an den Monitionen, an den Fürbitten, Verwendung von Liedern und Rhythmen, worin sie sich zum Ausdruck bringen können (Doc. Cath. 1968, 1419–1423). Seitdem ist der Episkopat nicht mehr auf diese Frage zurückgekommen, die zunächst von selbst reifen muß. Hingegen hat die Bischofskommission für die Liturgie im Februar 1970 eine Erklärung über die Messen kleiner Gruppen veröffentlicht, wobei sie eine diesbezügliche römische Instruktion an die pastorale Lage Frankreichs adaptierte. Die in dieser Verlautbarung ausgesprochenen Grundsätze sind klug überlegt, aber die praktischen Direktiven sind wohl zu detailliert, als daß sie sich auf die Verschiedenheit der Situationen und das Klima der Spontaneität anwenden ließen, welche die Gruppenmessen im allgemeinen und die Hausmessen im besonderen charakterisieren (Doc. Cath. 1970, 278–283).

Hinsichtlich der Kindertaufe hat der französische Episkopat seit Jahren versucht, zwischen der Anmeldung zur Taufe und der Taufe selbst eine gewisse Frist einzuschieben, die eine wirkliche Vorbereitung der Eltern ermöglicht. Schon ein von der Vollversammlung des Episkopats am 6. Dezember 1965 approbiertes Dokument empfahl «eine gewisse Frist zwischen der Anmeldung des Kindes, die der Geburt vorausgehen kann, und der Tauffeier» (Doc. Cath. 1966, 458–465). Diese Empfehlung sollte nach und nach in Kraft treten und die öffentliche Meinung darauf vorbereitet werden. Im März 1966 beschlossen die Bischöfe der Region Paris, das Ersuchen um die Taufe sei in ein Pfarreiregister einzutragen und die Taufe selbst einige Wochen später zu spenden, nachdem die Eltern mit Hilfe des Priesters über den religiösen Sinn dieses Schrittes reflektiert haben (Semaine religieuse de Paris, 5. März 1966). Die andern Bischöfe Frankreichs faßten in den Jahren 1966–70 analoge Beschlüsse. In Marseille wurde im März 1970 mit einem interessanten Projekt zur etappenweisen Taufe der Kinder begonnen, wobei die Anmeldung des Kindes die erste liturgische Etappe der Tauffeier darstellt; die Taufe kann darauf nach kürzerer oder längerer Frist gespendet werden (L'Eglise d'aujourd'hui à Marseille, 29. März 1970).

Gemeinschaftliche Bußfeiern sind von der Bischofskommission für die Liturgie in einer Verlautbarung vom 25. Februar 1967 angeregt worden; das Bekenntnis und die Absolution sollten jedoch privat und geheim bleiben (Doc. Cath. 1967, 665–666). Man setzt die Versuche auf diesem Gebiet fort, aber bis jetzt ist keine weitere Maßnahme erfolgt.

In Erwartung des neuen Rituale für die Krankensalbung hat die Bischofskommission für die Liturgie im September 1970 einen Text über die gemeinschaftliche Feier der Krankensalbung veröffentlicht und gestattet, dabei sich des Rituale zu bedienen, das seit dem Sommer 1969 zu Lourdes für solche Feiern verwendet wird (Doc. Cath. 1971, 235–237). Auch hat sie 1971 ein provisorisches Rituale für die Einzelspendung dieses Sakraments veröffentlicht.

In bezug auf die Begräbnisfeier hat eine Verordnung des Bischofs von Autun vom 12. März 1971 bestimmt: «Man wird jedem Ersuchen um das kirchliche Begräbnis für eine Person, die ihre Verbundenheit mit der Kirche bekundet hat – gleichgültig in welcher kanonischen Situation sie sich befand – stattgeben» (Doc. Cath. 1971, 391–392). Diese Regelung, die übrigens der Praxis vieler Diözesen entspricht, gilt insbesondere für die von den Sakramenten ausgeschlossenen wiederverheirateten Geschiedenen.

Auf allen diesen Gebieten ging es den französischen Bischöfen darum, erstens die von Rom für die ganze Welt gefaßten Beschlüsse, an der sie oft mitgearbeitet hatten, mit den notwendigen Adaptationen zu übernehmen, und zweitens den wirklichen Bedürfnissen der pastoralen Situation Frankreichs zu entsprechen. Sie sind dabei nicht überstürzt vorgegangen, da ihrer Ansicht nach die Gesetzgebung nicht dem Leben vorausgehen, sondern aus ihm herauswachsen soll.

Übersetzt von Dr. August Berz

Franz Nikolasch

Die liturgische Gesetzgebung im deutschen Sprachraum

Da in den letzten Jahren die römische Liturgiereform auf vielen Gebieten zu einem Abschluß gelangte und in der Regel den einzelnen Bischofskonferenzen die Möglichkeit zur Anpassung an die lokalen Traditionen zumindest innerhalb bestimmter Grenzen einräumte oder die römischen Vorlagen überhaupt nur als Modelle zu verstehen waren, ergab sich für die Bischofskonferenzen die Notwendigkeit, durch Regelungen für den eigenen Wirkungsbereich den gestellten Anforderungen zu entsprechen.

Im folgenden Beitrag können angesichts der gebotenen Kürze nur schlagwortartig die wichtigsten Entscheidungen der Bischofskonferenzen des deutschen Sprachraumes aufgezählt werden; in der Regel erfolgte für Deutschland, Luxemburg, Österreich und die Schweiz dank der Kontaktsitzungen der Liturgischen Kommissionen einheitliche Beschlüsse, wenngleich nicht immer zum selben Termin.

Den wohl bedeutendsten Bereich der Entscheidungen der Bischofskonferenzen bildet die *Meßfeier*. Nach der Veröffentlichung des Römischen Meßordo wurde im Herbst 1969 die Herausgabe einer provisorischen deutschen Übersetzung für den fakultativen Gebrauch ab 1. Adventssonntag 1969 beschlossen. Man ging dabei von der Überlegung aus, daß ja das Römische Meßbuch noch nicht erschienen sei und erst im Anschluß daran, d. h. ab Advent 1970 der neue Meßordo allgemein verpflichtend eingeführt werden sollte. Es bestand daher die Möglichkeit, stufenweise die Neueinführung vorzunehmen und die Gemeinden nicht durch eine plötzliche verpflichtende Einführung zu überfordern.

Der *provisorische deutsche Meßordo* weist gegenüber der römischen Ausgabe verschiedene Änderungen auf, die sich entweder auf das schon vorher bestehende liturgische Sonderrecht stützen oder unter Berufung auf Artikel 6 der Allgemeinen Einführung vorgenommen wurden. Im einzelnen bestehen die Änderungen in einer Erweiterung der Wahlmöglichkeiten für die Texte der Einladung zum Schuldbekenntnis (kann auch frei formuliert werden), der Bitte um Vergebung, der Einladung zum Vaterunser sowie des Glaubensbekenntnisses, für das statt des Nicaenums auch das Apostolicum oder ein Credolied gestattet wird. Ferner wurden die Antwortrufe der Gemeinde nach den Lesungen freigestellt: wo üblich können sie in der bisher gewohnten Weise beibehalten werden; folgerichtig sind auch die Einladungen zu diesen Antwortrufen nicht in die deutsche Ausgabe aufgenommen worden. Bei den Begleittexten zur Gabenbereitung sind gleichfalls die Antwortrufe der Gemeinde weggefallen. Es sollte vermieden werden, die Gemeinde immer wieder für solche kurze Rufe zu bemühen. Die Begleittexte selbst spricht der Priester in der Regel leise; falls nicht gesungen oder die Orgel gespielt wird, können sie,– sollen aber nicht – laut gesprochen werden. Das «Orate Fratres» wird als Einladung zum Gabengebet vom Priester allein gesprochen, nicht im Wechsel mit der Gemeinde. Eine größere Änderung wurde noch für den Friedensritus getroffen: das Gebet wurde in eine Einleitung und einen eigentlichen Gebetstext gegliedert, die Formulierung der Einladung zum Friedensgruß offengelassen und der Friedensgruß freigestellt. Der Spruch aus der Offenbarung des Johannes wurde freigestellt und dem Wort des Hauptmanns (Mt 8/8) nachgestellt.

Was die Wahlmöglichkeit für die *wechselnden Gesänge* betrifft, wurde das geltende Sonderrecht des deutschen Sprachraumes gewahrt: für den Eröffnungsgesang sind zusätzlich Kyrierufe oder Orgelspiel angegeben; sinngemäße Regelungen gelten auch für die Gesänge zur Gabenbereitung und Kommunion. Statt des Responsorialpsalmes werden auch andere Psalmengesänge oder entsprechende Gesänge gestattet.

Eine bedeutsame Entscheidung betrifft schließlich die *neue Perikopenordnung*, die bisher nur für Sonn- und Feiertage verpflichtend eingeführt wurde. Für jene Tage und Anlässe, zu denen die römische Ordnung drei Lesungen vorsieht, ist nur eine der beiden ersten Lesungen verpflichtend; wobei in der Regel jene Lesung zu wählen wäre, die sich leichter mit dem Evangelium verbinden läßt.

Soweit die wichtigsten Entscheidungen zur Liturgie der Gemeindemesse. Für besondere Feiergruppen wurden inzwischen eigene Richtlinien herausgegeben, die sich bemühen, der jeweiligen Situation besser gerecht zu werden. So wurden eigene Weisungen für *Meßfeiern mit kleinen Gruppen*

erlassen. Sie gelten Gruppen, die von der Erfahrung gemeinsamer Lebensinteressen her im kleinen Kreis sich zusammenfinden und dort den Gemeinschaftscharakter der Eucharistie bewußter erleben können als in der gottesdienstlichen Versammlung der Pfarre. Zu denken ist beispielsweise an Familien- und Nachbarschaftskreise, an Jugendgruppen und Schulklassen, aber auch an Hochzeits- und Trauerfeier, Jubiläen oder auch Gottesdienste am Krankenbett. Die Richtlinien, die im Herbst 1970 von der deutschen und im Sommer 1971 von der österreichischen Bischofskonferenz verabschiedet wurden, versuchen unter Wahrung aller wesentlichen Elemente der Eucharistiefeier besser den bestehenden Wünschen gerecht zu werden als die entsprechende römische Instruktion vom 15. Mai 1969. Neben Vereinfachungen am Ritus wird bezüglich der Priesterkleidung festgehalten, daß «in außergewöhnlichen Fällen die Kennzeichnung des Priesters, wie sie bei der Spendung anderer Sakramente vorgeschrieben ist, noch als ausreichend erachtet werden kann, wobei selbstverständlich die Stola niemals fehlen darf». Was die Homilie (Verbindung mit geistlichem Gespräch), die Nennung konkreter Dankmotive im Hochgebet und die Formulierung der Orationen betrifft, decken sich die Richtlinien mit den französischen Weisungen.

Eine besondere Gruppe bildet auch der *Gottesdienst mit Kindern*. Bereits im September 1969 bestätigte die deutsche Bischofskonferenz «in Übereinstimmung mit Artikel 6 der Allgemeinen Einführung die seit langem geübte Gewohnheit, den Wortgottesdienst der Meßfeier mit Kindern – unter Wahrung seiner Grundstruktur – in einer der Fähigkeit des Kindes angepaßten Weise zu feiern». Vorschläge dazu wurden in der Folgezeit erarbeitet und von den Bischofskonferenzen gebilligt. Als austauschbare und frei zu gestaltende Elemente der Eröffnung werden u.a. Einzugsprozession, Einführungsgespräch, Begrüßung der Kinder untereinander, Tonband oder Schallplatte und Bildmeditation angeboten. Als Antworten auf die Lesungen werden u.a. Betrachten eines Bildes und Szenenspiel genannt. Diese Richtlinien wurden Mitte 1970 in Deutschland und in der Schweiz als Experiment auf 3 Jahre bestätigt. In Österreich erfolgte die Billigung im Frühjahr 1971 als Experiment auf 1 Jahr und auf einzelne Pfarren beschränkt; daher wird besonders betont, eine zu starke Katechetisierung sei zu vermeiden und man sollte die aktive Mitfeier der Kinder fördern. An einer Ordnung für den 2. Teil der Messe wird noch gearbeitet, insbesondere an einer kindgemäßen Gestaltung des Hochgebetes.

Eine spezielle Form betrifft die *Meßfeier mit gehörlosen* Kindern, wo eine besonders weitgehende Vereinfachung der Texte bis hinein in die Herrenworte des Einsetzungsberichtes notwendig war. Das entsprechende Meßbuch soll dreispaltig erscheinen, wobei die letzte Spalte die vollen Gemeindetexte, die mittlere Spalte vereinfachte und angepaßte Texte bietet und die erste Spalte die Texte des allerersten Anfangs enthält. Die Texte sind in «Gottesdienst» vom 7. Oktober 1970 abgedruckt.

An Detailregelungen, welche die Meßfeier betrifft, wäre als erste die Erlaubnis der *Laienpredigt* zu nennen. Im Sommer 1970 erteilte der Bischof von Graz (Österreich) an Laien die Predigterlaubnis, allerdings auf eine bestimmte Zeit und Gemeinde beschränkt; Voraussetzung dafür war die Zustimmung der betreffenden Gemeinde. An Bedingungen forderte der Bischof Glaubwürdigkeit durch das Zeugnis eines christlichen Lebens und Nachweis über entsprechende Vorbildung (abgeschlossenes Studium, theologischer Fernkurs).

Die Schweizer Bischofskonferenz hatte bereits im Herbst 1969 «grundsätzlich und ad experimentum» die Laienpredigt auf 3 Jahre erlaubt; sie ließ allerdings keine Einzelregelungen, sondern begnügte sich mit dem Hinweis auf ein Gutachten der Theologischen Kommission und forderte auf, die Problematik während des Experiments weiter zu studieren.

Richtlinien zur Laienpredigt erließ im Herbst 1970 die deutsche Bischofskonferenz; im Sommer 1971 wurden sie auch in Österreich veröffentlicht. Die Erlaubnis ist im Einzelfall durch den verantwortlichen Priester im Auftrag des Bischofs auszusprechen; eine längerfristige Beauftragung bleibt diesem vorbehalten. Voraussetzungen von seiten des Bewerbers sind eine ausreichende theologische Bildung und homiletische Befähigung bzw. eine besondere Vertrautheit mit der Materie oder dem Hörerkreis. Von der Predigterlaubnis sind Pfarrgemeinderat und Gemeinde zu unterrichten.

Seit 1969 besteht für den gesamten Sprachraum auch die Möglichkeit der *Kommunionspendung durch Laien*. Die Beauftragung kann auch Frauen gegeben werden, sie kann auch für die Krankenkommunion erfolgen. Voraussetzung ist nur das Bestehen seelsorglicher Schwierigkeiten für den Priester bzw. Diakon. Bezüglich der Kleidung des Spenders wird nur betont, sie möge dem Dienst angemessen sein.

In der Frage «*Handkommunion*» hatte Kardinal Döpfner bereits im Frühjahr 1968 im Auftrag der DBK sich an Rom gewandt und unter dem 6. Juli d. J. ein Schreiben der Ritenkongregation erhalten, worin erklärt wurde, die deutschen Bischöfe könnten die Handkommunion gestatten. Die Erlaubnis wurde jedoch unmittelbar darauf sistiert. Der Papst hatte angeordnet, daß zu dieser Frage erst der gesamte Episkopat der lateinischen Kirche befragt werden soll. Im Sommer 1969 konnten dann zuerst in Deutschland, später in der Schweiz und in Österreich die Bischöfe den Gläubigen freistellen, zwischen der Kommunion in die Hand oder in den Mund zu wählen. Die Praxis zeigt, daß beide Formen ohne praktische Schwierigkeiten nebeneinander bestehen können.

Zur *Kelchkommunion* erließen die Bischofskonferenzen im Frühjahr 1971 Ausführungsbestimmungen zur römischen Instruktion vom 29.6. 1970. An diesen Richtlinien ist bemerkenswert, daß sie sich von einem an kasuistischen Regelungen orientiertem Denken abkehren. Allgemein wird freigestellt, daß grundsätzlich keine Meßfeier von der Möglichkeit der Kelchkommunion ausgeschlossen ist und daß ihr Gebrauch von pastoralen Kriterien und der praktischen Durchführbarkeit abhängt. So wird allgemein für alle in der römischen Instruktion genannten Fälle die Erlaubnis erteilt; darüber hinaus für alle kleineren Gemeinschaften (wie z. B. auch Wochentagsgemeinden) und für gehobene Festtage, wenn die Anzahl der Teilnehmer nicht zu groß ist. Von der Erlaubnis kann sowohl an einem gewöhnlichen Sonntag wie an einem Hochfest Gebrauch gemacht werden.

Ein leidiges Problem bildete für längere Zeit die *Verwendung rhythmischer Gesänge* in der Meßfeier. Im Frühjahr 1966 hatte die DBK erklärt: «Solange die Liturgiefähigkeit einer Musik mit Jazz und jazzähnlichen Elementen noch ungeklärt ist, sind Experimente dieser Art für Eucharistiefeiern nicht gestattet. Experimente bei anderen Gelegenheiten unterliegen der Aufsicht des Ortsordinarius.» Die anderen deutschsprachigen Länder hatten nicht so einschneidende und dezidierte Bestimmungen erlassen, sondern größere Toleranz bewiesen. 1969 wandte sich die Bundeskonferenz der Jugendseelsorger in Deutschland an die Bischofskonferenz und bat «den Beschluß vom Frühjahr 1966 zu überprüfen». Die Antwort der DBK enthielt dann auch eine Modifizierung, der allerdings die Realitäten bereits vorausgelaufen waren: «Der Beschluß von 1966 betreffend Verwendung rhythmischer Gesänge in Eucharistiefeiern wird dahingehend modifiziert, daß die Fachmusiker gebeten werden, die noch offene Frage der Liturgiefähigkeit dieser Musikart durch kontrollierte Versuche einer Klärung näherzubringen. Unter allen Umständen ist darauf zu achten, daß der Text der Würde der Eucharistiefeier und der Funktion der einzelnen Teile entspricht. Kontrollierte Versuche sind so zu verstehen, daß die Verwendung dieser Musik in Eucharistiefeiern in Absprache mit den zuständigen Musikkommissionen gestattet ist.» Da weder in Österreich noch in der Schweiz je ein allgemeines Verbot erlassen worden war, konnten sich diese Bischofskonferenzen einen Rückzieher dieser Art ersparen.

Bedeutsam scheint auch die Regelung zu werden, daß auch Wortgottesdienste mit Kommunionaustеilung als vollgültige Sonntagsgottesdienste anerkannt werden. In der Resolution des Arbeitskreises «Gottesdienst und Gemeinde» vom Katholikentag in Trier 1970 heißt es: «Gegebenenfalls sollte nach dem Vorbild der Ostkirchen statt der Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier auch die Teilnahme an einem nichteucharistischen Gottesdienst möglich sein». Dementsprechend heißt es im Amtsblatt des Ordinariates Limburg 120/ 1970 unter den Regelungen für die Urlaubszeit: «Notfalls können die Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen so vorgesehen werden, daß nur eine Eucharistiefeier, aber dazu von Kommunionhelfern geleitete Wortgottesdienste mit Kommunionspendung gefeiert werden... Die Sonntagspflicht ist durch den Besuch solcher nichtpriesterlicher Gottesdienste erfüllt.»

Soweit eine Zusammenfassung der wichtigeren Entscheidungen zum Bereich der Eucharistiefeier. Zu bemerken wäre noch, daß die *Vorabendmesse*, d.h. die Erfüllung der Sonntagspflicht durch eine Meßfeier am Vorabend nach anfänglichem Zögern im gegenwärtigen Zeitpunkt nahezu allgemein eingeführt ist, wenn auch hier – wie in vielen anderen Bereichen – die rechtlichen Regelungen der Wirklichkeit nachhinken.

Von großer Bedeutung neben der erneuerten Meßfeier ist der *Kindertaufritus*, der im Frühjahr 1971 von den Bischofskonferenzen verabschiedet wurde. Es handelt sich im großen und ganzen um den römischen Modellritus, der jedoch in etlichen Punkten adaptiert wurde. So hatte bereits 1970 bei der Veröffentlichung einer provisorischen Studienausgabe die österreichische Bischofskonferenz u.a. entschieden, daß die Salbung mit Katechumenenöl freigestellt wird, die postbaptismale Salbung jedoch nie entfallen dürfe. Die Bischofskon-

ferenz plädierte ferner für eine Beibehaltung des Epheta-Ritus und für die Anfügung der Doxologie an das Vaterunser. Die endgültige Ausgabe enthält detaillierte Weisungen für das mit den Eltern vor der Taufe zu führende Glaubensgespräch. Das Verbot der Haustaufe wurde gemildert, insofern eine gesundheitliche Gefährdung des Kindes oder zu große Entfernung von der Kirche als triftige Gründe anerkannt werden. Im Ritus selbst wurde die Bezeichnung mit dem Kreuz nach die Homilie gerückt.

Ein brennendes Problem bildet – wie allgemein – das *Bußsakrament*, vor allem die Frage, ob ein gemeinsamer Bußgottesdienst ohne Einzelbekenntnis auch Sündenvergebung bewirken kann. Am Katholikentag in Trier 1970 heißt es in den Resolutionen auch: «Die Frage, ob Bußgottesdienste sakramentalen Charakter haben, soll geklärt werden.» Ähnliche Forderungen waren bereits verschiedentlich auf Diözesansynoden erhoben worden. In einer Weisung für Bußgottesdienste betont das Generalvikariat Trier zu diesem Problem: «Da in der Bußfeier die wesentlichen Elemente des Bekehrungsvorganges enthalten sind, geschieht in ihr unbestritten echte Vergebung der Schuld» (Kirchl. Amtsblatt 34/70). Zum selben Problem stellt das «Pastoralschreiben der Schweizer Bischofskonferenz über Buße und Beichte» (1970) fest: «Es ist theologisch möglich, daß die Kirche ihre heutige Praxis ändert... Die Bischöfe sind bereit, bei der obersten Leitung der Kirche dahin zu wirken, daß die Möglichkeit der sakramentalen Lossprechung nach einem allgemeinen Sündenbekenntnis möglichst bald geklärt werde.»

Für die *Trauungsliturgie* sind die Arbeiten noch im Gange; im Jahre 1969 wurde durch das Institutum Liturgicum/Salzburg eine Studienausgabe des römischen Modellritus erstellt, die von der österr. Bischofskonferenz und einigen deutschen Diözesen fakultativ eingeführt wurde, wobei jedoch abweichende Elemente der deutschen Trauungsliturgie (Collectio Rituum 1950) beibehalten werden können. Zielsetzung der Erneuerung wird es sein, unter Würdigung des römischen Modells wertvolles Eigengut zu bewahren und dem gegenwärtigen Verständnis der kirchlichen Trauung Rechnung zu tragen. Eine besondere Sorge gilt der Trauung konfessionsverschiedener Brautpaare unter Mitwirkung von Geistlichen beider Konfessionen. In Deutschland wurde durch die Bischofskonferenz und den Rat der EKD ein Doppelrituale angenommen, das beiden Geistlichen die vom Trauungsverständnis ihrer Kirche geforderte Mitwirkung ermöglicht. In Österreich ist ein ähnlicher Vorschlag für die Mitwirkung nichtkatholischer Geistlicher erstellt, jedoch noch nicht verabschiedet worden.

Die Erneuerung der *Begräbnisliturgie* wird mit Ende 1971 zu einem Abschluß gelangen. Im Frühjahr 1970 war vom Institut Liturgicum/Salzburg eine Studienausgabe des römischen Modellritus veröffentlicht worden, die von der österr. Bischofskonferenz – wiederum mit der Möglichkeit, bestehende Gebräuche beizubehalten, – fakultativ eingeführt wurde und in vielen Diözesen auch außerhalb Österreichs als Zwischenlösung verwendet wird. Der bisher erstellte Entwurf enthält einen Grundritus mit kurzem Wortgottesdienst in der Friedhofskapelle, dem Begräbnis und der anschließenden Meßfeier, die unter bestimmten Gegebenheiten sogleich mit der Gabenbereitung einsetzen kann. Ein zweiter Grundritus umfaßt drei Feiern: am Trauerhaus, in der Kirche mit Messe und am Grab. Zu beiden Grundriten sind eine Reihe von Variationen vorgesehen; ein eigener Ritus ordnet die Begräbnisfeier bei einer Kremation.

Zur Erneuerung des *Breviergebetes* ist zu bemerken, daß 1970 von den Bischofskonferenzen das «Neue Stundenbuch» approbiert und durch Reskript der Gottesdienstkongregation vom 9. November 1970 für die Erfüllung der Verpflichtung zum kirchlichen Stundengebet fakultativ zugelassen wurde; die Erlaubnis soll bis zur definitiven Ausgabe eines deutschsprachigen Breviers gelten. Für die Lesehore (bisher Matutin) wurde von vielen Diözesen eine geistliche Lesung als ausreichende Entsprechung bezeichnet.

Eine letzte Regelung sei noch erwähnt, sie betrifft die Frage der *Paramente*, die heute allgemein im Gespräch ist. Die Richtlinien für Meßfeiern kleiner Gruppen haben bereits die Möglichkeit einer Reduzierung in bestimmten Situationen eröffnet. Die Liturgische Kommission Österreichs hatte zu Beginn des Jahres 1971 an die Bischofskonferenz die Empfehlung gerichtet, «angesichts des wenig fortgeschrittenen Tatbestandes von einer generellen Regelung abzusehen und die Zulassung diesbezüglicher Experimente dem zuständigen Ordinarius zu überlassen. Die LKÖ empfiehlt darüber hinaus den einzelnen Bischöfen, die bereits geübte Praxis neuer Formen eines Meßgewandes mit darüber getragener Stola in der Tagesfarbe zu tolerieren.» Die österreichischer Bischofskonferenz hat dieser Empfehlung ihre Zustimmung gegeben.

Zum Abschluß noch ein Hinweis auf die bevor-

stehende Regelung des *Heiligenkalenders*. Es ist vorgesehen, für den gesamten Sprachraum einen Regionalkalender zu erstellen, jedoch alle Heiligenfeiern nur im Range von nicht gebotenen Gedenktagen aufzunehmen. Darüber hinaus wird die Zahl der im röm. Generalkalender vorgesehenen «gebotenen» Gedenktage (63) reduziert und auf die Verhältnisse des deutschen Sprachraumes abgestimmt werden.

Dieser knappe Überblick über die liturgische Gesetzgebung im deutschen Sprachraum läßt erkennen, daß die Bischofskonferenzen eine umfangreiche Tätigkeit entfaltet haben. Sie haben sich dabei bemüht, der Verantwortung gegenüber der Gesamtkirche wie vor allem gegenüber dem bestehenden liturgischen Sonderrecht sowie den vorhandenen Bräuchen und Gewohnheiten gerecht zu werden. Daß nicht jede Regelung zur größten Zufriedenheit ausfiel, lag bestimmt nicht allein an einem fehlenden Willen und Bemühen der Bischofskonferenzen. –

Luigi Della Torre

Die liturgische Gesetzgebung in Italien

Mit der Liturgiereform ist es in Italien nicht zu einer kanonischen Gesetzgebung, ja nicht einmal zu pastoralen Direktiven auf Landesebene gekommen, mit Ausnahme zweier besonderer Maßnahmen. Die italienische Bischofskonferenz hat sich darauf beschränkt, eine Anordnung über die Inkraftsetzung der ins Italienische übersetzten neuen liturgischen Bücher zu treffen, indem sie für das ganze Landesterritorium gemeinsame Daten vorsah, an denen diese in Gebrauch genommen werden sollten. In bezug auf die von den neuen Riten vorgesehenen Anpassungen ist die Stellungnahme die, wie sie im «Rito del battesimo dei bambini» zum Ausdruck gebracht wird: «Die italienische Bischofskonferenz übernimmt integral den Ritus der vom neuen Rituale Romanum vorgesehen wird, da auch in der Vergangenheit das Rituale Romanum für gewöhnlich auf sozusagen dem ganzen Landesterritoritum integral verwendet wurde und da erst der konkrete Vollzug des neuen Ritus eventuelle Anpassungen nahelegen kann» (eine Bemerkung, die in der italienischen Ausgabe an Stelle der Nummern 30–33 der Einleitung steht, die über die «Anpassungen, die den Bischofskonferenzen zustehen» handelt).

Dieses Fehlen von Richtlinien auf nationaler Ebene hat Gelegenheit gegeben zu Regelungen auf diözesaner oder regionaler Ebene durch Verordnungen von Bischöfen und Dokumente der liturgischen Kommissionen. Die diesbezügliche Dokumentation findet sich in der vom «Centro di Azione Liturgica» herausgegeben Zweiwochenschrift «Liturgia». Leider ist diese Dokumentation nicht vollständig, da dieses Nachrichtenblatt nur eine exemplarische Auswahl veröffentlicht. Man kann jedoch daraus ersehen, daß es in Italien die Ebene der Diözese oder Region ist, auf der die pastoralliturgischen Probleme in ihrer Konkretheit wahrgenommen und realistisch angepackt werden. In den letzten Jahren verstärkt sich die Tendenz, Kommissionen zu bilden, welche die Probleme studieren und Regelungen auf regionaler Ebene treffen. Die Bischofskommission für die Liturgie, die am 22. Juni 1966 sich ein neues Arbeitsprogramm gesetzt hat, hatte ein «Liturgisches Direktorium für die Meßfeier und die Spendung der Sakramente und Sakramentalien» angekündigt. 1967 ist ein «Direttorio liturgico pastorale per l'uso del Rituale dei Sacramenti e di Sacramentali» herausgekommen, das günstig aufgenommen und als sehr aufgeschlossen beurteilt wurde. Gegen Ende 1967 und im Jahre 1968 wurden denn auch viele diözesane Weisungen in bezug auf die liturgische Sakramentenpastoral gegeben. Die Promulgation der Instruktion «Eucharisticum Mysterium» (25. Mai 1967) greift in eine tiefverwurzelte und weitverbreitete Praxis eucharistischer Andachten ein, u. a. in die des sogenannten Vierzigstündigen Gebets. Die Anordnungen, die in den Diözesen getroffen wurden, finden eine Reflexions- und Orientierungsbasis in einem Dokument des «Centro di Azione liturgica»: «Orientamenti di studio e di azione pastorale per la ‹esposizione solenne annuale›».

Im Jahre 1968 wendet die Pastoral ihr Augenmerk der Jugendmesse zu, die anfänglich durch neue musikalische Formen charakterisiert war.

Die Anordnungen, die auf lokaler Ebene getroffen wurden, sind ihr im allgemeinen gewogen (so z. B. in Rom, Turin, Vittorio Veneto, Syrakus, Brescia), trotz der heftigen Gegenkampagne einiger Zeitungen und einiger klerikaler Kreise. Im März 1970 erschien unter dem Titel «Indicazioni e norme per la messa dei giovani» ein Dokument, über das die Fachleute wegen der Unbeholfenheit seiner Formulierungen den Kopf schüttelten und das unter den Seelsorgern Besorgnis erweckte, weil es sich schon gelösten Fragen gegenüber sehr verschlossen zeigte. Die Bedeutung dieses Dokuments wurde in der Folge herabgemindert, so daß die Diözese Ivria erklären konnte: «Die Normen, die als ‹offizielle› Anordnungen der italienischen Bischofskonferenz ausgegeben wurden, können nicht als allgemeine Normen gelten, da es sich dabei bloß um ein Arbeitspapier der Bischofskommission für die Liturgie handelt, das vom Präsidium der Bischofskonferenz als ‹orientierendes Dokument› verbreitet wurde» (Liturgia, Nr. 91, S. 831). 1968 wurde auch der eine oder andere Versuch zu einer «Diskussionspredigt» oder zu einem «Predigtgespräch» gemacht, die aber bald aufgegeben wurden, wo man sie ohne entsprechende Vorbereitung und in allzu heterogenen liturgischen Versammlungen eingeführt hatte. Die Initiative zu einer «Beteiligung an der Homilie» hingegen fand in Gruppen und Basisgemeinden Anklang. Dies gab zu diözesanen Dokumenten über die Homilie Anlaß (z. B. in Susa, Neapel, Venedig); diese wenden sich im allgemeinen aufgrund generischer Überlegungen gegen diese Praxis.

Der Beschluß der Bischofskonferenz (9. Juli 1968), die Firmung vom Empfang der ersten Kommunion zu trennen und ungefähr «auf das Ende der Grundschule und den Beginn der Mittelschule (Alter von 10–12 Jahren)» zu verlegen, führte zu zunächst juridischen und sodann immer mehr pastoralen örtlichen Weisungen über den Empfang der christlichen Initiationssakramente. Aber der ganze Sektor ist in Bewegung, besonders seit dem Inkrafttreten des neuen Ritus für die Kindertaufe. Andere Anordnungen betreffen die Möglichkeit, die Sonntagspflicht schon am Vorabend zu erfüllen durch den Besuch der sogenannten «messa vespertina prefestiva» (Bologna). Andere Anlässe zu pastoralen Weisungen auf diözesaner Ebene sind durch den neuen Eheschließungsritus und durch den neuen Begräbnisritus gegeben sowie durch das neue Denken und die neue Praxis in bezug auf das Bußsakrament.

Aus diesem gesamten Material läßt sich keine eigenständige liturgische Gesetzgebung erheben, da die Anordnungen sich stets innerhalb dessen bewegen, was von den Instruktionen und Rubriken vorgesehen ist, ohne daß man nach Anpassungen und Erweiterungen sucht. Ein Beispiel: In einer Verlautbarung von 1967 über den Kommunionempfang unter beiden Gestalten ordnet die Erzdiözese Turin 1967 an: «Die vom Recht vorgesehenen Fälle sollen nicht willkürlich erweitert werden» (Liturgia, Nr. 17, S. 67). Es stand zu erwarten, daß die Bischofskonferenz nach einer brieflichen Befragung des Episkopats den Beschluß faßte, die Handkommunion abzulehnen. In der letzten Zeit tolerieren jedoch immer mehr Bischöfe in einzelnen besonderen Fällen die Handkommunion oder erteilen einzelnen Gemeinschaften dazu die persönliche Erlaubnis. Daß keine adäquate Legislation auf Landesebene vorhanden ist, geht auf geschichtliche Gründe zurück (Italien hat in den letzten Jahrhunderten keine eigene kirchliche Rechtspersönlichkeit gehabt, unabhängig vom Hl. Stuhl), auf geographische Gründe (Italien hat sehr unterschiedliche regionale Situationen), aber auch auf funktionale Gründe. Man hat in der Zusammensetzung und in der Arbeitsmethode der nationalen Organismen für die Liturgiereform nicht die Anordnungen befolgt, die von der Liturgiekonstitution in Nr. 44 getroffen und von der ersten Instruktion in Nr. 44 präzisiert wurden. Während relativ spät eine Gruppe von Übersetzern gebildet wurde, sind «Fachmänner auf dem Gebiet der Liturgie, der Kirchenmusik, der kirchlichen Kunst und der Pastoral» nicht in eine nationale Kommission berufen oder auch nur organisch und kontinuierlich konsultiert worden.

Übersetzt von Dr. August Berz

Mary Collins

Die liturgische Gesetzgebung in den Vereinigten Staaten

Im jetzigen Stadium der Erneuerung des katholischen Gottesdienstes in den Vereinigten Staaten dominiert unter den liturgischen Anliegen der amerikanischen Bischöfe die Sorge um die geziemende Ehrerbietung gegenüber der Eucharistie. Diese Sorge äußert sich in jüngst erlassenen disziplinären Bestimmungen der Nationalkonferenz der katholischen Bischöfe über den Kommunionempfang unter beiden Gestalten und die Handkommunion.

Die allgemeine römische Instruktion vom Juni 1970 erweiterte die Anlässe, bei denen den Gottesdienstteilnehmern die Kelchkommunion gestattet ist. Im November 1970 berieten die amerikanischen Bischöfe, welche Erlaubnisse diesbezüglich gegeben werden sollten; von den verlangten Erlaubnissen wurden vier approbiert und zwei verweigert. Je nach dem Ermessen seines Diözesanbischofs steht es dem zelebrierenden Priester zu oder ist es ihm verwehrt, den Gläubigen die Kelchkommunion zu reichen bei Begräbnismessen oder andern besondern Familienanlässen, an Tagen, die für das Volk der Vereinigten Staaten von besonderer religiöser oder patriotischer Bedeutung sind (wie der Danksagungstag oder der Unabhängigkeitstag), an der Eucharistiefeier des Hohen Donnerstags und der Ostervigil und an Werktagsmessen.

Die Konferenz weigerte sich, diese Erlaubnis zur Kelchkommunion auf die Messen an Sonntagen und gebotenen Feiertagen auszudehnen. Zu den wichtigsten Faktoren für diese Beschränkung gehörte erstens eine Unsicherheit, wie man bei der großen Zahl von Gottesdienstteilnehmern damit zurechtkomme, weil kein passender Ritus vorhanden ist. Zweitens wurde befürchtet, man gerate, besonders in städtischen Verhältnissen, in Zeitnot, falls es Brauch werde, in großen Scharen die Kommunion unter beiden Gestalten zu empfangen. Da man im amerikanischen Katholizismus eine längere Gottesdienstdauer nicht allgemein schätzt, wurde die Aussicht auf eine verlängerte Liturgie nicht als pastoral attraktiv empfunden.

Die Bewegung zugunsten der Forderung, sich die Kommunion selbst zu reichen, hat in vielen Gebieten der Vereinigten Staaten an Bedeutung zugenommen. Die Föderation der diözesanen Liturgiekommissionen, eine bodenständige Pastoralorganisation, veranstaltete eine informelle Umfrage, aus der sich ergab, daß entgegen dem bestehenden Disziplingesetz dieser Brauch immer mehr aufkommt. Durch den Einfluß dieser Förderation wurde der Nationalen Bischofskonferenz vom November 1970 der Vorschlag gemacht, in Rom um die Erlaubnis nachzusuchen, den Gläubigen, die dies wünschen, die Kommunion in die Hand zu reichen. Der Vorschlag drang nicht durch, da er nicht die erforderliche Zweidrittelsmehrheit der anwesenden Bischöfe auf sich zu vereinigen vermochte, sondern bloß eine einfache Mehrheit von 117 Ja gegenüber 107 Nein erhielt. Der Widerstand von Bischöfen gegen die Handkommunion in jeder Form hat in einzelnen Diözesen zum ausdrücklichen Verbot geführt, den Kelch direkt dem Kommunikanten zu überreichen, selbst in dem Fall, wo die Kelchkommunion gestattet ist.

An der gleichen Bischofskonferenz, an der die amerikanischen Bischöfe den Empfang des eucharistischen Brotes in die Hand verweigerten, approbierten sie eine alternative Lockerung der Disziplin in bezug auf die Kommunionspendung. Es wurde dem Ermessen der einzelnen Bischöfe anheimgestellt, in ihrer Diözese einzelnen Laien oder Ordensangehörigen, Männern oder Frauen, die Erlaubnis zu erteilen, in Messen mit vielen Teilnehmern den Priestern bei der Kommunionspendung zu helfen. Es darf ihnen auch gestattet werden, Kranken die Kommunion zu bringen, sofern dafür kein Priester zur Verfügung steht.

Die Bischöfe sind offensichtlich willens, in bezug auf ansprechendere Formen des Eucharistieempfangs eine große Zurückhaltung zu bewahren. Ihre vorsichtige Haltung und ihre Vorliebe für «besondere Erlaubnisse» machen deutlich, wie höchst wichtig es ist, auf allen Ebenen der amerikanischen Kirche die Erwachsenen zur Eucharistie hinzuerziehen.

Daß kürzlich auch Frauen aus dem Laien- oder Ordensstand die Erlaubnis zur Kommunionspendung erteilt wurde, läßt darauf hoffen, daß mit der Zeit in Amerika die Diskussion über die Frage abgebrochen wird, ob sich Frauen zum Lektorendienst eignen und ob es passend sei, daß sie den Chor betreten, wenn sie den Lektorendienst ver-

sehen. Eine vom Bischofskomitee für die Liturgie herausgegebene Erklärung bestätigt die Stellungnahme von «Gaudium et spes» (29), wonach «jede Form einer Diskriminierung... überwunden und beseitigt werden muß, da sie dem Plan Gottes widerspricht». Insbesondere gestattet sie als «legitimen liturgischen Brauch», daß Frauen den Dienst als Kantor, Lektor, Gesangsleiter und Kommentator versehen; wenn eine Frau aus der Schrift vorliest, soll sie dies vom gleichen Ambo aus tun, an dem auch die andern Lesungen erfolgen; über die Frage, ob bei all diesen Dienstleistungen eine Frau sich innerhalb oder außerhalb des Chorraums aufhalten soll, sei den Umständen und Platzverhältnissen entsprechend zu entscheiden, und das Geschlecht solle dabei keine Rolle spielen. Obwohl die formelle Stellungnahme klar ist, so wird doch deutlich zu Vorurteilen, Sonderbehandlungen und Befürchtungen Anlaß gegeben durch die Erklärung, ob dieses Verfahren eingeführt werden solle, sei dem Urteil des Pfarrers oder Priesters, der der Feier vorsteht, überlassen, wobei auf die Bildung und Mentalität der Gottesdienstgemeinde Rücksicht zu nehmen sei. Damit wird das Problem des liturgischen Dienstes von Frauen nur auf lokaler Ebene gelöst, obwohl klare Direktiven formuliert worden sind.

In Anpassung an das amerikanische Lebenstempo wurde es vielerorts erlaubt, die Sonntagsliturgie schon am Vorabend zu feiern. In einer immer größeren Zahl von Pfarreien werden sowohl am Samstagnachmittag und -abend als auch am Sonntagmorgen Messen zelebriert, um den Gläubigen die «Erfüllung der Sonntagspflicht» zu erleichtern. Bei dieser neuen Situation darf ein Priester am Samstag trinieren, falls am gleichen Tag Hochzeits- oder Begräbnismessen stattfinden.

Im Hinblick auf die wachsende Zahl der Gottesdienstbesucher erlaubten die Bischöfe, die feierliche Karfreitagsliturgie zu widerholen, «falls die Größe oder Natur einer Pfarrei oder einer andern Gemeinschaft einen zusätzlichen Gottesdienst als pastorales Bedürfnis erweist». Auch an der Ostervigil ist es, wo dies pastoral angezeigt ist, erlaubt, eine zweite Vigilmesse zu halten.

Das intensive Bemühen um die Regelung der Eucharistiefeier hatte zur Folge, daß man über die sonstige Liturgie fast keine Entscheidungen traf. Nur in einzelnen Diözesen wurden in bezug auf das Alter, in welchem Kinder die erste Beichte ablegen oder die Firmung empfangen, Änderungen getroffen; es kamen aber keine für das ganze Land geltenden Direktiven heraus, um aufzumuntern oder abzuraten, neue Wege zu diesen Sakramenten einzuschlagen.

Trotzdem oder weil es an Führung in der Erneuerung fehlt, wächst in der Kirche Amerikas das Interesse an der Entwicklung von Riten zur gemeinsamen Lossprechung nach der Ohrenbeichte. Es ist indes nicht bekannt, wie es heute in unserem Lande mit der Praxis des Bußsakraments bei den Erwachsenen steht. Eine offizielle Situationserforschung unter dem Patronat der Bischofskonferenz ist eine notwendige Vorbedingung für alle disziplinären Entwicklungen auf diesem Gebiet. Wahrscheinlich kommt es in naher Zukunft zu einer inoffiziellen Erhebung unter der Initiative der Föderation der diözesanen Liturgiekommissionen und die unabhängige Forschung wird weitergeführt. Wenn es so geht wie bis jetzt, wird die Bischofskonferenz erst nachträglich beginnen, das auftauchende Pastoralproblem zur Kenntnis zu nehmen und ihm zu entsprechen.

Wie sich in den letzten Monaten herausgestellt hat, beginnt vielleicht die im Volk verwurzelte Föderation liturgischer Kommissionen, die erst jüngst, im Jahre 1970 gebildet wurde, bei der Herausbildung der zukünftigen Liturgieregelung eine wichtige Rolle zu spielen. Wenn der Föderation ihre jetzigen Bemühungen zur Förderung von Anpassungen der Liturgie an Gruppen, die besonderer Obsorge bedürfen (z. B. die in der Entwicklung zurückgebliebenen Kinder und die Jugendlichen) gelingen, werden die Vorgehensfragen, die den Fortschritt der Liturgieerneuerung in den Vereinigten Staaten behindert haben, ihrer Lösung näher sein.

Übersetzt von Dr. August Berz

Evert de Jong

Die liturgische Gesetzgebung in den Niederlanden seit dem Konzil

Der Auftrag, über die liturgische «Gesetzgebung» in den Niederlanden eine Übersicht zu geben, hat in mir die Frage aufgeworfen, ob eine solche Gesetzgebung wünschenswert wäre und ob es sie tatsächlich gibt. Seit das Zweite Vatikanische Konzil die Konstitution über die Liturgie verabschiedet hat, ist in den Niederlanden eine sehr lebendige und aktive Situation entstanden. Viele haben entdeckt, daß die oft juridisch gehandhabten Rubriken offensichtlich nicht so zwingend sind, wie das früher dargestellt wurde. Daß nicht jeder dieser neuerworbenen Freiheit gewachsen ist oder sie richtig nutzen wird, darf man annehmen; die Liturgen sind dazu meistens nicht ausgebildet worden. Dies ist aber hoffentlich für die Kirchenleitung kein Grund, dann trotzdem wieder eine straffe einheitliche Regelung oder «Gesetzgebung» einzuführen, obwohl eine Reihe von Gruppen darauf drängt, es zu tun.

Im großen und im ganzen lassen sich zwei Gruppen unterscheiden. Eine dieser Gruppen verlangt von den Bischöfen, daß alle römischen liturgischen Dokumente und Ausgaben möglichst buchstäblich übersetzt werden und die Übersetzung – nach römischer Billigung – verpflichtend vorgeschrieben wird. Diese Leute verteidigen ihre Handlungsweise mit Berufung auf die Rechtgläubigkeit und auf römische Instruktionen. Leider fehlt ihnen meistens eine volle Kenntnis der römischen Dokumente und eine gute Sicht auf das Wesen der Liturgie. Die andere Gruppe steht einer straffen Regulierung in der Liturgie eher abweisend gegenüber. Das wichtigste unter den vielen Motiven dafür ist m. E., daß jede Gesetzgebung und eine ins einzelne gehende Rubrizierung die wahre Art des Kultus verdunkeln würde; außerdem meint man, damit könne der Zusammenhang zwischen Liturgie und Leben nicht erlebt werden. In dieser Gruppe findet sich eine große schöpferische Kraft, die für die Liturgie eine Bereicherung bedeutet. Allerdings könnte eine bessere Kenntnis der römischen Dokumente Einseitigkeiten vermeiden.

Die aktive Teilnahme, die in der Konstitution so stark betont wird, hat in den Niederlanden mit der Errichtung der vielen pfarrlichen liturgischen Arbeitsgruppen eine neue Form gefunden, die von den liturgischen Kommissionen der Diözesen gefördert werden und unter Leitung liturgischer Berater mit der Besinnung auf die Liturgie und die Vorbereitung der liturgischen Feiern intensiv tätig sind. Man versucht die der Liturgie eigenen Gesetzmäßigkeiten zu entdecken und zu berücksichtigen, wenn sie auch mit den Vorschriften der zentralen kirchlichen Autorität nicht ganz übereinstimmen.

Diese Aktivgruppen erwarten von den Bischöfen Förderung und geeignete Führung und Beratung. Sie verlangen «Bestätigung» ihres ehrlichen Einsatzes und nicht eine «Gesetzgebung», die oft als nicht authentisch, als echter Liturgie widerstreitend erfahren wird. Neue liturgische Gesetzgebung wird mehr als ein Stück Kirchenpolitik und nicht so sehr als echte Leitung und Förderung für den Weg zu einer durchlebten Gottbeziehung angesehen. Nach einiger Zeit entdeckt man allerdings auch, daß allzu individuelle Äußerungen zu Kommunikationsschwierigkeiten führen können und eine Entfremdung zur ganzen Kirchengemeinschaft die Folge sein kann. Trotzdem wird das nicht zu einer wörtlichen Übernahme der «universalen Liturgie» führen, die als uniformierend und deshalb als nicht lebensecht gesehen wird, obwohl sich die oben als erste genannte Gruppe gerade darin wiedererkennt.

Eine kirchliche Führung, die für die wahrhaft erfahrenen Äußerungen des Glaubens Weite geben will, kann sich nicht mit dem einseitigen Akzentuieren bestimmter liturgischer Auffassungen begnügen, ohne der Verbundenheit aller mit der Kirche zu schaden. Um diese liturgische Entwicklung zu fördern und zu stützen, hat die niederländische Kommission für Liturgie, mit Billigung der niederländischen Bischöfe, dem Kalender für das Jahr 1969 eine Anzahl Pastoralia bezüglich der verschiedenen Sakramente, des Begräbnisses (bzw. der Verbrennung), der Kirchenmusik und der Gebetsgottesdienste hinzugefügt. Für die folgenden Jahre wurden diese Pastoralia revidiert und u.a. durch folgende Themen erweitert: Jugendliturgie, Familie und Kommentar zur Ordo Missae. Nachdem die Führungsverantwortung für die Liturgie dem Nationalen Rat für Liturgie übertragen worden war, in dem ein Liturgie-Vikar aus jeder Diözese Mitglied ist, hat der Rat beschlossen, das «Directorium voor de Nederlandse Kerkprovincie» zu

einer Richtlinie für seine Wegweisung zu machen. Ausgehend von den römischen liturgischen Dokumenten werden zur Klärung und Ergänzung gute Erfahrungen aus der Praxis für die ganze Kirchenprovinz zur Verfügung gestellt. Wo die römischen Dokumente nichts vorsehen, werden Richtlinien gegeben.[1] So hofft die Kirchenleitung die Kommunikation zu fördern und zu einem Beitrag für verantwortliche liturgische Feiern zu kommen.

Zur Verdeutlichung folgen hier einige Punkte, die im Direktorium geregelt werden. Die *Kommunion auf die Hand*, schon eine weit verbreitete Praxis, wurde bereits in der ersten Ausgabe genannt und beschrieben. In der zweiten Ausgabe (für 1970) konnte mitgeteilt werden, daß am 18. September 1969 dem niederländischen Episkopat dafür die Zustimmung gegeben worden war. Die *Kommunionausteilung durch Laien* wurde in die Ausgabe für 1972 aufgenommen, obschon die Bischöfe schon in einer Liturgie-Instruktion vom Juni 1967 dazu die Möglichkeit gegeben hatten. Die *Kommunion unter zwei Gestalten* wurde in der Ausgabe für 1971 neu geregelt. Unter dem Kapitel «Hausliturgie» war dafür schon eine breitere Möglichkeit gegeben worden. Regeln für die *Hausliturgie* wurden in der ersten Ausgabe des Direktoriums für die niederländische Kirchenprovinz (1969) vorgelegt. Diese Ausgabe enthielt außerdem den *neuen Lesungszyklus*. Der Heiligenkalender wurde bereits erneuert angewandt. Seit 1970 wurde der neue Kalender benutzt.

Als die neue Ordo Missae erschienen war, wurde im März 1970 von den Bischöfen neben der Übersetzung dieser Ordo eine *zweite Ordo* «ad experimentum» gestattet, die mehr der Praxis entsprach. Gleichzeitig wurde dieser zweiten Ordo eine *Reihe eucharistischer Gebete* hinzugefügt, die von der niederländischen Kommission für Liturgie aus mehr als 70 ausgewählt worden waren. Die Kommission hatte dazu eine große Zahl Theologen, Exegeten und Liturgiker zu Rate gezogen.[2]

Unter dem Titel «*Das Sakrament der Buße und Vergebung*» sind ins Direktorium drei Schemata aufgenommen worden: eines für die Privatbeichte (auffallend darin: «Bekenntnis im Dialog mit dem Beichtvater»); ein zweites für die gemeinsame Beichtfeier (Vorbereitung und Absolution gemeinsam, Bekenntnis einzeln) und als drittes Schema: Gemeinsame Bußfeier (ohne Einzelbekenntnis, aber mit Gebet um Vergebung). Bei letzterem wird ausdrücklich erwähnt: ohne Absolution; jedoch verstehen die Benutzer unter dem Ausdruck «Gebet um Vergebung» trotzdem die Absolution.

Mit der Herausgabe dieses Direktoriums hofft man jährlich zugleich mit dem Kalender eine Zusammenfassung der wichtigsten Richtlinien geben zu können, so daß die Priester schnell informiert werden. Gleichzeitig läßt sich auf diese Weise einer sich entwickelnden Liturgie eine positive Richtung geben.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

[1] Vgl. Vorwort zum «Directorium voor de Nederlandse Kerkprovincie» (1972), erhältlich beim Sekretariat des Nat. Raad voor Liturgie (Utrecht, Biltstraat 119).

[2] Ned. Comm. v. Lit., Missaal, Teil I, Ordo Missae (N. V. Gooi en Sticht, Hilversum).

Vorwort

Prophetische Stimmen innerhalb und außerhalb der Kirche dringen seit langem auf eine Reform der katholischen Kirche. Seit dem letzten Konzil ist die Notwendigkeit einer Reform auch in das Bewußtsein weiter Kreise der Kirchenglieder gedrungen. «Reform» ist gleichsam der Horizont geworden, unter dem das Wort «Kirche» heute seinen Platz hat.

In der nachkonziliären Zeit ergaben sich aber auch erhebliche Widerstände. Nicht nur über den Inhalt der einzelnen Reformmaßnahmen sind die Meinungen geteilt. Es gibt auch die Fragen, wieweit eigentlich grundsätzlich Reformen gehen können, auf welche Weise, durch welche Mechanismen, und damit auch in welchem Zeitraum Reformen durchzuführen seien. Hinter allem aber steht die Frage, was denn Kirchenreform überhaupt sei und welchen Zielen sie dienen soll. Zwar sind «vorkonziliäre» Positionen, welche das Wort von der «Ecclesia semper reformanda» als häresieverdächtig bannen wollten, vom Konzil selber überwunden worden. Aber erst und gerade mit dem Beginn konziliärer Reformen zeigte sich die ganze Tiefendimension des Problems. In diese Epoche fällt die Erkenntnis, daß Probleme, welche die Kirche betreffen, nicht allein auf theologischer Grundlage gelöst werden können. Die Kirche ist eine menschliche Institution; es kommen in ihr die Gesetze zur Auswirkung, die jede Institution bedingen, und die von der Verhaltenswissenschaft analysiert werden. Vielleicht liegt ein Hindernis für den wirklichen Durchbruch der Reform in dieser falschen Einschätzung der Kirche, die ihr mit einem rein theologischen Begriffsspiel beizukommen glaubt, während sie ihre Unterworfenheit unter die Gesetze menschlichen Daseins, ja auch ihre Geschichtlichkeit übersieht.

Kirchenreform, in der Konzilszeit wie ein überfälliger fröhlicher Aufbruch erlebt, ist heute ein mühsames Geschäft geworden, bei dem antireformerische Kräfte schon ziemlich ohne Maske auftreten, die Reformkräfte aber auch weitgehend den frohen Mut verloren haben. Die Kirche polarisiert sich. Man muß sich also über die Reform der Kirche viele Fragen stellen, die man erst im Verlauf der Reform selber entdeckt hat. Kirchenreform wird so zu einem Problem praktischer Theologie par exellence.

Das vorliegende Heft stellt Fragen und führt ein Gespräch. Es ist vielleicht in dem Sinn schon Kirchenreform im Vollzug, als es nicht eine von wem auch immer «begradigte» Doktrin zum «Indoktrinieren» verkündigt, sondern Gedankengänge vorstellt, nicht nur über verschiedene Dinge, sondern auch von verschiedenen Denkern. Es muß gesehen werden, daß heute eine Kirchenreform, die eine gefährliche Spaltungstendenz überwinden will, gerade diese Pluralität der Denkansätze einzubeziehen hat. Eine Theorie der Kirchenreform hat das Problem von verschiedenen Seiten her anzugehen. Da ist zunächst das Hineinverflochtensein der Kirche als Institution in die jeweilige Gesellschaft zu sehen. Auch stellt sich die Frage, ob nicht kirchliche Strukturen, so gut wie Lehren, von «Falschheit» bedroht sein können, so daß eine Reform in diesem Sinn etwas theologisch Unerläßliches wird. Wiederum muß hier die Dialektik zwischen «Geist» und «Institution» wahrgenommen werden, welche hinter jedem Reformvorhaben steht. Solche Probleme geben der Grundfrage ihren Ort, welche theologische Gründe, Anliegen und Ziele die Kirchenreform eigentlich hat.

Eine Kirchenreform setzt aber auch einen Bewußtseinswandel ebenso voraus, wie sie ihn induziert; es stellt sich die Frage der nach Gegenden differenzierten, also nicht rein zentral steuerbaren Reform und der richtigen Einstellung der Kirche zum Begriff des Konfliktes.

Es wäre tragisch, wenn der Wille zur Kirchenreform an den heute auftretenden Schwierigkeiten zugrunde gehen müßte. Das Beleuchten und Benennen der Voraussetzungen, Bedingungen und Probleme soll der Dienst an der Kirche sein, der sie – man muß schon sagen: wieder – zur reformfreudigen Kirche werden läßt.

ALOIS MÜLLER
NORBERT GREINACHER

Beiträge

Thomas O'Dea

Kirchenreform und Gesellschaft entwicklungsgeschichtlich betrachtet

I. Einleitung

Die katholische Kirche ist in die moderne Zeit unter recht ungünstigen Bedingungen eingetreten. Sie hatte sich in zunehmendem Maße von den Interessen und Anliegen des modernen Menschen entfernt, und ihr Standort war geprägt durch zwei Gegenstellungen: die Gegen-Reformation nach 1521 und die Gegen-Revolution nach 1789. Ihre Haltung der wissenschaftlichen Entwicklung gegenüber war deutlich zurückhaltend. Die Kirche war Ahnherrin der älteren Zivilisation, und deren Ordnung hatte einen kulturellen Raum gebildet, der für Akt und Haltung des Glaubens eine tragfähige Glaubwürdigkeitsstruktur geboten hatte. Die moderne Zeit wandelte dies alles. Die übergreifende christliche Kultur und die zentrale Stellung der Kirche waren zerstört. Pluralismus, schnelle Wandlung und offene Feindseligkeit schufen eine neue Umwelt, mit der die Kirche fertig zu werden hatte. Angesichts dieser Situation verhielt die Kirche sich immer mehr wie eine riesige Sekte und versuchte, nicht allein ihren Glauben zu verteidigen, sondern auch die kulturellen und sozialen Kontexte, die ihn in der Vergangenheit getragen hatten. Sie sah die moderne Situation in einem Bild, das man als «Grundidee Pius' IX.»[1] bezeichnet hat; sie war der Meinung, Westeuropa habe einen falschen Weg eingeschlagen, während man auf weltlicher Seite die Kirche als historischen Überrest einer überholten Zeit betrachtete. Als Folge dessen wurde die Kirche immer autoritärer in ihrer Struktur und immer unnatürlicher und verkrampfter in ihren Verhaltensweisen. Doch durch diese Mühen hindurch bewahrte sie ihre innere religiöse Authentizität und blieb eine «Schule der Heiligkeit».[2]

Diese Entwicklungen hängen ebenso mit dem zusammen, was sich in der Gesellschaft abspielte, wie mit dem, was in der Kirche selbst vor sich ging. Nach mehr als 1½ Jahrhunderten erfolgloser Bemühungen aus einer minoritären Stellung heraus,[3] gab das Zweite Vatikanum die Standpunkte der Gegenreformation und Gegenrevolution auf und verkündete die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung.[4] Auch diese Entwicklungsgänge sind Teil der größeren Dialektik Kirche–Gesellschaft. Die heutige Welt steht in einer Krise, und während ihr Chaos die Kirche in einer neuen Weise bedroht, ist sie in wichtigen Hinsichten weniger feindselig ihr gegenüber als die Welt der vorhergehenden Periode war. Sie bietet eine Situation, die voll ist von Möglichkeiten – sowohl für Schöpfung wie für Zerstörung. Für die Kirche ist sie praktisch die beste und die schlimmste aller Zeiten. Kann die Kirche eine echte Reform durchführen und äußeres Zeichen sowie institutionelles Mittel für die Beziehung des Menschen zur Transzendenz sein? Oder muß sie nun Sekte werden, die als weltabgeschiedener Pilger Zeugnis von ihrer eigenen vertikalen Dimension gibt? Oder gibt es einen anderen Weg, einen bisher unerkannten und unerforschten Weg? Diese Fragen wollen wir diskutieren, obwohl bis heute noch niemand eine Antwort darauf geben kann.

II. Kirche und Gesellschaft: soziologischer Kontext ekklesialer Existenz

Jede Gesellschaft ist eine handelnd dargestellte Antwort auf die implizite Frage: Was sollte der Mensch als die Art Wesen, die er ist, auf dieser Erde tun? Handelnd dargestellt auf spezifisch historisch bedingte Weise, ruft sie bestimmte menschliche Möglichkeiten ans Licht und bringt sie zur Verwirklichung, während sie zugleich andere übergeht, ja sogar unterdrückt. Sie stellt sich dar als Antwort auf eine gegebene Umwelt und schließt eine spezifische Teilung von Mühe und Lohn ein. Selbst innerhalb einer gesellschaftlichen Ordnung, das heißt einer bestimmten Antwort auf die konstituierende Frage, gibt es unterschiedliche Grade von Ausdruck und Hemmung, von Befriedigung und Entbehrung, die dem Menschen auferlegt sind. Die Umwelt besteht nicht einfach aus Dingen, die für den menschlichen Gebrauch fertig zur Hand sind; sie ist eine totale Welt, und hinter ihr liegt eine letzte Realität. Gott und Mensch, Welt und Gesellschaft bilden eine grundlegende vierteilige Struktur, an der alle Menschen teilneh-

men. Der Soziologe kann hier vier Brennpunkte der Antwort unterscheiden, um die herum sich Ausrichtungen und Institutionen kristallisieren. Als erstes gibt es hier einen relationalen Brennpunkt, der eine personale Antwort weckt. Er schließt sowohl sexuelle und psychische Elemente wie auch das Handeln aus archetypischen Beziehungsverhältnissen ein.[5] Als zweites haben wir einen umweltbestimmten Brennpunkt, der spezifische Aufgaben einschließt, die notwendig sind für das Überleben und die Erhöhung des Lebens. Diesen Brennpunkt, der lange Sache der Kleinen und Geringen war, hat die moderne Technologie in eine mächtige dynamische Kraft verwandelt. Zum dritten findet sich hier der Bereich der Macht, der Autorität und der Gemeinschaft, lange Zeit ein bevorzugter Bereich der Darstellung der menschlichen Tragödie. Und schließlich gibt es die religiöse Sphäre – das Drama der Erlösung –, in der die Menschen auf ein Jenseits bezogen sind.

Die Beziehung des Menschen zu diesen gleichbleibenden Bezugspunkten ist nicht einfach eine Beziehung zu Manipulationsmitteln zur Erreichung von Zielen. Er verhält sich zu ihnen vielmehr wie ein Schauspieler in einem Drama. Er stellt eine dramatische Handlung, die seine Hoffnungen und Befürchtungen, seine Ambitionen und Abwehr zum Ausdruck bringt, in einem Spiel dar, von dessen Szenerie, Bühne und Handlungsverlauf ein Teil aus der Vergangenheit ererbt ist, während ein anderer Teil davon im Verlaufe der dramatischen Handlung selbst gebildet wird. In einer solchen Inszenierung schafft der Mensch sich selbst und errichtet seine Gesellschaft. Er entwikkelt eine modellhafte Anordnung von Funktionen, Neigungen und Vergütungen, die den Kontext für sein Leben abgibt, und er sieht sie als Teil einer übergreifenden Ordnung, deren Gültigkeit durch das Jenseits verbürgt ist. In archaischen Gesellschaften sind die Reaktionen auf diese Brennpunkte miteinander verschmolzen, und die entwickelte konstituierende Symbolik besteht aus einer dichten Mythologie, deren Elemente multivalent sind. In der biblischen Religion sind diese Reaktionen differenziert. Die erste ist weithin unterdrückt worden seit dem Sieg des Jahwismus über den Baalismus, soweit es ihren religiösen Ausdruck betrifft. Doch diese Unterdrückung hat die unbewußten Elemente hervorgedrängt, die wirksam werden können als Bedrohung der Stabilität von Individuen und Gesellschaft. Den zweiten – die Arbeit – hat das Christentum als notwendig und menschenwürdig anerkannt; die christlichen Zeitalter haben der modernen Welt eine Idee von der Würde der Arbeit hinterlassen, die dem klassischen Altertum unbekannt war. Ebenso hat das Christentum, wenngleich nicht ohne Mühe, die Berechtigung der bürgerlichen Gewalt anerkannt. Die Erfahrung mit den Propheten hat in Israel die soziale Ordnung entsakralisiert, wie man deutlich im Buche des Amos sehen kann, und eine scharfe Trennungslinie zwischen Patriotismus und Verpflichtung Gott gegenüber gezogen, wie man im Buche des Propheten Jeremias sehen kann. Jüdische und christliche Erfahrung bestätigten diese Unterscheidungen.

Mit dem Niedergang der Antike sah sich Europa zwei neuen von der Umwelt gegebenen Herausforderungen gegenüber: der Notwendigkeit einer bürgerlichen Ordnung und der Versorgung mit Nahrung und Kleidung. Die erste der beiden wurde durch den Feudalismus gelöst, durch das Entstehen des Heiligen Römischen Reiches und der Monarchien des Mittelalters. Die zweite wurde bewältigt durch die Institution der Grundherrschaften, die zwar eine Majorität der Leibeigenschaft auslieferte, andererseits aber die wirtschaftliche Basis für die Zivilisation dieser Zeit lieferte. Diese Institutionen entwickelten sich aus Reaktionen der Menschen auf konkrete umweltgegebene Probleme. Wäre die Kirche nicht dagewesen, so würden diese Menschen auch einheimische religiöse Institutionen entwickelt haben. Doch die Kirche kam in diese Situation hinein und brachte ihre eigenen institutionellen Formen mit.

Um das Jahr 200 war die Kirche eine etablierte Struktur geworden, und ihre sozialen und rituellen Formen sowie ihre Ideen- und Vorstellungswelt hatten sich in zunehmendem Maße fixiert. Dem Geiste der Zeit entsprechend war ihr Blick nach innen und zum Himmel gerichtet. Sie war eine Gemeinschaft der Zurückgezogenen, die die Parusie erwarteten. In ihrem sakramentalen Leben erlebte sie die vertikale Dimension der Beziehung des Menschen zur Transzendenz und inszenierte sie ständig neu. Es wirkt wie eine Ironie des Schicksals, daß gerade diese Kirche sich als das einzig kulturell lebendige Gebilde erwies, welches das Chaos des Verfalls überlebte. Und als solche brachte sie dem neuen Europa, das geboren wurde, nicht allein ihre Sicht und ihre etablierten Formen, sondern auch, was an Kultur von der alten Zivilisation übrigblieb. Sie sorgte für die moralische Erziehung, die Europa befähigte, sich zu erheben, und die höhere Erziehung und Bildung – basierend auf dem Studium der lateinischen Autoren

und der Väter –, die es befähigte, das alte Erbe neu zu assimilieren.

Die Kirche schuf die religiösen Bedürfnisse des europäischen Menschen und gab ihnen eine überragende Bedeutung und Wichtigkeit. Daher wurde eine dritte Funktion zu einer der bedeutsamsten: das Streben nach der christlichen Beziehung zwischen Gott und Mensch und deren Erhaltung. Der vierte Brennpunkt wurde zu einer Bedeutungshöhe erhoben, welche die übrigen, wenn man sie damit vergleicht, klein erscheinen läßt. Die Ausrichtung der Kirche auf eine andere Welt wurde gesteigert durch die schwierigen Lebensbedingungen der dunklen Jahrhunderte (700–1100). Tatsächlich verkörperte die Kirche zu dieser Zeit nicht allein die religiöse Berufung, sondern bot auch das am meisten ansprechende und anziehende Leben für Menschen geistiger und seelischer Empfänglichkeit.

Als Schirmherrin der neuen Zivilisation wurde die Kirche, wie Tillich es ausdrückt, Lehrerin Europas bis ins 14. Jahrhundert. Aber ihre Ausgerichtetheit auf eine andere Welt und die Starrheit ihrer Form waren Ursache für das Entstehen von Schwierigkeiten. Alle Institutionen unterliegen dem Dilemma der gemischten Motivierung. Eine Institution bietet einen festen Kontext für das Leben, weil sie hinter seinen Zielen und praktischen Verhaltensweisen nicht allein idealistische Motivierungen, sondern ebenso materielle und eigennützige Motivierungen ans Licht bringen kann. Das birgt jedoch seine eigenen Gefahren, denn es kann die Führung korrumpieren und häufig auf eine heimtückische Weise.[6] Das widerfuhr der Kirche, die auf der einen Seite allzusehr der jenseitigen Welt verhaftet blieb, um den erwachenden Bestrebungen der Laien Gerechtigkeit angedeihen zu lassen, während sie auf der anderen Seite so sehr im Gewebe wohl erworbener Interessen gefangen war, daß sie in einem pragmatischen Sinne diesseitig wurde und damit unfähig, sich selbst zu reformieren.

Das Hochmittelalter erlebte den Aufstieg des Handels und der Städte und das Auftauchen einer Mittelklasse von Laien. Die Städte des Mittelalters zeigten bereits die Laien-Religiosität, die zur Reformation führen sollte, und den Geist des Laientums, der in die Renaissance einmündete.[7] Was begonnen hatte, war eine kommerzielle Revolution, die mit dem 17. Jahrhundert den Charakter europäischen Lebens in drastischer Form ändern sollte. Erwerb und Geschäft orientierten den Menschen diesseitig und entwickelten die Tendenz, die Werte zu quantifizieren.[8] Die Universität des Mittelalters brachte den Aufstieg zu einer Wissenschaft, die im intellektuellen Bereich dasselbe bewirkte, was Handel und Gewerbe für das städtische Leben taten. Sie reduzierte die Welt auf die Erfahrung «sekundärer Charakteristika» und machte die Welt der mathematischen Abstraktion zur «wirklich realen». Beides zusammen wirkte im Sinne eines «Nüchternwerdens» der Welt und einer «Entmythologisierung» des Denkens, das heißt, es ließ die Bereiche des Lebens, die nicht in die Abstraktionen der Wissenschaft oder die geschäftlichen Berechnungen hinein paßten, als epistemologisch suspekt erscheinen. Die *Philosophen* popularisierten die Wissenschaft und sorgten dabei für eine Ideologie der Mittelklassen, deren Lebensweise ihre Angehörigen empfänglich machte für ihre Anziehungskräfte. Überdies war diese Popularisierung das Werk von Literaten, die die ursprünglichen religiösen Einstellungen vieler der großen Pioniere der Wissenschaft ausklammerten. Das vom Handel herrührende Anwachsen des Reichtums machte die irdischen Werte greifbarer und attraktiver; und die starre Jenseitigkeit der Kirche im Verein mit ihren sehr weltlich betriebenen Interessen machte es ihr schwer, mit den neuen Problemen fertig zu werden.

Die Reformation kam im Verlauf dieser Entwicklungen ziemlich früh. Sie stellte einen Versuch dar, das religiöse Leben außerhalb der inzwischen – im ideellen, strukturellen wie liturgischen Bereich – starren Strukturen der katholischen Kirche zu erneuern. Doch auf längere Sicht beschleunigten ihre unbeabsichtigten Folgen nur die Säkularisierung. Die katholische Kirche wurde aus ihrer früheren zentralen Stellung herausgedrängt und entfremdete sich dem vorwärts gerichteten Drang in der modernen westlichen Gesellschaft. Ihre starren Formen waren unfähig geworden, die neuen Energien aufzunehmen oder zu kanalisieren. Folglich fanden diese selbst Ausdruck in Formen, die zuerst und zunächst antikirchlich und später dann antichristlich waren. «Während des Mittelalters umschloß und gestaltete die kirchliche Institution die menschliche Gesellschaft; doch vom Beginn des 14. Jahrhunderts an begann diese Gesellschaft langsam, ihre Unabhängigkeit zu bestätigen.» Daraus entwickelte sich eine Situation, die charakterisiert war durch «eine Art Scheidung zwischen einer Gemeinschaft von Menschen, die kaum weiterhin Gläubige waren, und einer Institution von Klerikern, deren Probleme, Tätigkeiten, Interessen und Sprache nicht mehr die der

lebendigen menschlichen Gemeinschaft waren». Um die Mitte des 20. Jahrhunderts «verdeckten das System und die Formen der Institution gleichsam das tiefe Mysterium der Kirche».[9]

III. Die Kirche – ihre Relevanz und ihre Relativität

Diese kurze Fixierung einer komplexen Situation macht uns manches sichtbar, was im Hinblick auf die Frage der Reform ein intensiveres Studium und eine tiefere Reflexion verdient. Reform muß im Kontext von Kirche und Gesellschaft gesehen werden. Selbst wenn die Kirche der Gesellschaft entfremdet ist, wird ihre Entfremdung durch ihre gesellschaftliche Situation bedingt. Das beständige Verhältnis Kirche–Gesellschaft gewinnt in unseren Tagen neue Formen und einen neuen Sinn. Heute erfährt die ganze Welt eine ungeheure Änderung, deren Ergebnis noch niemand sehen kann. Das Zweite Vatikanum erkannte und anerkannte die Krise der heutigen Welt, charakterisierte sie als «Wachstumskrise» und gab von ihr eine recht optimistische Diagnose.[10] Andere Diagnosen sind pessimistischer ausgefallen. Auf jeden Fall haben wir heute eine vollkommen neue Situation aufgrund der technologischen Entwicklung und der Revolution im Bereich der Kommunikationen sowie der zeitlich damit zusammenfallenden Bestrebungen neuer Völker und neuer Schichten. Die traditionellen Gesellschaften sind zur Auslöschung verurteilt, und es vollzieht sich eine beschleunigte Erosion von Traditionsenklaven in allen Gesellschaften. Die Kirche muß in der neuen Situation auf eine andere Weise existieren wie in der katholischen Zivilisation des Mittelalters oder in der modernen Gesellschaft der letzten vier Jahrhunderte, in denen sie in zunehmendem Maße nach Art einer belagerten Festung lebte. Doch hat die Kirche vorher schon einmal in einer städtischen Gesellschaft eine Krise miterlebt; die frühe Kirche existierte in der griechisch-römischen Welt in einer Gesellschaft, die unserer heutigen ähnlich war, obwohl heutzutage eine dynamische Technologie und dynamische menschliche Ambitionen und Strebungen wesenhafte Unterschiede mit sich bringen.

Reform der Kirche darf nicht verwechselt werden mit einer oberflächlichen Anpassung an die «weltliche Stadt». Ja für die Kirche der Frühzeit hat sich der Rückzug aus dieser als erfolgreiche Reaktionsform erwiesen. Die Kirche ist der gesellschaftlichen Bedingtheit unvermeidlich ausgesetzt, muß aber auf der anderen Seite danach streben, zu bewahren, was wesentlich ist, und ihre vertikale Dimension zu betonen. Sie darf niemals einfach angepaßt, «zeitgenössisch» oder «relevant» sein. Ein Aufgeben der gesunden Absetzung, das heißt der normalen Situation von Religionen der Transzendenz – und eine Unangepaßtheit läßt sich selbst in den Tagen der Blüte des davidischen und salomonischen Reiches erkennen – würde auf eine Entstellung der Kirche hinauslaufen. Es würde eine Verstümmelung in einem Sinne bedeuten, der dem vom Integralismus und Semiintegralismus der vorherigen Periode auferlegten entgegengesetzt ist. Das Suchen nach authentisch katholischer Ausprägung und Neuformulierung ist daher schwierig und hat gerade erst eingesetzt. Es wird erfordern, daß die katholischen Christen ernstes Bemühen und einen Sinn für Vordringliches mit Energie und Geduld verbinden und Glauben und Hoffnung haben.

IV. Die Dialektik von Kirche und Gesellschaft

Zentral für das Leben der Kirche ist die vertikale Dimension der Beziehung zu dem transzendenten Gott und das Einwohnen des Geistes, der sie trägt. Das gilt ungeachtet dessen, ob wir die Kirche als das «pilgernde Gottesvolk» verstehen oder sie als etablierte Institution hierarchischer und sakramentaler Mittlerschaft ansehen. Diese Dimension aufgeben würde einem Verrat des *Daseinsgrundes* der kirchlichen Existenz gleichkommen. Das Zweite Vatikanum hat in reichlichem Maße deutlich gemacht, daß die Kirche ihre Anti-Positionen aufgeben und sich dem Streben des modernen Menschen nach menschlicher Bruderschaft auf einer ein menschenwürdiges Leben ermöglichenden Erde anschließen muß. Sie hat aktiv mitgeholfen, derartige Ziele zu erreichen, und als einzige Norm dafür aufgestellt, daß sie «mit dem echten Wohl des Menschengeschlechtes in Einklang stehen und den Menschen als Individuen und Gliedern der Gesellschaft erlauben müssen, ihre volle Berufung wahrzunehmen und ihr gerecht zu werden». Sie hat die «Eigenständigkeit irdischer Angelegenheiten» eingeräumt und erklärt, daß Gesellschaften eigenständige eigene Ziele haben. Sie hat die Unabhängigkeit der Wissenschaft akzeptiert mit der einzigen Einschränkung, daß sie sich an sittliche Normen hält.[11] Sie hat aber auch betont, daß «irdischer Fortschritt sorgfältig unterschieden werden muß vom Wachsen des Reiches Christi».[12] Der Ruf der Konstitution *Gaudium et Spes* lautet: die Anti-Positionen

aufgeben; sich vom Semiintegralismus lossagen, der den katholischen Standpunkt in der vergangenen Periode entstellt hat. Es ist aber keineswegs ein Ruf, jene gesunde Unangepaßtheit aufzugeben, die wesenhaft ist für die Beziehung der Kirche zur Welt. Ja sie erinnert die Kirche daran, daß die «Warnung des Apostels» noch gilt: «Macht euch nicht gleichförmig dieser Welt» (Röm 12,2).[13]

Wir sind noch nicht wirklich über Augustinus hinausgekommen. «Entsprechend haben sich zwei Städte gebildet durch zweierlei Liebe: die irdische durch die Selbstliebe, gegebenenfalls um den Preis der Geringschätzung Gottes; die himmlische durch die Gottesliebe, gegebenenfalls um den Preis der Geringschätzung seiner selbst.» Die eine sucht «die Ehre von Menschen», die Ehre der anderen aber ist Gott, «das Zeugnis des Gewissens». Die irdische Stadt hat ihr «Gut in dieser Welt», doch ist dies kein Gut, «das seine Verehrer von allen Leiden befreien kann», und daher «ist diese Stadt häufig in sich selbst gespalten durch Streitigkeiten, Kriege, Hader, und solche Siege, wie sie dabei gewonnen werden, sind entweder Leben zerstörend oder kurzlebig». Wenn und insofern sie Frieden und Gerechtigkeit schützt, erfüllt die irdische Stadt Gottes Willen; aber ihr Friede ist ein «irdischer Friede», während der der Stadt Gottes «mit dem ewigen Frieden verbunden» ist. Diese «beiden Städte sind miteinander vermischt», und obwohl Gottes Gericht stets gegenwärtig ist, kann es nicht erkannt werden.[14]

Zu diesem Ziel und Zweck der Stadt des Menschen, für die Wahrung von Frieden und Gerechtigkeit zu sorgen, fügt die moderne Technik ein weiteres hinzu: die Mittel und Möglichkeiten der Erde im Sinne der menschlichen Wohlfahrt verwenden. *Gaudium et Spes* hat dies eigens hervorgehoben und generell einen optimistischen Standpunkt dazu bezogen. Doch stellen die von Augustinus gezogenen Linien den bleibenden katholischen Standpunkt dar. Die Berufung der Stadt des Menschen wird in der Perspektive des zweiten und dritten der oben dargestellten Brennpunkte gesehen, die der Kirche in der des vierten. So gesehen ist die Stadt des Menschen nicht einfach die «irdische Stadt», ebensowenig wie die Kirche einfach die «Stadt Gottes» ist; beide sind von der Selbstliebe befallen und in Mitleidenschaft gezogen. Doch das Verhältnis zwischen zweitem und drittem Brennpunkt auf der einen und viertem Brennpunkt auf der anderen Seite ist ein Spannungsverhältnis, ja in gewissem Umfang ein Verhältnis der Rivalität. Dabei befinden die Kirche und die Institutionen, in denen der besagte zweite und dritte Brennpunkt sich verkörpert, sich in zwei verschiedenen Formen der Spannung zueinander. Insofern sie dahin tendieren, sich je als eine der beiden Städte zu betrachten, stehen sie zueinander in Opposition. Insofern sie ihre jeweiligen Brennpunkte darstellen und damit durchaus legitime Teile der menschlichen Gesamtberufung, stehen sie in einem Spannungsverhältnis, das eher als Wettbewerb zu charakterisieren ist. Beide sind Berufungsgemeinschaften, die den Menschen in der Tiefe seines Wesens rufen. Wird eine von ihnen in professioneller Weise verfochten, so stellt sich eine gemischte Motivation ein. Folglich sind hienieden beide Städte miteinander vermischt. Der christliche Laie sieht sich der schwierigen Aufgabe gegenüber, die Gliedschaft in beiden und die Verantwortung für beide Berufungsgemeinschaften miteinander in Einklang zu bringen. Die Kirche steht vor dem Problem, ihre eigene höhere zu Berufung verkünden, zu gleicher Zeit aber der Würde der irdischen Berufung eine gerechte Wertung zu geben. Lange Zeit hat die Kirche versucht, die darin enthaltenen Gegensätzlichkeiten miteinander zu versöhnen, indem sie ein abstraktes hierarchisches System der Ziele und Zwecke aufbaute, das zwar allgemeine Leitlinien bot, aber die schmerzlichen Entscheidungen, die darin beschlossen liegen, nicht leicht machte.[15]

Die Kirche als institutionelle Verkörperung des Anrufes zu einer Berufung – nicht notwendig der Berufung selbst – und die Gesellschaft als die der anderen bleiben ständig in einem Zustand wechselseitiger Spannung. Eine positive Bewältigung dieser Spannung befähigt die Kirche zum Dienst an dem Laien bei der Verbindung seiner beiden Berufungen und versetzt die Kirche selbst in die Lage, ihre eigenen Werte, die aus ihrer grundlegenden religiösen Erfahrung stammen, zu den Bedürfnissen ihrer zeitgenössischen gesellschaftlichen Situation in Beziehung zu setzen. Eine positive Bewältigung dieser unvermeidlichen Spannung bedeutet kein Aufgeben der Stadt Gottes unter dem Druck der soziologischen Bedingtheiten der Zeit, wie es in der Vergangenheit allzuoft bedeutet hat, die Stadt des Menschen unter dem Eindruck der soziologischen Bedingtheit der Zeit aufgeben. Denn die Kirche muß, um der Gesellschaft und der totalen Berufung des Menschen zu dienen, ihrem eigenen Ruf treu bleiben: ihrem Ruf, Sakrament, Zeichen und Werkzeug zu sein für die Beziehung, zu der der die Welt transzendierende Gott die Menschen ruft.[16] Gott und Mensch, Welt

und Gesellschaft, bilden die bleibende vierteilige Struktur, innerhalb derer das menschliche Drama inszeniert wird – sowohl das Drama, dessen Grundthema ist, «die Erde untertan» zu machen und «sie zu erfüllen» (vgl. Gen 1,28) als auch das, dessen Thema der Ruf ist, «Kinder Gottes zu werden» (vgl. Jo 1,12). Die vier von uns aufgezeigten Brennpunkte bilden vier berechtigte Aspekte der Situation und der Berufung des Menschen. Sie zueinander in Beziehung setzen in einer Weise, die dem christlichen Ruf seine eigene Stellung gibt, und sie doch in sinnvoller Weise zu dem irdischen Ruf in Beziehung setzen, das ist das ständige Problem des christlichen Laien. Dem Laien helfen, dieses Problem zu bewältigen und den christlichen Ruf der Welt verkünden bei gleichzeitiger Deutung seiner Implikationen für das Leben des Menschen hienieden, bleibt die Aufgabe der Kirche.

Alle durch Handlungen dargestellten Antworten auf die große Wesensfrage, was der Mensch zu tun hat, enthalten Beeinträchtigungen für manche Seiten des menschlichen Lebens, darunter solche, die durchaus würdig sind, Ausdruck zu erhalten. Die christliche Antwort variiert in ihrem jeweiligen spezifischen Inhalt entsprechend den verschiedenen Situationen, doch tendiert sie stets dahin, die andere Berufung zu übergreifen. In der Vergangenheit hat ihr einseitiges Verständnis allzuoft so gewirkt, daß diese Beeinträchtigungen, die sie implizierte, als Anstoß und Ärgernis erschienen.

V. Das Problem von Glauben und Kultur

Die Kirche hat begonnen als eine Art Sekte, zurückgezogen von der Welt und mit Vorbehalten ihr gegenüber. Sie hat sich dann zu einer Kirche entwickelt, die in die Welt eingetreten ist, um sie zu bekehren, wobei sie sich aber unvermeidlich allmählich mit dem Makel der Welt beflecken mußte.[17] Ja sie schuf sogar um sich herum eine christliche Kultur und im Mittelalter sogar die Ordnung einer christlichen Zivilisation. Obwohl sie sich häufig selbst im Konflikt mit Elementen dieser Ordnung befand, bildete diese Ordnung für sie nichtsdestoweniger einen schützenden Schild. Die Kirche lebte in einem Raum, der seine Grundvoraussetzungen dem Katholizismus entnahm, und einer Kultur, die als Propädeutik und tragende Grundlage für den Akt und den Habitus des Glaubens diente. Vom soziologischen Standpunkt aus gesehen ruht die Kirche letztlich und wesentlich auf diesem psychologischen Akt. Menschlich gesehen ist der Glaube jedoch ein gebrechliches Fundament für die Errichtung eines so gewaltigen Gebäudes. «Der Glaube aber ist Zuversicht auf das, was man hofft, Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht» (Hebr 11,1). Der Sinn des Glaubens findet sich nur im Glauben selbst, und ebenso findet er seine epistemologische Rechtfertigung in sich selbst allein. «Ungewißheit ist das eigentliche Wesen des Christentums. Das Gefühl der Sicherheit geht in einer ‹Welt voll von Göttern› verloren mit den Göttern selbst; wenn die Welt entgöttert ist, wird die Kommunikation mit dem welttranszendenten Gott auf die zerbrechlichen Bande des Glaubens im Sinne von Hebr 11: «... das Band ist ja zerbrechlich und kann leicht zerreißen», reduziert.[18] Wie es Thomas von Aquin formulierte, hat der Glaube «weniger Gewicht» als die Erkenntnis, «weil die Gegenstände des Glaubens den menschlichen Intellekt überragen».[19] Menschliche Gesellschaften ruhen so auf der unsicheren Basis rational oder empirisch unbeweisbarer Prämissen. Sie ruhen teilweise auf positiven menschlichen Dispositionen, da der Glaube Intellekt und Willen einbezieht. Sie erheben den Anspruch, ihre letzte Legitimierung vom Jenseitigen herzuleiten, und ihre Stabilität ruht auf der Haltung ihrer Glieder dem Jenseitigen gegenüber. Diese zerbrechliche Grundlage wird ergänzt durch auf Grund mündlicher Übereinkunft für gültig erklärte Gewohnheit, die eine tragende Glaubwürdigkeitsstruktur verleiht.

Im Falle des Christentums ist die Schwierigkeit noch größer. Obwohl der biblische Durchbruch dem Menschen einen Ruf zur Herstellung einer Beziehung zu Gott vermittelte, der alle übrigen menschlichen Berufungen vergleichsweise gering erscheinen läßt, geschah dies auf eine Weise, die all den Begrenzungen unterworfen ist, die als Erbe auf unsrer Menschlichkeit lasten. Dahinter steht die Auffassung, daß der Mensch einzig und allein vom Glauben gehalten wird und daß dieser Glaube inmitten der Wechselfälle des Lebens schwach ist.[20] Daher sind die christlichen Institutionen stärker der Unterhöhlung durch den Zweifel ausgesetzt. In den christlichen Epochen der Geschichte hat die Kirche die Schwachheit des Glaubens durch die Schaffung einer katholischen Zivilisation und Ordnung unterstützt. Etwas Ähnliches hat sie auch während der modernen Zeit getan, indem sie wieder eine Haltung bezog und die bereits erwähnten Gegen-Positionen beibehielt. Aber eine derartige Abwehrhaltung erwies sich als schwer haltbar und entstellend. Bei all dem war

die Kirche nicht allein bemüht, die Substanz des Glaubens zu verteidigen, sondern auch den kulturellen Kontext, von dem der Glaube getragen und geschützt wurde. Ein immer mehr zunehmender Pluralismus unterhöhlte mehr und mehr die frühere Glaubwürdigkeitsstruktur. Heute ist der Glaube den neutralen, ja feindseligen Umweltbedingungen einer pluralistischen und sich wandelnden Welt ausgesetzt.

Wie soll die Kirche diese Situation bewältigen? Soll sie von neuem eine sektenhafte Haltung entwickeln und ihre eigene kulturelle Enklave zu schaffen suchen? Ja, ist dies überhaupt weiterhin möglich? Oder soll sie mit neuen Formen religiöser Lebensäußerung experimentieren, um funktionale Äquivalente der in der Vergangenheit wirksam gewesenen Formen zu entwickeln? Das würde bedeuten, daß sie etwa eine Vielzahl unterschiedlicher Formen von *ecclesiolae in ecclesia* ins Leben riefe, die ein funktionales Äquivalent für die Klöster des Frühmittelalters darstellten. Sind wir uns überhaupt klar darüber, welch eine bedeutsame Rolle heutzutage Klöster haben könnten? Ruft unsere Zeit nicht geradezu nach einem neuen Cluny? Obwohl wir noch keine Lösungen für das 21. Jahrhundert erkennen können, hat es ganz den Anschein, als müßten sie anders sein als das, was wir bisher entweder Kirche oder Sekte genannt haben, ja als müßten sie Elemente beider Formen integrieren.

VI. Eine «Mauserung»

Wir leben in einer Periode der großen allgemeinen «Mauserung». Und von diesem Vorgang wird die Kirche gleichfalls erfaßt. Derartige Situationen hat es immer schon gegeben, und sie haben entweder zu einem Ausbleiben der Mauserung und infolgedessen zu einer Stagnation der betreffenden Zivilisationen oder zu ihrem Zusammenbruch geführt. Die Kirche hat früher in einer Gesellschaft gelebt, bei der der Mauserungsvorgang zum Zusammenbruch führte, den die Kirche jedoch überlebte, um die Führung beim Entstehen einer neuen Zivilisation zu übernehmen. Kann sie die gegenwärtige Krise bewältigen, obwohl sie diesmal weltweit und durch ihr innewohnende dynamische Kräfte gekennzeichnet ist, die nie zuvor ihresgleichen hatten?

Die katholischen Christen haben es allzulange abgelehnt, sich den Implikationen dieses Mauserungsvorganges zu stellen. Sie haben sich geweigert, sich dem zu stellen, was Tillich das «protestantische Prinzip» genannt hat. Keine menschliche Institution vermag erfolgreich in vollem Umfang die Beziehung zum Letztgültigen zu verkörpern. Soziale Formen entstehen, ändern sich und vergehen. Heute haben die katholischen Christen das erkannt. Doch nun sehen sie sich der Gefahr gegenüber, von ihrer früheren übermäßigen Verabsolutierung historisch bedingter spezifischer Formen in eine ebenso unausgewogene übermäßige Relativierung umzuschlagen, bei der das Verständnis für die überzeitlichen wesentlichen Dinge verloren geht. Die langen Jahre der Selbstisolierung haben sie naiv werden lassen in ihrem neuen Kontakt mit einer dynamischen pluralistischen Welt und machen sie anfällig für solche Versuchungen. Die moderne Welt hat ihre eigene tiefliegende Krise selbst noch nicht bewältigt. Der Protestantismus hat zweifellos noch keine eindrucksvollen Antworten auf die hier angeschnittenen Fragen entwickelt. Wenngleich der Katholizismus viel zu lernen hat vom modernen weltlichen Menschen wie auch von der protestantischen Erfahrung, so ist doch beides nicht die Stelle, an der Lösungen für diesen höchst bedeutsamen Fragenkomplex zu finden sind. Die katholischen Christen müssen in den Dialog und die Zusammenarbeit mit den anderen eintreten, dabei aber den geschärften Sinn für das katholische Problem bewahren. Die vertikale Dimension ist Beziehung zur Transzendenz, aber ihre institutionelle Verkörperung bleibt stets relativ. Beide Aspekte müssen klar und entschieden erfaßt werden.

Überdies vernachlässigt, ja unterdrückt jede Antwort auf die konstituierende Frage Elemente des menschlichen Potentials und nicht selten Elemente, die es verdienten, zum Ausdruck gebracht zu werden. Jede Berufung ist zugleich eine Zucht und eine Schulung. In einer Mauserungsperiode, in der die Gesellschaft die Formen ihrer bisherigen Antwort auf die Wesensfrage, was der Mensch tun sollte, abstreift, findet, was er vernachlässigt und übersehen hat, neue Wege des Ausdruckes, und was unterdrückt worden ist, kommt wieder zum Vorschein. So wird, was wir oben als ersten Brennpunkt bezeichnet haben, in dieser Situation ein bedeutsames Element. Das ist im Falle der heutigen Welt geradezu mit Händen greifbar. Doch wie jeder Psychoanalytiker nur zu gut weiß, ist die Wiederkehr von Verdrängungen nicht allein ein Umschlagen, sondern hat nicht selten gemischte Charakterzüge. Unkritische Annahme eines Impulses würde in einer solchen Situation in der Tat unklug sein. Was wiederkehrt, enthält Elemente,

die unsre Selbstverwirklichung bereichern und erweitern und unsere Persönlichkeitskultur vertiefen können, aber auch solche Elemente, deren unkritische Übernahme zu einem sozialen Äquivalent neurotischen Handelns aus verdrängten Impulsen führen würde.

Aus einer Situation der Formenstarrheit und der Einengung auftauchend, befinden die katholischen Christen sich derzeit in der so typisch menschlichen Phase eines Umschlagens des Pendels von einem Extrem ins gegenteilige und müssen davor sehr auf der Hut sein. Symbol des Christentums ist immer noch das Kreuz, und man kann unmöglich das Pendel an seine Stelle setzen.

[1] E.E.Y.Hales, Pope John and his Revolution (New York 1965) 50.
[2] H.Daniel-Rops, The Catholic Reform, Bd.II (New York 1964) 163.
[3] Vgl. Th.F.O'Dea, The Catholic Crisis (Boston 1969), Kap.III, 38–89.
[4] Gaudium et Spes 36.
[5] Siehe die Werke von S.Freud und C.G.Jung.
[6] Vgl. Th.F.O'Dea, Sociology and the Study of Religion (New York 1970) 240–254.
[7] H.Pirenne, Medieval Cities (New York) 153–167.
[8] K.Polanyi, The Great Transformation (Boston 1957).
[9] Y.M.Congar, Lay People in the Church (amerik.Ausg. Westminster/Maryland 1957) 41, 51.
[10] Gaudium et Spes 4.
[11] aaO. 35 und 36.
[12] aaO. 39.
[13] aaO. 37.
[14] Augustinus, De Civitate Dei, Buch 14, Kap.28; Buch 15, Kap.4; Buch 19, Kap.26; Buch 20, Kap.1.
[15] zum Beispiel Thomas, Summa contra Gentiles.
[16] De Ecclesia 1.
[17] Vgl. E.Troeltsch, The social Teaching of the Christian Churches, Bde 1 und 2 (amerik. u. engl.Ausg. New York und London 1931).
[18] E.Voegelin, The New Science of Politics (Chicago 1952) 122.
[19] Summa Theologica II, II, qu.4, art.8.
[20] Hier spreche ich als Soziologe. Was die theologischen Aspekte dieser Frage anbetrifft, vergleiche man Thomas ST II, II, qu 8.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

THOMAS O'DEA

geboren am 1.Dezember 1915 in Amesbury (USA), Katholik, er studierte an der Harvard Universität, ist Master of Arts, Doktor der Philosophie, Professor für Soziologie und religiöse Studien sowie Direktor des Instituts für religiöse Studien an der Universität von Kalifornien, in Santa Barbara. Er veröffentlichte u.a.: The Catholic Crisis (Boston ²1969), Sociology and the Study of Religion (New York 1970).

Stephan Pfürtner

Pathologie der katholischen Kirche

Der Begriff «Pathologie» ist der Medizin entnommen, seine Verwendung in unserem Zusammenhang nicht unproblematisch. Die Kirche ist kein physischer Körper. Immerhin wird sie seit den paulinischen Schriften mit einem Leib verglichen. Ein übertragener Sprachgebrauch mag also gerechtfertigt sein. Soll man zur Stunde aber eine «wissenschaftliche Erforschung der Krankheit» dieses kirchlichen Leibes und seiner Organe beginnen? Viele werden dadurch verunsichert, andere halten es für destruktiv, daß so etwas heute vielfach erfolgt. Die Medizin hält die Pathologie für eine unerläßliche Voraussetzung in ihrem Dienst an der Gesundheit der Menschheit. Sollte es für das Leben der Kirche anders sein?

Bei den Versuchen, die Krankheitsursachen des kirchlichen Lebens heute zu deuten, stehen sich – auf eine vereinfachende Formel gebracht – immer wieder zwei Auffassungen gegenüber: Die eine vertritt, daß der Mangel an religiösem und kirchlichem Geist, der Schwund von Glauben und moralischer Kraft, die Säkularisierung des Denkens und anderes dieser Art daran schuld sind. Sie ruft also nach moralischen oder religiösen Erneuerungen der Kirchenglieder, vor allem natürlich des Kirchenvolkes. Die andere Seite macht dagegen geltend, daß eine derartige Deutung die eigentlichen Ursachen nur verdecke; diese sei ganz woanders zu suchen, nämlich in fraglich gewordenen kirchlichen Strukturen. Die Debatten um die Krise des Priesterstandes, die im Zusammenhang mit der römischen Bischofssynode 1971 geführt wurden, haben diese Standpunkte verdeutlicht. Die Delegierten europäischer Priester machten in Genf den zweiten Gesichtspunkt geltend und hoben ihn dabei auf internationaler Ebene ins kirchliche Bewußtsein. Mag sein, daß die gesellschaftsgeschichtlichen Erfahrungen im nichtkirchlichen Raum uns den Problemsinn dafür geschärft haben – wir kommen aus theologischen Gründen nicht daran vorbei zu prüfen, ob es Strukturen in der Kirche (möglicherweise bei persönlicher Integrität ihrer Träger) gibt, die dem Wesen der Kirche und

ihrem Auftrag aus dem Evangelium für die Welt von heute widersprechen. Warum?

Strukturkritik – eine Forderung des Evangeliums

«Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu (dieser) dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist» (Ökumenismusdekret Nr. 6). Mit diesem Grundsatz hat das Zweite Vatikanum ein Prinzip formuliert, dessen Tragweite – wie so oft bei gewichtigen Aussagen des Konzils – von kaum wahrgenommener Konsequenz ist, jedenfalls sofern man mit ihm Ernst macht. Für unseren Zusammenhang besagt es, daß *keine* bestehende kirchliche Struktur der Reform im Lichte des lebendig geglaubten Evangeliums entzogen werden oder als schlechthin göttlich sanktioniert ausgegeben werden darf. Denn insofern eine Struktur sich in den tatsächlichen Verhältnissen vorfindet, also in der Ordnung der Faktizität liegt, ist sie immer auch in irgendeiner Form «menschliche und irdische Einrichtung». Sie bleibt damit notwendig hinter dem vollen Anspruch des Evangeliums zurück. Strukturkritik ist theologisches Postulat.

Natürlich haben Angriffe auf gesellschaftliche Strukturen in der Kirche nicht weniger Brisanz als in der säkularen oder politischen Welt. Denn bei gesellschaftlichen Strukturen handelt es sich stets um Institutionalisierung von Machtverteilung und Machtausübung. Es geht um Ansprüche auf «Vollmachten» seitens der Führenden gegenüber den Geführten. Es geht um Freiheiten und Rechte der einen und Freiheits- und Machtbegrenzungen der anderen – im Namen der geltenden Ordnungen oder unter fälschlicher Berufung auf sie. Es ist daher verständlich, daß die Debatte so emotionsbeladen ist.

Bei verantwortlicher Strukturkritik kann es sich selbstredend nicht um die Beseitigung jeder Struktur handeln. Die entscheidende Frage muß vielmehr lauten, welche Form von institutionalisierter Machtverteilung zu Recht besteht. Das gesellschaftskritische Bewußtsein unserer Epoche läßt es nicht mehr zu, die tatsächlichen Verhältnisse einfachhin als die besten oder sogar als die absolut gültigen zu bezeichnen. Wir wissen heute, wieviel unrechtmäßiger Machtwille sich hinter den Behauptungen von Sonnenkönigen oder anderen Monarchen verbarg, ihr Herrschaftsanspruch sei in ihrem «Gottes-Gnadentum» begründet. Die Erfahrungen unserer Gesellschafts- und Institutionsgeschichte zeigen, daß überall dort, wo Macht über Menschen verwaltet und diese Machtverwaltung etabliert wird, die Gefahr des Machtmißbrauches eintritt. Unter dem Vorwand legitim zustehender Vollmachten setzten sich immer wieder Formen von Herrschaft fest, die für die Beherrschten Unterdrückung und Aufrechterhaltung von Unrecht bedeuteten. Wer will, kann theologisch von der erbsündlichen Infizierung des menschlichen Machtwillens sprechen.

Sollten sich die Vollmachtträger in der Kirche hier wirklich als unanfällig erwiesen haben? – Nun bestreiten die Verteidiger bestehender Amts- und Machtverhältnisse kaum, daß es in der Kirche Machtmißbrauch gegeben hat. Sie führen diesen auf die sündige Schwäche der einzelnen Glieder zurück, wehren sich jedoch dagegen, ihn den kirchlichen Strukturen anzulasten, da diese «göttlichen Rechts» seien. Wie aber sieht die Sache aus, wenn die vorfindbaren Kirchenstrukturen, die früher vielleicht ihre gute Berechtigung hatten, inzwischen ihrerseits beständige Versuchungen zum Machtmißbrauch oder sogar Ausdrucksformen institutionalisierter Herrschaft geworden sind? Sollten die entsprechenden Einrichtungen sich dann wirklich noch auf «göttliches Recht» gründen lassen? Herrschaft über Menschen ausüben heißt hier, diese ihrer grundlegenden Rechte auf Freiheit und Selbstbestimmung, so wie sie inzwischen in unserem sittlichen Bewußtsein geschichtlich gewachsen und anerkannt sind, zu berauben und damit ihre Menschenwürde anzutasten. Herrschaft dieser Art ausüben, bedeutet Unrecht tun. Sollte es sich zeigen, daß kirchliche Strukturen derartige Funktionen haben, müßten sie – ob gelegen oder ungelegen – als ideologische Tendenzpositionen zur Verteidigung von unrechtmäßigen Machtprivilegien entlarvt werden.

Achtung der Menschenrechte – entscheidendes Kriterium

Gibt es institutionalisierten Machtmißbrauch in der Kirche? An der Antwort auf diese Frage wird sich alle kirchliche Reform maßgebend zu orientieren haben. Die Achtung der Grundrechte des Menschen ist dabei als Kriterium unserer theologischen Wahrheitsfindung anzusetzen. Denn mit den Menschenrechten haben wir Inhalte, deren Geltung für uns evident ist, deren Verletzung also nicht als Unrecht bestritten werden kann. Zwar soll in keiner Weise verneint werden, daß es in der Kirche von göttlichem Recht begründete Ordnungen gibt. Ihre konkrete Auslegung gehört je-

doch in die Gesellschaftsgeschichte und verfällt nur allzu leicht ideologischen Geltungsansprüchen. Denn alle Religionsdiener, auch die des Christentums, haben in unserer Geschichte aus ihrer Amtsautorität Ansprüche erhoben, die sich später als Unwesen der Religion herausstellten. Wir benötigen daher bei der schwierigen Urteilsbildung in unserer Sache Maßstäbe, an deren Gültigkeit wir nicht zu zweifeln vermögen. Wohlgemerkt, es kann sich bei der Berufung auf die Grundrechte nicht um die Verteidigung utopischer Forderungen für den Menschen handeln. Ebensowenig geht es um eine radikale Egalisierung aller Zuständigkeiten in der Kirche. Es gibt keine Gesellschaft, die ihren Angehörigen alle möglichen Freiheiten und Rechte zu gewährleisten vermag. Es wird stets eine Spannung zwischen dem Wunsch nach möglichen größeren Freiheiten und den tatsächlich verwirklichten Rechten für jeden in der Gesellschaft geben. Die Egalität der Rechte muß wohl den kritischen Hintergrund gegen alle ungerechtfertigte Privilegienwirtschaft bilden. Aber seit der Reflexion des Aristoteles über das Recht im geordneten Stadtstaat kennt man in unserer gesellschaftsphilosophischen Tradition die Notwendigkeit, die proportionale Gleichheit der Rechte für alle anzuerkennen. Nicht von ungefähr verlangt das grundlegende Axiom, «jedem das Seine» zu geben. Auch die radikalsten sozialistischen Kommunen mußten schließlich stets davon abrücken, schlechthin für «jeden das Gleiche» zu postulieren.

Dennoch gibt es Rechte, die von den zivilisierten Völkern inzwischen allen Menschen in gleicher Weise zuerkannt werden. Die Kirche hat diese Rechte längst grundsätzlich bejaht; sie hat an ihrer Entwicklung mitgewirkt. Sie hat jedoch ihre eigenen Strukturen nicht gemäß dem neu ausgeformten Person- und Rechtsbewußtsein verändert. Sie steckt daher mit sich selbst im Konflikt: sie wird zwischen dem Autoritätsverständnis aus Antike, Mittelalter und Feudalzeit einerseits und der Freiheitsgeschichte der Neuzeit anderseits hin- und hergerissen. Hier einige Befunde für verletzte Grundrechte! Sie stehen für andere und sind für ganze Rechtskreise symptomatisch.

Das natürliche Recht auf Ehe in der Kirche angetastet

Es ist anerkanntermaßen ein elementares Recht des Menschen, zu heiraten. Er hat selbst zu entscheiden, ob er davon Gebrauch machen will oder nicht, selbstverständlich unter Rücksicht auf die Rechte anderer, die von seinem Verhalten möglicherweise betroffen werden. Bei der Prüfung der konkreten Verhältnisse läßt sich nun nicht verkennen, daß die Amtsträger der Kirche in zahlreichen Fällen weit in dieses Grundrecht anderer Menschen eingreifen. Die Gesetzgebung und Dispenspraxis für konfessions- und glaubensverschiedene Ehepartner ist ein Beispiel; ein anderes ist die Praxis kirchlicher Ehegerichte. Effektiv wurde und wird hier nur allzuoft das Gesetz der Kirche über das natürliche Grundrecht des Menschen und die Zuständigkeit von Kirchenmännern über das Selbstbestimmungsrecht des Individuums gestellt. Das wirkt sich zumal in solchen Ländern als unerträglicher Zwang aus, in denen zivile und kirchliche Eheordnung noch nicht getrennt sind und Nichtkatholiken oder der Kirche entfremdete Katholiken mit davon betroffen werden. Wir haben hier ein entscheidendes Symptom von Theokratie bis in unsere Tage verwirklicht: Menschen beanspruchen aus religiöser Ideologie die Macht, über soziale Grundrechte anderer Menschen zu verfügen.

In diesen Zusammenhang gehören auch die Verhältnisse, die das Zölibatsgesetz geschaffen hat. Was bedeutet es eigentlich, wenn Papst und zahlreiche Bischöfe ohne annähernd hinreichende Befragung ihrer Priester und ohne ihre Zulassung zur Meinungs- und Willensbildung autoritativ erklären, das Pflichtzölibat habe weiter in der Kirche zu bestehen? Sie glauben, so etwas aus ihrer Amtsvollmacht tun zu dürfen. Aber hier steht Amtsanspruch gegen Grundrecht des Menschen. Der Priester hat vor seiner Weihe wohl auf die Ehe verzichtet. Das Recht darauf gehört jedoch so sehr zum elementaren Verfügungsbereich des Menschen, daß der Respekt vor ihm verlangt, ihn an allen Vorgängen entscheidender Art, die dieses Recht betreffen, maßgeblich mitzubeteiligen. Sind die Priester eigentlich dadurch, daß sie ihren Verzicht bei ihrer Weihe einmal bejaht haben, ihr ganzes weiteres Leben in dem Bereich dieses Grundrechtes entmündigt? Strukturfixierungen entscheiden über unzählige Menschenschicksale. Es ist inzwischen kein Geheimnis mehr, daß zum mindesten ein Teil der Kleriker dem Pflichtzölibat aus einer ganzen Fächerung von Gründen nicht mehr zustimmen kann? Haben einige wenige Menschen, wie Papst und Bischöfe, wirklich das Recht, über Tausende anderer Menschen zu verfügen, selbst gegen deren Gewissensüberzeugung? Was gilt in der Kirche eigentlich der Mensch?

Der Hinweis darauf, daß die betreffenden Priester frei seien, ihr Amt aufzugeben, wenn sie wirklich heiraten wollten, ist erheblich fragwürdig. Er zeigt nicht nur, wie hoch negativ Ehe und Sexualität nach wie vor im kirchlichen Denken besetzt sind. (Offenbar nämlich wiegt das Ja zur gläubigen Existenz und die Bereitschaft von vielen, ihr Leben weiterhin im Dienst an Kirche und Welt einzusetzen, nicht den «Unwert» ihrer Eheentscheidung auf.) Er zeigt auch eine Verkennung der Tatsache, daß die berufliche und wirtschaftliche Existenz bei den meisten mit ihrem Amt erheblich verflochten ist. Dadurch entstehen Zwänge, die vielen eine Amtsniederlegung verbieten. Zahlreiche Ordensleute besitzen nicht einmal eine Kranken- und Altersversicherung. Ob unter diesen Umständen ein geistlicher Beruf noch in echter religiöser Freiheit fortgeführt werden kann, muß gründlich bezweifelt werden. Es wird deutlich, daß hiermit ein weiteres Grundrecht erheblich tangiert wird, nämlich das der «Religionsfreiheit». Seine Verwirklichung im innerkatholischen Raum steht noch in unzähligen Zusammenhängen aus, die leider hier nicht mehr verfolgt werden können.

Ebenso ist das Recht auf Wahrheitsfindung in der Kirche ungesichert

Zu ihm gehört die Freiheit von Lehre und Forschung in der Theologie, gehört das Recht auf Pressefreiheit und Meinungsäußerung. Zwar hat das Konzil auch hierzu seine klare Grundsatzerklärung abgegeben: Alle Menschen seien aufgrund ihrer Sozialnatur befugt, «einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitzuteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen» (Erklärung über die Religionsfreiheit Nr. 3). Wie sieht die Einhaltung dieses Prinzips aber im Raum der Kirche selbst aus? Inzwischen ist hier zwar viel Erfreuliches geschehen. Dennoch wurden Theologieprofessoren, die zu «Humanae vitae» kritisch Stellung genommen hatten, in Ländern, in denen sie von staatlicher Seite (wie etwa in Italien oder in den USA) keinen genügenden Rechtsschutz haben, von ihren Lehrstühlen entfernt. Gegen andere werden immer wieder erhebliche Pressionen versucht. Die Zeitschrift «Il Regno» in Bologna, die unangepaßt an die römische Ekklesiologie geschrieben hat, wurde verboten und das betreffende Redaktionsteam entlassen. Katholische Nachrichtenagenturen, Zeitungen und Verlage, die angeblich Kirchengefährdendes publizieren, werden unter ganz massiven wirtschaftlichen Druck gesetzt. Die Imprimaturpflicht für theologische Bücher wird in modifizierter Form immer noch beansprucht. All diese Befunde zeigen unverkennbar, daß die kirchliche Hierarchie mit ihren Beauftragten die Vollmacht beansprucht, anderen das soziale Recht auf Wahrheitsfindung in der Kirche nach ihrem Ermessen zu begrenzen bzw. nötigenfalls in seiner Anwendung unwirksam zu machen. Es soll keineswegs vergessen werden, daß die Kirche wie jede Gewerkschaft oder politische Partei soziologisch betrachtet eine Tendenzgemeinschaft ist. Sie darf dahin wirken, daß die von ihr vertretene Auffassung zum Zuge kommt und damit Persönlichkeiten ihrer Couleur Einfluß erhalten, auch im eigenen Raum. Aber es gibt nicht nur Parteien, sondern auch Kirchen, die grundsätzlich allen ihren Mitgliedern das Recht einräumen, aktiv an der Erarbeitung des besten Selbstverständnisses, an der Wahrheitsfindung sowie an der Willensbildung in ihrer Gemeinschaft mitzuwirken, also die das Problem der Lehrordnung gemeistert haben, ohne das Grundrecht auf Freiheit in Lehre und Forschung sowie auf freie Meinungsäußerung zu tangieren.

Die Kirche – eine religiöse Klassengesellschaft

Mit diesem Thema dürften wir bei einem der vordringlichsten Aufgaben katholischer Strukturreform sein, deren Verwirklichung der Kirche in der kommenden Generation unabweisbar aufgegeben ist. Soziologisch gesehen findet sich eine Klassengesellschaft dort vor, wo eine gesellschaftliche Schicht Rechte in Anspruch nimmt, die sie grundsätzlich anderen vorenthält. Diese Vorrechte führen dazu, daß ihre Inhaber als die bestimmenden und handelnden Subjekte (in dem betreffenden Rechtsbereich) gelten, die anderen jedoch die bestimmten und behandelten Objekte sind. Die letzteren können allenfalls an der Macht der «Vollmächtigen» durch deren Huld partizipieren, können ihnen Helfer und Instrumente sein, haben jedoch nie darin ein eigenes Grundrecht oder einen «status activus» geltend zu machen. Religionsgeschichtlich ist die sakrale Klassengesellschaft besonders in den Religionen mit Kastenwesen manifest.

Es läßt sich nun nicht verkennen, daß in der katholischen Kirche wichtige Elemente der religiösen Klassengesellschaft vorhanden und wirksam sind. Erschöpfende religionssoziologische Tatsachenerhebungen müssen umfangreicheren Stu-

dien überlassen bleiben. Hier können nur allgemeine Hinweise aus bekannten Komplexen gebracht werden. Wer im innerkirchlichen Leben ein wenig zuhause ist, weiß, welche Schranken bestehen bis auf den heutigen Tag bei aller «Aufwertung» des Laien zwischen ihm und dem Klerus! Wo es um entscheidende kirchliche Positionen geht, traut man nur allzuoft dem Laien nicht recht. Die Isolierung der Kleriker und Ordensleute in ihrem ganzen Erziehungsgang und ein entsprechendes indoktriniertes «Standesbewußtsein» wirkt sich immer noch bei vielen bis in einfachste Arbeitsstrukturen, wo sie mit Laien, etwa auf Pfarr- oder Verbandsebene zusammentreffen, aus. Ausnahmen, in denen sich ohne jede Voreingenommenheit wirkliche Loyalität und Teamarbeit auf der Basis der Gleichberechtigung wie etwa in den Niederlanden ausbilden, sind ebenso beglükkend wie, auf das Ganze der Kirche gesehen, vorerst noch selten. Wo Laien in kirchlichen Einrichtungen Spitzenfunktionen erreicht haben, stellt man ihnen möglichst «Geistliche Direktoren» zur Seite – jedenfalls in zahlreichen Krankenhäusern und Bildungsakademien der Bundesrepublik. Bekanntlich setzt sich die Klassenschichtung innerhalb des Klerus dann fort. Dem Papst kommen andere Rechte als den Bischöfen zu, und diesen wieder andere als ihrem «niederen Klerus».

Bei der Klassifizierung handelt es sich nicht nur um eine Verirrung in den tatsächlichen Verhältnissen. Vielmehr geht es um grundsätzliche, vorgeblich dogmatisch begründete Kirchenstrukturen, die tiefgreifend die Verfassung der katholischen Kirche bestimmen. Die Laien und der niedere Klerus sind konstitutionell vom Entscheidungsprozeß in der Kirche ausgeschlossen. Sie werden zu ihm nur soweit zugelassen, wie der Episkopat es ihnen gewährt. Einen Rechtsanspruch darauf können sie nicht erheben. Nur den Bischöfen kommen im Verein mit dem Papst die Entscheidungs- und Führungsrechte – in der Kirchensprache heißt das die Lehr- und Jurisdiktionsgewalt – «als eigene, ordentliche und unmittelbare Gewalt zu» (Dogm. Konstitution über die Kirche Nr. 27). Das Zweite Vatikanum hat hier somit nichts verändern können.

Keine Gewaltenteilung – keine Machtkontrolle

Die Erfahrungen mit Machtmißbrauch aller Schattierungen hat die säkulare Gesellschaft dazu geführt, im Laufe der Jahrtausende die Gewaltentrennung durchzusetzen und verschiedene Einrichtungen der Machtkontrollen (das Parlament für die Regierung, die freie Presse usw.) zu schaffen. In der katholischen Kirche stehen wir hier ganz am Anfang. Eine Gewaltenteilung oder sonstige Machtkontrolle seitens des Volkes ist nicht erreicht. Die Legislative, die Judikative und Exekutive liegen kumuliert in der Verfügung der höheren Hierarchie. Der «niedere Klerus» und die Laien, von der Frau ganz zu schweigen, sind somit konstitutionell minderen Rechts. Kommen Vertreter von ihnen mit der anderen Schicht in Konflikt, sind sie von den Strukturen her wesentlich benachteiligt. Denn die Vertreter der Hierarchie – im genannten Konfliktfall selbst «Partei» – setzen fest, was Recht und Wahrheit ist. Es ist nur verständlich, daß sie versuchen werden, sich ins Recht zu setzen. Da sie in der Kirche zugleich auch meist die ökonomische Macht haben, kann man sich die entsprechenden Abhängigkeiten der «Untergebenen» denken. Die katholische Kirche hat oft gegen jede Diskriminierung von Menschen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer Rasse, zu einem sozialen Stand oder einer Religion gekämpft. Man will es sich in ihrem Raum jedoch nicht eingestehen, daß sie selbst – soziologisch gesehen – eine religiöse Klassengesellschaft ist. Eine Oberschicht in ihr beansprucht im Bereich der aktiven Rechte bis hin zu den menschlichen Grundrechten Vollmachten, die sie anderen Schichten im ganzen Organismus grundsätzlich abspricht. Die Begründungen dafür durch Berufung auf die Tradition sind hinreichend bekannt. Daß die Verfassung der neutestamentlichen Gemeinden keineswegs mit der hierarchischen Struktur der katholischen Kirche identifiziert werden kann, braucht nicht mehr bewiesen zu werden. Die undifferenzierte Heranziehung einzelner Schrifttexte zur Stützung der hierarchischen Vollmachten und der «Stände» muß daher im Licht neutestamentlicher Hermeneutik inzwischen als unvertretbar, für Fachtheologen geradezu als unverantwortlich bezeichnet werden. Die Behauptung von wesensverschiedenen Ständen und Rechten in der Kirche liegt zudem so sehr in der Nähe der Argumente, die früher zur Verteidigung von Monarchie und Feudalherrschaft vorgebracht wurden, daß schon von hierher kritische Wachsamkeit geboten ist. Die Rede, selbst «von Gottes Gnaden» zu sein, weil «alle Macht von oben» käme, man über die Wahrheit nicht abstimmen könne usw., ist das Axiom allen absolutistischen Denkens. Es hat zum Gegenstück, daß das Volk unfähig sei sich selbst zu regieren, weil es zu dumm dazu oder die einzel-

nen Volksmitglieder zu egoistisch wären (W. Strelewicz). In der Kirchensprache wird das weniger direkt gesagt, wird mit bekannten biblischen Bildern von den Schafen gesprochen, die der von Gott bestellten Hirten bedürfen. Vielleicht (!) hatte das in einer Epoche seine Begründung, wo «das Volk» zu allergrößten Teilen aus Analphabeten bestand – lesen und schreiben zu können war in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte ja ein seltenes Vorrecht der obersten Bildungsschichten, meist sogar des Klerus. Gilt das heute noch?

Jedenfalls wurde auf allen Synoden und Konzilien über «die Wahrheit» abgestimmt. Jeder Papst wurde in den letzten Epochen «von unten» – relativ zu seinem Amt – mit seinen Vollmachten betraut, nämlich durch die Kardinäle. Und ein Kanzler einer neuzeitlichen Demokratie braucht keineswegs weniger als ein früherer Monarch seinen Auftrag und seine Machtbefugnisse als Amt von Gott her zu verstehen. Von hier her kann es also keine Begründungen für unsere Kirchenstrukturen geben. Sie müssen im Sozialgeschichtlichen gesucht werden. Seinen Faktoren steht man in hierarchischen Kreisen meist ganz unkritisch entgegen. Es ist nicht von ungefähr, daß Paul VI. die Verfassung der Kirche von ihrem Wesen her eine «hierarchische und monarchische» nennt (Ansprache v. 21.11.64 – Act. Apost. Sed. 56 [1964] 1012) und betont, daß sie, was die Rechte in ihr angeht, konstitutiv eine «societas inaequalis» – eine ungleiche Gesellschaft sei (Act. Apost. Sed. 57 [1965] 985), ungleich in Vollmachten und Rechten. Ungleich auch in der Würde der Menschen?

Das Evangelium – Ende der Epiphanie-Religionen

Auch das muß endlich in aller Deutlichkeit gesagt werden: Es gibt Menschen verschiedener Würde in der katholischen Kirche. Zwar ist man inzwischen einigermaßen bemüht, die Unterscheidungen des «Hochwürden» vom normal Sterblichen sprachlich aufzugeben. Man hat sich vorgenommen, nicht mehr von «Eminenzen», «Exzellenzen» oder «Monseigneuren» zu sprechen. Das ist ein erfreuliches Zeichen für ein neues Solidaritätsbewußtsein, das auch von vielen Bischöfen bejaht und gesucht wird. Es muß aber auf die Dauer von gesellschaftsfunktionaler Wirkungslosigkeit bleiben, wenn man nicht die Institutionen ändert. Diese haben bekanntlich eine starke repristinierende Wirkung. Solange sie nämlich da sind, zerren sie die Räder des Wagens, in dem eine Gesellschaft fuhr, in seine Spuren zurück, mögen sie noch so ausgefahren sein. Das leidenschaftliche Wort Luthers, das er zu Eck gegen die Vorrechtsstellung hierarchischer Würdenträger und gegen den Personenkult an ihnen äußerte, ist im katholischen Raum mit seiner rechts- und gesellschaftskritischen Konsequenz offenbar noch immer nicht vernommen worden. Alle sind in der «dignitas humana», in der Menschenwürde, gleich, hat der Reformator geltend gemacht. Die Aufklärung, die Französische Revolution und die sozialistischen Bewegungen haben diese Grundidee weiter ausgezogen, wie bekannt, oft mit blutiger Gewalt. Aber hat die Idee selbst dadurch ihren Anspruch verloren? Man geht nicht fehl, wenn man sie zu den zentralen Inhalten der Bibel und ihrer Wirkgeschichte zählt. Mensch zu sein: das ist unsere eigentliche und einzig unaustauschbare Würde, ist der uns von Gott zugesprochene höchste Adelstitel. Damit ist gesagt, daß niemand grundlegend einen anderen an Würde überrage, weder der Christ den Nichtchristen noch der «Geweihte» den, der keine «Weihe» besitzt. Wir alle sind nichts als Menschen, gleich in der Größe der Menschenwürde, gleich in der Armut unserer kreatürlichen Schwäche und Nacktheit. Die Verschiedenheit von Bildung, Stand und Herkunft, von Ämtern, Diensten und Verantwortungen soll nicht verkannt oder nivelliert werden, weder in der Gesellschaft noch in der Kirche. Ihr kann und muß eine Differenzierung von Anerkennungen und Zuständigkeiten entsprechen. Aber all das betrifft doch die Ebene der Dienste und Funktionen, nicht aber die des Menschseins der ihr zukommenden Würde und Grundrechte. Was wiegen ihr gegenüber alle menschlichen Titel? Jeder Mensch ist «Ebenbild» des Höchsten, jeder «ein anderer Christus», zu seiner Größe und Freiheit bestimmt. Das neuzeitliche Autonomie- und Person- oder Rechtsbewußtsein des Menschen widerspricht nicht dem Evangelium, sondern ist für seine Verheißungsinhalte durchaus offen oder legt es sogar besser als frühere Epochen aus. Man sollte in ihm viel weniger, als die kirchlichen «Antimodernisten» im vergangenen und gegenwärtigen Jahrhundert es taten, Gefahren des «Rationalismus», des «Laizismus» oder des Unglaubens sehen.

Keineswegs ungefährlicher für christliches Glaubensleben sind jedenfalls Vorstellungsinhalte, Wertkategorien und Verhaltensformen, die der Geschichte der Religionen – man sagte früher: dem Heidentum – angehören und in unsere Kirchenstrukturen unverkennbar eingegangen sind.

Was geschieht eigentlich immer wieder bei Katholiken, wenn sie dem Papst begegnen – hoch der gewöhnlichen Menschenmenge etwa über dem Petersplatz entrückt –, wie er von seinem Vatikanfenster ihr den Segen gibt? «Der Stellvertreter Christi – Christus auf Erden», sagte ein Mann neben mir bei einem dortigen Besuch und schaute mit Tränen in den Augen voll religiöser Ergriffenheit nach oben, als sähe er unter dem blauen Himmel eine Epiphanie Christi. Gläubige küssen im mediterranen Raum vorübergehenden Priestern immer noch die Hand und verbeugen sich tief, als handelte es sich um eine besondere Vergegenwärtigung des Göttlichen im «Geweihten» – wo sie selbst im Heiligen Geist Getaufte sind. Daß sich hier spontan Beziehungen zu archaischen Stammesreligionen mit ihrer numinosen Verehrung der Machtinhaber oder zu römischen und ostasiatischen Kaiserkulten einstellen, ist nicht von ungefähr. Die Religionsgeschichte ist voll mit diesen Phänomenen, über alle Kontinente verstreut. Die alten Ägypter wähnten in ihrem Gott-König ebenso wie die Ketschuas in Peru im Inka der Inkarnation oder der Epiphanie ihres Gottes zu begegnen. Das Kultarrangement in der römisch-katholischen Kirche mit «hohen Würdenträgern» achtet offenbar aus «theologischen Gründen» wenig darauf, die Erweckung derartiger Assoziationen zu verhindern. Es muß nämlich nicht nur an die alte Weihe- und Sakramentstheologie erinnert werden, wonach der Priester und vor allem der Bischof bei der Weihe ein «unauslöschliches Siegel» eingeprägt bekommt, sakramental oder «ontologisch» anders wird als vorher, anders als der «einfache Laie» und damit offenbar eine besondere Vergegenwärtigung des Göttlichen. (Mit welchem kultischen Nimbus wurde etwa ein Neupriester bei seiner Primiz umgeben?!) Es muß auch auf neueste Positionen in der Ekklesiologie verwiesen werden. Seit Pius XII. wird die Forderung geltend gemacht, daß den Bischöfen, zumal natürlich dem Papst, in ihren Weisungen seitens der Gläubigen eine besondere religiöse Ehrfurchts- und Ergebenheitsgesinnung entgegenzubringen ist (Dogm. Konstitution über die Kirche Nr. 25). Nicht nur das «Ministerium», der «Dienst» an Kirche und Welt, unterscheide die Bischöfe von den übrigen, sondern «zwischen Christus und der Gemeinschaft der Gläubigen ist etwas einzusetzen, was sie trennt (separet)», nämlich ihre Zugehörigkeit zur Hierarchie. Wer den Unterschied leugne, widerspreche der Botschaft des Evangeliums, erläutert Paul VI. (Ansprache vom 20. 11. 1965; Act. Apost. Sed. 57 [1965] 985) diese Vorstellungen. Was soll so etwas der Realität nach sagen wenn nicht, daß Papst und Bischöfe «besondere Wesen» sind, in ihrem Sein und dessen Grundbedingungen anders als die übrigen Sterblichen, nämlich Wesen, in denen Gott in besonderer Weise gegenwärtig ist?

Welche Verstiegenheiten sich hieraus entwickeln können, machte Erzbischof Benelli, Substitut im Vatikan, kürzlich deutlich. Er vertrat ernsthaft, daß der Papst in der Wahrnehmung seines Amtes nicht Beschränkungen einer Altersgrenze unterworfen sei. Denn Christus habe dem Petrus seinen Beistand zugesichert, «trotz und jenseits der Jahre, der Gebrechen und der Krankheiten» (zit. nach der «Kirchenzeitung f. d. Erzbistum Köln» vom 24. 9. 1971, S. 2). Wenn solche Sprecher wenigstens die scholastische Theologie mit dem Grundsatz des hl. Thomas bedenken würden, daß die Gnade die Natur voraussetzt! Und was werden sie sagen, wenn ein Papst einmal einen Gehirntumor, einen Alterskrebs anderer Art oder eine starke Altersklerose mit allen Begleiterscheinungen der Persönlichkeitsveränderung bekommt, die die heutige Medizin kennt? Der Ausspruch Benellis zeigt, bis zu welcher Realitätsverkennung die Befangenheit in einer religiösen Ideologie gehen kann. Dabei müßte der Sprecher doch noch in Erinnerung gehabt haben, in welcher erschütternden Gebrechlichkeit sich der Tod eines Johannes XXIII. oder eines Pius XII. vollzog und wie weit das Sterben schon seine Schatten vorausgeworfen hat. Nein, für solche Vorstellungen ist das Evangelium als Autoritätsquelle wahrhaftig nicht mehr heranzuziehen. Vielmehr muß die latente Wirkung mythischer Vorstellungen, etwa die von Götterboten aus der Antike oder von anderen religionsgeschichtlichen Schemata, als deren psychodynamischer Grund aufgedeckt werden.

Entmythologisierung der Hierarchie – eine Forderung neutestamentlichen Gottesglaubens

Damit sind wir bei der zentralsten Problematik angelangt. Es zeigt sich, daß alle Struktur- und Menschenrechtsreform in der Kirche letztlich ein theologisches Problem ist. Es geht heute wie einst in der Reformation nicht in erster Linie 'um Beseitigung moralischer Mißstände. Es geht um Gott und die Anerkennung seiner unvergleichlichen und unaustauschbaren Hoheit. Dem verbindet sich in unserer Epoche der Anspruch, die Menschenwürde und die daraus re-

sultierenden Grundmenschenrechte als unantastbar anzuerkennen. Neutestamentlicher Gottesglaube verbietet es radikal, irgendein Geschöpf an Gottes Stelle zu setzen. Er verbietet ebenso gründlich, irgend jemanden als bevollmächtigten Mittler Gottes an die Stelle des einen Mittlers, Christus, zu setzen. Jede Deifikation (Vergöttlichung) jedes Menschen ist Unglaube. Gott ist Gott. Der Mensch ist und bleibt Mensch. Papst und Bischöfe sind wie wir alle schlichte Menschen, so groß auch ihr Dienst in der Kirche sein mag. Deshalb müssen wir in der Kirche zu jener Einfachheit – der wahren Form von Demut – zurückkehren, die theologischer Glaube und tatsachengebundener Realismus fordern. Von hier aus muß auch der Glaube an die Kirche und die Verheißung Gottes über ihr neu begründet werden. Wir glauben nicht an die Kirche kraft ihrer geschichtlichen Integrität, die sie nicht hat. Sie zu behaupten, wäre ein Rückfall in die «Theologia Gloriae». Wir glauben an sie kraft der Zusage Gottes, daß er mit seinem Geist und seinem Wort immer wieder seine Wahrheit in ihr aufrichtet. Es darf keine heimliche oder sogar offene Identifikation zwischen Gott und seiner Kirche, zwischen dem Wort ihrer Amtsträger und Gottes Wort, zwischen dem Papst und zwischen Christus geben, auch nicht auf der Ebene der «Unfehlbarkeit» des Lehramtes! Eine derartige Gleichsetzung muß theologisch als Ungeheuerlichkeit bezeichnet werden. Theologisch verantwortete Sprache sollte daher auch endlich klar Titel wie «Stellvertreter Christi», «Summus Pontifex» und andere in ihrer irrtümlichen Deutung entlarven. Dem entspricht die klare Ablehnung des Anspruchs, daß irgendwelche kirchlichen Amtsträger aufgrund ihrer hierarchischen Würde «göttliche» Vollmacht über Menschen in ihren Grundrechten haben. Entgegengesetztes muß als (bewußter oder unbewußter) Versuch bezeichnet werden, den Menschen seiner selbst zu entfremden und einer theokratischen Herrschaft, wohl der sublimste unter den Herrschaftsformen, zu unterwerfen.

Was bleibt «der Masse» der religiösen Menschen, wenn die «Repräsentanten» Gottes auf Erden so entmythologisiert und zu einfachen Menschen deklariert werden? Wo sollen die Unzähligen, die sich an etwas Greif- und Sichtbares klammern wollen, Stütze für ihren Glauben finden? Diese Frage ist nicht neu. In unserer Epoche wurde sie vielleicht am schärfsten von Dostojewski in der Gestalt seines «Großinquisitors» ausgelegt. Die gültige Antwort darauf kann nur vom Neuen Testament her gegeben werden. Sie führt zum Kern gläubiger Existenz, so wie ihn etwa die paulinischen Schriften herausgestellt haben. Glaube lebt von dem, was nicht sichtbar ist, «als Zuversicht auf das, was man hofft, als Überzeugung von dem, was man nicht sieht» (Hebr 11,1). Deshalb «schauen wir nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare» (2 Co 4,18). Glaube lebt also gerade nicht von vorgeblicher Erscheinung – Epiphanie – des Göttlichen in irgendwelchen Wundern und Mächten, Menschen oder Kulten. Theologischer Glaube lebt aus Gott, dem Verborgenen, dem Unergreifbaren. Die Aufgabe kirchlicher Amtsträger kann nie darin liegen, sich als eigentliche Haltepunkte des Glaubens für das Volk zu verstehen und anzubieten. Sie repräsentieren nicht sichtbar den Unsichtbaren als eine Art Re-Inkarnation des Göttlichen. Jedes Amt in der Kirche ist nicht mehr – freilich auch nicht weniger – als Dienst am Aufbau von Kirche und Welt. Der Dienst der Brüder im Bischofsamt am Glauben der anderen besteht darin, jedem zum Glauben des Evangeliums hilfreich zu werden, statt ihn an pseudo-theologische Kategorien religionsgeschichtlicher Art zu binden. Nur ein solcher Glaube macht den Menschen frei, nur er ist Gottes, der Kirche und des Menschen würdig. Jede andere Form bringt religiöse Zwänge ein, selbst wenn sie dem Gemüt zunächst Befriedigung vermitteln sollte. Wer vorgibt, «die Masse» der religiösen Menschheit sei zu einem so «nackten Glauben» nicht in der Lage, drückt damit nicht nur seine Mißachtung für den einfachen Menschen aus, sondern wähnt zugleich auch, ihm Besseres oder Leichteres anbieten zu können als Gott im Evangelium: Heil wird uns nur im Zeichen des Kreuzes. Es entspricht genau dem, daß Glauben vom Nicht-Sichtbaren lebt. Jesus von Nazareth wurden in seinem Tod alle sicht- und greifbaren Erweise seiner Annahme durch Gott genommen. Auf diesem Weg – und nicht auf dem der Sicherheit im Sichtbaren – sollte er «der treue und wahrhaftige Zeuge» für Gott und sein Heilshandeln an uns werden. Wo immer theologischer Glaube existenzbestimmend werden will, muß jeder das gleiche Schicksal erfahren. Er muß das Zerbrechen aller machtvollen Zeichen annehmen, damit er sich in keinem anderen gründe als in Gott selbst und seiner Verheißung, die alles Begreifen übersteigt. Ein zu schwerer Weg für uns Menschen? Eine zu große, zu radikale Heimatlosigkeit, die gefordert wird? Die Kirche kann und muß uns dabei hilfreich sein, indem sie uns das Wort der Verheißung stets neu zuspricht und uns die Erfahrung von

Gleichgesinnten vermittelt. Sie kann und darf sich jedoch nie an Gottes Stelle setzen, aus welchen Gründen auch immer.

STEPHANUS PFÜRTNER

geboren am 23. November 1922 in Danzig, Dominikaner, er studierte an den Universitäten von Breslau und Kiel, an der Theologischen Hochschule von Walberberg, an der Universität Fribourg und in Rom, ist Doktor der Theologie, Professor für Moraltheologie an der Universität Fribourg. Er veröffentlichte u.a.: Triebleben und sittliche Vollendung (Fribourg 1958), Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung (Heidelberg 1961).

Yves Congar

Erneuerung des Geistes und Reform der Institution

«Institution» ist ein ziemlich ungenauer Begriff, der eine Vielzahl von Definitionen zuläßt. Abgeleitet vom lateinischen *instituere*, *statuere*, *stare* und weiter vom griechischen *istanai* (ἱστάναι) = einsetzen, errichten, aufstellen, bezeichnet es gemeinhin eine bestimmte, relativ beständige Struktur, die, aus einem höheren Willen – und nicht einfach aus der Natur der Sache selbst – hervorgehend, einem bestimmten Ziel oder Zweck entspricht, in der der einzelne das Modell für sein Verhalten und die Richtungsweisung für seine Rolle innerhalb der Gruppe findet. So sind das Apostolat, die Kirche selbst, die Sakramente Institutionen, die aus einem «instituierenden» göttlichen Willen hervorgehen, deren historische Formen, also die Strukturen, dagegen durch wiederholtes menschliches Tätigwerden gebildet worden sind. Die religiösen Orden, die Abgrenzungen der Diözesen, die Organisation der Ämter und Würden, die kirchlichen Schulen und Hospitäler sind alle kirchlich «instituiert». Die Offenbarung ist göttliche Institution, doch die dogmatischen Formeln und mehr noch die Verkündigung, die Unterweisung des ordentlichen Lehramtes, die Dogmatiken und die theologischen Schulen und Systeme sind kirchlich-menschliche Ausdrucksformen dieser Offenbarung.

In jeder Gesellschaft gibt es Spannungen zwischen den überkommenen Formen, Institutionen und Strukturen auf der einen und der freien Bewegung des Geistes auf der anderen Seite. Denn der Geist erfindet und ersinnt unaufhörlich neu, und der ständige Vorstoß in das noch nicht Dagewesene der Geschichte bringt eine nicht minder beständige Infragestellung der überkommenen Formen mit sich. Das zeigt sich in gleicher Weise für die Gesellschaft «Kirche». Es gibt für sie sogar spezifische Gründe, die daher rühren, daß die Kirche, so sehr sie auch eine historische und eine menschliche Gegebenheit ist, keine rein menschliche Gesellschaft darstellt. Dieser Umstand wird vor allem auf zweierlei Weise wirksam: 1. Die Kirche hat eine Wahrheit, die sie nicht in Freiheit sich selbst gibt, sondern die ihr von Gott zuwächst: sei es in ihrem Ursprung, in den Modellen, die für sie das Alte Testament, die Menschwerdung des leidenden Gottesknechtes darstellen oder die «ecclesia primitiva», ihr ständiger Bezugspunkt, wenn sie auch von allen Reformern stark idealisiert sein mag – sei es in ihrem Ziel. Dieses Ziel ist ihr nicht so bekannt, wie ein konkretes Projekt bekannt sein könnte, aber es existiert; Gott ruft sie dorthin, sie soll sich auf dieses Ziel hin ausspannen. Doch steht er nicht allein hinter der Kirche bei ihrem Ursprung, er steht auch vor ihr und ruft sie, sein Reich zu bereiten und vorwegzunehmen. Das Bewußtsein des nie überwundenen Abstandes zwischen der historischen Kirche und ihrer Wahrheit, zwischen ihrem Alpha und ihrem Omega, bildet die große Quelle für alle Reformbewegungen. Es begründet das Bewußtsein der Geschichtlichkeit und somit der Relativität der Realisationsformen oder Institution. Es gibt keine Ekklesiologie, die darauf verzichten könnte, die unreduzierbare Dualität dessen, was tatsächlich vorhanden ist, und der Wahrheit dessen, was vorhanden sein müßte, als konstituierende Gegebenheit zu akzeptieren. Nicht alle Nachkommen Abrahams sind wahre Söhne Abrahams (vgl. Röm 9,7), das Volk kann ein «Nicht-Volk» sein (Os 1,9); es gibt viele, die drinnen zu sein scheinen, in Wirklichkeit aber draußen sind (vgl. Augustinus).

2. Inneres Prinzip der Einheit und des Lebens der Kirche ist die Person des Heiligen Geistes (diese Feststellung muß gebührend berücksichtigt

werden, sei es durch die Kategorie der Appropriation oder auf andere Weise). Nun trifft es aber zu, daß der Geist im Verhältnis zu Christus, was den Inhalt des Werkes betrifft, das er betreibt, keine Eigenständigkeit besitzt (vgl. Jo 16,13–15), aber auch, daß er in der Verwirklichung dieses Werkes die Gnade und somit die Freiheit, das Ereignis ist. Man kann nicht das Ereignis zur Institution in Gegensatz stellen, ebensowenig aber es darauf reduzieren. Das aber ist unbestreitbar die Tendenz der beherrschenden Ekklesiologie der Jahrhunderte des Antiprotestantismus und der krampfhaften Behauptung der Autorität (19. Jahrhundert) gewesen, welcher Art auch das wirkliche Leben der Kirche gewesen sein mag, das diese Ekklesiologie auf eine recht inadäquate Weise wiedergab. Wir könnten Dutzende von Belegen zitieren, in denen der Heilige Geist zur Rolle eines Garanten der Institutionen der Hierarchie, der Sakramente oder des Lehramtes degradiert ist. Dabei ist der Geist nach dem so tiefen Wort von Hans Urs von Balthasar, «der Unbekannte jenseits des Wortes»[1]. Die Kirche geht nicht allein von der Sendung des Wortes aus, die, zumindest was ihr Wesen betrifft, eine bestimmte Form von Glauben, Sakramenten und Amt in die Welt gesetzt hat. Sie geht auch aus von einer zweiten Sendung: der Sendung des Geistes, der das ein für allemal von Christus vollendete Werk unaufhörlich voranträgt in das noch nicht Dagewesene der Geschichte, und der daher unaufhörlich Menschen erweckt und belebt, indem er die Kirche ständig verjüngt (vgl. Irenäus).

Seit Paulus (Röm 12,2; Eph 4,23) hat man in der Kirche ständig die Erneuerung des Lebens durch eine Wandlung des Geistes gepredigt. Das Thema «Reform», das so grundlegend, so mit dem gesamten Leben der Kirche verknüpft ist, daß der «Textus emendatus» der «Lex Ecclesiae Fundamentalis» von 1971 ihm einen Platz geschaffen hat (can. 2 § 4), ist zuerst von den Vätern und der Liturgie als ein Thema christlicher Anthropologie behandelt worden.[2] Es ging dabei im wesentlichen um die Erneuerung des Menschen zur Gottähnlichkeit, die die Sünde ihn verlieren lassen hatte. «Intus reformari» – das ist das Werk der erlösenden Menschwerdung in uns. Hier liegt ein ganzes Kapitel christlicher «Spiritualität», das heißt Leben nach dem Geist, ein Kapitel, dessen Wahrheitsgehalt heute noch aktuell ist. Das ist die Verkündigung der *metanoia (μετάνοια)* mit ihrer hohen Zeit während der Quadragesima. Wenn man die Selbst-Erneuerung nach den Grundsätzen des Evangeliums und der *sequela Christi* ernst nimmt, so kann das sehr weit führen. Schließlich hat Franz von Assisi nichts anderes getan als das.

Und doch genügt das nicht.

Man kann zunächst feststellen, daß die bedingungslosen Verfechter der Autorität, wenn nicht überhaupt des status quo, mit Vorliebe das Thema in der Weise formuliert haben: Erneuert euch selbst, moralisch und geistig, und alles wird gut; die brennendsten Probleme werden gelöst.[3] Zweifellos kann man auch hier ein Beispiel für eine unter den katholischen Christen, zumindest bis zu ihrem noch nicht sehr lange zurückliegenden Erwachen des Verständnisses für die politischen Dimensionen der Dinge und der Bedingungen für ein echtes Wirksamwerden, erkennen: eine Tendenz, nur den moralischen Aspekt der Probleme zu sehen oder vielmehr den Teil ihres moralischen Aspektes, der die Intentionen und ihre Reinheit betraf. Doch hat die Geschichte hier bereits einige aufschlußreiche Lehren erteilt. Starke und in ihren Absichten reine Reformströmungen sind nicht zu einer größeren Wirksamkeit gelangt, da sie allzusehr in den spirituellen und privaten Bereichen steckengeblieben sind: die Bewegung der «Gottesfreunde» in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts; die wenn auch sehr einflußreiche Bewegung der Devotio moderna und der Brüder des gemeinsamen Lebens im letzten Drittel desselben Jahrhunderts. Eine im ersten Falle begrenzte, im zweiten umfassendere geistige Erneuerung hat keine durchgreifende Wirkung auf die Institutionen im Sinne ihrer so notwendigen Erneuerung ausgeübt.

Die Institutionen haben ihr eigenes Gewicht, ihre Dichte, ihre Beständigkeit. Selbst die der Kirche sind auch abhängig von der Gesamtgesellschaft. Das wissen die Bewegungen des politischen Engagements derjenigen Christen sehr wohl, die von der Revolution in der Gesellschaft eine grundlegende Änderung in den Strukturen der Kirche erwarten. Man kann den Einfluß nicht verkennen, den die politischen und die soziale Gesamtsituation auf die Autoritätsidee und die konkrete Ordnung im Leben der Kirche ausgeübt haben. Es konnte nicht ungestraft bleiben, daß der hl. Leo seine Theologie der pästlichen Gewalt vom Begriffe des *principatus* aus formuliert hat. Es liegt klar auf der Hand, daß die absolutistischen und zentralistischen Ideen, die typisch sind für die monarchische Gewaltausübung im 16. Jahrhundert und später im 19. (diesmal unter der Schreckensvorstellung von der drohenden Revolution und der unabweislichen Notwendigkeit, die Autorität zu stärken), sich in der Ekklesiologie der be-

treffenden Epochen widergespiegelt haben. Zweifellos haben auf der anderen Seite auch rein spirituelle Geisteshaltungen ihre Auswirkungen auf die sozialen Strukturen gehabt: So stellte Franziskus, indem er den Eid und den Gebrauch der Waffen ablehnte, die sozialen Strukturen seiner Zeit in Frage. Die Pilgerväter und andere aus Gewissensgründen Ausgewanderten haben maßgeblich dazu beigetragen, den Geist der Vereinigten Staaten zu bestimmen. Das zeigt, daß auch das geistige Element als solches seine Wirksamkeit besitzt. Es ist unerläßlich, aber es ist und genügt allein nicht. Es gibt in der Tat eine eigene Dichte der unpersönlichen und kollektiven Strukturen, bis zu denen man vorstoßen muß, andernfalls erschöpfen sich die hochherzigsten Reformabsichten darin, daß man ununterbrochen neue Bemühungen unternimmt, welche die weiter bestehenden, ihnen zuwiderlaufenden Strukturen zu einer halben Unwirksamkeit verurteilen würden.

Andererseits bietet uns die Geschichte auch aufschlußreiche Beispiele von Reformen, die *zugleich* geistig und struktureller Art waren. Um nur vier zu nennen: die sogenannte gregorianische Reform des 11. Jahrhunderts; die Reform der Bettelorden im 13. Jahrhundert; die vom Konzil von Trient ausgelöste Reform und schließlich die des Zweiten Vatikanums.

1. Wir haben hier nicht die komplexe Geschichte der Reform des 11. Jahrhunderts nachzuzeichnen. Verschiedene Aspekte davon sind heute noch umstritten. Sie hat vor dem Pontifikat Gregors VII. eingesetzt, doch dieser war ihr entscheidendster Verfechter. A. Fliche hat gezeigt – und die an seinem Werk geübten Kritiken scheinen dieses allgemeine Thema unberührt zu lassen –, daß man im 11. Jahrhundert zwei Reformprojekte unterscheiden kann:[4] Das erste, welches er das «italienische» nennt, weil seine Vorkämpfer Atto von Vercelli und Petrus Damianus waren, verfolgte eine sittliche Reform der Mißstände, unter denen die Kirche litt: Simonie und Nikolaitismus (Übertretung der Zölibatsgesetze für die Kleriker), durch Predigt und Beispiel. Die «lotharingische Konzeption» (Wazo von Lüttich, Rather von Verona und vor allem Humbert von Moyenmoutier) war bedeutend radikaler. Ohne die moralische Seite außer acht zu lassen, ging sie zunächst den Ursachen zu Leibe. Die Wurzel all der Übel lag in der Laieninvestitur, mit deren Hilfe weltliche Machthaber über kirchliche Ämter verfügten und sie nach weltlichen Gesichtspunkten behandelten. Hildebrand machte sich, als er Gregor VII. geworden war, diese Auffassung zu eigen. Die außerordentliche Wirksamkeit seiner Aktion rührt daher, daß er es verstand, ein radikales Programm zur Reform der Strukturen und des Rechtsstatus des Lebens im kirchlichen Dienst mit einer unkomplizierten, glühenden, intransigenten Mystik der Gottesherrschaft zu beseelen, deren Spiegelung und Werkzeug für ihn die päpstliche Autorität war.[5] Gregors VII. Stärke erwächst ganz aus seiner geistigen Überzeugung. Die Wirksamkeit seiner Reformtätigkeit hing mit verschiedenen wirtschaftlichen und politischen Ausprägungen dieser Überzeugung zusammen: der Reform des Status kirchlichen Eigentums; der Unterstützung, die er einer halbpolitischen Bewegung gab, der Mailändischen Pataria, die in Opposition gegen den verheirateten Klerus stand; dem Prinzip der finanziellen Unabhängigkeit des Klerus, einem Grundsatz, der unter anderem beispielsweise einen Kanon wie den folgenden inspirierte: «ut omnis christianus procuret ad missarum sollemnia aliquid Deo offere» (vgl. Schreiber); die Aufwertung und Verbreitung der «vita apostolica» usw.[6]

2. Die Reform von Franziskus und Dominikus ist in ihrem Ursprung rein spiritueller Art: bei Franziskus in Gestalt einer Bekehrung zur Praxis des Evangeliums «sine glossa», wobei die Armut Voraussetzung einer dem Evangelium gemäßen Haltung der absoluten Abhängigkeit von dem Vater-Gott und der absoluten Brüderlichkeit den Geschöpfen Gottes gegenüber war; bei Dominikus in Gestalt der konsequenten Praktizierung einer apostolischen Caritas, die sich dem Dienst einer Lehrunterweisung der Menschen widmete und als Vorbedingung dafür eine um den Lebensunterhalt bettelnde Armut und eine Organisation brüderlicher Gemeinschaften des Gebetes und Studiums. Die beiden im Ausgangspunkt recht verschiedenen Konzeptionen, die sich jedoch später einander merklich näher kamen, hatten sehr revolutionäre Folgeerscheinungen für die Strukturen – sowohl der Gesamtgesellschaft als der kirchlichen Seelsorgsbemühungen.[7] Sie brachen mit dem starren, territorialen Charakter von Strukturen, die aus dem Feudalsystem stammten; sie übernahmen die kommunale Solidaritätsbewegung der Bürger, die von der Unterwerfung unter kirchliche oder weltliche Herren befreit waren; sie paßten sich derart weitgehend einem Urbanisationsprozeß an, daß gewisse Historiker des Mittelalters geradezu vorgeschlagen haben, die mittelalterliche «Stadt» von der Niederlassung eines Konventes von Bettelmönchen her zu definieren;[8] sie gaben

dem Wort eine Art dynamische Autonomie und erschlossen den Weg für neue missionarische Initiativen, die von Eroberungs- oder Kreuzzugsideen losgelöst waren. Und schließlich gestattete die Armut der Bettelmönche einem Johannes von Paris (1302), die Kirche von ungebührlichen hierokratischen Ansprüchen zu lösen, indem er einen Unterschied machte zwischen Christus als Gott, der Herr und Besitzer des Gesamtbereiches der Welt ist, und Christus in seiner Menschheit, der die Armut gewählt hat. Wenn Johannes von Paris die von Thomas von Aquin im Sinne einer klaren Unterscheidung der *Bereiche* des Geistlichen und Weltlichen aufgestellten Prinzipien erfolgreich weiterentwickeln konnte, dann weil das von Dominikus eingeführte Ordnungssystem den einen wie den anderen von den weltlichen Lasten der feudalen Kirche freigemacht hatte. Wir haben die Theologie, die seine Lebensweise gestattet.

3. Kommen wir nun unter Übergehung des Beispiels Trient zum Zweiten Vatikanum. Johannes XXIII. bezeichnete mehrfach das Ziel des Konzils zugleich als eine Erneuerung der pastoralen Strukturen der Kirche (der Akzent ist zu Anfang häufig auf die Überprüfung des kanonischen Rechtes verlegt worden) und eine Erneuerung, ein Wachsen des Glaubens und des christlichen Lebens.[9] Wiederholt hat der Papst auch die unerläßlichen geistigen Bedingungen für die glückliche Durchführung eines solchen Unternehmens formuliert. Indem er die geistige Erneuerung der Christen mit der dem Konzil als Aufgabe zugewiesenen pastoralen und kanonischen Reform verband, hat Johannes XXIII. an die alte Tradition angeknüpft, für die Reform zunächst geistige Neuformung des christlichen Menschen war.

Was ist daraus geworden? Was haben wir jetzt? Das Konzil hat, so glauben wir, sein Programm in beachtlicher Weise erfüllt. Es war eine große Gnade, die Gott seiner Kirche am Vorabend einer tiefgreifenden, weltweiten und mit großer Schnelligkeit verlaufenden kulturellen Wandlung gegeben hat. Es ist recht problematisch, von nachkonziliarer Periode zu sprechen. Die damit angesprochene Zeit zeigt Aspekte der Krise und des Bruches, die das Konzil scheinbar nicht vorausgesehen und vorbereitet hat. Das rührt zum Teil daher, daß eine allzulange währende Periode der Enge und Starrheit die Initiativen erstickt hat; und nun, wo die Schleusentore sich geöffnet haben, hat der Strom sich um so ungestümer ergossen, als er von der beherrschenden Gesamtströmung dieser Zeit getragen wurde. Vielleicht rührt es auch daher, daß die Reform des Zweiten Vatikanums den seltenen Fall einer von oben gemachten Reform darstellt, die nicht an der Basis vorbereitet war. Die Regionalsynoden folgten auf das Konzil, anstatt ihm vorauszugehen, während es vor dem unvergleichlich weniger erneuernd wirkenden Ersten Vatikanum zahlreiche Regionalkonzile gegeben hatte, die selbst allerdings ebenfalls sehr wenig Neues gebracht haben. Wenn man aus der Geschichte einen Schluß ziehen kann, dann den, daß eine Reform das Engagement *aller* Kräfte der Kirche erfordert. Das ist einer der Hauptgründe, aus denen, historisch gesehen, Reform und Konzil so häufig miteinander verbunden gewesen sind.

Die heutige Situation

Die Krise ist derart, die aufgeworfenen Fragen sind so radikal, so umfassend, daß man sich die Frage stellen kann, ob ein Aggiornamento genügt und ob es nicht um etwas ganz anderes geht. Die Frage drängt sich in dem Maße auf, wie die Institutionen der Kirche von einer kulturellen Welt abhängen, die keinen Platz mehr in der neuen Kulturwelt hat, welche aus der Hegemonie der Technik, der Massenmedien, der Humanwissenschaften geboren und von einer allgemeinen Säkularisierung geprägt ist. Uns sind, von außen wie von innen her, bedeutend grundlegendere Fragen gestellt als in früheren Zeiten. Fragen, welche die anderen christlichen Gemeinschaften an uns richteten, haben bereits manche Institutionen in Frage gestellt, aber das alles ist heute überholt; die anderen christlichen Gemeinschaften, zumindest die des Westens, werden selbst ebenso in Frage gestellt wie wir. Zu den an uns gerichteten mahnenden Fragen sind die Kritiken zu rechnen, welche von Priestern formuliert werden, die aus dem Amt der katholischen Kirche ausgeschieden sind, aber dem Christentum verbunden und verpflichtet bleiben, wie zum Beispiel die eines Charles Davis.

Andere, die ihre Zugehörigkeit zum katholischen Priestertum nicht aufgegeben haben, üben radikale Kritik an den kirchlichen Institutionen, so wie sie uns geschichtlich überkommen sind, so etwa die «prêtres solidaires» (Solidaritätspriester), deren Standpunkt man ablehnen mag, die aber eine Anzahl sehr realer Fragen stellen – etwa hinsichtlich Form und Stil, die in unserer Kirche die Autorität angenommen hat. Leider mischen sich dabei oft politische Kriterien mit denen des Evangeliums, und nicht immer tritt man an die Realitäten der Kirche mit einem genügend verinner-

lichten und geistigen Sinn und Empfinden heran. Die Jugend, die in der Kirche zu wenig gehört wird, ist massiv allergisch gegen alles, was mit Institution zu tun hat. Sobald irgend etwas sich aufzuerlegen beansprucht, gilt es als «repressiv», «entfremdend». Hinter der Institution, die man, ohne zwischen dem völlig Relativen und dem Unverzichtbaren, Unveräußerlichen auf der anderen Seite zu unterscheiden, ablehnt, sieht man nur «Heuchelei», die keiner freien, spontanen und ehrlichen Bewegung Ausdruck gibt; oder man sieht darin Selbstrechtfertigung einer Kirche, die sich nur mit sich selbst befaßt, also für die Menschen ohne Interesse ist. Auch dabei sind die Motivierungen stark von politischen Anliegen im weitesten Sinne des Wortes beherrscht. Man wäre bereit, sich für einen Jesus Christus als «Mensch für die anderen» zu interessieren. Doch eine «Kirche», die etwas anderes ist als die Gesamtheit derer, die das Evangelium im Sinne einer Botschaft der menschlichen Befreiung und Brüderlichkeit leben, ist man nicht bereit, anzuerkennen.

Theologisch gesehen ergreift eine reformatorische Absicht das Ideal, das für die Kirche verbindlich ist – sei es im Hinblick auf ihre Anfänge, sei es im Blick auf das, was sie zu werden berufen ist durch die Geschichte hindurch in der Richtung auf die Eschatologie. In beiderlei Hinsicht nämlich kann und muß man ihre gegenwärtigen historischen *Formen* kritisieren, um sie dem, wozu eine anspruchsvollere Treue ruft, «kon-*former*» zu machen (und sie also zu «re-*formieren*»). Für den ersten der beiden Aspekte gebührt das Wort vor allem den Exegeten, den Historikern und den Vertretern der Wissenssoziologie. Ihre Disziplinen sind hoch wirksame Instrumente für die Reinigung und Erneuerung, zumindest wenn man seinen Geist und Willen genügend für eine *metanoia* (*μετάνοια*) geöffnet hat, um ihre Ergebnisse aufzunehmen. Der zweite Aspekt – der des Weges in der Zeit auf die Eschatologie zu – betrifft den unermeßlichen Bereich der pastoralen, missionarischen, liturgischen und wissenschaftlich-apostolischen Anpassung an die Erfordernisse der jeweiligen Zeit. Unsere Epoche der schnellen Wandlungen und kultureller Änderungen (aufgrund philosophischer Gärungsstoffe und soziologischer Bedingungen, die von denen verschieden sind, die die Kirche bisher gestaltet hat) ruft nach Revision der «traditionellen» Formen, die über den Bereich von Adaptation oder Aggiornamento hinausreicht und vielmehr Neuschöpfung sein muß.[10] Es genügt nicht mehr, mit Hilfe entsprechender Anpassung Früheres festzuhalten; was not tut, ist Neuaufbau.[11]

Ein solcher Neuaufbau kann in gültiger Weise nur dann erfolgen, wenn man von einer sehr mutigen Revision des historischen Elementes der Institutionen, Strukturen und Formen und einem sehr unverfälschten Rückgriff auf die geistig-geistlichen Quellen ausgeht. Es handelt sich darum, den gleichen Glauben, die gleiche Eucharistie, das gleiche Beten und das gleiche Dienstamt, wie die Kirche sie empfangen hat und durch die sie von ihren Ursprüngen an gebildet und gestaltet worden ist, in neuen Formen *weiterzureichen*. Das Christentum ist ja «gestiftete (instituée)» Religion, in dem Sinne, den J. Wach dieser Bezeichnung gibt, im Gegensatz zu «natürlicher» Religion. Es ist sogar ganz wesenhaft Weitergabe, «Tradition». Was dabei neu erfunden werden kann, sind nur die Formen des Empfangenen. Damit die *paradosis* (*παράδοσις*), die Weitergabe, effektiv und authentisch ist, muß jedoch diese oder jene Form, in der sie bisher erfolgte, die aber heute als Hindernis für die Realität des Weitergegebenen wirkt, gegebenenfalls revidiert und erneuert werden. Aus diesem Grunde erfordert jede Reform nicht allein eine Analyse der gegenwärtigen Situation, sondern auch ein sehr ungebrochenes Zurückgehen auf die Quellen im Verständnis des unantastbaren Gehaltes der zu überliefernden christlichen Realitäten.

Nun geschieht es heute aber häufig, daß man sich entweder an soziologische, psychologische Ermittlungen bzw. eine sozio-politische Analyse hält, oder daß zwei Gedankengänge auf zwei verschiedenen Ebenen ohne Berührungspunkte miteinander entwickelt werden. Ein typisches Beispiel bildet die Diskussion um den priesterlichen Zölibat: Hier haben wir einen Gedankengang, der einzig und allein, wenn auch sehr tiefgehende mystische Betrachtungen anstellt, und einen Gedankengang der Ergebnisse einer psychologisch-soziologischen Ermittlung oder Analyse zum Ausdruck bringt, die gegebenenfalls von durchaus realem Wert sind. Von da aus ergibt sich auf der einen Seite eine total historische Betrachtungsweise und auf der anderen eine unhistorische Stellungnahme, durch die möglicherweise berechtigte, ja sogar notwendige Reformen blockiert werden im Namen von übermäßig sakralisierten Modellen oder eines Juridismus, der die überkommenen Regeln selbst verabsolutiert. Die katholischen Christen neigen, selbst im sozialen und politischen Bereich, unbestreitbar zu der Annahme, daß es vorgegebene ideale Modelle gibt, während die sozialen Formen

unter variierenden Umständen und Bedingungen geschaffen werden müssen. Erst kürzlich haben die päpstlichen Dokumente klar und deutlich eine Vorstellung dieser Art aufgegeben: Das Schreiben Pauls VI. an Kardinal Roy vom 14. Mai 1971 ist in dieser Hinsicht bezeichnend.

Wir gelangen also erneut zu dem Schluß: Weder reine und ausschließliche Spiritualität noch reine soziologische Analyse; was not tut, ist die Verbindung des Geistes und eines Bemühens um Erneuerung der Struktur.

Der Geist kann sich niemals vollständig von Strukturen freimachen. Heute neigt er mit Vorliebe dazu, sich seine spontanen, «informellen» Strukturen zu schaffen, verstanden als Strukturen, die nicht von der Autorität, von den Anordnungen der Kirche als Gruppe, von irgendeiner «Gesamtpastoral», im voraus festgelegt sind. Wir sind der Ansicht, daß das Phänomen der «Basisgruppen», das gegenwärtig von beträchtlicher Bedeutung ist, große positive Werte in sich trägt.[12] Hier erneuern sich zum guten Teil die Gewebe eines lebendigen Christentums. Hier werden möglicherweise neue Formen für die Weitergabe der christlichen Wirklichkeit ersonnen. Aber weder einen gewissen Antiinstitutionalismus, dem man darin begegnet, noch das Ideal eines als einfaches Ferment in der Masse der Welt aufgelösten Christentums kann man als letztes Wort betrachten. So könnte ich zum Beispiel nicht ohne Vorbehalte eine programmatische Erklärung dieser Art unterstreichen: «Das Ideal wäre eine Kirche ohne eigenen Raum, ohne einen vollzeitlich tätigen Amtsträger...»[13] Erklärungen dieser Art werden von Leuten abgegeben, die für ihre eigene Person die Erziehung im Glauben und Gebet durch eine auf soliden Grundlagen stehende Kirche genossen haben. Wie würde es in dieser Hinsicht bei einer zweiten Generation aussehen, für die dieses neue Ideal den Ausgangspunkt bildete? Was würde aus der Verkündigung des Evangeliums, wenn es keine Institution gäbe, um sie zu tragen, sie zu nähren und voranzutreiben? Eine Reform muß bewirken, daß die Institutionen dem evangelischen und messianischen Werk Jesu dienen; sie darf sie nicht in einen Nebel auflösen. Der Geist, im biblischen Sinne des Wortes, steht nicht im Gegensatz zum «Körperlichen», sondern zum «Erdverhafteten» und «Unbeweglichen». Jesus selbst vergleicht ihn dem Wind, den man nicht sieht, der aber Dinge bewegt (vgl. Jo 3,8).

[1] H. U. v. Balthasar, Der Unbekannte jenseits des Wortes, Interpretation der Welt (Festschrift für R. Guardini), (Würzburg 1966) 638–645.

[2] Siehe G. B. Ladner, The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers (Cambridge/Mass. 1959, erweiterte Neuausgabe New York 1967).

[3] Ein Beispiel dafür haben wir aus den Jahren 1900–1905 angesichts des «Reform-Katholizismus», A. M. Weiß, Reformbestrebungen (1905) = Kap. VI von Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart (Freiburg 1911), Bd. II, 57–66, 85–100, 118f., 134–145; und selbst die Broschüre von Bischof F. W. von Keppler, Wahre und falsche Reform (Freiburg 1902).

[4] A. Fliche, La Réforme grégorienne: I. La formation des idées grégoriennes. II. Grégoire VII. (Löwen 1924 und 1925).

[5] Diese mystische, diese kompromißlose theonomische Sicht ist gut analysiert von A. Nitschke, Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII. = Studi Gregoriani 5 (Rom 1956) 115–219. Das ist eine ganz ähnliche Auffassung, wie die, welche das Werk von Anselm beseelte: vgl. Y. Congar, L'Eglise chez saint Anselme = Spicilegium Beccense 1 (Paris und Le Bec-Hellouin/Actes du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec-Hellouin) 371–399.

[6] Zu diesem Aspekt der gregorianischen Reform vgl. D. B. Zema, Reform Legislation in the Eleventh and its Economic Import, CHR 27 (1941) 1f.; Economic Reorganisation of the Roman See during the Gregorian Reform = Studi Gregoriani 1 (Rom 1947) 137–168; G. Schreiber, Gemeinschaften des Mittelalters (Münster 1948) 370–372; Ch. Dereine, Vie commune, Règle de S. Augustin et Chanoines réguliers au XIe siècle: RHE 41 (1946) 365–406.

[7] Die sehr eindringliche Darstellung von M.-D. Chenu, Réformes de structure en Chrétienté: Economie et Humanisme (1946) 85–98, erneut abgedruckt: La Parole de Dieu, II. L'Evangile dans le temps (Paris 1964) 37–53. In einem Artikel der AHD 28 (1961) 35–152 haben wir nachgewiesen, daß in dem Streit zwischen Weltklerus und Bettelorden sich zwei Auffassungen der Seelsorge und der Kirche gegenüberstanden: eine fixistische und territoriale und eine missionarische und universalistische.

[8] Ergebnisse einer Forschungsgruppe unter Leitung von Professor J. Le Goff: vgl. Annales 23 (1968) 335–352; 25 (1970) 924f.; Rev. Histor. Droit (1970) 390–407.

[9] Siehe zum Beispiel die Enzyklika Ad Petri cathedram vom 29. 6. 1959 (AAS 51 [1959] 511), deren Text in dem Motu proprio Superno Dei nutu vom 5. 6. 60 wieder aufgegriffen ist. Auf den gleichen Tag fällt die Pfingstansprache im Petersdom. Am 13. 11. 1960 am Fest des hl. Johannes Chrysostomus sagte Johannes XXIII. im Verlaufe einer von ihm gefeierten Liturgie: «Das Konzil muß der Kirche Christi den Glanz der schlichten und reinen Linien ihrer Ursprünge wiedergeben.» Am anderen Tag erklärte er vor den Vorbereitungskommissionen, die er aus Anlaß der Aufnahme ihrer Arbeit zusammengerufen hatte: «Wir erwarten wahrhaft große Dinge von diesem Konzil. Es wird eine Erneuerung der Kräfte des Glaubens, der Lehre und der kirchlichen Ordnung, des religiösen und geistlichen Lebens bringen; gleichzeitig wird es dazu beitragen, die Prinzipien der christlichen Ordnung neu zu festigen...»

[10] «Man kann sich fragen, ob die Zeit der Reformen nicht ihrem Ende zugeht und ob nicht, mag man wollen oder nicht, die Zeit der Neu-Schöpfungen beginnen wird», René Pascal: Esprit (Januar 1968) 112.

[11] In seinem vielbeachteten Artikel La passion de l'Eglise: Etudes (Oktober 1970) 417–430, 427 schreibt M. Légaut: «Ohne jeden Zweifel wird diese Neuorganisation ein

echter Neuaufbau sein, denn sie wird erst dann stattfinden, wenn die Ruinen sich anhäufen...» Siehe auch von demselben Autor, Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme (Paris 1970).

[12] Vgl. Unsere Ausführung beim Straßburger Colloquium über dieses Thema im Mai 1971: Actes publiés par le CERDIC (Straßburg 1971), deutsch von Kh. Bergner, Spontangruppen (Aschaffenburg, erscheint in Kürze).

[13] B. Besret, Clefs pour une Eglise nouvelle (Paris 1971) 214.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

YVES CONGAR

geboren 1904 in Sedan, Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er veröffentlichte 1969: L'Ecclésiologie du haut moyen âge, wie auch die Neuausgabe seines 1950 erschienenen Werkes: Vraie et fausse réforme dans l'Eglise. Er redigierte für das Handbuch der Dogmengeschichte den Teil Ekklesiologie seit Augustin. Er veröffentlichte ferner in der Reihe «Unam Sanctam», die er gegründet hatte und die er leitet, ausführliche Kommentare zu Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er ist Mitglied der internationalen Theologenkommission.

Karl-Heinz Ohlig

Theologische Ziele der Kirchenreform

Die viel beschworene Reform der Kirche wird oft einseitig betrachtet unter dem Aspekt einer Anpassung kirchlicher Strukturen, Verkündigung, Sprache und Lehre an die modernen gesellschaftlichen Formen. Unter dem Stichwort eines «aggiornamento» (Papst Johannes XXIII.) wird eine Reform antiquierter, oft jahrhundertelang unverändert gebliebener kirchlicher Strukturen gefordert. Den Gegnern von Reformen fällt es somit leicht, diese Bestrebungen als eine Art Modernismus, als modisches Reformgerede oder als rückgratlose Anpassungssucht zu disqualifizieren.

«Reform der Kirche» wäre aber zu kurzschlüssig verstanden, würde sie lediglich eine Überbrückung oder wenigstens Verkleinerung des epochalen Abstandes von kirchlicher und säkularer Gesellschaft anstreben. Vor allem anderen muß es ihr gehen um eine *theologische* und *spirituelle* Erneuerung der Kirche. Das Ungenügen an der Kirche, das zu Reformen zwingt, hat auch und vor allem theologische Gründe: die Diskrepanz zwischen dem, was Kirche von ihrem Anfang, Jesus von Nazareth her sein sollte und dem, was aus ihr im Lauf der Jahrhunderte geworden ist. Christen leiden an ihrer Kirche und fordern Reformen nicht nur, weil sie vom Zeitgeist verführt werden, sondern gerade weil sie Christen sind, das heißt von Jesus und seiner Sache ergriffen und betroffen sind. Was Jesus wollte, können sie oft in der kirchlichen Praxis nicht wiedererkennen.

Diese Differenz zwischen dem, was Kirche sein sollte (oder, wie man früher sagte, der ecclesia spiritualis) und der faktischen kirchlichen Realität (der ecclesia visibilis) ist nicht neu und prinzipiell nicht vermeidbar. Das Wissen um die immer neue Verfremdung des Evangeliums in der geschichtlichen Wirklichkeit gehört zu diesem Evangelium (das ausgeht von der bleibenden Sündigkeit der Menschen und so auch der Jüngergemeinden); die Forderung nach strenger Reinheit der Lehre (Orthodoxie) oder des Tuns (Orthopraxie) verrät, von welcher Seite aus (‹konservativ› oder ‹progressiv›) sie auch erhoben wird, einen fanatischen Purismus und führt selber wieder zu Inhumanität und Unchristlichkeit; nur wenn sie weiß um die Gebrochenheit allen Bemühens und um die Kirche als ein mixtum compositum von Heiligkeit und Sünde, kann sie Triebfeder immer neuer Bemühung um das Evangelium sein. Die Entwicklung innerhalb einer Kirche kann sich jedoch soweit von ihrem Ursprung entfernen, daß die Forderung nach Reform nicht mehr mit dem Hinweis auf die ‹Kirche der Sünder› negligiert oder verharmlost werden kann. Dieser Punkt scheint vielen in der katholischen Kirche erreicht zu sein.

Wichtigste Voraussetzung, heute auch – leider – zentrales *Ziel* einer Reform muß sein eine Überwindung monophysitischen Denkens in bezug auf die Kirche. Wie der christologische Monophysitismus einer gewaltigen Sehnsucht nach Vergöttlichung des Menschen entsprungen ist, gerade so aber auf unchristliche Weise die unaufhebbare Armuts- oder Kreuzessituation Jesu wie der Christen und die bleibende Hoffnungsstruktur des christlichen Glaubens verkannt hat, so leugnet ein damit verwandter ekklesiologischer Monophysitismus aus scheinbar frommen Motiven die Armutsgestalt der Kirche; er wehrt sich dagegen, den Glauben an Gott und seine Erlösung in Jesus Christus als eine *Hoffnung* zu begreifen, die also nicht

schon jetzt verfügbar, ansichtig und aufweisbar ist.

Ein solches Denken identifiziert in einschichtiger Weise die faktische Kirche mit dem geheimnisvollen Leib Christi; triumphalistisch werden alle zentralen kirchlichen Vollzüge zu göttlichen Richtigkeiten: Das kirchliche Dogma wird in seiner geschichtlichen Gestalt zu einer ewigen Wahrheit; die Tradition der Kirche wird für sakrosankt erklärt; die konkrete Gestalt des Amtes und die im Lauf der Geschichte entstandenen Kirchenstrukturen werden auf den göttlichen Willen zurückgeführt; das Lehramt wird zu einem ‹unfehlbaren› Sprachrohr des Heiligen Geistes, das Kirchenrecht weitgehend und ohne genaue Prüfung zum göttlichen Recht (ius divinum); in den Sakramenten scheint unmittelbar Gott selbst zu handeln. Kurz: Gott, sein Wille, sein Geist werden in einer Weise mit der Kirche und ihrer Praxis gleichgesetzt, die eine Reform unmöglich macht oder zum mindesten sehr erschwert; schon eine Nachfrage (etwa die Hans Küngs zum Thema Unfehlbarkeit) oder eine Diskussion (etwa um den Zölibat) müssen wie unfromme und unkirchliche Verhaltensweisen, reformeifrige Christen oder Priester wie ehrfurchtslose und im letzten wohl ungläubige (weil die Geistleitung bestreitende) Kirchenglieder erscheinen.

Hier sollen nicht die oben angeführten Begriffe (Geistleitung, Unfehlbarkeit, ius divinum usw.) einfachhin als schädlich beiseite geschoben werden; lediglich sollen ihr undifferenzierter Gebrauch und ihre leicht-fertige Verwendung in der Diskussion als latenter Monophysitismus aufgezeigt werden, der die grundlegende und bleibende Differenz zwischen (erhofftem) Göttlichem und (gegebenem) Menschlichem aufzuheben versucht. Wie nach der Lehre des Konzils von Chalkedon Gottheit und Menschheit in Christus zwar ungetrennt, so doch *unvermischt* gegeben sind, und der Glaube an die Göttlichkeit Jesu (was auch immer darunter zu verstehen ist) diese nicht zu einer naturalen und geschichtlichen Komponente seiner Menschlichkeit macht, so wenig können die Aussagen über die Geistleitung oder Unfehlbarkeit der Kirche deren geschichtlichen Konkretionen *als solche* zu quasi-naturalen Erscheinungen des göttlichen Willens erklären. Solches Denken ist nur scheinbar fromm, in Wirklichkeit führt es zu einer Vergötzung menschlicher Geschichte, die eine wahre Hoffnung auf Erlösung (auch der Kirche) überflüssig macht. Das Dogma von Chalkedon muß also in die Ekklesiologie und die Praxis der Kirche integriert werden. Erst dadurch würde der Weg frei für eine kritische Reflexion und Diskussion, die nicht von vornherein bestimmte kirchliche Aspekte tabuisiert.

Glaube und Praxis der Kirche sind aus der Tradition überkommen. Diese Herkünftigkeit aller kirchlichen Vollzüge muß berücksichtigt werden; eine Reform, die geschichtslos mit der Vergangenheit einfach brechen und ohne Bemühen um eine Kontinuität völlig neu beginnen wollte, würde ihre eigenen Bedingungen verkennen und somit nicht Reform der *Kirche* sein können. So wenig also die Tradition und die aus ihr erwachsene jetzige Kirche für sakrosankt erklärt werden dürfen, so wenig kann Reform anheben mit einem völligen Verdikt über die kirchliche Vergangenheit. Den Christen vergangener Epochen, die die je neu zu reformierenden Kirchenformen geschaffen haben, muß zumindest – im Verzicht auf selbstgerechtes Urteilen – zugestanden werden, daß auch sie (bruchstückhaft wie wir) Kirche Jesu Christi realisieren wollten. Ihnen muß, wenigstens dort, wo sie sich gesamtkirchlich in Glauben und Vollzug geeinigt haben, das Glauben, Hoffen, Lieben aus dem Geist des Herrn heraus zugebilligt werden. Vielleicht kann die Lehre von der ‹Unfehlbarkeit› gesamtkirchlicher Einigungsformeln bezüglich Glaube und Sitte verstanden werden als Formulierung dieser grundlegenden und nichtrichtenden Solidarität der jetzigen Christen mit der Kirche der Vergangenheit.

Gerade aber diese notwendige Solidarität mit dem ‹Glauben der Väter› und damit die Annahme der Tradition als eine Herausforderung bedeutet keineswegs die Fixierung auf bloß repetierende und imitierende Verhaltensweisen. Nicht Vergötzung und steriles Nachahmen wird dem Anspruch der Tradition gerecht, sondern nur die durch sie angestoßene wagende Gestaltung der Zukunft; nur so wird diese Tradition in einem echten Sinn neuen Generationen überliefert.

Der ‹Glaube der Väter›, auf den sich die Kirche stützt, ist – das darf nicht vergessen werden – nicht der Glaube von Systemkonformen und Traditionalisten, sondern von Menschen, die mit ihren zeitgenössischen religiösen und sozialen Systemen in Konflikt gerieten, aus ihnen im Namen Gottes auszogen und zu neuen Grenzen aufbrachen. Von Abraham an, der auf das Wort Gottes und im Vertrauen auf eine ferne Verheißung das Land seiner Heimat und seiner Götter verließ, sind der ‹Exodus›, der Auszug aus dem Gewohnten und Überkommenen, und die ‹Wüste›, die totale Ar-

mut und konturlose Unanschaulichkeit der Gotteserfahrung, zum Typos der religiösen Existenz Israels geworden. Der Gott der Bildlosigkeit, den man noch nicht einmal beim Namen nennen durfte, zwang immer neu dazu, aus den vertrauten Traditionen, in denen man sich zuhause fühlte, auszubrechen. Im Namen dieser *wahren* Tradition des Jahweglaubens richtete sich die prophetische Kritik je neu gegen die Verfügbarmachung dieses Jahwe in Kult, Gesetz und Institution. In *dieser* Tradition steht Jesus von Nazareth mit seiner Kritik der überkommenen spätjüdischen Frömmigkeit und seiner Predigt des Gottes, der so ganz anders ist als das Bild, das man von ihm überliefert hatte. Im Anschluß an die prophetische Tradition ist für ihn die Um-kehr der Menschen, sein Um-denken, also das Verlassen der überlieferten Denk- und Lebensgewohnheiten und die Bereitschaft, sich auf Neues einzulassen, ein Schlüsselwort seiner Verkündigung.

Christlicher Glaube beruht also auf einer Tradition des Untraditionellen; der Geist seiner Väter wäre verfehlt, wollte man sie zu Instanzen machen, die man imitieren muß, und ihre ‹Lehre› verfestigen zu einem System, in das man sich einzufügen hat. Auch in der weiteren Geschichte ist diese wahre Tradition bei den Männern und Frauen anzutreffen, die ihre Kirchen aus der Zwangsjacke des Gewohnten befreiten und sie auf neue Wege führten, von Paulus, Augustinus, Franz von Assisi, Thomas von Aquin, Luther bis hin zu einem Johannes XXIII. Gerade also die Berufung auf die kirchliche Überlieferung zwingt je neu zu kritischem Umdenken und mutigen Reformen. Kritik und Reform gehören zu den konstitutiven Momenten der Kirche Jesu Christi; sein Geist läßt sich nicht in Gesetz und Buchstaben fassen, er ist ein Geist, der frei macht.

Die neutestamentlichen Sprüche vom ‹unnützen Knechtsdienst› (Lk 17,10), vom Salz, das schal wird und dann zu nichts mehr taugt und von den Menschen zertreten wird (Mt 5,13), von der Notwendigkeit der Kreuzesnachfolge (Mk 8,34) bis hin zum Sterbenmüssen des Weizenkornes (um neues Leben entstehen zu lassen, Jo 12,24) oder zum Haß des eigenen Lebens (Jo 12,25) sind in der Vergangenheit meist individualisiert und nur dem einzelnen Christen vorgestellt worden. Sie müssen *auch*, vielleicht sogar vorwiegend, verstanden werden als Worte an die Jünger*gemeinden*, an die *Kirche*. Die Nachfolge Jesu verlangt von der Kirche die immer neue Bereitschaft, alles ihr im Lauf der Zeit Liebgewordene, ihre Traditionen, das, was sie für ihr Leben hält, aufzugeben und in Armut und unter dem Kreuz auf die Hoffnung neuen Lebens zuzugehen.

Für eine Reform der Kirche genügt es aber nicht, in diesem Sinn theologisch umzudenken, das heißt eine Bewußtseinsveränderung herbeizuführen. Kritik und Reform müssen ihren kirchlich-gesellschaftlichen Raum erhalten; es müßten Institutionen geschaffen werden, die eine dauernde Weiterentwicklung ermöglichen. Dies wird notwendig nicht nur aufgrund der – im Vergleich zu früheren Zeiten – schnelleren Veränderungen innerhalb der (auch kirchlichen) Gesellschaft, sondern vor allem wegen der stärkeren Vergesellschaftung des menschlichen Lebens und der ungeheuren Möglichkeiten der Manipulation und Machtausübung seitens der etablierten Kräfte. Diesem unvorstellbaren Machtzuwachs auch des kirchlichen Establishments gegenüber müssen die bisher üblichen kritischen und reformatorischen Methoden (etwa: der selbstlose Einsatz überragender einzelner, von Ordensgemeinschaften oder theologischen Schulen) versagen; angesichts dieser Situation erscheint die Forderung nach der Institutionalisierung von Kritik und Reform als (auch) *theologische* Notwendigkeit.

Wie diese Institutionen aussehen könnten, muß die künftige Entwicklung zeigen. Auf jeden Fall muß berücksichtigt sein: die Anerkennung der kirchlichen Funktion einer öffentlichen Meinung und der dazu erforderlichen Instrumente (kritische und freie Presse usw.), die Schaffung von Organen der Machtkontrolle auf allen Ebenen, institutionalisierte Gewaltenteilung (Bindung der Amtsausübung von ‹Hierarchen› an das Votum synodaler Gremien, Unabhängigkeit einer kirchlichen Justiz von der Hierarchie usw.), Wahl der Amtsträger ‹von unten›, Begrenzung der Amtszeiten, Entwicklung eines Kirchenrechtes, in dem der einzelne Christ *Rechts*schutz genießt (und nicht ausschließlich auf Barmherzigkeit angewiesen ist) usw.

Diese Überlegungen betreffen im Grunde erst die Voraussetzungen einer möglichen Kirchenreform. Aber die in der Vergangenheit herausgebildete und von der Kirchenleitung gepflegte Tabuisierung aller gewachsenen kirchlichen Vollzüge erhebt ein solches Umdenken und seine institutionellen Konsequenzen zu zentralen Zielen und wichtigen Etappen jeder Reform. Erst dann ist der Raum geschaffen, um in einem Prozeß kollektiver Wahrheitsfindung die *konkreten* theologischen und praktischen Inhalte einer solchen Reform verbind-

lich zu bestimmen und Wege zu ihrer Realisierung zu suchen und zu versuchen.

Innerhalb der katholischen Kirche findet sich eine Fülle von Theologien, Moralsystemen und Realisationen der Kirchlichkeit. Es gibt weder *die* katholische Theologie noch *den* katholischen Theologen. Infolgedessen sind die aus diesem Pluralismus resultierenden theologischen Zielsetzungen äußerst verschiedenartig, bunt und oft gegensätzlich. Diese Feststellung gilt schon für den kleinen kirchlichen Bereich einer Gemeinde, eines Bistums oder eines Landes, erst recht aber für den großen Raum der Gesamtkirche, in der die soziokulturell verschiedensten Gruppen und Zeitalter miteinander koexistieren.

Kirchenreform erst dann einzuleiten, wenn in diesem großen Raum eine – wenigstens minimale – einheitliche Willensbildung erreicht ist, wäre gleichbedeutend mit einem Verzicht auf beinahe jede Reform. Es ist denkbar, daß in Süditalien oder Afrika bestimmte sakrale und ritualistische Verstehensmodelle von Christentum, Kirche, Amt, Sakrament eine noch ungebrochene Kraft besitzen, während diese Formen im nördlicheren Europa oder in Nordamerika unvollziehbar geworden sind. In den erstgenannten Regionen würde durch vorzeitige Reformen vielleicht dem Gewissen der Christen Gewalt angetan; in den letzteren aber mögen neue Initiativen schon überfällig sein. Die Reservierung selbst (theologisch) peripherer Fragen einer Kirchenreform (zum Beispiel Formen des Kirchenamtes, Zölibat) für die zentrale Kirchenleitung ist auch theologisch falsch, weil zwangsläufig Reformen entweder gar nicht, oder – für einige Regionen – zu früh, oder – für die wohl meisten – zu spät eingeleitet werden. Die Delegation von Entscheidungsmöglichkeiten auf die unteren Ebenen beziehungsweise die Durchführung eines kirchlichen Subsidiaritätsprinzips, das der jeweils höheren Instanz nur die Entscheidungen vorbehält, die weiter unten nicht geleistet werden können, erscheint als eine *theologische* Notwendigkeit.

Aus denselben Gründen kann eine erschöpfende Behandlung oder auch nur Aufzählung konkreter theologischer Ziele einer möglichen Kirchenreform nicht von einem einzelnen geleistet werden. Zu groß ist die Pluralität der sich aus den kirchlichen Spezifikationen ergebenden Zielsetzungen. Es soll hier also gar nicht erst versucht werden, einen notwendig sehr einseitigen Katalog solcher Ziele zu erarbeiten. Vielmehr soll lediglich nachgedacht werden über das leitende Interesse und Ziel jeder denkbaren Reform; aus dem, was die Kirche von ihrem Ansatz her ist, soll (mit allem Vorbehalt subjektiver Einseitigkeit) die große dynamische Richtung jeglicher Bemühung um diese Kirche theologisch hergeleitet werden.

Die Kirche ist Kirche Jesu Christi. Sie ist entstanden als Reaktion auf seine Predigt und sein Leben; sie versteht sich als die Gruppe von Menschen, die von diesem Jesus und seiner Sache betroffen ist, im Blick auf ihn letzte Hoffnung für den Menschen und seine Geschichte ‹bei Gott› für menschenmöglich hält und so – in der Nachfolge Jesu – diese Hoffnung realisiert; diese durch Jesus angestoßene göttliche Hoffnung verkündigt sie in der Geschichte, bis der Herr wiederkommt.

Kirche also ist grundlegend zu bestimmen als Jüngerschaft Jesu. Jesus, der Herr, (oder: Gott durch Jesus) ist also das einzige Lebensprinzip und die einzige Legitimation für die Kirche. Jede Kirchenreform muß also theologisch zum Ziel haben, die Verkündigung dieses Jesus als Herrn besser, glaubwürdiger und effektiver zu ermöglichen. Reform der Kirche muß, ganz allgemein, dahin führen, daß sie mehr und mehr Kirche *Jesu Christi* wird. Kirchliche Reform hat von ihrem Ansatz her eine christologische Zielgebung.

Grundsätzliche Kritik an der Kirche von seiten engagierter Christen geht davon aus, daß die Kirche sich selbst, ihrem Selbstverständnis, ihren Strukturen und Traditionen zuviel Gewicht beilegt. Viele Aktivitäten gelten der Definition kirchlicher Rechte, der Verteidigung kirchlicher Formen und Praxen, der Wahrung von Besitzständen. Zum Beispiel gelten beinahe alle römischen Erlasse, Verlautbarungen oder ‹Entwürfe› der letzten Jahre, abgesehen von Appellen zum Frieden oder Äußerungen zu sozialen Fragen, diesen Zielen. Der einfache Christ vermag vielfach nicht mehr einzusehen, was all diese Dinge mit der Verkündigung Jesu zu tun haben und inwiefern ihm in seiner auf Jesus gegründeten Hoffnung damit geholfen sein soll. Die Kirche erscheint als ein gewaltiger, sich selbst bespiegelnder und genügender Apparat, der nicht mehr imstande ist, sich selbst auf Jesus hin zu relativieren und sich von ihm her je neu in Frage stellen zu lassen.

Der Glaube der Christen, daß hinter der Kirche und ihrem Tun die Autorität des Herrn steht, wird nicht als kritisches Prinzip verstanden dafür, daß die Kirche nur dann und nur soweit Autorität hat, als sie faktisch diesen Herrn verkündet; sie wird vielmehr oft als seinshafte Aussage verstanden, die – einmal vorausgesetzt – nun jede kirchliche

Artikulation mit der Autorität Christi versieht und so der Diskussion entzieht. Autorität aber kann es in der Kirche und für die Kirche nur geben, insoweit eben keine Macht für sie selbst reklamiert wird, sondern auf die Autorität Jesu verwiesen wird. Kirche hat ihr Recht nur im selbstlosen und ‹armen› (das heißt für sich selbst nichts beanspruchenden) Dienst an der Predigt Jesu Christi.

Jeder Anspruch in der Kirche muß sich also legitimieren von Jesus her. Die Kirche ist in einem letzten Sinn verbindlich, wenn sie, wie Petrus, das Christusbekenntnis spricht und sich somit ihrem Herrn unterwirft; wenn sie aber ‹menschlich denkt› und ihre eigenen lebenssichernden Maßnahmen in den Vordergrund stellt, wird sie zum ‹Widersacher›. Diese dialektische Spannung (wie sie in Mt 16,18 und 16,23 zum Ausdruck kommt) ist unaufhebbar. Die christologische Reduktion der Kirche ist nicht nur die tröstliche *Gabe*, sondern ebenso die *Aufgabe*, die immer neu geleistet werden muß.

Die *Theologie* müßte zeigen, daß die ekklesiologischen Grunddaten christologisch zu verstehen sind: *Einheit* der Kirche(n) ist dort gegeben, wo Christus (und nichts sonst) verkündet wird; wenn die Kirchen sich selbst predigen, ihr Selbstverständnis und ihre Formen, dann muß es zur Spaltung kommen – christliche Kirchen haben streng theologisch kein Selbstverständnis, sondern eben nur Jesus (ihre Autopistie ist Heteropistie); Einheit ist dort, wo sie sich nicht auf eigene Traditionen und Überlegungen, sondern auf Jesus verlassen. Die *Sakramente* dürfen nicht ausschließlich als ‹Selbstvollzug der Kirche› gesehen werden, sondern – grundlegender – als Bekenntnis des einzelnen in der Gemeinde zu Jesus als Herrn und zu der von ihm angestoßenen Hoffnung (die Taufe zum Beispiel ist nicht primär die Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft, sondern fundamentaler das Bekenntnis zu Jesus und zur Hoffnung auf eine eschatologische Heilssolidarität aller Menschen bei Gott; erst in zweiter Linie gliedert sich ein einzelner durch die Taufe in die Gemeinschaft der Menschen ein, die solche Hoffnung im Namen Jesu wagen. Ähnliches gilt für die anderen Sakramente.) Das kirchliche *Amt* darf nicht ausschließlich begründet werden in der ‹gottgewollten hierarchischen Struktur› der Kirche, sondern radikaler im Dienst an den anderen, um Glaube und Hoffnung, wie sie Jesus angestoßen hat, möglich zu machen. Das ‹außerordentliche Lehramt›, das Kirchenrecht, der Gottesdienst usw., alle diese ekklesiologischen Daten müßten in der Theologie radikal in ihrer Dienstfunktion für die Predigt von Jesus dem Christus gesehen werden.

Die *praktischen* Reformen müßten zum Ziel haben, diese christologische Mitte aller ekklesiologischen Gegebenheiten auch faktisch zu realisieren und somit die theologische Aussage von Jesus als dem einzigen Herrn glaubwürdig zu machen. Es müßten in kollektivem Bemühen Formen gesucht werden, die dem selbstlos auf Jesus hinweisenden Charakter von Amt, Sakrament, Gottesdienst, Recht, kurz: von Kirche, zur gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit verhelfen.

Vor allem aber ist zu bedenken, daß der von der Kirche verkündete Herr nicht eine Kultgottheit oder ein Objekt abstrakter Spekulation ist, sondern der *geschichtliche* Jesus von Nazareth. Glaube an den erhöhten Herrn ist nicht möglich ohne Nachfolge *Jesu*. Jesus als Herrn bekennen heißt: seine ‹Sache›, das was er in seinem Leben wollte und wofür er gestorben ist, tödlich ernstnehmen und zu praktizieren versuchen. Die ‹konservative› Polemik gegen das Reden von der ‹Sache Jesu› verkennt, daß sie leicht zum Alibi werden kann dafür, sich an Jesus vorbeizudrücken und nicht mehr ihn, sondern eine dogmatische Formel über ihn (der selbst dann in seiner Geschichte weitgehend belanglos wird) als letzte Autorität zu haben; so erfährt man in dogmatischen Handbüchern sehr viel über die Gedanken, die man sich im Lauf der Jahrtausende über Jesus gemacht hat, und recht wenig von Jesus selbst und seinen Intentionen. Die Offenbarung Gottes aber ist ergangen in Jesus, *dem* Wort Gottes, und nicht in irgendwelchen dogmatischen Formulierungen; diese sind nichts anderes als die menschliche Reaktion auf Jesus, das Bemühen kirchlicher Generationen, ihr Verhältnis zu Jesus zu artikulieren. Das Dogma der Kirche ist nicht Selbstzweck, sondern radikaler Verweis auf Jesus, doxologisches Bekenntnis zu ihm. Realisiert wird das Dogma nicht zunächst durch die Repetition seiner Formel, sondern durch die Annahme *Jesu* als Herrn.

Gerade Jesus in seiner Geschichte ist also Herr der Kirche, norma normans für alles, was es in der Kirche gibt. Der Geist Gottes hat sich geschichtlich gezeigt in Jesus; aus dem Geist Gottes leben heißt: aus dem Geist Jesu leben. Der Geistbeistand für die Kirche bedeutet also nicht eine supranaturale, immer postulierbare Garantie für alle kirchlichen Vollzüge. Der Geist des Herrn hat *geschichtliche* Implikationen; er ist dort – in der letzten Fraglichkeit und Mehrdeutlichkeit alles Geschichtlichen – gegeben, wo die Sache Jesu im

Vordergrund steht. Jesus und seine Sache sind das geschichtliche Kriterium, an das sich die Kirche halten muß, will sie nicht aus seinem Geist herausfallen. (Die Verheißung Jesu läßt die Kirche hoffen, daß ein völliger Bruch der Kontinuität zu ihrem Herrn nicht geschehen wird.) Die Berufung auf den Heiligen Geist ist in ihrer inhaltlichen Seite identisch mit dem hoffenden Festhalten an der Sache Jesu.

Diese Überlegungen führen zu zwei praktischen Konsequenzen für kirchliches Verhalten und kirchliche Reform: *Formal* ergibt sich hieraus die normative Kraft und kritische Funktion der Heiligen Schrift für alle kirchlichen Artikulationen in Theorie und Praxis. Weil es – rein historisch – keinen anderen Zugang zu Jesus gibt als die Bibel (das AT als Vorgeschichte Jesu, ohne die er in seinen geschichtlichen Konturen nicht zu verstehen ist, das NT als Sammlung der Jesus-Tradition und der Reflexionen, wie sie von den Jesus geschichtlich noch nahestehenden Gemeinden angestellt wurden), ist sie kritisches Prinzip für alle Aktivitäten der Kirche. Dogma, Recht, pastorale Zielsetzungen sind verpflichtend insoweit, als sie sich herleiten von der Schrift und diese – in einer neuen geistesgeschichtlichen und ‹politischen› Situation – neu artikulieren.

Die Anwendung dieses Maßstabes ist nicht einfach. Der einzelne Christ wird durch ein ‹katholisches Schriftprinzip› nicht in die Lage versetzt, wie von einem archimedischen Punkt außerhalb der Kirche deren Artikulationen nun letztverbindlich beurteilen zu können; andererseits kann die amtliche Behauptung, durch die Schrift gedeckt zu sein, einer kritischen Anfrage nicht den Boden entziehen. In einer dauernden öffentlichen Diskussion müssen alle kirchlichen Gegebenheiten ihre Schriftgemäßheit erweisen bzw. in ihrer christlichen Relevanz auf die durch die Schrift gedeckten Aspekte reduziert werden.

Sachlich folgt, zum andern, aus dem Bekenntnis zu dem geschichtlichen Jesus als Herrn, daß in der Kirche die inhaltlichen Zielsetzungen des Lebens und Sterbens Jesu – wenn auch in aller Gebrochenheit – realisiert werden müssen. Das Leben Jesu mag historisch schwer zugänglich und weitgehend im Dunkel der Geschichte verborgen sein, seine zentralen Intentionen sind – nicht zuletzt durch die neuere Leben-Jesu-Forschung – bekannt: seine Predigt von der Gottesherrschaft, das heißt seine feste Hoffnung auf eine gute Zukunft für menschliche Geschichte durch das Erbarmen Gottes, auf Humanität, Barmherzigkeit, Friede, Glück; die daraus resultierende zentrale Stellung und göttliche Bedeutsamkeit des Menschen; die Ablehnung aller Instanzen, die Menschen und menschliches Leben zu ruinieren drohen; seine Bereitschaft, für diese Predigt sein Leben zu riskieren; die in der Hinnahme des Kreuzestodes dokumentierte Hoffnung auf einen den geschichtlichen Erfolg überschreitenden Sinn für sich und alles Menschliche usw.

Diese Momente müssen von der Kirche in ihrem Dogma, ihren Formen, ihrem Gottesdienst, ihrem Amt und ihrem Recht in die heutige Wirklichkeit ‹übersetzt› werden. In all ihren Bemühungen muß die Kirche erkennen lassen, daß es ihr – wie Jesus – um den Menschen geht; daß sie einen konkreten Dienst an seiner Hoffnung leisten will; daß sie mehr als andere gesellschaftliche Gruppierungen hartnäckigen Widerstand leistet, wenn Menschen entrechtet, entmutigt, unterdrückt oder an den Rand gedrängt werden sollen.

Dieses Zeugnis aus dem Geist Jesu heraus wird allerdings solange unglaubwürdig bleiben, wie Freiheit, Menschenrechte und -würde nur dort postuliert werden, wo sie außerhalb der Kirche in Gefahr sind. Auch die Kirche hat im Lauf der Jahrhunderte in ihrem eigenen Innenraum auf vielfältige Weise Inhumanität zugelassen und bewirkt, Spaltungen und Unfrieden geschaffen. Vielfach wurden und werden auch von ihr Menschen unterdrückt, deklassiert und in ihrer Hoffnung enttäuscht. Ihr Appell an die ‹Welt› darf nicht verbal bleiben, er muß vor allem bestehen im Versuch einer modellhaften Realisation der Sache Jesu.

Die Überwindung eines ekklesiologischen Monophysitismus, die damit gegebene Anerkennung der Armutsgestalt der Kirche und die Bereitschaft zur Kreuzesnachfolge, eine christologische Reduktion aller kirchlichen Vollzüge mit ihren grundsätzlichen und inhaltlichen Konsequenzen scheinen die fundamentalen Ziele der Kirchenreform zu sein, die sich von einer theologischen Reflexion her ergeben. Erst innerhalb dieses Horizontes können alle weiteren konkreten Zielsetzungen (Einheit der Kirchen, Befreiung der Kirche aus sterilem dogmatischem Denken, Humanisierung des Kirchenrechts, Wahrnehmung der ‹politischen› Verantwortung der Kirche usw.) ihre Legitimität finden, indem sie sich als Konsequenzen aus dem die Kirche je neu begründenden und allein rechtfertigenden Christusbekenntnis erweisen. Erst von hierher wird auch deutlich, daß ein ‹aggiornamento› der Kirche mehr ist als eine prak-

tische Notwendigkeit, nämlich ein auch *theologisches* Erfordernis; anders als in der Sprache und in Verstehensmodellen der heutigen Zeit kann Jesus nicht als ‹Herr› erkannt und zum Katalysator konkreter Hoffnung werden.

Die christologische Reduktion der Kirche auf allen Gebieten ist heute besonders vordringlich, weil ‹Gott›, ‹Religion›, ‹Tradition› ihre Selbstverständlichkeit eingebüßt haben. In den Zeiten vor einer weitgehenden (und noch fortschreitenden) Säkularisierung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens mögen die Kirchen einfachhin als ‹Religionsgemeinschaften› ihr selbstverständliches Recht gehabt haben, so daß sich die kirchliche Theorie und Praxis in viele periphere Bereiche entfalten konnten; ein reiches Innenleben der Kirchen konnte entstehen; man hatte die Kraft, sich mit recht sekundären Dingen zu beschäftigen, sie ins Zentrum zu stellen und sich wegen ihnen zu zerstreiten.

Heute stehen viele Christen aller Konfessionen in ihrem täglichen Leben vor der einfachen, aber auch für das Christentum fundamentalen Frage, ob sie überhaupt an Jesus von Nazareth und die durch ihn eröffnete Hoffnung glauben können. Gegenüber dieser Problematik treten viele andere Dinge zurück, die lange für sehr wichtig gehalten wurden. In dieser Situation einen brüderlichen Dienst zu leisten ist Aufgabe der Kirchen, der Gemeinschaft der Menschen, die sich – in aller Angefochtenheit, aber auch mit Mut – zu diesem Jesus als Christus bekennen. Strukturen zu entwickeln, die diesen Dienst möglich und effektiv machen, muß Aufgabe jeder Kirchenreform sein.

KARL-HEINZ OHLIG

geboren am 15. September 1938 in Koblenz, er studierte an den Universitäten von Trier, Innsbruck und Münster, ist Doktor der Theologie, Professor für katholische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Saarbrücken. Er veröffentlichte u.a.: Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? (1970), (in Zusammenarbeit mit H. Schuster:) Blockiert das katholische Dogma die Einheit der Kirchen? (1971)

Alois Müller

Praktische Theologie der Kirchenreform

Reform der Kirche ist ein theologisches Problem, weil die Kirche nur theologisch, das heißt durch einen Denkakt aus dem Glauben, richtig verstanden werden kann.

Die Kirche ist aber eine soziale Körperschaft; darum ist ihre Reform auch ein Problem der Soziologie.

Es sind in der Frage der Kirchenreform weitere Probleme investiert, so die Dialektik von Geist und Struktur, von Vielfalt und Einheit, von Eintracht und Konflikt. Alle diese Momente müssen berücksichtigt werden, wenn die ‹praktische Theologie der Kirchenreform› entwickelt werden soll, die Antwort nämlich auf die Frage: Wie soll sich die heute notwendige Reform der Kirche vollziehen.

Dieser ‹Plan einer praktischen Theologie der Kirchenreform› enthält bereits eine Frage: Wieweit ist ‹Reform› planbar und machbar? Die Antwort wird wiederum zur Frage der Träger und des Vorgangs einer Kirchenreform führen. Nach diesen Formalien können dann die Inhalte und die Durchführung einer heutigen Reform der Kirche ins Auge gefaßt werden.

I. Ist Kirchenreform machbar?

Es gibt ein Mißtrauen gegen geplante Kirchenreform. Man hält sie dann für menschlichen Vorwitz, für einen Übergriff des homo faber auf ein Gebiet, das ihm entzogen ist. Man erwartet die Reform der Kirche vom Wirken der Gnade, des Geistes, und sieht folgerichtig im Gebet den einzigen angemessenen Einsatz für eine Kirchenreform.

Eine solche Meinung sieht einen bestimmten Aspekt der Kirchenreform, die Frage der ‹Erneuerung des Geistes›, und auch sie nur hinsichtlich ihrer transzendenten Begründung. Wir dürfen diesen Aspekt nicht vergessen, daß es eine transzendente Begründung für eine Erneuerung des Geistes der Kirchenglieder gibt, aber das ist nicht die ganze Wirklichkeit. Der transzendente Grund wirkt in immanenten Ursachen, und der Geist bedarf der Struktur, der Denkstruktur und der (so-

zialen) Wirkstruktur. Damit stehen wir aber im Bereich des Planbaren und Machbaren.

Das bringt es mit sich, daß, wenn von ‹plan- und machbarer› Kirchenreform die Rede ist, es sich wesentlich um Strukturreform handelt. Damit ist die Erneuerung des Geistes als conditio sine qua non, ja als Ursache des Gesamtphänomens weder übersehen noch ungebührlich beiseite geschoben, nur wird die Frage der Reform auf einer Ebene angegangen, bei der es tatsächlich auf menschlich Plan- und Machbares ankommt.

Allerdings wäre es ebenso falsch, die Kirchenreform einfachhin nach dem Modell der Machbarkeit zu denken. Sie ist in keinem Büro konstruierbar, sondern sie ist – um nicht der Versuchung weiterer Bilder zu unterliegen – ein Prozeß zwischen Menschen in ihren Verhaltensmustern und Sozialstrukturen, ein Prozeß dauernder zwischenmenschlich-geistiger, psychologischer und sozialer Auseinandersetzung, Interaktion.

Reform wollen heißt darum zwar schon Strukturen planen, Modelle ausdenken, heißt aber ebensosehr Gedanken in Bewegung bringen, psychologische Prozesse anregen, soziale Entwicklungen auslösen, und für solches gibt es kein ‹timing›, wie es der Manager liebte.

Es gehört darum als Einsicht an den Anfang einer praktischen Theologie der Kirchenreform, daß sie nicht ‹total planbar› ist, daß sie aber eine planbare Dimension hat, die wir nicht ohne Schuld vernachlässigen würden. Statt oder in Ergänzung des ‹Planungs›-modells sollte für die Kirchenreform das ‹Erziehungs›-modell herangezogen werden: Es geht um geistige Beeinflussungs- und Entwicklungsvorgänge mit psychologischer, soziologischer, ‹politischer› Zeit, nicht aber mit mathematisch-mechanischer Zeit. Strukturelle Maßnahmen, Einführung oder Aufhebung von Gesetzen, Anordnungen, haben ihren Ort in diesem Vorgang, aber sie lassen sich nicht einfach applizieren ohne die Gesamtheit des Reformvorganges.

II. Träger und Vorgang der Kirchenreform

A. Wer macht die Reformen?

Wenn die ‹Dialektik von Geist und Struktur›, die Kirchenreform als «nicht total planbares Phänomen mit einer planbaren Dimension» beschworen wird, dann hört man daraus in der Kirche unweigerlich die Frage nach dem Amt und seinen Prärogativen und anderseits nach dem ‹freien Charisma›, dem ‹Volk Gottes›, der Ekklesia und ihrer Zuständigkeit. Hier besteht die Gefahr eines ideologischen, theologisch gefärbten a-priori: Man ist entweder von vornherein entschlossen, dem Amt alles, der kirchlichen Gemeinschaft nichts zuzuerkennen, und deduziert zu dem Zweck aus der Lehre vom kirchlichen Amt alles Gewünschte, bis die konkreten Schlußfolgerungen dem a-priori entsprechen, oder man will das Amt ‹entmachten› und konstruiert sich dazu sein theologisches Instrument aus der Volk-Gottes-Ekklesiologie. In beiden Fällen besteht der Fehler im Versuch eines theologischen k.o.-schlages in einer Sache, die zwar von theologischen Wirklichkeiten umgriffen ist, zunächst aber nicht-theologische Dimensionen hat.

1. Da alles, was einer Reform der Kirche unterliegen kann, eine empirische Dimension hat, die von allen Beteiligten mitgetragen wird, *können* alle Beteiligten feststellen, ob dieses oder jenes Phänomen des kirchlichen Lebens sinnentsprechend funktioniert oder einer Reform bedarf. Die Kriterien für dieses Urteil sind zwar *teilweise* theologischer Art, aber da die Theologie ein Denkvorgang ist, sind auch ihre Argumente grundsätzlich nachvollziehbar und überprüfbar.

Es ist eine reine Tatsachenfrage, ob ein Mitglied oder eine Gruppe von Mitgliedern der Kirche in irgendeiner Frage der kirchlichen Praxis (auch der Praxis der Verkündigung oder der theologischen Reflexion) eine richtige Erkenntnis über sinngemäßes Funktionieren oder Reformbedürftigkeit hat. Da sich Bildung – auch theologische Bildung – und Sachkompetenz generell gesehen langsam aber stetig ausbreiten, ist heute in der Kirche auch mit einem verbreiteten richtigen Erkennen von Problemen und Reformerfordernissen zu rechnen. Der kirchlichen Gemeinschaft, ihren einzelnen nichtamtlichen Mitgliedern – der Basis, wenn es Spaß macht – ist also heute von vornherein eine erhebliche Sachzuständigkeit in Fragen der Kirchenreform zuzutrauen.

Nun ist der Einwand fällig, daß hier die übernatürliche Dimension übersehen werde, daß das Urteilen in kirchlichen und theologischen Dingen nicht nur Sache des logischen Denkens, sondern der übernatürlichen Erleuchtung, der Führung durch den Heiligen Geist sei. Und dann wird die eine Seite mit theologischen Argumenten diese Führung im wesentlichen dem ‹Amt› vorbehalten, und die andere wird theologisch nachweisen, daß der Heilige Geist auch im ganzen Volk Gottes wirke usw. Aber hier muß der Ansatz korrigiert werden. Es ist ein Theologumenon (und gewiß

eine transzendente Wirklichkeit), daß der Geist in den amtlichen und in den nichtamtlichen Gliedern der Kirche wirkt. Aber auch dieses transzendente Wirken übersetzt sich in die empirische Dimension des Verstehbaren und Einsehbaren, also des denkerisch Hieb- und Stichfesten. Gewiß gilt das nur im Rahmen eines Verstehenshorizontes, der vom Glauben abgesteckt ist, der selber vom Geist des Evangeliums geprägt ist. Innerhalb dieses Horizontes gibt es aber grundsätzlich den entscheidbaren Disput darüber, was das kirchlich Richtige sei.

Somit bleibt es auch unter dieser Voraussetzung eine Tatsachenfrage, wo in der Kirche die richtigsten Gedanken über Reformen gedacht werden.

2. Unterschieden von der Sachkompetenz ist die Entscheidungskompetenz. In der Entscheidungskompetenz liegt das eigentlich Institutionelle. Ist die Sachkompetenz an sich etwas Diffuses, so schafft die Entscheidungskompetenz die Eindeutigkeit des sozialen Gefüges: wer dazu gehört, der weiß, was innerhalb dieses Ganzen rechtens ist, sich der Entscheidungskompetenz unterstellen schafft die Zugehörigkeit; es entsteht eine reziproke Identifikation.

Sachkompetenz und Entscheidungskompetenz können aber nie völlig voneinander getrennt werden. Daß vom Entscheidungsbefugten Sachverstand zu verlangen sei, ist jedem klar. Es gilt aber auch, daß Sachkompetenz der Natur des ganzen Vorgangs nach dazu drängt, an der Entscheidungskompetenz teilzuhaben. Das dürfte eine wesentliche Wurzel der heutigen ‹Fundamentaldemokratisierung› sein: es ist auf die Dauer menschlich nicht haltbar, daß Sachverstand nicht an Entscheidungen beteiligt wird, die ihn wiederum betreffen.

Das heißt nun aber: Wenn in der Kirche heute auch außerhalb des Amtes der Sachverstand für nötige Reformen wächst, dann müssen diese Kräfte auch Reformentscheide herbeiführen, erwirken, mitbeeinflussen können, am Ingangsetzen von Reformen sollen auch die nichtamtlichen Glieder, die kirchliche Gemeinschaft aktiven Anteil haben.

Hier lautet der theologische Einwand: Die Entscheidungskompetenz liegt in der Kirche nach ‹göttlichem Recht› beim Amt, also kann kein noch so realer Sachverstand einem nichtamtlichen Glied oder Teil der Kirche das Recht auf Entscheidungskompetenz verleihen. Auch das ist eine falsche Einschätzung des theologischen Sachverhaltes. Daß der formale Kompetenzort einer Entscheidung in der Kirche immer bei jenem liegt, der formal-institutionell die Kirche auch am intensivsten vertritt, also beim Amtsträger oder bei den Amtsträgern, besagt nicht, daß am Zustandekommen der Entscheidung, die der Amtsträger ‹erwahrt›, niemand anders beteiligt sein könne, daß der Amtsträger die Entscheidung selber finden müsse, ja daß er in jedem Fall auch nur das moralische Recht habe, anderen jeden Einfluß auf die Entscheidung zu verweigern.

Kurz gesagt: Die katholische Lehre vom kirchlichen Amt, wonach eben nur das ‹offiziellen› Charakter hat, was vom Amt erwahrt ist, präjudiziert in keiner Weise die Einschaltung nichtamtlicher Glieder der Kirche in die Reflexions- und Entscheidungsprozesse, wenn nur das Resultat nicht ohne die amtliche Erwahrung bleibt. Der Anstoß zur Reform der Kirche kann also wesentlich aus der nichtamtlichen Gemeinschaft kommen, die Frage der Geistgelenktheit entscheidet sich nicht an diesem Ausgangspunkt, eher an den Früchten.

3. Es stellt sich aber zusätzlich die Frage, ob eine Entwicklung, eine Reform in jedem Fall nur zulässig sei, wenn sie schließlich doch die Erwahrung durch das Amt erhält. Oder könnte (dürfte) es auch Entwicklungen in der Kirche geben, die schließlich allgemeine vollendete Tatsachen schaffen, aber ohne offizielle Zustimmung, am Amt vorbei? Der Hinweis auf implizite Zustimmung, wenn kein ausdrücklicher Widerspruch von seiten des Amtes erfolgt, löst das Problem nicht ganz. Es scheint Entwicklungen zu geben, die gewissermaßen unter dem Protest oder doch Bedauern des Amtes erfolgen und doch solche Tatsachen schaffen. Es ist hier zu überlegen, inwieweit ein Sozialkörper nur von dem lebt, was offiziellen Normcharakter hat. Bestimmt kann ein Sozialkörper nicht ohne offizielle Normen auskommen. Aber nicht alle Lebensvorgänge in ihm beruhen auf solchen. Es gibt ein nicht offiziell gesteuertes Einpendeln auf ein Gleichgewicht im Verhalten, das schließlich unverwechselbar zur sozialen Wirklichkeit gehört. Insofern solches die offiziellen Normen vielleicht weiterentwickelt, aber doch nicht zu ihnen in reinem Widerspruch steht, kann man es schließlich auch als authentischen Ausdruck des gegebenen Sozialkörpers bezeichnen.

Theologisch ausgedrückt heißt das für die Kirche: Auch in spotanen Prozessen im Volk Gottes kann der Geist Christi am Werk sein (Charismen), auch Entwicklungen, welche nicht von einem amtlichen Erwahrungsprozeß erfaßt werden, kön-

nen authentische Kirchenreform sein. Das Amt und das amtliche Tun ist nie die adäquate Summe alles dessen, was auf Geheiß des Geistes in der Kirche an sozialen Wirklichkeiten vorgezeichnet wird.

Es gibt in dieser Hinsicht in einem Sozialkörper ein gesundes Funktionsgleichgewicht, das ‹pathologisch› gestört sein kann entweder in Richtung einer wachsenden Spannung und Diskrepanz zwischen offiziellen und inoffiziellen Normen, oder in Richtung des Fehlens von spontanen Vorgängen, der Reduktion des Lebens auf das amtliche Normensystem. Es darf in der Kirche nicht zwischen diesen beiden pathologischen Zuständen die Alternative gesucht werden, sondern eben im gesunden Gleichgewicht.

B. Wie macht man Reformen?

Es wurde schon eingangs darauf hingewiesen, daß Kirchenreform nicht schlechthin plan- und machbar ist. Unbeschadet dessen ist doch festzustellen, daß die heutige größere Komplexität mit der gleichzeitigen größeren Erhellbarkeit sozialer Vorgänge ein möglichst bewußtes und kontrolliertes Handeln unerläßlich macht. So kann niemand mehr heute die Entwicklung der Kirche einfach sich selber vollziehen lassen; wer immer Verantwortung spürt, muß mitwirken an einer Planung der nötigen Reformen. Gemäß dem Gesagten ist für das weitere vorausgesetzt, daß sowohl die amtlichen wie die nichtamtlichen Glieder nach ihrer Besonderheit an dem Prozeß beteiligt sind.

1. Geplante Reform der Kirche bedeutet zuerst eine *Reformstrategie*, also ein Konzept über die großen Linien und Hauptgebiete der Entwicklung. Diese Strategie rechnet mit der an anderer Stelle dieses Hefts behandelten Phasenverschiedenheit und auch Akzentverschiedenheit der Reformbedürfnisse in den verschiedenen Teilkirchen. Sie versucht sich ein Bild des Ganzen im Raum und in der Zeit zu machen und daraus die weitreichenden Konsequenzen zu ziehen, wobei das Einzelne im Interesse des Ganzen wenn nötig warten kann. In der Reformstrategie haben auch Pläne Platz, die im Augenblick vielleicht undurchführbar sind, deren Zeit aber kommen wird.

2. Nicht jeder Reformplan läßt sich auf dieselbe Weise durchführen. Es gibt eine Verschiedenheit der *Reformmethoden*, die jeweils reflektiert werden muß. Hieher gehören die Fragen: Zentrale oder denzentralisierte Regelung, Regelung durch verbindliche Dekretierung oder durch Anregung, abschließende Regelung oder freie Entfaltung, vielleicht mit Experimentierphase im engeren Sinn. Es mag hier vermerkt werden, daß die von Rom derzeit verfügten Reformen in der Methode ein gewisses Pendeln zeigen zwischen restriktiveren Formen (zentrale, verbindlich gemeinte Regelung) und offeneren Varianten (lokale Zuständigkeiten, bloße Richtlinien und ähnliches).

3. Schließlich muß sich eine Reform in konkreten *Reformmaßnahmen* zeitigen. Sie sind unmittelbar «das, was anders wird», sie sind von der Reform das, was jedes Kirchenglied bemerkt. Vom Reformziel bedingt, in die Reformstrategie eingebaut, mit einer Reformmethode ins Werk gesetzt, ist die einzelne Reformmaßnahme so das ‹ultimum› der Reform. Zugleich ist sie aber auch in etwa das Relativste davon.

Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Reformmaßnahme und Reformziel kann sehr eventuell sein; die bloße Einführung und Durchführung einer Reformmaßnahme garantiert noch nicht die Erreichung des erstrebten Ziels. Hier könnte die Reform geradezu verderben: wenn sie, im Ärger oder im kurzsichtigen Eifer, schlechthin mit den äußeren Maßnahmen gleichgesetzt würde.

III. Arbeitshypothesen zur heutigen Kirchenreform

Die Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils ist den Händen der Kirchenleitung entglitten. Dieser harte und vielleicht etwas übertriebene Satz wird nicht als Not- und Alarmruf ausgesprochen, sondern als zunächst neutrale Feststellung, daß auf eine Phase, in welcher die Reform als Werk und Verordnung des kirchlichen Amtes erschien, nun eine Phase gefolgt ist, in der sie ‹am Amt vorbei› spontanen Tendenzen aus der Kirchengemeinschaft folgt.

Es ließen sich Gründe nennen, warum es so gekommen ist, nur ist man es nachgerade müde, sie aufzuzählen. Wichtiger ist, diese Tatsache prospektiv zu deuten (nachdem die theologischen Eingrenzungen vorher gegeben worden sind). Eine ‹Reform durch das Amt› kann rascher zu klaren, verbindlichen Ergebnissen führen, doch ist sie durch viele kirchensoziologische Faktoren gehbehindert. Eine Reform aus der Kirchengemeinschaft hat mehr Aussichten der Kreativität, aber sie riskiert, unverbindlich und diffus zu bleiben. Die Kirche ist heute in einer Art kreativer Streuphase der Reformen, mit allen Chancen und Risiken. Sie ist zugleich in einer Phase der Verflüssigung (‹Auflösung› sagen andere) der Institutio-

nen, wo eigentlich wenig ‹Dezidiertes› mehr geschehen kann. Daß auch dieses bedrohliche Aspekte hat, ist kaum zu bestreiten. Aber es sei hier die Hypothese erlaubt, daß diese ‹Betriebstemperatur› sich als notwendig erweist, damit im ganzen kirchlichen Strukturgitter jene Verflüssigung eintritt, ohne welche die für die Zukunft notwendigen Entwicklungen und Reformen nicht zustande kämen. Jedenfalls müssen wir von dieser heutigen Situation ausgehen, wenn wir die Reformaufgaben für die Zukunft bedenken wollen.

A. Reform des Glaubensverständnisses

Das oder jenes in der Kirche sei ‹zutiefst› eine Glaubenskrise, wird heute gern und oft gesagt. Das ist so richtig, daß man ruhig sagen kann: Die Gesamtsituation der Kirche heute ist eine Glaubenskrise. Nur muß dieses Wort richtig verstanden werden. Es sieht zu kurz, wer nur einen bejammernswerten Mangel an Glaubensbereitschaft, an ‹Unterwerfung des Verstandes unter das Wort Gottes› diagnostiziert. Es geht vielmehr um eine Krise des Glaubensverständnisses, die unausweichlich war.

1. Die Entwicklung des Bibelverständnisses mußte zu der Frage einer Hermeneutik der Offenbarung, der ‹Glaubensrede› führen. Das sind nicht Dinge, die im Belieben – gar in der frommen Demut – dessen liegen, der die entsprechenden Forschungen zur Kenntnis genommen hat. Ohne Verstoß gegen die innere Wahrhaftigkeit können Erkenntnisse nicht einfach ausgeblendet werden. Sie sind auch nicht mehr einfach ‹in Einklang zu bringen› mit der Schrift, wie man früher etwa versuchte, die sogenannte biblische ‹Urgeschichte› in Einklang mit Natur-Geschichtswissenschaft zu bringen. Es geht um ein anderes Verstehen, was nun eigentlich als Gottes Wort an uns ergangen sei, und somit nicht um Abbau und Liquidierung, sondern um Wahrung der einmaligen Qualität des Schriftwortes, aber in neuer Weise. Das Wort Gottes wurde früher erfaßt *in* der Gegenständlichkeit der Erzählungen, Gesetzgebungen, Prophezeiungen, und beiläufig wurde die Gegenständlichkeit selber mit dem ‹Wort Gottes› verwechselt. Heute sind wir über diese Verwechslung ‹ent-täuscht› worden, und wir müssen ohne diese bequeme Identifizierung das Wort Gottes heraushören und benennen.

Dadurch ändert sich das Verständnis des Glaubens fast wie ein Kaleidoskop bei einer Drehung, aber die eigentlichen Zielsetzungen, das, um dessetwillen die Christen schon immer eigentlich glaubten, tritt nur deutlicher hervor. Umgebaut werden muß aber sozusagen alles.

Dieser Prozeß wird grundlegend sein für die Zukunft der Kirche. Er ist momentan in der westlichen Zivilisation aktuell, er wird es aber überall werden, weil gerade die wissenschaftliche Rationalität des westlichen Denkens das ist, was von den anderen Kulturen am raschesten übernommen wird. Es ist aber ein Prozeß, der sich kaum durch Dekrete durchführen läßt. Er muß sich im Sprechen vom Katechismus über die Kanzel bis zu Hirtenbriefen, Enzykliken und Konzilsdokumenten einbürgern und durchsetzen. Gewiß würde er wesentlich erleichtert, wenn er sich statt unter dem Argwohn unter der Ermutigung der amtlichen Verantwortungsträger der Kirche vollziehen könnte.

2. Mit diesem neuen Verständnis der Glaubensbotschaft ist auch die Frage nach Identifizierung und Vergleich des Glaubens anders gestellt. Wer hat (noch) den katholischen ‹Glauben›, ist dieser andere Glaube mit dem katholischen vereinbar usw.: diese Fragen bestehen weiter, aber sie stellen sich doch anders. Man kann nicht mehr Kriterien anwenden zur Verifizierung des Glaubens, die für den Glauben selber allenfalls gegenstandslos geworden sind. Es gibt Leute, die sind überzeugt, daß heute in der katholischen Kirche ‹Häretiker› in rauhen Mengen herumlaufen, daß nur niemand mehr den Mut hat, ihnen zu sagen, was sie sind. Das ist ganz aus der alten Sicht gedacht. Die Frage nach der ‹Richtigkeit› eines Glaubensverständnisses muß selber mit der Frage nach dem Wesen des Glaubensverständnisses neu erforscht werden.

Das hat eine große Bedeutung für die Ökumene. Alle Kirchen gehen eigentlich noch von Umschreibungen ihres Glaubens aus, welche das alte Verständnis voraussetzen. Im Gespräch stellt man weiterhin Unterschiede fest. Aber kann man sie als ‹glaubenstrennend› erweisen im Gegensatz zu innerkirchlichen Unterschieden? Die Frage ist gestellt und sollte Folgen haben für das ökumenische Gespräch, für Sakramentengemeinschaft, gemeinsame Pastoral usw. In diesem Bereich bewahrheiten sich heute vielleicht am stärksten die vorerwähnte Verflüssigung und die Reformbestrebungen ‹am Amt vorbei›. Nicht als ob letzteres in sich zu begrüßen wäre. Es ist auch nicht ausschließlich als enttäuschte Reaktion auf Amtsträger zu erklären, die ‹nicht begreifen wollen›. Es ist wegen der objektiven Problemlage vielleicht von beiden Seiten gar nichts anderes möglich.

Wichtig ist, daß der Kontakt nicht abreißt zwischen den suchend schöpferischen Initiativgruppen und den Amtsträgern, die wieder einmal zu Umschreibungen werden kommen müssen, ansonst gerade die Initiativen ihre eigene Identität verlieren. (Denn was bedeutet zum Beispiel ‹Inter›-Kommunion zwischen Leuten, die nichts und niemand repräsentieren?)

3. Das neue Glaubensverständnis ist verbunden mit einem ganz neuen Verhältnis zwischen Glaube und Diesseits. Im alten Verständnis bezog sich grob gesagt der Glaube auf das Jenseits, die Moral auf das Diesseits.

Der Glaube sagte, daß der Christ eine ewige Heimat erstreben solle, die einzig wirkliches Interesse im Sinne Gottes verdiene, die Moral sagte, wie man sich in der irdischen Vorstufe des ewigen Lebens zu verhalten habe, damit man des ewigen Lebens würdig bleibe. Es geht hier nicht so sehr um die Frage einer größeren aszetischen Weltabkehr oder einer fröhlicheren Zuwendung zur Schöpfung. Beides kam in der Kirche zu allen Zeiten vor. Das wirklich Neue heute ist, daß die Glaubensverheißung selber primär für die Existenz schlechthin, also zuerst für die irdische Existenz verstanden wird, so daß die ewige Vollendung, als ‹absolute Zukunft Gottes› vorsichtig beschriftet, zwar mitgeglaubt wird, aber nicht im Vordergrund steht und nicht zum Überspringen der Gegenwart einlädt. Für *dieses* Leben ist es das Heil, mit Christus den Bruder zu lieben, im Leiden gut zu bleiben und so wahrhaft frei von allen ‹Mächten› (von aller ‹Entfremdung›) zu werden, weil Gott uns von Christus als absoluter Horizont der Hoffnung verkündet ist.

Wiederum springt ein Bild in ein neues um: Christlicher Glaube als transzendente Weisung für dieses Leben, genauso aufbauend auf der Wirklichkeit Gottes und der Absolutheit seiner Zuwendung zum Menschen, aber mit der Scharfeinstellung auf das Heute.

Dieses ganze neue Glaubensverständnis erscheint als unerläßlich für ein wirkliches Vorwärtsschreiten und Fruchtbarwerden der Kirche. In dem Maß, wie es begriffen wird und bei ‹Freund und Feind› den Verdacht eines aufgewärmten rationalistischen Liberalismus überwindet, ist es die fundamentale Reform, derer die Kirche jetzt bedarf.

B. Reform des Kultverständnisses

Die erste Liturgiereform war gewissermaßen die belle époque der Kirchenreform. Sie war der erste Durchbruch am Konzil, sie betraf ein für alle Kirchenglieder sehr sichtbares Gebiet, war also wahrnehmbar, und sie hielt sich bei aller Fortschrittlichkeit in einem theologisch bewährten Rahmen.

Inzwischen ist auch auf dem Gebiet der Liturgie nicht mehr alles eitel Freude. Dabei ist es nicht einmal mehr besonders aktuell, sich zu ärgern über all die Obstruktion, welcher die nachkonziliäre Reform begegnet ist. Denn es liegen tiefere Probleme vor. Von der Frage: Ist der heutige Mensch noch liturgiefähig, ist man bei der Frage angelangt: Hat Kult im Christentum einen legitimen Platz?

1. Die Strömungen, welche mit den Schlagworten ‹Entsakralisierung›, ‹religionsloses Christentum›, ‹Säkularisierung› angesprochen werden können, haben einen wichtigen Gedanken in die Diskussion geworfen: Die Botschaft Christi ist die Botschaft von der ‹Vermenschlichung› Gottes. Gottes Sohn will uns in jedem Menschen, im geringsten Bruder, begegnen, und was Gott von uns will und was ihn ehrt, das ist die liebende Zuwendung zum Mitmenschen. Statt des ausgesparten Lebensbezirkes, in dem Gott durch Kultakte geehrt wird, muß für den Christen das ganze Leben Ort der Gottesverehrung durch Menschenliebe sein. Das Abendmahl des Herrn hat seinen Wert nicht mehr darin, daß hier und nirgends sonst Gott die ‹schuldige Verehrung› geleistet wird, sondern darin, daß es in der Brudergemeinschaft die dauernde Re-Konstitution der Kirche in ihrer Einheit mit Christus und ihrer Sendung aus seinem Leiden ist durch das Sakrament seines Kreuzopfers. Wenn so eine ausgesprochene Zweipoligkeit gesetzt wird: Das Leben aus dem Glauben als der eigentliche Ernstfall der Gottbezogenheit aus Christus, und die Eucharistiefeier als die zeichenhafte Vergewisserung der Christusbegründetheit dieses Lebens, dann erhält die Liturgie einen anderen Stellenwert, als wenn sie einpolig sozusagen das ganze christliche Gottesverhältnis auf sich zog.

2. Unsere Hochämter, Pfarr- und Festgottesdienste, kurz alle Liturgien, welche eine große ‹Volksmenge› vereinigten, lebten in ihrer Struktur wesentlich vom Gedanken des öffentlichen Kultaktes, der sich auch ein großes Stück weit verobjektiviert und selbständig macht gegenüber den feiernden Personen. Die Liturgiereform hat sich aber gerade die personale Mitfeier zur Leitidee gemacht. Das führt zu der heutigen verbreiteten Erfahrung der Zwiespältigkeit: In größeren Eucharistieversammlungen fühlt man die personalen Elemente (Bußakt, Friedensgruß!) zu Boden fal-

len, in kleinen empfindet man die rubrizistischen Regeln dauernd als hinderlich und distanzierend. Die Logik der ‹kultischen Relativierung› der Eucharistie, die Annäherung von Kult und Leben in der Struktur der Eucharistiefeier selber drängte zur Bevorzugung der kleinen Eucharistiegemeinde. Ihre Logik ist wie die aller durchgespielten Einzelaspekte einseitig und unvollständig. Unter Heranziehung anderer, zumal ekklesiologischer, aber auch soziologischer Aspekte, scheint mir weiterhin auch die große, ja ‹anonyme› Eucharistiefeier unter (häufig) gegebenen Bedingungen richtig. Aber das ganze Kultbewußtsein und dessen Stellenwert im Glaubensganzen hat sich in der Kirche schon stark gewandelt, und die Bemühungen um die Liturgie müssen sowohl auf der gesetzgeberischen wie auf der vollziehenden Ebene von diesem neuen Bewußtsein ausgehen.

C. Reform der Kirchenstruktur

Am konkretesten werden die Reformfragen nun, wenn es um die Struktur der Kirche geht, also einfach um die Kirche, insofern sie ein Sozialkörper ist. Diese Fragen sind objektiv dringend, denn es haben sich in der Menschheit soziale Strukturänderungen abgespielt, deren Auswirkungen auf die Kirche nicht mehr verzögert werden dürfen; sie sind auch subjektiv dringend, denn aus demselben Grund ist heute das Bewußtsein für Sozialstrukturen oder Sozialprozesse so geweckt, daß das Problem besonders stark empfunden wird. Es geht einerseits um die innerkirchlichen Strukturen und Prozesse, anderseits um das Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft.

1. Bei der Frage nach den Trägern der Kirchenreform wurde schon auf das Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde hingewiesen; nun stellt sich dieses Problem als Reformgegenstand. Im katholischen Denken spielen die Wörter eine entscheidende Rolle; man erringt sie und klammert sich dann an sie. So wurde für das kirchliche Amt das Wort ‹Dienst› (wieder-)errungen und darf nun bei keiner Erwähnung des Amtes fehlen. Daß damit aber noch wenig erreicht ist, zeigt die Diskussionslage. Wenn ‹Dienst› bloß im moralischen Sinn ausgelegt wird als Sanftmut und persönliche Bescheidenheit in der Erfüllung des hierarchischen Amtes, dann ist das zwar anerkennenswert, erfüllt aber die eigentliche Erwartung nicht. Es gibt ja Hierarchen, die auffallende persönliche Demut mit perfekt autoritärem Amtsstil verbinden. Es genügt also nicht, ein Wort zu proklamieren, man muß sich möglichst genau über die Sache verständigen. Und diese Sache ist, daß im kirchlichen Amt gegenüber der Gemeinde die absolutistischen und paternalistischen Verhaltensmuster gegen demokratische und partnerschaftliche ausgetauscht werden müssen. ‹Absolutistisch› meint ein Entscheiden und Regieren ohne Kommunikation mit den Betroffenen; man ist zwar (oder hält sich für) ‹informiert›, aber man tritt nicht ins Gespräch; man nimmt Bittschriften entgegen und fertigt Reskripte aus. Die ‹Einbahnkommunikation› verhindert die wirkliche Gemeinschaft zwischen Amt und Gemeinde. ‹Paternalistisch› ist mehr ein psychologischer Ausdruck im persönlichen Umgang und meint eine Beziehung, bei welcher der andere nicht als erwachsener ebenbürtiger Mitmensch genommen wird.

Es sind diese Verhaltensmuster, welche heute in der Kirche, als Folge eines Reifungsprozesses auf gesellschaftlicher Ebene, nicht mehr akzeptiert werden. Daß die Theologie des Amtes davon nicht tangiert wird und somit nicht als Alibi dienen kann, wurde schon dargelegt. Ein Regieren in der Kirche, bei welchem die Betroffenen nicht den ganzen ihren Fähigkeiten entsprechenden Beitrag miteinbringen können, hat keine Aussicht mehr. Die Situation ist in dieser Hinsicht alarmierend. Bei der Auseinandersetzung um den Entwurf zu einem kirchlichen Grundgesetz konnte man hören: «Was regt ihr euch auf, kein vernünftiger Mensch kümmert sich noch um das, was von Rom kommt!» Absolutistisches Regierenwollen ist zwar heute weitgehend wirkungslos, aber es ist auch zerstörerisch für die kirchliche Gemeinschaft.

2. Mit dieser Frage hängt diejenige der Freiheit und Menschlichkeit in der Kirche zusammen. Was immer zu sagen sei über die christlichen Wurzeln von Freiheit und Menschlichkeit in unserem Verständnis, Tatsache ist, daß sich der Mensch der westlichen Zivilisation in den letzten zweihundert Jahren ein bestimmtes Gefühl für diese Werte entwickelt hat ohne Beteiligung der Kirche. Tatsache ist, daß die Kirche zwar für viele Menschen in Situationen krasser Unfreiheit die Hoffnung auf Freiheit und Menschlichkeit ist, daß es aber in ihr allzuviel gibt, was diesen Werten in ihrem heutigen Verständnis widerspricht. Ein Wandlungsprozeß ist mühsam genug im Gang. Aber solange mit dem Wort Kirche nicht assoziativ ‹Freiheit› und ‹Menschlichkeit› verbunden wird, hat die Kirche nicht nur keine missionarische Chance mehr, sondern fällt sie auch unter das Gericht des Evangeliums Jesu Christi, das sie predigt.

3. Die Lösung dieser Probleme in Verbindung mit der ‹Treue zu ihrem Auftrag› mag für die Kirche wie die Quadratur des Kreises erscheinen. Das trifft insofern zu, als es keine vorgezeichnete adäquate Antwort auf die Frage gibt. Der Anspruch darauf führt im Gegenteil stets in den Totalitarismus. Darum muß die Kirche heute für sich auch einen bestimmten Pluralismus anerkennen: die Bereitschaft zu ‹Friede und Gemeinschaft› auch mit Gliedern und Teilkirchen, die nicht einfachhin auf einen Nenner zu bringen sind, wenn sie nur glaubhaft im Dienst der einen Kirche Christi und ihrer Sendung stehen wollen. Pluralismus ist nicht ein bißchen Toleranz; er muß unter Umständen das Konto der Struktureinheit der Kirche in gewissen Grenzen belasten. Aber es gilt hier wie noch an anderen Punkten: Man will bewahren, was man schon nicht mehr hat, und verliert darum, was dringlich wäre zu haben.

4. Angesichts dieser Grundfragen der kirchlichen Strukturreform sind die technischen Probleme einer effizienten ‹Verwaltungsstruktur› eher harmlos und zweitrangig. Übermenschliche Perfektion werden kirchliche Organismen sowenig wie andere erreichen. Doch kann das keine Entschuldigung dafür sein, daß aus ideologisiertem Immobilismus dringende Verwaltungsreformen versäumt werden.

5. Mit Kirchenstruktur hängt auch die Daseinsform der Kirche als Gemeinschaft zusammen. Der Umstrukturierungsprozeß ist in vollem Gang. Das einfache Schema Pfarrei–Bistum–Weltkirche ist vielfach aufgebrochen. Statt und außer ‹in der Pfarrei› existiert heute Kirche auch in vielen Gruppen. Kein Bistum ist mehr isoliert. Die einfache parallele Zuteilung der Einheiten an die Ämter: Pfarrei–Pfarrer, Bistum–Bischof wird von den faktischen Verhältnissen oft gar nicht mehr gedeckt. In der Wirklichkeit des kirchlichen Lebens verläuft die Unterscheidungslinie weniger zwischen Priestern und Laien als zwischen kirchlich aktiven und kirchlich passiven Getauften. Das alles sind Entwicklungen, die nicht in ein Schema zurückgepreßt, sondern einfach zu den besten Auswirkungen gesteuert werden sollen.

6. Endlich ist vom Stehen der Kirche in der Gesellschaft zu reden. Die Kirche ist zur Minderheitsgruppe in der Gesellschaft geworden. Viele ihrer Strukturen und Verhaltensmuster stammen aber noch aus der Zeit ihrer Mehrheitsposition. Der Status der Minderheitsgruppe bedeutet Entmachtung und Freiheit. Die Kirche kann in der Gesellschaft nur mehr das durchsetzen, wofür sie eine Überzeugung schaffen kann, zu Pressionen ist sie kaum mehr in der Lage. Sie ist aber auch frei, muß nicht mehr die Mächte und Gewalten stützen, die sie stützen, sondern kann ihr prophetisches Wort auch zur Gesellschaft sprechen. Diese neue Situation muß noch eingeübt werden. Vorderhand pendeln die Propheten der Kirche zwischen Hyperkritik und Hypersolidarisierung hin und her. Aber es ist heute wie ein Morgenleuchten, daß Vertreter der Kirche von Machthabern gefoltert werden, weil sie sich für die Freiheit und Menschenwürde einsetzen. Das schafft der Kirche mehr Glaubwürdigkeit und Zukunft als «kluge Zurückhaltung, damit die Tätigkeit der Kirche nicht gefährdet wird». Welche Tätigkeit, wenn es soweit gekommen ist?

Für alle Reformen, die sich heute in der Kirche aufdrängen, sind die Ansätze schon vorhanden. Es geht jetzt um Unterscheidung der Geister, daß erkannt wird, was für morgen not tut, was vom Heutigen Restbestand zum Abbauen, was Fehlprodukt zum Ausscheiden, was Neuansatz zum Entwickeln ist. Diese Unterscheidung kann nicht das ‹Dritte Vatikanische Konzil› vornehmen, sie ist ein langer Prozeß, der sich im ganzen Organismus der Kirche vollziehen muß. Jedes Glied der Kirche muß mitwirken können, jedes muß dabei die ihm zukommende Funktion erfüllen. Alle haben *einen* Herrn, und in allen wirkt *ein* Geist, der jedem zuteilt, wie er will.

ALOIS MÜLLER

geboren am 20. September 1924 in Basel, 1949 zum Priester geweiht, er studierte an der Universität Fribourg, am Angelicum in Rom sowie am Institut supérieur de catéchétique zu Paris, ist Doktor der Theologie, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Fribourg. Er veröffentlichte u.a.: Die neue Kirche und die Erziehung (1966), Kirchenreform heute (1968), Hierarchie oder Volkssouveränität? (1970)

Adolf Exeler

Bewußtseinswandel und Kirchenreform

Der Problemkomplex, mit dem sich unsere Überlegungen befassen, läßt sich nicht, wie es vielleicht nach der Überschrift auf den ersten Blick scheinen könnte, auf eine einlinige Frage reduzieren, die etwa lauten könnte: Wie können die bei den Theologen und vielleicht auch bei den Leitern der Kirche gereiften Einsichten über die Notwendigkeit von Reformen zum praktischen Allgemeinbesitz des Kirchenvolkes werden? Diese Frage ist nur *ein* Strang des Problemkomplexes, mit dem wir uns zu befassen haben. Freilich ist er so wichtig, daß es naheliegt, ihn zunächst aufzugreifen.

1. Eine wirksame Reform läßt sich nicht durchführen ohne entsprechende Bewußtseinsbildung bei allen Beteiligten. Dies gilt nicht nur für das kirchliche Leben. Man weiß zum Beispiel, daß Pläne zur Sanierung von Slums solange scheiterten, bis es gelang, die Bewohner der Slums so gründlich zu informieren und sie so intensiv an den Überlegungen zu beteiligen, daß sie sich die Intentionen des Unternehmens zu eigen und an der näheren Ausgestaltung der Pläne mitarbeiten konnten. Verordnete Reformen, die man nicht verständlich gemacht hat, sind nur selten effektiv. Von dieser allgemeinen Erkenntnis aus wird im Hinblick auf das kirchliche Leben die große Bedeutung der theologischen Erwachsenenbildung sichtbar: sie muß u. a. dazu helfen, daß die bei den Fachtheologen oder der Kirchenleitung gewonnenen Einsichten in die nötigen Reformen so wirksam vermittelt werden, daß sich wenigstens der aktive Teil des Kirchenvolkes mit ihnen befassen und seine Meinung zu den vorgesehenen Reformen äußern kann. Wenn kirchliche Reformen durchgeführt werden, bevor der entsprechende Bewußtseinswandel überhaupt eingesetzt hat, können die Reformen sehr leicht einen Kontraeffekt hervorrufen. So hat zum Beispiel die Ausbildung und Einsetzung von zahlreichen Katechisten in priesterarmen Missionsländern, die zunächst begeistert begrüßt wurde als Aktivierung des Laienelementes im Bereich des kirchlichen Lebens, faktisch weithin die vorhandene Konsumentenmentalität nur noch verstärkt, weil bei allen Beteiligten nur allzuoft das Entscheidende fehlte: eine Öffnung des Bewußtseins für die grundlegende Idee, daß in einer Gemeinde, die diesen Namen verdient, prinzipiell alle Glieder aufgerufen sind, aktiv an der Realisierung der Wirksamkeit der Gemeinde teilzunehmen.

Generell läßt sich sagen: Je intensiver die allgemeine Bewußtseinsbildung vorangeschritten ist, um so zügiger lassen sich die fälligen Reformen durchführen. Dabei haben diejenigen Formen der theologischen Erwachsenenbildung, die am einzelnen Ort zur Geltung kommen, eine besondere Bedeutung. Für eine wirksame Bewußtseinsbildung genügt es jedenfalls nicht, die Massenmedien wie Presse, Funk und Fernsehen einzusetzen.[1] Lange Zeit hat man die Bedeutung der Massenmedien für den allgemeinen Bewußtseinswandel überschätzt. Man meinte, der einzelne sei dem Einfluß dieser Medien schutzlos preisgegeben; er sei nichts anderes als ihr mehr oder weniger widerstandsloser Konsument. Die neuere Medienforschung hat diese Vorstellung gründlich revidiert. Sie hat gezeigt, daß es kaum möglich ist, ausschließlich auf dem Weg über die Massenmedien Menschen zur Änderung ihrer Einstellung zu bringen. Bei genauerem Zusehen erweisen sich die zwischenmenschlichen Kommunikationsnetze für den Prozeß der Bewußtseins- und Meinungsbildung als weitaus wirksamer. Den entscheidenden Einfluß haben dabei die Menschen, mit denen man täglich in engem Kontakt lebt: die Familie, der Freundeskreis, die Arbeitskollegen, der Stammtisch. Die bestimmenden Einsichten eines Menschen bilden sich gewöhnlich langsam im Milieu solcher Kleingruppen heraus. Dabei haben die Kleingruppen die Tendenz, sich nachhaltig gegen die Öffentlichkeit und ihre Institutionen abzuschirmen, gewöhnlich unter Führung des Mitglieds, das unausgesprochen als der führende Kopf dieser Kleingruppe gilt und das als ‹Meinungsführer› bzw. ‹Opinionleader› bezeichnet wird. Es scheint, als ob dieses Verhalten gegenüber früher noch zugenommen hat, insofern hier ein Abwehrmechanismus gegenüber der Überforderung durch die Pluralität der in der Öffentlichkeit vertretenen Meinungen im Spiele ist. Der einzelne wird so vielen unterschiedlichen Wertsystemen, Verhaltensmustern und Appellen gegenübergestellt, daß er, um angesichts dieser Vielfalt der einladenden Möglichkeiten nicht völlig irritiert zu werden, zu ihnen allen eine kritische Distanz einnimmt und seine Entscheidung, die gewöhnlich auf einen Kompro-

miß hinausläuft, im Rahmen der für ihn bestimmenden Kleingruppe fällt. Theologische Erwachsenenbildung kann in dem Maße und nur in dem Maße wirksam werden, wie sie mit diesen Kleingruppen in Kontakt steht. Um einen wirksamen Kontakt zu erreichen, muß sie sich dem Vokabular sowie den Denk- und Argumentationsgewohnheiten der Adressaten soweit wie möglich anpassen.

Aus diesen Überlegungen wird deutlich, warum kleine Gesprächsstudien- und Aktionsgruppen weitaus bedeutsamer sind als Predigten und Vorträge. Besonders lohnend wird die Arbeit dann, wenn sich eine solche Gruppe gründlich mit einem konkreten, unmittelbar am Ort anstehenden Problem befaßt und dabei eine Art Projektgruppe bildet.

Wo man meint, man könne sich die Mühe um die Gewinnung des Kirchenvolkes für die intendierten Reformen schenken, werden wichtige Reformvorhaben oft von der Wurzel her gefährdet. Da die Menschen sich gewöhnlich nicht gern von ihren vertrauten Auffassungen trennen, und da sich meistens vorwiegend solche Menschen zu engen Bekanntschaften zusammenschließen, die ähnliche Ansichten haben, darf man sich die Durchführung einer auf Reform hin angelegten Information nicht gerade leicht vorstellen. Erschwert wird die Umorientierung des einzelnen auf neue Perspektiven und Vorstellungen hin durch eine ganze Reihe psychischer Faktoren. Mit zunehmendem Alter läßt nicht nur die körperliche, sondern auch die geistige Mobilität bei den allermeisten nach. Dies ist zwar keine biologische Gesetzmäßigkeit, wohl aber ein Faktum, gewöhnlich bedingt durch mangelndes Training in der Umstellungsfähigkeit und durch den Ausfall oder das Versagen der Erwachsenenbildung. Die allgemein festzustellende Unwilligkeit gegenüber neuen Gedankengängen wird im kirchlichen Bereich noch einmal erheblich verstärkt durch einen weitverbreiteten anerzogenen Immobilismus. In dem Maße, wie das bisherige Kirchensystem durch unverrückbare Normen bestimmt zu sein schien, war die Erwartung höchstens darauf gerichtet, daß man die anderen änderte (‹bekehrte›), nicht aber sich selbst. (Bezeichnenderweise meinen die Mitglieder der verschiedenen Kirchen nicht sich selbst, wenn sie von «Konvertiten» sprechen, sondern andere, die ursprünglich einer anderen Kirche angehörten.) Man konnte sich für einen besonders zuverlässigen Christen halten, wenn und weil man nicht gewillt war, sich selbst in irgendeiner Beziehung umzustellen. Diese Einstellung wurde noch verstärkt durch eine Dogmatik und ein Kirchenrecht, die von ihrem Wesen her höchstens periphere Veränderungen zu erlauben schienen.

Zwar hat sich inzwischen jedermann daran gewöhnt, in einer dynamischen Gesellschaft zu leben, die in dauernden Wandlungen begriffen ist. Den raschen und andauernden Wandlungen auf fast allen Gebieten des Lebens müßte ein angemessener Bewußtseinswandel korrespondieren. Dementsprechend wird die Erziehung zur begründeten und verantworteten Wendigkeit zu einer grundlegenden pädagogischen Aufgabe. Dies ist deshalb nicht gerade leicht zu leisten, weil gewöhnlich das dauernde Sich-Umstellen-Müssen nur selten als Erleichterung erlebt wird; man erfährt es eher als Strapaze. Zwar haben sich inzwischen die meisten Zeitgenossen daran gewöhnt, daß im technischen Bereich dauernde Veränderungen unvermeidlich sind. Aber diese Erfahrung führt noch nicht ohne weiteres zum Transfer auf das Gebiet religiösen Lebens. Im Gegenteil: Viele möchten nun um so mehr wenigstens im Bereich der Religion ‹ihre Ruhe haben›. Wer kann es schließlich aushalten, dauernd in Frage gestellt zu werden! Selbst bei manchen von denen, die sich jahrelang für fortschrittlich hielten und es wohl auch waren, vermindert sich im Laufe der Zeit die für eine dauernd neue Umstellung nötige Energie und damit die Aufgeschlossenheit für neue Gedankengänge. Sie ‹bocken›, weil es über ihre Kräfte geht, in einem wachsenden Tempo sich stets von neuem umstellen zu müssen.

Aus alledem geht nicht nur die große Bedeutung der theologischen Erwachsenenbildung hervor, sondern zugleich auch die Menge der Schwierigkeiten, mit denen sie zu kämpfen hat. Die Schwierigkeiten werden noch einmal größer, wenn man sich klarmacht, daß die bisherigen Überlegungen sich nur in einer Richtung bewegten und die komplexe Wirklichkeit gar nicht zu erfassen vermochten. Von ganz anderen Ausgangspunkten her müssen wesentlich andere Aspekte mit in die Erwägung einbezogen werden, wenn man der Wirklichkeit gerecht werden will.

2. Es gibt nicht nur den Aspekt des für die effektive Durchführung der Kirchenreform notwendigen Bewußtseinswandels im Kirchenvolk. Vielmehr gilt zugleich weithin das Umgekehrte: der Bewußtseinswandel geht oft dem Plan einer Kirchenreform voraus. Aufgrund des sich ständig wandelnden Milieus, in dem der heutige Mensch auch in seiner Kleingruppe lebt, vollzieht sich bei

den allermeisten ein unaufhörlicher und oft unbemerkter Bewußtseinswandel. Manche Erwachsene sind überrascht, wenn sie bei einer genauen Überprüfung feststellen, wie weit ausholend und wie tiefgreifend sich ihre Einstellung auf manchen Gebieten innerhalb weniger Jahre geändert hat. Diese Beobachtung steht in Spannung zu der vorher dargelegten; aber es wäre ein Zeichen von ideologischer Verengung, wollte man sie nicht wahrnehmen. Die Kirchenreform hinkt darum fast immer der Entwicklung des allgemeinen Bewußtseins nach.

Nun muß man aber damit rechnen, daß sich der durch das Lebensmilieu bedingte Bewußtseinswandel an der ‹Basis› stärker bemerkbar macht als in den Leitungsgremien und bei den Fachtheologen. Mehr noch: Man muß damit rechnen, daß es nicht selten auf diesem Gebiet zu einer kräftigen Diskrepanz zwischen der Kirchenleitung und der sogenannten Basis kommt. Die Gefahr der ‹Betriebsblindheit› und der Selbstbestätigung durch den anscheinend immer noch gut funktionierenden ‹Betrieb› ist bei der Kirchenleitung sehr viel größer als ‹vor Ort›. Auch die Fachtheologen sind nicht immer und auf jeden Fall am meisten sensibel für die fälligen Veränderungen. Man darf damit rechnen, daß manche der sehr ‹fortschrittlichen› Theologen sehr überrascht dastünden, würden sie feststellen, wie wenig das, was sie sich ausgedacht haben, den tatsächlichen Erfordernissen entspricht. Ein Pfarrer oder gar ein Jugendseelsorger spürt viel unmittelbarer das Ausbleiben oder das Umschlagen der Resonanz auf früher als dauernd gültig Geglaubtes oder auch die negative Resonanz auf «von oben her» vorgeschlagene oder verordnete Reformen. Er muß recht oft das amtlich vorgeschriebene Verhalten durchbrechen, um überhaupt noch mit seinen Leuten reden zu können. ‹Vor Ort› erlebt man die Angewiesenheit auf Resonanz sehr viel unmittelbarer als in den Leitungsgremien oder in den Hörsälen der Theologen. Der Jugendseelsorger zum Beispiel kommt nicht daran vorbei, auszuprobieren, was tatsächlich ‹geht›. Es wäre ein schlimmes Mißverständnis, wollte man dieses Ausprobieren disqualifizieren als modische Anpassung oder als falsche Nachgiebigkeit oder als Verrat am Glauben. Das gemeinte Ausprobieren kann sehr wohl darauf gerichtet sein, die zukunftsweisenden Neuansätze für die Weiterentwicklung des Glaubensbewußtseins, die sich ‹von unten her› anmelden, aufzugreifen. Viele fruchtbare Ansätze zur Kirchenreform, die wir aus der Geschichte kennen, entwickelten sich auf diesem Wege, oft sogar zunächst in der Form des konstruktiven Ungehorsams. Man hatte zwar weder entsprechende Vorschriften noch eine allseitig durchdachte Theorie; wohl aber wurde sehr kräftig die praktische Notwendigkeit empfunden, dieses oder jenes anders zu machen als bisher. Dies gilt nicht nur für den liturgischen Bereich, sondern auch für die pastorale Behandlung etwa der konfessionsverschiedenen Ehen oder der geschiedenen oder wiederverheirateten Katholiken; es erstreckt sich bis hinein in die verbale Artikulation des Glaubensbewußtseins.

Wenn eine Differenz zwischen dem offiziellen Glauben der Kirche und dem faktischen Glauben der Gläubigen festzustellen ist, dann muß dies nicht von vornherein zu Lasten der Gläubigen gehen. Man muß immer mindestens mit der Möglichkeit rechnen, daß sich hier nicht nur Ausfallserscheinungen zeigen, sondern zugleich neue, verheißungsvolle Anstöße zu gültigen Innovationen.

Nicht unwichtig ist in diesem Zusammenhang die Position der Jugend. Von Natur aus neigt sie, auch gegenüber den etablierten Formen kirchlichen Lebens, zum ‹Ikonoklasmus›,[2] zum Bildersturm: Sie weigert sich, das bisher fraglos Geltende unkritisch zu übernehmen. Sie bemüht sich um ein neues Vokabular, um neue Umgangs- und Lebensformen und neue Weisen des Denkens und Handelns. Alles dies gilt auch im Bereich des Glaubens. Diejenigen, denen es um eine gültige Kirchenreform geht, tun gut daran, sorgfältig auf das Neue achtzugeben, das sich hier anmeldet. (Im Hinblick darauf verdient ein Phänomen wie das des ‹Jugendkonzils› in Taizé besondere Beachtung.) Wo der Bewußtseinswandel zu einer kritischen Beurteilung des bisher Gültigen führt und wo es dann trotzdem nicht zu der als nötig erkannten Änderung kommt, sind Spannungen und Frustrationen unvermeidlich. Diese können so stark werden, daß das Interesse an Reformen umschlägt in totale Aufkündigung der Anteilnahme. Gerade bei Theologiestudenten kommt es oft zur Abwanderung aufgrund von Enttäuschung. Man wandert zu antiautoritären Bewegungen hin ab, wo man das zu finden hofft, was man in der Kirche vergeblich sucht, oder aber man verschreibt sich dem orthodoxen Marxismus: Nachdem man sich von einer Form der Orthodoxie freigeschwommen hat, landet man wieder bei einer anderen. In weniger auffälligen Absetzbewegungen wandert man zu jenen Wissenschaften hin ab, die auf jene Veränderung hin abzielen, die man der Theologie nicht zutraut: zur Pädagogik, zur Psychologie und zur Soziologie.

3. Der große Einwand gegen eine breitangelegte Mühe um die Förderung des Bewußtseinswandels ist die Forderung, man müsse auf ‹die Schwachen› Rücksicht nehmen. Es ist aber zu fragen, ob nicht womöglich die weitverbreitete ‹Verwirrung› unter den sogenannten ‹schlichten Gläubigen› mehr durch den Mangel an Aufklärung und Information bewirkt wurde als durch eine Überfülle; ob nicht die Anfälligkeit für Verwirrungen gerade aus einem schlimmen Informationsdefizit herrührt, das einerseits durch eine kirchlich immer noch kräftig praktizierte Informationsfilterung bedingt ist.[3] Der ‹sensus ecclesiae› ist nicht von vornherein am meisten dort vorhanden, wo bisher Gültigem kritiklos zugestimmt wird. Vor allem jene Erneuerungsbewegungen im Laufe der Geschichte, die von Heiligen initiiert und durchgetragen wurden, zeigen dies besonders deutlich. Natürlich kann sich noch nicht jeder heutige Reformansatz durch Berufung auf diese geschichtlichen Phänomene rechtfertigen. Aber noch weniger kann eine ängstliche Abwehr jeder Reform und jedes Bewußtseinswandels vor der Geschichte bestehen.

4. Schon aufgrund der bisher dargestellten Aspekte läßt sich erkennen: Ein vielseitiger Lernprozeß ist nötig, wenn es zu einer wirksamen Reform der Kirche kommen soll. Dabei haben wir noch keineswegs alle Dimensionen des anstehenden Problemkomplexes verfolgt. Wollte man vollständig sein, so müßte man zum Beispiel auch der Tatsache nachgehen, daß es in manchen Fällen doch auch so etwas gibt wie einen kräftigen Bewußtseinswandel durch das Erlebnis einer verordneten Kirchenreform. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die wiederholte Teilnahme an einer ökumenischen Trauung kann unter Umständen eine vorher ausgeprägte negative Einstellung zur konfessionsverschiedenen Ehe von Grund auf ändern. Jedenfalls gibt es ein vielfältiges Zueinander der verschiedenen Faktoren. Um der Wirklichkeit gerecht zu werden, muß man von einer Art Regelkreis sprechen, und im tatsächlichen Verhalten muß man darauf bedacht sein, diesem Regelkreis zu entsprechen. Die Programme, die ‹von oben her› aufgestellt werden, brauchen eine Rückkoppelung von der Basis her, und diese muß neben der Möglichkeit zu kleineren Korrekturen des Programms auch die Möglichkeit zu grundlegenden Innovationen enthalten. Verschiedene Versuche in deutschen Diözesen auf dem Gebiet der kirchlichen Regionalplanung haben gezeigt, wie ein solcher Regelkreis wirksam werden kann. In der Diözese Münster zum Beispiel war im Jahre 1969 ‹von oben her› ein ‹Strukturplan› vorgelegt worden. Nachdem er an der Basis kräftig diskutiert worden war, mußte er wieder in der Schublade verschwinden, weil er nicht akzeptiert wurde. Umgekehrt wählte man zum Beispiel in der Erzdiözese Freiburg einen anderen Weg: ‹Von oben her› wurden nur einige allgemeine Anstöße zur Diskussion des Themas gegeben, zugleich mit der Bitte, ‹von unten her› Vorschläge für eine Neuordnung der kirchlichen Territorialstrukturen zu entwickeln. Die daraufhin sich entwickelnden Vorschläge wurden fachkundig begleitet und gefördert, und so ergab sich innerhalb von zwei Jahren sowohl bei den Priestern als auch bei den Pfarrgemeinderäten jener Bewußtseinswandel, der den nötigen Reformen nicht nur zustimmte, sondern nach ihnen verlangte.

In der Richtung eines solchen Regelkreises liegt wohl auch die Aufgabe einer zukunftsträchtigen Praktischen Theologie. Sie müßte einen starken empirischen Akzent erhalten. Es müßte hier ähnlich zugehen wie bei der seit einiger Zeit unter angelsächsischem Einfluß in Deutschland anlaufenden Curriculum-Forschung. Hier wird nicht mehr wie bisher deduktiv und dezisionistisch verfahren. Vielmehr versucht man einen Regelkreis zu entwickeln, in dem Gesamtkonzepte, die Untersuchung von Einzelfaktoren sowie die Stellungnahmen und Erfahrungen der ‹Abnehmer› aufeinander einwirken. Wollte man dies auf die Praktische Theologie übertragen, so käme es darauf an, auf empirischem Wege nicht nur Tagesauffassungen zu erheben, sondern vor allem langfristige Trends zu ermitteln. Die theologische Erwachsenenbildung könnte dabei nicht nur die Funktion der Vermittlung von ‹oben nach unten› haben, sondern auch die in umgekehrter Richtung. Freilich müßten dafür die nötigen Arbeitsformen noch erst entwickelt werden. Wenn die theologische Erwachsenenbildung nicht nur etwas ‹beibringen› will, das andere ‹ausgedacht› haben, sondern Denkvorgänge anregen will, die einen wechselseitigen Informationsfluß erlauben, so muß sie die aufgezeigten Zusammenhänge zu Bewußtsein bringen. Dazu gehört zum Beispiel das Einbeziehen des Rollenspiels (durch das man sich in die Rolle eines anderen, etwa eines Bischofs oder eines Theologen oder eines Pfarrers oder eines konservativen bzw. fortschrittlichen Kirchenmitgliedes hineinversetzt), das gruppendynamische Arbeiten, das Durchleuchten aggressiven Verhaltens, damit man lernt, auf andere zu hören; dazu gehört die bio-

graphische Beleuchtung der Erfahrungen, die der einzelne in seinen verschiedenen Lebensbezügen macht, und vieles andere. Hier zeigen sich viele bisher weithin vernachlässigte Dimensionen der theologischen Erwachsenenbildung. Eine solche Arbeitsweise setzt für die gesamte Religionspädagogik die Erziehung zur geistigen Wendigkeit als eine Grundaufgabe voraus. Wo ein Christ der Meinung verfällt, er sei in der Reifung seines Glaubens bereits beim Zielpunkt angekommen, da erschlafft seine geistige Kraft. Da sieht er sich dazu genötigt, vor allem das Erreichte zu verteidigen, während er doch eigentlich auf das ausgerichtet sein sollte, was bisher noch nicht erreicht werden konnte.[4] Jedenfalls ist das Ziel der Beschäftigung mit den Fragen des Glaubens nicht eine unproblematische Rechtgläubigkeit, sondern eine bleibende geistige Aufgeschlossenheit. Was manche für Rechtgläubigkeit halten, ist nichts anderes als das Ergebnis von Denkfaulheit, während das, was manche als Unbeständigkeit betrachten, nichts anderes ist als ständige Wandlungsfähigkeit. Geistige Aufgeschlossenheit und Wandlungsfähigkeit dürfen aber nicht nur eine ‹geistige› Angelegenheit des einzelnen oder kleiner Gruppen bleiben. Dies würde zu Frustration und Abwanderung führen. Sie verlangen auch im Bereich des kirchlichen Lebens nach einer Reform der Verhältnisse, durch die sich die Kirche selbst als wandlungsfähig und auf Zukunft hin offen erweist, als eine Gemeinschaft, die bei allem Wissen um ihre prinzipiell unaufhebbare Vorläufigkeit ihre faktische Unzulänglichkeit ständig von neuem transzendieren muß, als Ausdruck ihrer Hoffnung auf das, was sie selbst niemals machen kann.

[1] Vgl. für den gesamten folgenden Abschnitt Elmar Bartsch u.a., Verkündigung (Mainz 1970) 25f.

[2] Vgl. Hugo Aßmann, Theologie der Revolution als Sprach-Ikonoklasmus und neues Sprechen: Ernst Feil/Rudolf Weth, Diskussion zur «Theologie der Revolution» (München-Mainz 1969) 235–240.

[3] Vgl. J.B.Metz, Reform und Gegenreformation heute (Mainz 1969) 21ff.

[4] Vgl. Otto Betz, Die Zumutung des Glaubens (München 1968) 60f, 91.

ADOLF EXELER

geboren am 15.Februar 1926 in Rheine (Westfalen), 1951 zum Priester geweiht, er studierte an der Universität Münster, doktorierte und habilitierte sich in Theologie, ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Münster. Er veröffentlichte u.a.: Die neue Gemeinde (Mainz 1966), Glaube an Jesus, den Christus (Freiburg i. Br. 1968).

Adrian Hastings

Soll die Kirchenreform von der Spitze oder von der Basis ausgehen?

Wenn man versuchen will, auf diese Frage eine Antwort zu finden, so beginnt man tunlichst mit einer Betrachtung des in jüngster Zeit angelaufenen Vorganges der konziliaren Reform in sich. Viele der hauptsächlichsten Reformen des Zweiten Vatikanums waren, wie sich aus einer Untersuchung der Erstentwürfe ergibt, von denen, die sie im Zentrum der Kirche geplant hatten, kaum gewünscht oder beabsichtigt. Doch das Konzil einigte sich auf große Reformen, von denen einige noch im Stadium der praktischen Verwirklichung stehen und ihrerseits die Bühne bilden für andere, um die gegenwärtig noch gekämpft wird. Was getan wurde, konnte indessen nicht ohne das Tätigwerden der zentralen Autorität und deren Autorisierung getan werden. Das war natürlich weitgehend deshalb der Fall, weil die zentrale Autorität in der katholischen Kirche eine ungeheure Blockierungsgewalt, die Gewalt eines äußerst gewichtigen Vetos besessen hatte: Ihre negative Kraft kann bedeutend wirksamer werden als ihre positive. So war eine Entscheidung der zentralen Autorität, ihr Veto zurückzuziehen, notwendige Voraussetzung für jede Reform, obwohl diese Entscheidung auf der anderen Seite bedeutend weniger wirksam ist für ihre positive Durchführung.

Ebenso wahr ist es, daß die Reformen des Konzils auch außerhalb der zentralen Gewalt zum größten Teil vorher nicht erwünscht waren – weder von der Mehrheit der Hierarchie noch von der Mehrheit der Priester, noch auch in bewußter Form von der Laienschaft der weitaus meisten Gebiete. Nachträglich sind sie in beachtlichem Umfang praktisch durchgeführt worden – zum Teil

aufgrund des Gewichtes der Autorität der Spitze, mehr aber noch aufgrund einer Art Ansteckung, die von einer Ortskirche auf die andere übergriff. Obwohl es gewiß eine übertriebene Vereinfachung wäre, wollte man behaupten, die nachkonziliare Reform sei eine Reform vom Zentrum aus gewesen, hat doch das Zentrum sie ermöglicht, sowohl durch die Zurücknahme seines Vetos als auch durch die Bereitstellung allgemeiner Normen. Die Haltung der Fügsamkeit Rom gegenüber bleibt bei älteren Mitgliedern der Hierarchie und unter dem Kirchenvolk allgemein so stark, daß sie binnen kurzem Maßnahmen akzeptierten, denen sie gefühlsmäßig abgeneigt waren, denen sie jahrelang ausdrücklich Widerstand geleistet hatten und für die sie auch jetzt kaum aus innerster Überzeugung gewonnen waren. Diese Strenge der Disziplin herrscht immer noch innerhalb der katholischen Kirche. Die Schnelligkeit der Reform und die Wandlung in den Verhaltensweisen hat daher viele nichtkatholische Beobachter tief beeindruckt. Auf den ersten Blick erscheint eine Reform aufgrund konziliarer und päpstlicher Instruktion außerordentlich wirksam. Und doch muß man unbedingt die einer solchen Reform von der Spitze her innewohnenden Begrenzungen näher betrachten.

Tatsächlich wurden die bedeutsamsten Reformen des Konzils nicht aufgrund einer vorher vorhandenen Stimmenmehrheit zu ihren Gunsten oder weil der Papst dahintergestanden hätte, angenommen, sondern vielmehr aufgrund der hoch wirksamen und mitreißenden Dynamik einer Minorität, die vorher die entsprechenden Notwendigkeiten erkannt hatte und nun endlich ein mehr oder minder befriedigendes Forum erhielt: Diese dynamische Gruppe – eine relativ kleine Zahl von Bischöfen und deren theologischen Beratern – kam weitestgehend aus einer ziemlich begrenzten Anzahl von Ortskirchen. Eine verbreitete Sympathie für das von Papst Johannes selbst geförderte Aggiornamento wurde schrittweise durch das Eintreten einer Minorität zu ihren Gunsten zu einem überwältigenden kirchlichen Konsens. Das konnte jedoch – zumindest in dieser Schnelligkeit – nur in einem Kontext geschehen, wie ihn die zentrale Autorität und ein allgemeines Konzil zu schaffen vermochten. So gesehen wirkte das Konzil als Auslösungsmechanismus, der der in manchen Ortskirchen herrschenden neuen Perspektive und Dynamik gestattete, einigermaßen schnell Einfluß auf eine beträchtliche Anzahl anderer zu gewinnen. Diese neue Perspektive selbst war nicht von der Spitze her gekommen, aber sie brauchte die Spitze notwendig als Kanal für eine wirksame Kommunikation.

Der Einsatz der Mechanismen der höchsten Autorität, um die Reform, ja selbst den Dialog über die Reform, in Gang zu setzen, war gegen Ende der fünfziger Jahre besonders notwendig, weil für geraume Zeit die freie Meinungsäußerung innerhalb der Kirche so stark eingeschränkt war. In der freieren und großzügigeren Atmosphäre der späten sechziger Jahre war zweifellos die Entwicklung eines ekklesialen Konsenses bedeutend leichter als die wirksame Ausbreitung regionaler Reformbewegungen ohne ein gleiches Maß von Eingreifen der Spitze oder auch trotz dieses Eingreifens. Das Zweite Vatikanum hat wirklich in der Kirche eine Atmosphäre der Freiheit, des Dialogs und des Ortskirchenbewußtseins sowie größerer Klarheit über die Notwendigkeit von Änderungen hervorgebracht, die ihrerseits Reformmechanismen ermöglicht, welche einigermaßen verschieden sind von denen, die im Hinblick auf die Gesamtkirche zehn Jahre vorher notwendig waren, um überhaupt etwas in Gang zu setzen.

Das Konzil sah sich überdies, wenngleich es anfangs an eine Reform der Kirche als ganzer gedacht und diese Denkweise auch weiter beibehalten hatte, immer mehr dazu genötigt, die vorgefaßte Meinung aufzugeben, auf fast allen Gebieten lasse sich eine uniforme Lösung für die anfallenden Probleme anbieten. Die Unterschiedlichkeit zwischen den Situationen der Ortskirchen und der verschiedenen sozio-ökonomischen Gebiete ließ den Versuch einer monolithischen Reform innerlich widersprüchlich werden. Rein praktische Notwendigkeiten führten zur Wiederentdeckung der Theologie der Ortskirche, der *ecclesia particularis*, der kleineren ekklesialen Einheit mit ihr eigentümlichen Bedürfnissen und der Fähigkeit, diese zu bewältigen. Eine solche – im Zusammenhang der römischen Tradition – umstürzende Feststellung konnte eben in dem Augenblick erfolgen, als das Konzil «feierlich... erklärt(e): Die Kirchen des Ostens wie auch die Kirchen des Westens haben das volle Recht und die Pflicht, sich jeweils nach ihren eigenen Grundsätzen zu richten» (*Orientalium Ecclesiarum* 5); die Kirchen des Westens, möchte und könnte man hinzufügen, ebenso wie die des Ostens. Doch sind weder in der Konzilsatmosphäre noch anschließend von der postkonziliaren Kurie die theologischen wie die praktischen Implikationen einer solchen Erklärung in adäquater Form erfaßt worden. Manche

von den Enttäuschungen über die jüngste Reform rühren daher.

Dabei wird es immer deutlicher, daß eine Reform nur gültig und wirksam sein kann, wenn sie eine Antwort auf die Bedürfnisse und Gegebenheiten einer Ortskirche darstellt. Das gilt – gleich ob es sich um eine Reform der *koinonia* (κοινωνία), der Gemeinschaft mit ihrer Mitgliedsund Amtsstruktur handelt oder um eine Reform des *kerygma* (κήρυγμα), der Botschaft und Verkündigung für unsere Zeit, ihre theologische Deutung und Katechese, um eine Reform der *diakonia* (διακονία), des weltlichen Dienstes, der den Menschen in seinen Bedürfnissen und Nöten hic et nunc findet, oder eine Reform der *leiturgia* (λειτουργία), des formalen Gottesdienstes der gläubigen Gemeinde.

Innerhalb jedes dieser Bereiche sowie zwischen ihnen gibt es vorrangige Fragen darüber, wo hic et nunc die Reformbemühungen anzusetzen haben: Sich in einem rassisch zerrissenen Land auf die Liturgie konzentrieren kann einem Verrat an der *diakonia* gleichkommen; das Wecken von Erregung über Rassenvorurteile in Schweden kann Verrat am *kerygma* sein. Als Nächstes gibt es Fragen dazu, in welcher Art die Reform erfolgen soll, und im Zusammenhang damit Probleme des rechten Augenblickes und des zeitlichen Nacheinander. Was diesen letzteren Aspekt anbetrifft, so gibt es in einer Reformbewegung den idealen Zeitpunkt, wenn die Menschen für viele Dinge bereit sind; wird er verpaßt, so kann er schnell vorübergehen und für lange Zeit nicht wiederkehren. Einen solchen rechten Augenblick gibt es speziell in lokalen Situationen. Das gilt in gesteigertem Maße für den Bereich des Ökumenismus, und jedes Bestehen auf einer mehr oder minder gleichen Schnelligkeit des Vorgehens auf Weltebene wird sein effektives Ergreifen vereiteln. Wird der Augenblick nicht ergriffen, so ist überdies ein wesentliches Element von Echtheit und Lauterkeit verloren; die Bewegung wird energie- und schwunglos; sie hört auf, echt und unmittelbar zu sein.

Im Bereich der *Liturgie* haben sich seit dem Konzil deutlich zwei Reformstrategien abgezeichnet. Auf der einen Seite steht die amtliche Strategie, die Reform von etwas, das man nach wie vor den ‹lateinischen Ritus› nennt. Dahinter steht die Idee der entschiedenen Beibehaltung einer liturgischen Einheit, die, abgesehen von einigen nebensächlichen Details, die dem Befinden örtlicher Stellen überlassen sind, von Rom aus dirigiert wird. Das geht bis zu der Forderung, daß Texte liturgischer Übersetzungen in solche Sprachen, die in Rom niemand auch nur lesen kann, zur Approbation nach Rom geschickt werden; nach ein paar Monaten gehen sie dann als approbiert wieder zurück. Auf der anderen Seite steht die Strategie, die von dem Standpunkt ausgeht, daß die Wahrung der liturgischen Einheit des ‹lateinischen Ritus› für so weit voneinander entfernt liegende Länder wie etwa Ceylon und Neuseeland, Tansania, Peru und Norwegen, mit der Begründung, daß sie alle der ‹Kirche des Westens› angehören, pastoral nicht wünschenswert ist und, theologisch gesehen, der proklamierten Eigengesetzlichkeit und Eigenständigkeit der ‹Kirchen des Ostens› jeden anderen Sinn als einen rein archäologischen abspricht.

Zweifellos hat die Kirche allerorten durch die Einführung des Prinzips der Liturgie in der Muttersprache und der vollen Beteiligung der versammelten Gemeinde beträchtlich gewonnen. Und doch kann man die liturgischen Reformen der letztvergangenen Jahre weithin als eine Maßnahme betrachten, durch die ein als für das moderne Westeuropa und Nordamerika passend empfundenes gottesdienstliches Modell der gesamten Welt auferlegt wird, ungeachtet dessen, welche tatsächliche Verarmung des gottesdienstlichen Lebens dies für Völker mit sich bringt, deren soziale und kulturelle Verhaltensformen von denen des ‹Westens› sehr verschieden sind. Man vergleiche etwa die Situation des Westens mit der der ländlichen Gebiete Afrikas. Es war eins der Hauptanliegen der modernen liturgischen Bewegung, die Liturgie für eine weithin urbanisierte, industrialisierte, gebildete und wissenschaftlich orientierte Gesellschaft ‹relevant› zu machen. Sie muß zu einer Hilfe gemacht werden für Menschen, die in den großen städtischen Ballungsräumen leben und kaum die in der gleichen Straße Wohnenden kennen, die ständig in Eile sind, um noch den Zug oder den Bus mitzubekommen, und so fort. In den weitesten Teilen Afrikas dagegen lebt der größte Teil der Bevölkerung unter ländlichen Bedingungen: Die Menschen kennen keine solche Hast und Eile, sie wohnen in kleinen Dörfern, sie kennen alle ihre Nachbarn, sie lesen wenig oder gar nichts und sind alles andere als wissenschaftlich orientiert.

Die neue Liturgie ist immer mehr intellektuell geworden, und so manche Zeichen und anschauliche zeremonielle Handlungen sind abgeschafft. In manchen Bereichen spürt man sogar eine gewisse Mißachtung des Rituellen generell. Eine auf relativ hohem Bildungsniveau stehende Gesell-

schaft mag sich eine intellektuelle Liturgie wünschen: etwas, das sehr direkt das Gehirn anspricht; aber weniger intellektuell Gebildete wünschen sich eine das Empfinden erreichende Liturgie: etwas, das reich ist an Symbolen, ein vielgestaltiges Ritual mit verschiedenartigen Handlungen und sich wiederholenden Gesangspartien. Was die Länge der Handlungen anbetrifft, so ist klar zu erkennen, daß viele Reformmaßnahmen bestimmt sind, die Zeremonien kürzer zu machen und Wiederholungen abzubauen. Das mag in der Hast und bei dem herrschenden Streß der westlichen Welt wünschenswert erscheinen: es ist so viel zu tun, und man kann unmöglich für längere Zeit aufmerksam bleiben. In ländlichen Bereichen gibt es nicht so vielerlei: Die Leute sind möglicherweise viele Kilometer gegangen, um zur Kirche zu kommen; sie haben kein Fernsehprogramm, das auf sie wartet; sie wollen (im Gottesdienst) etwas sehen und erleben und haben keinen Sinn für eine knappe, kurze Zeremonie. Hier kommt es darauf an, Verständnis zu zeigen, wo immer man sich befindet, aber Verständnis kann sich auf unterschiedliche Art und Weise zeigen. Der Streß, unter dem der Westen heute lebt, läßt die Menschen vor allem auf das verbale Verständnis jedes Wortes und jedes Satzes, die verwendet werden, bedacht sein. Das ist die Verstehensform, die auf der Oberschule gelehrt wird. Weitgehend nicht des Lesens kundige Bevölkerungsgruppen schauen nicht darauf. Was sie suchen, ist ein globales Verstehen dessen, worum es überhaupt geht. Ein Empfinden für den Symbolgehalt einer Handlung kann viel wichtiger und bedeutungsvoller sein als das Verfolgen jedes Satzes, den der Priester spricht. Die Gegensätze reichen hier sehr tief und können sehr ausgeprägt sein. Sie lassen auf jeden Fall erkennen, wie falsch der Versuch liegt, die Liturgie für die ganze Welt in einer mehr oder minder einheitlichen Form zu reformieren.

Betrachten wir die *diakonia* der Kirche: den Dienst an der menschlichen Gesellschaft mit dem Ziel einer Entwicklungsförderung und einer irdischen Befreiung. Wenn die Lebendigkeit der Kirchengliedschaft und die Fruchtbarkeit ihres *kerygma* sich stets in der Lauterkeit und Wirksamkeit ihrer *diakonia* äußern muß, so muß dies in ganz verschiedener Weise geschehen, je nachdem ob es sich um Länder von hohem Wohlstandsniveau oder Länder der Dritten Welt handelt; um Länder unter kommunistischer Herrschaft oder unter einer Regierung, die rassistisch eingestellt ist; um Länder, in denen ein großer Bevölkerungsanteil christlich ist oder um Länder, in denen die Kirche eine minoritäre Gruppe bildet; um Länder, in denen die Vergangenheit der Kirche eng verbunden gewesen ist mit den Strukturen einer fremden Ausbeutung, oder um Länder, in denen dies nicht der Fall war. Ein globales Interesse an Fragen der ‹Entwicklung›, gegebenenfalls unter der zentralen Leitung einer ‹Kommission Frieden und Gerechtigkeit›, kann, vom Standpunkt einer echten Reform der Beziehungen der Kirche zu den weltlichen Nöten und Strukturen geradezu verhängnisvoll werden. Letztlich kann nur die Ortskirche sich ein Urteil über Sinn und Wirksamkeit örtlicher *diakonia* bilden, aber auch darüber, wie *sie* sich – und das muß sie tun – an einer weiter gespannten *diakonia* beteiligen kann. Das ist sehr wohl erkannt in dem Schreiben, das Papst Paul über dieses Thema unter dem Datum vom 14. Mai 1971 an Kardinal Leger gerichtet hat. Doch hier wie andernorts kann die Ortskirche und die lokale Reform nicht ohne die Anregung, ja auch das Urteil der größeren Gemeinschaft gelassen werden. Bleiben diese aus, so kann daraus ein Gegen-Zeichen von durchaus überlokalen Dimensionen werden. Die weltliche *diakonia* der einzelnen Ortskirche ist heutzutage unlösbar mit dem weitestgespannten katholischen Zeugnis verwoben, und ihre Reform kann nicht nur auf lokaler Ebene ausgelöst werden, sondern nur auf Weltebene.

Der Ökumenismus, die Reform der Kirche im Hinblick auf den Makel ihrer Geteiltheit, ist wiederum etwas, das keineswegs unter rein lokalem Aspekt gesehen und zweifellos doch nur sehr partiell wirksam werden kann, wenn es weitgehend vom Zentrum aus kontrolliert wird. Die Erfordernisse und Möglichkeiten sind in den verschiedenen Gebieten so tiefgreifend verschieden. Diese Verschiedenheit betrifft eine Anzahl lebenswichtiger Faktoren: Zunächst haben wir hier einen Gegensatz zwischen Gebieten, in denen die große Mehrheit der Bevölkerung entweder nominell christlich ist oder von Christen abstammt, und anderen, in denen die Christen insgesamt 10 oder 20% der Bevölkerung ausmachen und inmitten einer großen Majorität von Moslems, Hindus, Buddhisten leben und diesen gegenüber ihr Zeugnis geben. Ferner besteht ein Unterschied aufgrund des numerisch verschiedenen Verhältnisses zwischen katholischen und anderen Christen. Das Vorgehen in Ländern, in denen die katholischen Christen eine große Mehrheit bilden und eventuell in ihrer Vergangenheit eine Tradition der Unterdrückung ihrer getrennten Brüder haben, kann

nicht dasselbe sein wie in Ländern, in denen ein gewisser zahlenmäßiger Ausgleich zwischen den christlichen Gemeinschaften besteht oder wo die katholischen Christen ihrerseits wenig zahlreich waren. Zum Dritten ergibt sich hier der Faktor der Eigenart der hauptsächlichsten Gruppe nichtkatholischer Christen, mit denen die Katholiken an dem betreffenden Platz in Berührung kommen: vorchalkedonische Kirchen des Ostens, griechisch Orthodoxe, anglikanische Hochkirchler, anglikanische ‹Evangelicals›, Lutheraner, Baptisten usw. Hier besteht die große Gefahr, daß das ökumenische Direktorium und die Neigung, ganz sicher zu gehen, indem man sich in völlig unterschiedlichen Situationen an seine Normen klammert, zwar hier und dort in der Praxis zu einem richtigen Verhalten führt, in einer Vielzahl von Fällen jedoch zu einer ganz unangebrachten. Zum Vierten besteht der Faktor des Grades der örtlichen Trennung und der Gewichtverteilung innerhalb der nichtkatholischen christlichen Gemeinschaft. Hier muß in der Praxis eine Rangfolge der Prioritäten in den Interkommunionsschemata vorhanden sein, die die größere Einheit berücksichtigen. Wo unter den protestantischen Kirchen eine größere Verschiedenheit herrscht, könnten solche ökumenische Prioritäten möglicherweise eine gewisse Zurückhaltung in den katholisch-protestantischen Beziehungen solchen Kirchen gegenüber nahelegen, die in anders gelagerten Situationen, in denen die innerprotestantische Uneinigkeit nicht so sichtbar oder bereits weitergehend überwunden ist, ganz anders reagieren. Zum Fünften haben wir den Faktor dessen, was in dem einzelnen Land bereits erreicht worden ist. An manchen Stellen hat man viel früher mit der ökumenischen Arbeit begonnen und hat bereits ein bedeutend größeres Stück Weges zurückgelegt wie an anderen. Dann aber kann eine Regel, die in einem Gebiet außerordentlich klug wirken mag, in dem anderen eindeutig regressive Folgen haben. Die Komplexität der christlichen Trennung ist derart, daß die Hoffnung auf wirkliche Wiedervereinigung um so geringer wird, je mehr sie sich auf ein weltweites Ergebnis bezieht anstatt auf ein örtlich begrenztes. Die sich hier ergebende theologische Frage ist äußerst delikat. Die Wiederherstellung der vollen Kirchengemeinschaft, deren Horizonte wesenhaft katholisch sind, kann letztlich nicht in rein lokalen Grenzen gesehen werden; dennoch ist viel mehr lokale Freiheit notwendig; so haben wir heute in der Praxis eine ständige Spannung zwischen einem von Rom gelenkten Ökumenismus auf der einen Seite und den variierenden Möglichkeiten an den verschiedensten Stellen der Welt auf der anderen.

Im Bereich der strukturellen Reform ist es ebenso einleuchtend, wie weitgehend die Bedürfnisse der örtlichen Kirchen variieren. Der fast überall zu hörende Klageruf über den ‹Rückgang der priesterlichen Berufungen› (doch nicht Südindien), sollte uns nicht blind machen für die Tatsache, daß die vorhandenen Situationen, die sich anmeldenden Bedürfnisse für die Zukunft und die Wege, auf denen man ihnen gegebenenfalls gerecht werden kann, völlig verschieden sind. So bedeutet auch der Rückgang der Priesterberufe in Holland etwas anderes als in Chile, weil der gesamte historisch-soziologische Hintergrund der Kirche und die an den betreffenden Stellen zwischen Priestern und Laien herrschenden Beziehungen völlig verschieden sind. Die strukturellen Bedürfnisse *einer* kirchlichen Gruppe können nicht von denen aus beurteilt werden, die einer anderen eigentümlich sind.

So war seit langem und ist heute noch in den größten Teilen Afrikas (ebenso wie in Südamerika) die Zahl der Ordinationen außerordentlich gering; aber die Existenz Tausender von verheirateten Katechisten, von denen manche eine Ausbildung von zwei und mehr Jahren absolviert haben, bildet (wie in Asien, aber sonst nirgendwo) ein hoch bedeutsames strukturelles Element, das in vielen anderen Kirchen fehlt.

Jeder Versuch, vom Zentrum aus ein bestimmtes Modell struktureller Reform für die ganze Kirche festzulegen, muß notwendig scheitern. Ja, er wäre vom praktischen Standpunkt aus nicht einmal für einen einzelnen Bereich sinnvoll. Nehmen wir zum Beispiel einmal Ostafrika, und zwar die drei Diözesen Ndola, Kigoma und Masaka. Im Bereich der in Zambia gelegenen Diözese Ndola befinden sich Kupferbergwerke; das ganze ist ein relativ wohlhabendes Gebiet mit einer vorherrschend städtischen Gesellschaft und einer Bevölkerung von annähernd einer Million Köpfen, von denen etwa 30% sich als katholisch bezeichnen. Hier gibt es insgesamt sieben einheimische Priester und kaum einige wenige Seminaristen. Diese Diözese hat auch nur eine geringe Anzahl von Katechisten, dagegen ziemlich viele gebildete katholische Laien in gut bezahlten Stellungen. Kigoma in Tansania ist eine schnell wachsende noch junge Diözese mit über 80000 katholischen Christen, die über ein recht großes, armes und völlig ländliches Gebiet verstreut sind. In der Diözese gibt es drei einheimische Priester, aber viele Katechisten, von

denen manche recht gut ausgebildet sind. Die Diözese Masaka in Uganda ist ein relativ kleiner, einigermaßen wohlhabender, dicht bevölkerter Bezirk mit etwa 300000 katholischen Christen (mehr als die Hälfte der Bevölkerung). Hier gibt es an die hundert einheimische Priester (viele von ihnen sind schon ziemlich alt) und eine große Anzahl Katechisten, die entweder gar keine oder nur eine sehr geringe Ausbildung haben. Und wenn man noch weitere Diözesen aufzählen wollte, würde man weiter variierende Situationen registrieren können. Dabei ist jedoch das Modell Kigoma bedeutend charakteristischer für Afrika als ganzes als das von Masaka oder Ndola. Eine vernünftige Reform der Amtsstruktur muß von der vorhandenen Situation ausgehen: die vorhandenen Mittel und Möglichkeiten ausschöpfen, ohne andrerseits diejenigen zu verstören, die sich schon bemühen, ihre Aufgabe zu erfüllen usw. Die Bedürfnisse wie die Möglichkeiten von Ndola, Kigoma und Masaka sind offenbar sehr verschieden und können unmöglich in einer einzigen Formel gemeinsam erfaßt werden. Doch alle brauchen sehr dringend eine strukturelle Reform dieser oder jener Art.

Die Leitung durch ein ‹Direktorium› kann oft wenig Hilfe gewähren bei der eigentlichen Arbeit an einer wirksamen Reform, ja sie kann sogar die tatsächlichen Probleme und Bedürfnisse eines bestimmten Einzelgebietes verdunkeln, dadurch daß das Direktorium die für ein bestimmtes kirchliches und kulturelles Gebiet eigentümliche Reform mit Reform schlechthin identifiziert und die begrenzten Kräfte von Reformern, die bester Absicht sind, für Dinge verzettelt, die in ihrem speziellen Kontext keine echten Probleme bilden.

Doch bleibt die Tatsache, daß in der nachkonziliaren Welt manche örtlichen Hierarchien, Kleriker und Laienschaften psychologisch derart romorientiert und zur Uniformität tendierend bleiben, daß sie aus eigener Initiative nichts tun, wenn sie dabei nicht eindeutig von Rom dirigiert werden. Daher haben wir die weitere Tatsache, daß es in manchen Gebieten überhaupt keine Reform gibt, wenn und soweit sie nicht von der zentralen Autorität auferlegt ist. Im ökumenischen Bereich zum Beispiel haben wir in verschiedenen Gebieten den Fall, daß es für von Rom selbst inspirierte Bemühungen entweder überhaupt keine Alternative gibt, oder daß sich höchstens einzelne, von der hierarchischen Autorität abgelehnte und verurteilte Persönlichkeiten um eine solche Alternative bemühen. Denn auf der Ebene der nationalen Hierarchie ist, ebenso wie auf der der Gesamtkirche die effektive Macht der höheren Autorität mehr eine Macht des Vetos als eine Macht der positiven Aktion.

Katholische Kirche besagt notwendig eine sehr gut ausgewogene Gewichtsverteilung zwischen Ortskirche und Gemeinschaft der Gesamtkirche. Ihre ständige Reform als integrierendes Element ihres gesunden Lebens muß an dieser Gewichtsverteilung teilhaben. Ortskirchen sollten unbedingt offen sein für den Einfluß des Ganzen und des Zentrums; es gibt Entscheidungen für das Leben ebenso wie Entscheidungen für den Glauben, die in angemessener Weise auf einer universalen Ebene getroffen werden müssen. Und so ist es schon immer der Fall gewesen. Ortskirchen dürfen nicht Sklaven der Weltkirche und des Sitzes der Einheit sein (obwohl dies lange Zeit der Fall gewesen ist); doch dürfen sie ebensowenig eine schismatische Mentalität zeigen, die nicht bereit ist, sich einem weiteren Konsens anzuschließen, einen Ruf zur Reform anzunehmen oder eine Regelung von seiten des apostolischen Kollegiums beziehungsweise seines Hauptes. Es muß ein stetiges Geben und Empfangen stattfinden, bei dem die Initiativen zumeist von unten kommen, während die Beilegung von Konflikten und das entscheidende Fiat bei der Änderung wichtigerer Punkte der gültigen Disziplin von oben kommen.

Es gibt wirklich Entscheidungen, die auf Weltebene getroffen werden müssen – sowohl aufgrund des Wesens der katholischen Kirche als auch aufgrund der immer stärkeren Verflochtenheit der modernen Welt-Gesellschaft. Die wirkliche Teilnahme der Ortskirchen an den sich stellenden Problemen auf der Ebene der *Catholica* erzeugt einen tieferen Sinn für ihre Bedeutung, eine stärkere Entschiedenheit sie zu lösen, und baut gleichzeitig die Realität der katholischen Gemeinschaft in lebendiger Weise auf. Eine Reform kann nicht rein lokaler Natur sein, und der Wille, sie so zu machen, würde im eigentlichen Sinne schismatisch sein. Die Weltkirche muß auf die Ortskirchen Einfluß nehmen und gegebenenfalls ihre Frage nach sich selbst auslösen. Ebenso aber muß auch eine Ortskirche die andere beeinflussen – von Pfarrei zu Pfarrei, von Diözese zu Diözese, von Nationalkirche zu Nationalkirche. Die Reform des eigenen Wesens muß ansteckend wirken und von einer Ortskirche auf die andere übergreifen, muß dabei aber ständig in der Art ihres Vorganges angepaßt werden. So ist eine unangepaßte Übernahme der holländischen oder nordamerikanischen Reform in Indien oder im Kongo ebenso verfehlt, wie die unange-

paßte Übernahme ‹römischer› Reform. In den meisten Dingen muß das entscheidende pastorale Urteil auf Ortsebene gefällt werden, und die letztliche Wirksamkeit irgendeiner Reform ist noch nie von Papst oder Konzil abhängig gewesen, sondern von dem Einsatz, dem Glauben der betreffenden Zeit, dem Sinn für eine realistische Anpassung von lokaler Amtsführung und christlicher Gemeinschaft.

Schließlich und letztlich ist Reform in ganz eminenter Weise Werk des Heiligen Geistes: Erneuerung des Lebens, in dem wir uns vor allem Ihm angliedern. Er ist anwesend in allen lebendigen Gliedern der Kirche, in denen ‹oben› und in denen ‹unten›. Er ist über dem einen und unter dem andern; Er weht, wo er will. Er kann das Charisma des Reformers einer Katharina von Siena geben oder einem Johannes XXIII., einem Vinzenz Lebbe, einem Franz von Assisi oder einem Kardinal Bea; einmal kann es ein Dorf-Katechist sein, dem er es gewährt, ein andermal ein Erzbischof oder ein Vorsitzender einer Bischofskonferenz. Das Charisma des Reformers zeigt sich in einer nahezu unendlichen Vielfalt von Formen, und in einer unter der Führung des Geistes stehenden Kirche können wir niemals sagen, wo es das nächste Mal zu finden ist. Doch wo der Geist ist, da ist auch der Leib; die strukturelle Gestalt einer einzelnen Reform wird in beträchtlichem Maße von der Stellung abhängen, die derjenige innerhalb der Kirche hat, dem in dem betreffenden Einzelfalle dieses hervorragende Charisma gegeben ist. Einmal kann die neue Perspektive, die neue Dynamik und die neue Schöpfung von den niedersten Volksschichten ausgehen, ein andermal vom Stuhle des Petrus. Wir können nur die Freiheit des Geistes achten, können aber unsrerseits gewiß sein, daß der Geist die Dynamik der menschlichen Gesellschaft und die Unterschiedlichkeit unserer Ordnungsformen und -prinzipien innerhalb der *ecclesia ecclesiarum* achtet.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ADRIAN HASTINGS

geboren im Juni 1929 in Kuala Lumpur (Malaya), 1955 zum Priester geweiht, er studierte in Oxford Geschichte und in Rom Theologie, ist Master of Arts, Doktor der Theologie, arbeitete seit 1958 in Afrika. Er veröffentlichte einen zweibändigen Kommentar zu den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie einen Essayband: Mission and Ministry (London 1971).

Peter Huizing

Bemerkungen zur Revision des kirchlichen Gesetzbuches

Der Papst über Kanonisten. Am 20. Januar 1970 hielt der Papst eine Ansprache an die Teilnehmer eines Kongresses über kanonisches Recht, der von der Universität Rom organisiert worden war. Dabei sagte der Papst, die erneuerte Lehre des Konzils über die Kirche, zumal die tiefere Einsicht in das innere Wesen der Kirche verpflichte die Kanonisten, in Schrift und Theologie nach den Gründen ihrer eigenen Wissenschaft zu forschen. Die Kanonisten seien allerdings dadurch in ihrer Gewohnheit erschüttert, ihre Lehre auf jahrhundertealte unbestrittene Tradition aufzubauen und diese mit Elementen zu festigen, die dem römischen Recht entlehnt sind (von den Kanonisten ‹geschriebener Sinn› – *ratio scripta* – genannt) und später auch dem Recht jener Völker, wo das Christentum gepredigt worden ist. Sie werden dies selbstverständlich auch in Zukunft tun; aber heute werden sie mehr in der mystischen Verfassung der Kirche selbst das Warum und Wie der kanonischen Rechtsordnung suchen müssen. Der Papst meint, dies sei die Erneuerung in Studium und Formulierung des kanonischen Rechts, aus dem die Revision des bestehenden Gesetzbuches hervorgehe. Diese sei in der Hauptsache tatsächlich nicht aus praktischen Gründen notwendig, die zwar für die Aufstellung fast aller kanonischen Sammlungen der Vergangenheit gültig waren, sondern um das Kirchenrecht aus dem Wesen der Kirche selbst abzuleiten. Das Gesetz der Liebe und der Gnade des Heiligen Geistes, wie es das Evangelium als inneres Prinzip des Handelns der Kirche lehrt, muß sich immer mehr in ihrer äußeren und sozialen Ordnung äußern. Aber, sagt der Papst, im Augenblick liege es näher irgendwie vorzusorgen als zu sagen, welche Folgen das haben werde (AAS 62 [1970] 106–111).

Diese Ansprache enthält anscheinend einige grundlegende Forderungen für die Revision des

kirchlichen Gesetzbuches und des kirchlichen Rechts im allgemeinen. Einerseits kann die Organisation der Kirche von den modernen Vorstellungen über Gemeinschaftsorganisation und im besonderen über die Wahrung des Rechts nicht völlig unabhängig sein. Anderseits muß die Organisation der Kirche (als einer der auffälligsten Aspekte ihrer sichtbaren Erscheinung) ein erkennbarer Ausdruck ihrer Inspiration aus dem Evangelium und ihrer Sendung in die Welt sein. – Welche Aussichten bietet die Methode, die für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches gewählt wurde, für die Verwirklichung dieser Forderungen?

Die päpstliche Kommission. Am 28. März 1963 errichtete Papst Johannes XXIII. eine päpstliche Kommission zur Revision des kirchlichen Gesetzbuches. Die Zahl der Mitglieder beträgt heute rund siebzig (alle sind Kardinäle). Zweimal ist die Kommission zu einer Geschäftssitzung zusammengetreten: am 25. November 1965 und am 28. Mai 1968. Dabei wurden einige sehr allgemeine Entscheidungen getroffen: über ein Schema der ‹Lex Ecclesiae Fundamentalis› und über die systematische Einteilung des kirchlichen Gesetzbuches. Die Mitglieder der Kommission wurden einzeln ersucht, ihr Urteil über das Schema der ‹Lex Ecclesiae Fundamentalis› abzugeben, die daraufhin den Bischöfen zugestellt wurde. Bis heute ist die Kommission mehr als eine Art von Ehrenkomitee aufgetreten, ohne eine echte Funktion bei der Arbeit der Revision des kirchlichen Rechts zu erfüllen. Es ist kaum einzusehen, wie eine Kommission von solcher Zusammensetzung bei dieser Arbeit überhaupt eine echte Funktion haben könnte.

Die Konsultoren. Es gibt heute rund 130 Konsultoren; möglichst viele Personen aus allen Teilen der Welt wurden dazu eingeladen. Nicht alle, jedoch die weitaus meisten sind Kanonisten. Unter den Konsultoren gibt es fünf Laien. Eine Frau befindet sich darunter nicht. Das Durchschnittsalter der Konsultoren liegt bestimmt etwas höher als das Durchschnittsalter überhaupt. Sie sind in mehrere Studiengruppen eingeteilt, denen bestimmte Themen zugewiesen wurden: systematische Einteilung des kirchlichen Gesetzbuches; die ‹Lex Fundamentalis›; allgemeine Normen; Hierarchie; Institute der Vollkommenheit; Laien und Vereinigungen von Gläubigen; Personen und Rechtspersonen; Ehe; übrige Sakramente; kirchliches Lehramt; Prozeßrecht; Strafrecht. Für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches wurden von den meisten Gruppen Text und Anordnung des Gesetzbuches als Ausgangspunkt gewählt. Von den Mitgliedern einer Gruppe wird erwartet, daß sie eine Studie über das Thema der folgenden Zusammenkunft schreiben und diese dem Sekretariat rechtzeitig einsenden. Ein *relator* (Berichterstatter) ordnet die Vorschläge der verschiedenen Studien, eventuell schon in Form neuer Gesetzesbestimmungen oder Canones, und stellt diese in der Versammlung zur Diskussion. Beschlüsse über den Text des Schemas werden mit Einstimmigkeit oder mit Stimmenmehrheit gefaßt; abweichende Meinungen werden im Protokoll erwähnt.

Information über die Arbeit der Konsultoren. Außer der inoffiziellen Publikation des Schemas der ‹Lex Ecclesiae Fundamentalis›, das den Bischöfen übersandt worden ist, gibt es bis heute nur seltene und sehr allgemeine Informationen über die Arbeit, die bisher von den verschiedenen Studiengruppen der Konsultoren geleistet worden ist. Diese Informationen wurden in den ‹Communicationes› veröffentlicht, die die Kommissionen selbst herausgeben. Eine Übersicht über diese ‹Communicationes› wurde in der letzten Oktobernummer von ‹Concilium› (1971, 10) vorgelegt; wir dürfen wohl die Kenntnis dieser Übersicht voraussetzen. Informationen von Studiengruppe zu Studiengruppe gibt es nur, wenn Fragen einer Gruppe mit Fragen einer anderen Gruppe oder mehrerer anderer Gruppen zusammenhängen. Die Protokolle der Versammlungen werden den Mitgliedern der Gruppe ausgehändigt: nicht unter formeller Geheimhaltungspflicht, jedoch vertraulich. Mündliche Mitteilungen über den Stand der Verhandlungen können frei im großen und im ganzen gemacht werden, selbstverständlich unter Beachtung der Diskretion, die für jede Gruppenarbeit vorauszusetzen ist.

Beurteilung der geleisteten Arbeit. Eine Beurteilung der ‹Lex Ecclesiae Fundamentalis› wurde von ‹Concilium› bereits veröffentlicht. Was ist von der übrigen Arbeit zu sagen, soweit sie in den ‹Communicationes› zusammenfassend dargestellt wurde?

Zunächst ist bedauerlich, daß die Informationen so selten kommen und so allgemein sind. Das ist nicht irgendeiner Absicht der Kommission zur Geheimhaltung zuzuschreiben, keinesfalls auch dem Präsidenten Kardinal Felici oder dem Sekretariat. Man möchte sehr gern eine breitere Infor-

mation vorlegen; aber aus Personalmangel ist man dazu einfach nicht imstande. Man weiß auch genau, daß dies einen Mangel an fachlicher Kritik mit sich bringt und empfindet es auch als Mangel.

Soweit sich die Arbeit aus diesen Informationen beurteilen läßt, darf zunächst festgestellt werden, daß viele Dinge positiv zu werten sind. Die Studiengruppe für das Thema Laien und Gläubigenvereinigungen hat zuerst ein Statut für die Gläubigen entworfen, in dem die Rechte und Pflichten jedes Gläubigen zusammengefaßt sind: ob Laie oder Geistlicher. Dieses Statut hat die Absicht, Rechte und Pflichten zu formulieren, die zum Gläubigen als solchem notwendig gehören, nicht aber kraft einer Zuerkennung durch kirchliche Obere. Die kirchliche Autorität hat die Verpflichtung, diese Rechte und Pflichten anzuerkennen und die Rechte zu schützen. Einige Rechte, die speziell oder wenigstens vornehmlich für Laien gelten, sind unten formuliert worden. Das allgemeine Recht über Gläubigenvereinigungen ist sehr allgemein gehalten, mit viel Freiheit für Bewegung und Entwicklung der eigenen Vereinigungsstatuten; das ist für das kirchliche Gesetzbuch ein deutlicher Fortschritt. Das Schema der Studiengruppe ‹Strafrecht› hat diesen Teil des kirchlichen Gesetzbuches bedeutend gekürzt. Das von dieser Gruppe vorgeschlagene Strafrecht beschränkt dieses Recht auf das öffentliche Gemeinschaftsleben, so daß sich Beichtväter in Zukunft damit nicht mehr zu bemühen brauchen. Das Schema respektiert soviel wie möglich seelsorgliche Belange, die Würde der menschlichen Person und den Schutz ihrer Rechte. Strafen sollten nicht mehr angewandt werden, es sei denn als letztmögliches Mittel. In sehr seltenen Fällen können Strafen bestimmt werden, die durch die einzelne Tatsache einer Übertretung von Gesetz oder Vorschrift eintreten – ‹poenae latae sententiae›. Relativ wenig Übertretungen werden vom Gesetzbuch selbst strafbar genannt. Das alles sind echte Verbesserungen im Recht des kirchlichen Gesetzbuches. Die Grundsätze, die die Gruppe für das Thema ‹Institute der Vollkommenheit› zur Revision dieses Teils des kirchlichen Gesetzbuches aufstellte, sind Stück für Stück positiv zu werten: zumal der Grundsatz, nur wirklich allgemein geltende grundlegende Normen in das Gesetzbuch aufzunehmen und den Instituten selbst für die Zukunft große Freiheit bei ihrer Entwicklung nach eigener Inspiration zu lassen; der Grundsatz, daß die Bestimmungen für die Leitung dieser Institute die Durchführung der Grundsätze sein müssen, die das Konzil über die Repräsentation und die Zusammenarbeit aller Mitglieder vorgelegt hat; der Grundsatz, daß keine einzige diskriminierende Unterscheidung zwischen Instituten für Frauen und für Männer gemacht werden darf. Die Gruppe, die mit der Revision des Prozeßrechtes beauftragt ist, wünschte ebenfalls den Grundsatz der Subsidiarität berücksichtigt zu sehen; sie beabsichtigte ein Prozeßrecht vorzulegen, das jedem Gläubigen den Schutz seiner Rechte garantiert; und es ließ ein Sonderkomitee Regeln für eine sogenannte Verwaltungsrechtsprechung aufstellen, das heißt für die Rechtsprechung bei Differenzen wegen Verwaltungsakte, durch die sich einer in seinem Recht verletzt sieht.

Bedenken gegen die getane Arbeit. Bei aller Würdigung, die die bisher veröffentlichten Vorschläge der Studiengruppen verdienen, bleiben doch auch viele Fragen und Zweifel über ihren endgültigen Wert und ihre praktische Brauchbarkeit. Zur Verdeutlichung einige Beispiele.

Das Statut der Gläubigen und der Laien enthält wieder Rechtsvorbehalte, die in ein Rechtsstatut nicht hineingehören; so auch die ‹Lex Fundamentalis›, wenn auch bedeutend weniger als jene. Wenn man in die Definierung des Rechts selbst solche Vorbehalte aufnimmt, erkennt man damit praktisch das Recht selbst ab, wenn auch ohne es zu beabsichtigen. Wenn man zum Beispiel den Laien das Recht zuerkennt, ihre Meinung zu kirchlichen Angelegenheiten öffentlich zu äußern, unter der Bedingung, daß gegenüber den kirchlichen Oberen die schuldige Ehrfurcht gewahrt bleibt, und unter der Bedingung, daß sie die für die Sache erforderliche Fachkenntnis besitzen und dergleichen Bedingungen mehr – ist damit das Recht zur freien Meinungsäußerung beschränkt auf das Recht, ehrfürchtige, sachkundige usw. Meinungen frei zu äußern. Mit andern Worten: Die ethischen Bedingungen für einen moralisch verantworteten Gebrauch der Rechte wird dann zum Inhalt des Rechtes selbst. Die Autorität, die über die Ausübung der Rechte zu entscheiden hat, oder eventuell ein kirchlicher Richter, der darüber urteilen müßte, könnte die Existenz der Rechte auf Grund von Ehrfurchtslosigkeit, fehlender Fachkenntnis usw. leugnen. Das Recht muß Rechtsbestimmungen enthalten über die Haftbarkeit bei Mißbrauch von Rechten; aber es darf nicht den Rechtsinhalt selbst vom ethisch verantworteten Gebrauch der Rechte abhängig machen. Dann müßte man übrigens bei allen Rechten, nicht nur bei den Rechten aller Laien-Gläubigen, sondern genauso bei Rech-

ten von Päpsten und Bischöfen Vorbehalte machen. Auch diese müssen ihre Rechte in der notwendigen Ehrfurcht vor den Gläubigen, mit Fachkenntnis usw. ausüben.

In die Grundrechte der Gläubigen wurde das Recht aufgenommen, nur im Fall von Übertretungen bestraft zu werden, die vom Recht als Verfehlungen festgelegt worden sind und für die dasselbe Recht eine Strafe vorgesehen hat. Im Bericht der Gruppe ‹Strafrecht› wird eine solche Bestimmung nicht erwähnt. Meines Erachtens gehört eine solche Bestimmung wohl in ein Statut ziviler Grundrechte des Menschen, nicht aber in ein kirchliches Statut. In der Kirchengemeinschaft muß man zwar sicher sein, gerecht beurteilt zu werden; niemand braucht aber die Sicherheit zu haben, daß ihn ein kirchliches Urteil nur bei Übertretungen treffen kann, die vorher genau festgelegt worden sind. Die Kirchengemeinschaft muß die Freiheit haben, wirklich unkirchliche Akte auch öffentlich als solche zu verurteilen, auch wenn sie nicht im Strafrechtsbuch stehen. Das Kirchenrecht hat genügend Schutz zu geben gegen willkürliche Urteile; aber es braucht keine Sicherheit zu geben, die ins bürgerliche Gesetz gehören.

Die Vorschläge für ein neues Strafrecht haben diesen Teil des kanonischen Rechts zwar stark reduziert, aber am System als solchem hat sich nichts wesentlich geändert: Es gibt noch immer ‹poenae latae sententiae›; es gibt noch immer Strafen, die mehrere Strafen gleichzeitig enthalten, wie Exkommunikation und Suspension; es ist noch immer die Rede von kirchlichen Richtern, die Strafen auferlegen, oder die erklären, daß jemand Strafen ‹latae sententiae› auf sich gezogen habe, obwohl das kirchliche Richter seit Menschengedenken nicht mehr getan haben und obwohl es eine große Frage ist, ob der Vorschlag, in das kanonische Recht von neuem eine Strafrechtsprechung einzuführen, in der Praxis Aussicht auf Erfolg hat. Weitreichende Fragen für das ganze neue Recht ruft die neue Bestimmung auf, daß nichtkatholisch Getaufte nicht unter die kanonischen Strafbestimmungen fallen, es sei denn, daß ein Gesetz oder eine Vorschrift es anders bestimmt.

Im kirchlichen Gesetzbuch ging es unter dem Titel über die Ordensleute nur um die Institute mit öffentlichen Gelübden; danach um die Institute ohne Gelübde, aber mit gemeinschaftlichem Leben. Es war ein glücklicher Gedanke der zuständigen Studiengruppe, nur *eine* allgemeine Bezeichnung einzuführen, unter der alle Institute zusammengefaßt sind, die von der Kirche begründet wurden und deren Mitglieder sich auf die eine oder andere Weise zur Befolgung der evangelischen Räte zusammenfinden. Die Bezeichnung selbst (Institute der Vollkommenheit – ‹instituta perfectionis›) ist weniger glücklich. Diese Studiengruppe akzeptierte den Grundsatz, die Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches so zu formulieren, daß ihr Ziel deutlich wird: Berufungen zu fördern, für das Ordensleben eine Stütze und ein Schutz gegen Gefahren zu sein; aber gleichzeitig soll deutlich werden, daß das Halten der kanonischen Bestimmungen noch nicht religiös vollkommen leben bedeutet. Auf Grund dessen wurden neben ausgesprochenen Bestimmungen auch Schrifttexte und theologische Texte in das Schema aufgenommen. Was das für Texte sind, wird nicht näher gesagt. Es ist die Frage, ob die Mischung kanonischer Vorschriften mit Schrifttexten und theologischen Texten nicht gerade den entgegengesetzten Effekt hat, daß nämlich all diese Texte über einen Kamm geschoren werden und dann alle soviel wie Schrifttexte wiegen.

Soweit sich aus den Mitteilungen ersehen läßt, ist im kanonischen Prozeßrecht keine wesentliche Veränderung eingetreten. Die wichtigste neue Einrichtung ist die Verwaltungsrechtsprechung. Aber über eine gewisse Skepsis hinsichtlich ihrer praktischen Einführung braucht man sich nicht zu wundern. Das etwas vereinfachte Verfahren für Eheprozesse kann man höchstens einen vorsichtigen Anfang nennen. Die ernsten Probleme der Eheprozesse, die einem ehrlichen und realistischen seelsorglichen Verstehen der Eheschwierigkeiten beständig im Weg stehen, sind damit nicht gelöst.

Die Gewohnheit der Kanonisten. Wie gesagt, die weitaus meisten Konsultoren sind Kanonisten, und zwar solche, die als Wissenschaftler nicht ganz unbekannt sind oder in der Praxis eine längere Erfahrung haben: Personen, die ihr Leben zum größten Teil mit Studium und Unterricht im kirchlichen Recht oder mit der Anwendung der kanonischen Normen in bischöflichen Ämtern und Gerichten verbracht haben. Ausgerechnet auf die Schultern von uns Kanonisten praktisch die ganze Last der gewiß schwierigen Aufgabe zu legen, unsere eigene Lehre im Lichte der Konzilslehre über die Kirche, im Lichte von Schrift und Theologie neu zu überdenken, scheint doch wirklich zu schwer. In der oben erwähnten Ansprache zielte der Papst vor allem auf die Bedeutung einer ‹Lex Fundamentalis›; aber er war auch eindeutig der Meinung, das ganze kanonische Recht müsse in die-

sem Licht neu gesehen werden. Man könnte vielleicht die Behauptung wagen, daß gerade die Fähigsten unter uns und die mit der größten Erfahrung für diese Arbeit am wenigsten berufen sind! Wie kann man von uns verlangen, daß wir unsere Gewohnheit aufgeben, unsere Lehre mit jahrhundertealten unbestrittenen Traditionen zu begründen? Es ist für uns äußerst schwer, bestimmte Axiome zu verleugnen, die wir ein Menschenleben lang als Grundsätze des Kirchenrechts verteidigt haben; auch wenn man uns erzählt, daß diese heute von Theologen angezweifelt oder sogar geleugnet werden. Sagt man uns, daß heute Exegeten, Kirchenhistoriker, Theologen oder die christliche Botschaft über Ehe und Unauflöslichkeit der Ehe andere Dinge lehren als wir sie in unserer Seminarzeit gehört haben, beschleicht uns die Furcht vor Ketzereien; denn wir können über Ehe und Unauflöslichkeit nur im System des Kirchenrechts denken. Wir können keine Zweifel an der Berechtigung eines kirchlichen Strafrechts akzeptieren, denn wir haben gelehrt, daß die Kirche eine vollkommene Gesellschaft ist, und jede vollkommene Gesellschaft muß ein Strafrecht haben; wenn wir auch wissen, daß in anderen ‹vollkommenen Gesellschaften› über Zweck und Rechtfertigung des Strafrechts heftig diskutiert wird. Wir können über päpstliche und bischöfliche Autorität kaum anders als in Begriffen monarchischer Strukturen denken, und wir empfinden andere Begriffe als Bedrohung der Autorität selbst. In unserm System liegen Antworten für alle Fragen bereit. Außerhalb unsres Systems sind wir verloren. Das gehört zu unserer Gewohnheit: auf unbestrittenen Traditionen zu fußen.

Teamwork erforderlich. Die Schwierigkeiten für eine Revision des Kirchenrechts sind vor allem der Krise zuzuschreiben, in der sich die Wissenschaft des kanonischen Rechts befindet. Unsere bedeutenden Vorgänger beherrschten alle Aspekte ihrer Lehre: die Interpretation der Schrifttexte und der geschichtlichen Quellen; die theologischen Thesen, auf die sich ihre Lehre stützte; die pastoralen Richtlinien und Ratschläge; die moraltheologischen Verpflichtungen, die mit dem Kirchenrecht verbunden waren; die Grundsätze weiser Verwaltung und Organisation. Der Kanonist war ein kirchliches Faktotum. Diese Zeiten sind vorbei, und zwar für immer. Die Kritik an der ‹Lex Fundamentalis› (obwohl ich die sich darin aussprechende Angst vor einer selbstbewußten kurialen Politik für unbegründet halte) hat doch recht deutlich gemacht, wie stark hier noch kanonistisch gefärbte Theologie durchscheint. Um das Kirchenrecht im Lichte von Schrift, Tradition, Theologie neu zu durchdenken und es gleichzeitig in einer Terminologie ausdrücken zu können, die in unserer Zeit akzeptiert wird und begreiflich ist, wird Zusammenarbeit (Teamwork) notwendig sein; und zwar Teamwork von Menschen, die in all den oben genannten Gebieten bewandert sind, welche in früherer Zeit von den Kanonisten selbst beherrscht wurden. Zumal in den Schemata über Prozeßrecht und Strafrecht (wenn man nach den bisherigen Veröffentlichungen urteilen darf) vermißt man ein neues Denken, das Sinn und Aufgabe auch dieser Teile des Kirchenrechts für die Kirchengemeinschaft im Lichte der Schrift, der Tradition, der Theologie und der heutigen Kirchenerfahrung zeigt. Die Begründung, all dies gehöre zu einer vollkommenen Gesellschaft, ist völlig unzureichend. Diese Stücke Kirchenrecht sind zustandegekommen, als die Kirche und die Kirchenleitung auch auf profanem Gebiet weitgesteckte Aufgaben hatte. Eine historische Untersuchung nach Ursprung und Aufgabe dieses Rechts in vergangenen Zeiten würde wahrscheinlich eine tiefgreifende Verschiedenheit von der heutigen Situation ans Licht bringen. Eine soziologische Studie über ihre heutigen Aufgaben ist für eine gründliche Revision wohl ebenfalls unentbehrlich. Der Kanonist kann in diesem Teamwork nur den Beitrag seines speziellen Fachs liefern: sein Gespür für Rechtsverhältnisse und sein Talent, die dafür geltenden Normen in ein logisch zusammenhängendes, übersichtliches System zu bringen.

Die Konsultation der Bischöfe. Wie im Bericht der Oktobernummer von ‹Concilium› 1970 erwähnt wurde, denkt der Papst an eine Konsultation aller Bischöfe. Es wird recht mühevoll sein, die Kommission der Kardinäle zusammenzurufen, um über all die Schemata, die von den Konsultoren vorgelegt worden sind, zu beraten. Die Bischöfe sollen gebeten werden, als Repräsentanten ihrer Kirchen ihr Urteil abzugeben. Sie werden demnach auch all die Persönlichkeiten ihres Bistums, ihrer Kirchenprovinz oder des Gebiets einer Bischofskonferenz um Rat bitten, die zur Urteilsbildung beitragen können. Aus dem bis heute verfügbaren Material darf man schließen, daß die Schemata eine sinnvolle Basis oder wenigstens ein Ausgangspunkt für die Beratungen sein werden; was im Vergleich zum noch geltenden Gesetzbuch schon ein bedeutender Fortschritt ist. Allerdings

auch nicht mehr als eine Basis oder ein Ausgangspunkt. Das Stadium der Revision der Schemata scheint mir wichtiger zu sein als das erste Stadium des Entwurfs der Schemata: unter der Voraussetzung, daß genügend Zeit zur Verfügung steht, um in den verschiedenen Teilen des lateinischen Patriarchats die oben erwähnte Zusammenarbeit in Gang und zu Ende zu bringen. Die römische Kommission könnte eventuell die katholischen Universitäten um ein solches Teamwork bitten; aber das kann natürlich auch den Bischöfen überlassen werden.

Maßnahmen in der Zwischenzeit. Die Arbeit an der Revision des kirchlichen Gesetzbuches hat keine Eile. Für Dringendes lassen sich vorläufige Regelungen treffen, wie es zum Beispiel bei der konfessionsverschiedenen Ehe geschehen ist. Es lag wohl in der ursprünglichen Absicht, die Kommission bei solchen Regelungen zu hören. Eine Koordination der Kommissionsarbeit mit der Arbeit der verschiedenen Instanzen der römischen Kurie ist überhaupt erwünscht. Ob sie immer in Praxis gebracht werden kann, ist eine Frage. Geschieht das nicht, können höchst unerwünschte Situationen entstehen. Um ein Beispiel zu nennen: Nach und nach ist es zu Kanonisten, Offizialen, Professoren und anderen, die mit Eheangelegenheiten zu tun haben, durchgedrungen, daß die Kongregation für die Glaubenslehre bei der Lösung einer Ehe ‹zugunsten des Glaubens eines Dritten» seit einigen Monaten die Praxis geändert hat. Es geht dabei um die Scheidung der Ehe von zwei Nichtkatholiken, von denen mindestens einer nicht getauft ist. Früher wurde die Lösung regelmäßig gewährt, wenn die Ehe unwiederherstellbar zerrüttet war und danach ein Katholik eine der Parteien heiraten wollte, ohne daß diese zur katholischen Kirche übertrat; ‹zugunsten des Glaubens eines Dritten›, das heißt also des Katholiken. Seit einigen Monaten wird auf den Antrag um eine solche Lösung geantwortet: «Im Augenblick unerwünscht» *(Pro nunc non expedit)*. Ich hörte zufällig, daß jemandem vom Präfekten der Kongregation gesagt worden sei, die theologischen Argumente für die Möglichkeit einer solchen Lösung seien nicht mehr so klar. Von dieser geänderten Praxis wurde keine Mitteilung gemacht; geschweige denn, daß dafür Gründe angegeben wurden. Den Offizialen wurde plötzlich die negative Antwort ins Haus geschickt, das heißt nachdem Hunderten, wahrscheinlich Tausenden von offizieller kirchlicher Seite bereits gesagt worden war, daß sie zwar ein wenig Geduld haben müßten, aber daß sie wohl heiraten könnten und danach schon wichtige, eventuell unwiderrufliche Entscheidungen getroffen hatten. Es bleibt eine wichtige Aufgabe des Rechts, solche schmerzhaften ungerechten Situationen zu vermeiden.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PETER HUIZING

geboren am 22. Januar 1911 in Haarlem (Niederlande), Jesuit, 1942 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Amsterdam, Nimwegen, Löwen sowie an der Päpstlichen Universität Gregoriana, ist Lizentiat der Philosophie und Theologie, Doktor des bürgerlichen und kanonischen Rechtes, Professor für Kirchenrecht und Geschichte des Kirchenrechts an der Universität Nimwegen, Mitglied der päpstlichen Kommission zur Revision des CIC. Er veröffentlichte u.a.: De Trentse huwelijksform (Hilversum-Antwerpen 1966).

Ingo Hermann

Konflikte und Konfliktlösungen in der Kirche

Seit etwa 25 Jahren gibt es Ansätze und Entwicklungen zu einer Friedens- und Konfliktforschung.[1] An der katholischen Kirche ist diese Entwicklung insofern spurlos vorübergegangen, als trotz der Beteiligung einzelner Katholiken und katholischer Organisationen (wie zum Beispiel Pax Christi) an den Arbeiten dieser neuen Wissenschaft[2] und trotz der Mitgliedschaft der katholischen Kirche in der BRD in der ‹Deutschen Gesellschaft zur Förderung der Friedens- und Konfliktforschung› die Erkenntnisse der modernen Konfliktanalyse bis heute nicht auf die Kirche angewendet werden. Dies ist um so erstaunlicher, als die Konfliktdichte und die Konfliktschärfe in der römisch-katholischen Kirche seit der Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils ständig zugenommen haben. Was vordem als mehr oder weniger fruchtbare ‹Spannung› im Sinne bloßer Methodendifferenz interpretiert und durch Verbalkompromisse oder durch autoritative Maßnahmen wenigstens

scheinbar gelöst wurde, nimmt in wachsendem Maße den Charakter des offenen Konflikts an.

Unter Konflikt sei hier mit Johan Galtung die Charakterisierung eines Systemzusammenhangs verstanden, «in dem es miteinander unvereinbare Zielvorstellungen gibt, so daß das Erreichen des einen Zieles das Erreichen des anderen ausschließen würde».[3] Bei den Konflikten innerhalb der Kirche sowie den Konflikten zwischen Kirche und Gesellschaft zeigte sich konsequenterweise, daß sich *spannungslösende* Normen und Verhaltensweisen (zum Beispiel das Verständnis von Einheit der Kirche als Einheitlichkeit, Autoritätsanspruch Roms, Forderung nach Gehorsam, kirchenorganisatorische Vereinnahmung, religiöser Demut) keineswegs auch als *konfliktlösende* Normen und Verhaltensmuster erwiesen. Im Gegenteil: die bislang geübten und in Jahrhunderten eingeschliffenen Methoden der scheinbaren Konfliktbewältigung verschärfen und verdichten die entstandenen und entstehenden Konflikte. Als Grund für diesen Sachverhalt kommt neben einer Reihe von materialen Gründen, von denen im folgenden noch zu reden ist, vor allem ein formaler und höchst simpler Grund in Frage: solange ein Konflikt (im Sinne der Definition von Galtung) nicht als Konflikt erkannt, anerkannt und behandelt wird, sondern verschleiert, uminterpretiert oder liquidiert wird, kann es nur Scheinlösungen im Sinn bloßer Symptombehandlung geben. Auch die Berechtigung dieses Formalgesetzes soll im folgenden erhärtet werden.

Zuvor ist jedoch zu fragen, mit welchem Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu ihren eigenen Konflikten gerechnet werden kann. Da alle Systeme und Gesellschaften, die auf einer vordemokratischen Bewußtseinsstufe stehen, ein vorgängig gestörtes Verhältnis zum Konflikt haben müssen, ist zu vermuten, daß auch die Kirche ein gestörtes Verhältnis zum Konflikt hat, das heißt konkret, daß sie strukturell und personell noch nicht in der Lage ist, ihre internen und externen Konflikte ‹konfliktgerecht›, das heißt rational und kreativ zu bewältigen.

Die *strukturelle* Unfähigkeit zu rationalem Konfliktverhalten ist in der paternalistischen *Führungsstruktur*, der institutions- und autoritätsorientierten *Rechtsstruktur* und der hierarchischen *Organisationsstruktur* begründet – Koordinaten, in denen Konflikte nur als asymmetrische Konflikte, das heißt als Auseinandersetzung zwischen ungleichen Partnern denkbar sind.[4] Die *personelle* Unfähigkeit zu rationalem Konfliktverhalten in der Kirche ergibt sich aus der Tatsache, daß weder die Führungseliten noch die Gemeinden über die Voraussetzungen zu autonomem Konfliktverhalten und damit zur Schaffung von symmetrischen Konfliktsituationen mit gleichberechtigten Partnern verfügen. Die Vermutung struktureller und personeller Überforderung ergibt sich durch einen Blick auf die *Praxis* des Konfliktverhaltens und durch eine Reflexion auf das Nichtvorhandensein konflikt*theoretischer* Ansätze und Überlegungen in Theologie und Kirchensoziologie. Aus der *Konfliktblindheit* in Praxis und Theorie kann man der römisch-katholischen Kirche jedoch insofern keinen moralischen Vorwurf machen, als das gesamte religiöse, philosophische, politische und soziale Denken der Gegenwart – sogar in den Gesellschaftswissenschaften – durch eine heute nicht mehr verständliche *Konfliktvergessenheit* bestimmt war.[5] Nach R. Dahrendorf[6] gilt heute noch «für eine erhebliche Zahl von Soziologen und die überwiegende Zahl von Praktikern in der Wirtschaft, in der Politik und in anderen Bereichen», was er in der Auseinandersetzung mit den amerikanischen Soziologen Elton Mayo und R. K. Merton als «ans Unglaubliche grenzende Naivität» bezeichnet: die Meinung, der ‹normale› Zustand der Gesellschaft sei einer der Integration, des gleichgewichtigen Funktionierens des Systems, in dem jeder einzelne, jede Gruppe und jede Institution ihren Platz und ihre Aufgabe im System des Ganzen haben. Wo es Konflikte gibt, kann das nur auf individual-pathologischen, also metasozialen Ursachen beruhen. Soziale Konflikte sind nur Projektionen psychologischer Störungen auf gesellschaftliche Verhältnisse (116). Sie gelten funktional als Störung und werden deshalb politisch und moralisch als minderwertig abgelehnt (117). «Konflikt ist also ein soziologisch willkürliches Phänomen der Störung des kooperativen Systems der Gesellschaft. Dies ist die Logik von Utopia; es ist die Logik der totalitären Behandlung von Abweichern» (117).

Man muß die Thematik an dieser Stelle vom soziologischen ins theologische Vokabular transponieren, um die Bedeutung des konfliktsoziologischen Ansatzes für das theologische Denken ermessen zu können. Vom paulinischen bzw. antiken Organismusgedanken (vgl. Menencus Agrippa; 1 Kor 12, 12–30) bis zur Interpretation der Kirche als ‹societas perfecta› wurden die Grundlagen dafür gelegt, daß Konflikte in der Kirche nur verstanden werden konnten als dysfunktionale Störung, ja als Zerstörung und systemzerreißende Kraft. Das Selbstverständnis der Kirche bietet von

hierher wenig Chancen, den Konflikt als Lebenselement einer humanen Religionsgemeinschaft zu verstehen. Eine als Konformität und Uniformität fehlinterpretierte ‹Einheit› konnte in diesem Kontext dazu dienen, Konflikte kurzschlüssig als Spaltungen zu interpretieren und sich damit von einer systeminternen Sachdiskussion zu dispensieren. Die Dogmen- und Kirchengeschichte bedarf im Lichte der Konfliktsoziologie ohne Zweifel weitgehender Korrekturen – eine Forderung, die auch dann nicht ad absurdum zu führen ist, wenn man glaubt, vor einer ‹Soziologisierung der Kirche› warnen zu müssen. Wie die Geschichte im allgemeinen, so wird auch die Kirchengeschichte von den Siegern geschrieben. Die jeweiligen Sieger aber leben davon, jede Opposition ausschließlich als pathologisches Element und als Ursache der Instabilität zu interpretieren.

Diese Bemerkungen wären zynisch, läge ihnen nicht ein Verständnis von der sozialen und theologischen Funktion des Konflikts zugrunde, das auch den religiös und kirchlich relevanten Konflikt als Element humanen Lebens begreift. Um dies zu begründen und in Beziehung zu setzen zum Theologumenon von der ‹ecclesia semper reformanda›, sei noch einmal auf R. Dahrendorf verwiesen: für ihn liegen Sinn und Konsequenz sozialer Konflikte darin, den Wandel gesellschaftlicher Systeme aufrechtzuerhalten und zu fördern (aaO. 124). Die Beziehung zwischen Konflikt und Wandel liegt im Grunde auf der Hand.

Was folgt denn aus dem Gegensatz von Regierung und Opposition? Zur bloßen Erhaltung des bestehenden Systems reichte eine Gruppe. Wäre die Opposition nur ein pathologisches Element, ein Faktor der Instabilität, dann wäre sie überflüssig. Doch ist es der offenbare Sinn des Widerspiels von Regierung und Opposition, den politischen Prozeß lebendig zu erhalten, in Widerspruch und Diskussion neue Wege zu erkunden und damit die schöpferische Qualität menschlicher Gesellschaften zu erhalten (aaO. 126). Nicht Konflikt und Veränderung sind also pathologische Abweichungen von der Norm. Vielmehr sind Starre und Unveränderbarkeit Krankheitssymptome eines Systems. «Denn nur die totalitäre Gesellschaft kennt de facto – jedenfalls scheinbar – jene allgemeine Übereinstimmung und Einigkeit, jenes graue Einerlei der Gleichen, das die perfekte Gesellschaft kennzeichnet» (Dahrendorf, aaO., S. 128).

Wendet man diese konflikttheoretischen Überlegungen auf die römisch-katholische Kirche an, so ergibt sich zunächst eine grundsätzliche Rehabilitierung des bisher theologisch und praktisch inkriminierten Konflikts in der Kirche. Wer Konflikte formuliert oder bewußt macht, darf nicht länger mit Killerphrasen zum quasikriminellen oder psychisch dubiosen Rebellen gestempelt werden. Konflikte dürfen nicht mehr als dysfunktionale Störungen, sondern müssen als Lebenselement der Kirche begriffen werden. Eine konflikttheoretische Reflexion würde allerdings eine tiefgreifende Bewußtseinsveränderung in der Kirche teils voraussetzen, teils bewirken. Eine derartige Veränderung theoretischer Denkstrukturen kann jedoch nur erwartet werden, wenn eine entsprechende Konflikt*praxis* eingeleitet und eingeübt wird. Die Kirche kann nur über Konflikte sachgerecht *denken* lernen, wenn sie lernt, mit Konflikten zu leben. Diese Fähigkeit ist ein zu komplexes Ineinander verschiedener Verhaltens- und Reaktionsweisen, als daß sie an dieser Stelle deskriptiv behandelt werden könnte. Da es sich jedoch um Probleme der Praxis handelt, Praxis aber nur sinnvoll gedacht werden kann in historisch, gesellschaftlich und politisch konkreten Relationen, dürfte es methodisch legitim sein, drei im Hinblick auf die gegenwärtige Situation der Kirche besonders dringlich erscheinende *Voraussetzungen* für die Einübung in eine diskutable Konfliktpraxis zu benennen. Es sind drei ‹Entdeckungen›, die die römisch-katholische Kirche in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts machen sollte: Die Entdeckung der Kommunikation, der Emanzipation und der Kirche als Gruppe.

1. Die Entdeckung der Kommunikation

Theorie und Praxis der Kommunikation gehören zu den zentralen Gegenständen der Konflikt- und Friedensforschung. Weder internationale noch innerstaatliche noch gesellschaftliche und soziale Konflikte können analysiert und beschrieben, geschweige denn bewältigt werden ohne eine ausreichende Kenntnis der tatsächlichen und möglichen Kommunikationsströme zwischen den Beteiligten.[7] Karl Deutsch zitiert in seinem Buch ‹Politische Kybernetik›,[8] das für unseren Zusammenhang von grundlegendem Erkenntniswert ist, Norbert Wiener, den Vater der Kybernetik – worunter Deutsch «die systematische wissenschaftliche Beschäftigung mit Kommunikations- und Steuerungsvorgängen in Organisationen aller Art» versteht.[9] Wiener notierte 1955: «Kommunikation ist der Kitt, der Organisationen zusammenhält. Kommunikation allein befähigt eine Gruppe, zusam-

men zu denken, zusammen zu sehen und zusammen zu handeln».[10]

Um nun den Begriff der Kommunikation bei der Anwendung auf die Problematik der Konfliktbewältigung in der Kirche nicht ideologisch zu überfrachten, sei darauf aufmerksam gemacht, daß an dieser Stelle der Begriff der Kommunikation in einem durchaus eingeschränkten Sinn gebraucht wird: ausschließlich in seiner soziologisch-kybernetischen Dimension. Kommunikation wird hier verstanden als «Fähigkeit, Nachrichten zu übermitteln und auf sie zu reagieren».[11]

Kommunikation ist demnach ein Problem der Information, und zwar der Informationsströme innerhalb eines Systems und der Information zwischen einem System und seiner Umwelt. Will man von hierher die Entdeckung der Kommunikation als erste Voraussetzung für rationales Konfliktverhalten der Kirche reflektieren, so wird man ihre Informationsstrukturen analysieren müssen. Das ist eine empirische Aufgabe, die bisher noch nicht geleistet wurde. Eine erste Problemübersicht ergibt lediglich Beobachtungsdaten, die allerdings einen gewissen Konsens zahlreicher Beobachter verschiedener Standorte für sich in Anspruch nehmen können.

Erstes Datum: das jenseits der theologischen Legitimationsfrage de facto hierarchische Gefüge der römischen Kirche bestimmt konsequent auch die Informationsströme in der Kirche: der Informationsstrom verläuft einkanalig von oben nach unten, eine Rückkoppelung findet nicht statt, das Informationsgefälle führt spätestens ‹an der Basis›, das heißt bei der Gemeinde, zu einer Lücke an qualifizierter Information, das einfache Mitglied der Kirche erfährt Meinungsäußerungen, Entscheidungen und Aktivitäten der Führungsspitze nur als vollendete Tatsachen – ex cathedra, auf dem Verordnungswege, von der Kanzel, durch vorzensierte (Imprimatur) veröffentlichte Meinung. Kommunikation als Meinungsaustausch, Transparenz von Argumenten und Entscheidungen und zweikanaliger, das heißt rückgekoppelter Nachrichtenaustausch ist zur Zeit weder möglich noch vorgesehen oder angestrebt. Das Kirchenmitglied ist gegenüber der Hierarchie indoktrinations-, aber nicht informationsberechtigt.

Zweites Datum: neben der unter Umständen theologisch begründbaren hierarchischen Struktur, in deren Zentrum das Bischofsamt steht, hat sich historisch eine parahierarchische Struktur etabliert, in deren Zentrum die römische Zentralverwaltung (Kurie) steht. Für deren Organisation sind selbst bischöfliche Hierarchen bestenfalls Statthalter und Satrapen in der Provinz. Der Informationsfluß (hier nicht von oben nach unten, sondern vom Zentrum zur Peripherie) transferiert Information nicht als Information sondern als Verwaltungsanweisung. Rückkoppelung ist nicht vorgesehen, kann jedoch durch Proteste und ähnliches gelegentlich erzwungen werden (so zum Beispiel in der Frage der sogenannten lex fundamentalis). Derart erzwungene Rückkoppelungen führen jedoch häufig zu ‹Parteiausschlußverfahren›, in wichtigen Fällen, wie zum Beispiel dem Vaticanum I, zum Abdrängen in die Isolation der dann als Schisma bezeichneten Opposition.

Drittes Datum: Der Informationsstrom zwischen System und Umwelt entspricht nicht dem Standard offener Gesellschaften. Bei der Frage, ob und in welcher Weise die Kirche in ihren jeweiligen Gastgesellschaften präsent ist, wird die Antwort gegenwärtig noch lauten müssen: sie ist hier in dem Maße präsent, als sie eine politische Macht darstellt. Massenmedien und Öffentlichkeit nehmen von ihr Notiz im Maße ihrer politischen Relevanz. Je lockerer die Verbindung von politischer Macht und Kirche, desto geringer ist auch die kybernetische Präsenz der Kirche. Aus diesem Sachverhalt kann man verschiedene Schlüsse ziehen. Einer besteht in dem Bestreben, die Kirche als politische Macht zu etablieren. Dies impliziert jedoch eine Formierung zum Interessenverband und zur pressure group, das Bündnis mit der jeweiligen Staats- und Wirtschaftsmacht und die entsprechenden Anpassungen, Kompromisse und Verstrikkungen. Eine andere Schlußfolgerung aus der gegenwärtigen Interdependenz von gesellschaftlicher Präsenz und politischer Macht besteht in der Absicht, die keineswegs aus dem Wesen der Religion oder des Christentums entspringende Verbindung zu lösen und sich nicht mehr durch politischen Machtanspruch, sondern durch Information zu vermitteln. Mit dieser Schlußfolgerung wäre der Kontext offener demokratischer Gesellschaften erreicht, zugleich aber auch der Anschluß an das wiedergewonnen, was Verkündigung einmal war und was sie sein kann. Es liegt nahe, in diesem Zusammenhang das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den Informationsmedien zu beleuchten. Daß dieses Verhältnis gestört ist, haben K.W. Bühler[12] für die evangelische und E.M. Lorey[13] für die katholische Kirche überzeugend nachgewiesen.

2. *Die Entdeckung der Emanzipation*

Zur Friedens- und *Konfliktforschung* gehört eine Friedens- und *Konfliktpädagogik*. Sinn und Zweck jeglicher Pädagogik muß heute als Dienst an der *Emanzipation* des Menschen aufgefaßt werden. Der Weg zu diesem Ziel heißt *Aufklärung*. Was hier – in wenige Sätze zusammengedrängt – wie eine Anhäufung von Schlagworten und Leerformeln wirken mag, wird mit Inhalten gefüllt, sobald man den Zusammenhang herstellt zwischen sozialen und internationalen Konflikten und ihren gesellschaftlichen, besonders ihren gruppensoziologischen Ursachen. Dabei stellt sich heraus, daß jede Praxis der Konfliktbewältigung – wenn sie sich nicht funktionalistisch als ‹Verkehrsregelung› und damit als bloße Außensteuerung mißversteht – auf ein gewisses Ausmaß an Aufgeklärtheit und emanzipatorischen Impulsen in den beteiligten Gruppen angewiesen ist. Was aber bedeuten die hier verwendeten Begriffe Konfliktpädagogik, Aufklärung und Emanzipation und welche Bedeutung haben sie für eine Klärung der Voraussetzungen für rationales Konfliktverhalten in der Kirche? Wenn Friede mehr ist als Harmonisierung und Nivellierung, dann erfordert seine Ermöglichung und Realisierung in allen gesellschaftlichen Bereichen den totalen Aufwand menschlicher Intelligenz, das heißt des Verstandes und der Vernunft. Dies aber impliziert auch für eine Glaubensgemeinschaft den uneingeschränkten Einsatz für mehr Bildung, mehr Rationalität, mehr Aufklärung. Leider hat die katholische und weitgehend auch die protestantische Führungselite seit 200 Jahren versucht, der Herausforderung durch die säkulare Aufklärung intellektuell und politisch auszuweichen. Dieser Widerstand gegen ein als Rationalismus abqualifiziertes Phänomen der abendländischen Geistesgeschichte ist verständlich, weil Aufklärung immer total ist und damit auch Herrschaftsansprüche und Tabus in Frage gestellt werden. Der Widerstand ist jedoch nicht legitim, wenn man an die aufklärerischen und emanzipatorischen Impulse des prophetischen Elements in AT und NT denkt, und wenn man zur Kenntnis nimmt, daß kein Konzept von Humanität möglich ist ohne das Element der Mündigkeit –Aufklärung aber nach Kant «der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit» ist. Es gibt keine Konfliktlösung ohne Rationalität, keine Rationalität ohne Aufklärung und keine Aufklärung, die nicht zur Emanzipation des Menschen führen würde. Deshalb muß die Kirche lernen, den Menschen aus ihrem manicipium zu entlassen und emanzipatorische Bildung, auch in theologischen Fragen, zuzulassen und zu fördern.

3. *Die Entdeckung der Kirche als Gruppe*

Es gibt heute noch eine Redeweise, die – etwa bei Interpretationen neutestamentlicher Texte oder bei Inanspruchnahmen neutestamentlicher Begriffe – Ekklesia sagt und römisch-katholische Kirche meint. Trotz dieser Abwesenheit von theologischer Differenzierung ist spätestens seit der Reformation evident und seit dem Vaticanum II auch anerkannt, daß die historisch entstandene Mehrzahl von christlichen Kirchen jeden Absolutheitsanspruch einer einzelnen unmöglich macht. Und spätestens seit dem Ende des Mittelalters ist evident und seit der Französischen Revolution auch nicht mehr zu ignorieren, daß Kirche und Gesellschaft nicht identisch sind, daß die Kirchen als soziologisch greifbare Institutionen Teile der Gesamtgesellschaft sind. Beide Sachverhalte machen deutlich, daß die christlichen Kirchen soziologisch gesehen als Gruppe[14] aufgefaßt werden müssen. Diese Binsenwahrheit brauchte nicht erwähnt zu werden, wenn die Kirchen aus ihrem Gruppencharakter die entsprechenden Folgerungen im Hinblick auf ihr Außenverhalten und vor allem ihre Binnenstruktur abgeleitet hätten. Dies ist jedoch nicht der Fall. Was das Außenverhalten angeht, so schlüpft die Kirche zwar dann in die Rolle einer gesellschaftlichen Gruppe, wenn es ihr nützt und wenn sie keine andere Chance mehr hat, sich am Leben der Gesellschaft zu beteiligen. Dies ist zum Beispiel in den USA und der BRD der Fall. Aber das Rollenverhalten als Gruppe ist dem offiziellen und traditionellen Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche fremd. Ein Blick auf die Erörterung des Verhältnisses von Staat und Kirche in der Auslegung des CIC oder von Konkordaten zeigt deutlich, daß aus vatikanischer Perspektive gesellschaftliche Verhältnisse wie zum Beispiel die in Italien, Spanien oder Portugal als konvenienter empfunden werden als die in säkularisierten Staaten.[15] Unter dem Aspekt der Konfliktpraxis besonders bedeutsam ist der Gruppencharakter der Kirche in ihrer Binnenstruktur. Hier konstituiert nicht ein Selbstverständnis die Gruppe, vielmehr ist die Kirche strukturell eine Gruppe – ob das erkannt und akzeptiert wird oder nicht. Alle Merkmale, die eine Gruppe als Gruppe charakterisieren, sind auch für die christlichen Kir-

chen signifikant: Elitebildung und Führungsstruktur, Autoritätspyramide, Hackordnung, Parkinsonsches Gesetz,[16] Peter-Prinzip,[17] in-group/out-group-Verhalten, Tendenz zur Eliminierung nichtkonformer und systemkritischer Elemente – das alles sind ‹Gesetze› und Verhaltensmuster, die in der Kirche ebenso stark gültig und wirksam sind wie in Parteien, Organisationen, Staatsapparaten, Regimen und Wirtschaftsunternehmen. Es handelt sich um Strukturgesetze von Groß- und Kleingruppen, denen sich auch eine Glaubensgemeinschaft nicht entziehen kann. Erst wenn dies gesehen wird, ist die Analyse der innerkirchlichen Konfliktkonstellationen, das Abwägen berechtigter und falscher Ansprüche von Hierarchie und Kirchenvolk und eventuell sogar die Überwindung dieser Dichotomie sowie eine konfliktorientierte Bewältigung bestehender und entstehender Freund–Feind-Schemata möglich. Dieser Vorgang würde die Überwindung unreflektierter Gruppenegoismen (nach außen) und gruppenzentrischer Verhaltensmuster (nach innen) bedeuten, er würde Toleranz als Alternative zum Terror[18] und rationale Konfliktlösungen ermöglichen.

Die hier mehr angedeuteten als beschriebenen Bedingungen und Notwendigkeiten eines neuen Konfliktbewußtseins implizieren zunächst eine weitreichende Bewußtseinsveränderung, darüber hinaus aber auch entsprechende Strukturreformen. Eben diese Verbindung von Bewußtseinsveränderung und Reform lassen die *Grenzen* und *Chancen* für ein rationales und auf Gleichberechtigung aller Partner gegründetes Konfliktdenken und -verhalten in der römisch-katholischen Kirche deutlich werden.

Grenzen, weil das Gesamtsystem an einzelne und Gruppen noch immer nur von außen (der Gesellschaft), nicht aber von innen her begrenzte Ansprüche stellen kann und stellt. Die konfliktanalytisch entscheidenden Konfrontationen aber müssen im Bereich dieser Ansprüche fallen: im Verhalten gegenüber Minderheiten, kritischen Intellektuellen, Nonkonformisten und oppositionellen Gruppen.[19] Diese Zusammenhänge treten besonders zutage, wenn man die Konflikte analysiert, die für das traditionelle Gefüge der Kirche dadurch entstehen, daß gegenwärtig im Klerus, also der Führungselite des Systems, eine revolutionäre Wandlung des theologischen und soziologischen Selbstverständnisses stattfindet. Den veränderungsbereiten, also progressiven und mithin nichtkonformen Einzelnen und Gruppen bleibt zumeist nur die Emigration, Sezession oder zumindest das Disengagement, konflikttheoretisch gesprochen: ein dissoziatives Verhalten. Am klarsten kristallisiert sich der Konflikt bei der Laisierung von Priestern. Hier liegt ein Konflikt im Sinne der Definition von Galtung (siehe oben) vor. Das System und der einzelne sind ungleiche Partner; deshalb ist es ein asymmetrischer Konflikt. Der Schwächere, etwa der zur Laisierung entschlossene Priester, kann seine Identität nicht anders wahren als durch Dissoziation. Assoziatives Verhalten wäre erst möglich, wenn der Konflikt, etwa durch Fairness und Selbstbescheidung des Systems, in einen symmetrischen Konflikt überführt würde. Die Wahrscheinlichkeit für eine derartige Wandlung ist zur Zeit jedoch gering. Das Verhalten der offiziellen römischen Kirche folgt noch fast ausschließlich gruppenzentrischen Abwehrmechanismen: wer sich nicht systemstabilisierend und status-quo-orientiert verhält, wird als krank oder amoralisch disqualifiziert und mit Hilfe von Killerphrasen eliminiert.[20] Die doppelte Notwendigkeit von Bewußtseinsveränderung und Strukturreform bietet jedoch auch Chancen. Denn Veränderungen sind in einer Glaubensgemeinschaft, die sich auf Jesus von Nazareth beruft, nur möglich durch den Rekurs auf eben diesen Ursprung. Mit anderen Worten: Bewußtseinsfortschritte und Reform sind nur durch eine Rehabilitierung des Evangeliums in den Kirchen möglich. Käme dieser Prozeß in Gang, würden die Reserven des Evangeliums Jesu freigesetzt und unter anderem auch zu humanem Konfliktverhalten führen. Das neutestamentliche Verständnis von dynamischer Freiheit und Pluralität, von Liebe und Humanität könnte entscheidende Impulse geben für die Operationalisierung konfliktgerechter Verhaltensmodelle.

Alle Wege in diese Richtung führen jedoch über die Zulassung und Einübung in die Techniken der Konfliktbewältigung, von denen zum Schluß nur auf die erste und letzte verwiesen sei: auf die offene Konfrontation, auf die institutionell gesicherte Diskussion. Dies zu sagen ist vor allem deshalb notwendig, weil auch eine innerkirchliche Konfliktanalyse auf Einwände und Widerstände stoßen wird.[21] Die durch eine Konfliktanalyse ausgelöste Aufklärung, Autonomisierung und Tabuzerstörung wird nicht von jedem begrüßt werden. Wer Offenheit zu fürchten hat, wird die Konfliktforschung und ihre Anwendung auf die Kirchen und Religionen zu verhindern suchen.

Die Zusammenhänge, die im Rahmen dieses Aufsatzes nur angedeutet werden konnten, bedürfen der systematischen Erforschung. Deshalb er-

gibt sich folgender Vorschlag mit sachlicher und politischer Konsequenz: ein internationales, interkonfessionelles, wissenschaftliches und mithin von Verwaltung und Hierarchie der christlichen Kirchen unabhängiges Institut für soziale Konflikte wird gegründet. Ihm gehören Konflikt- und Friedensforscher verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen, verschiedener Nationen, Religionen und gesellschaftlicher Systeme an. Es wird finanziert durch eine Stiftung, deren Stammvermögen aus Mitteln der christlichen Kirchen gebildet wird. Es arbeitet in Verbindung mit allen schon bestehenden Instituten und Institutionen der Friedens- und Konfliktforschung. Es erforscht insbesondere die Ursachen sozialer Konflikte und wendet in einem eigens dafür vorgesehenen Departement die Methoden und Ergebnisse der Konfliktanalyse auf die Kirchen und Religionen an.

[1] Vgl. D. Senghaas (Hrsg.), Friedensforschung und Gesellschaftskritik (München 1970) 7–21. P. Noack, Friedensforschung – ein Signal der Hoffnung? (Freudenstadt 1970). K. Kaiser, Friedensforschung in der Bundesrepublik (Göttingen 1970).

[2] Vgl. G. Scharffenorth/W. Huber (Hrsg.), Bibliographie zur Friedensforschung, Studien zur Friedensforschung Bd. 6 (Stuttgart/München 1971).

[3] Johan Galtung, Theorien des Friedens: Krieg oder Frieden, hrsg. von J. Schlemmer (München 1970) 135. Die von Galtung vor allem auf internationale Konflikte bezogene Definition kann auch auf soziale und psychologische Konflikte angewendet werden. Im folgenden werden die Bereiche des internationalen, des sozialen und des psychologischen Konflikts nicht durchgehend getrennt. Bei der Anwendung der Konfliktforschung auf eine Kirche sollten m. E. am Beginn weder konflikt-theoretische Einteilungen noch strenge Definitionen, sondern an Phänomenen orientierte Problembeschreibungen stehen. Man würde sonst den Zugang zu den kirchenspezifischen Konflikten blockieren. Über Theorie und Erfahrung vgl. Th. W. Adorno und U. Jaerisch, Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute: «Gesellschaft, Recht und Politik» W. Abendroth zum 60. Geburtstag (Neuwied/Berlin 1968) 1–19.

[4] Zur Kategorie des symmetrischen bzw. asymmetrischen Konflikts, vgl. J. Galtung, Theorien, 136.

[5] Auf diesen Sachverhalt hat in der BRD besonders deutlich R. Dahrendorf hingewiesen, z. B. in «Gesellschaft und Freiheit» (München 1961), vgl. bes. 112–132; 197–235. Eine informative Einführung in die Problemstellung gibt auch L. A. Coser, Theorie sozialer Konflikte (Neuwied/Berlin 1965) bes. 15–35.

[6] Vgl. Anmerkung 4. Der Hinweis auf Dahrendorf impliziert nicht die Zustimmung zu D's im Anschluß an G. Simmel entwickelte Hypotasierung des Konflikts als einem übergeschichtlichen Motor sozialen Wandels. Vgl. Th. W. Adorno und U. Jaerisch, Konflikt heute, 17f.

[7] Vgl. K. W. Deutsch, Politische Kybernetik, Modelle und Perspektiven (Freiburg 1969). Vgl. auch M. L. Cadwallader, Die kybernetische Analyse des Wandels: Theorien des sozialen Wandels, hrsg. von W. Zapf, Neue wissenschaftliche Bibliothek 31 (Köln/Berlin 1970) 141–146.

[8] Vgl. K. Deutsch, Kybernetik 11.

[9] aaO. 126.

[10] aaO. 127.

[11] aaO. 128.

[12] Die Kirchen und die Massenmedien (Hamburg 1968).

[13] Mechanismen religiöser Information (München/Mainz 1970).

[14] Daß «Gruppe» nicht «pressure group» heißen muß, versteht sich von selbst. Zum Gruppenbegriff vgl. R. König (Hrsg.), Soziologie, Fischer-Lexikon (Neubearbeitung 1967) 112–119.

[15] Vgl. J. Neumann, I. Hermann, Braucht die Kirche ein Recht: Das theologische Interview 14 (Düsseldorf 1970) 70.

[16] Vgl. C. N. Parkinson, Parkinsons Gesetz und andere Untersuchungen über die Verwaltung (Düsseldorf/Stuttgart 1958) (Parkinson's Law, Boston 1957).

[17] Vgl. L. J. Peter und R. Hall, Das Peter-Prinzip oder die Hierarchie der Unfähigen (Reinbek b. Hamburg 1970). (The Peter Principle, New York 1969).

[18] S. P. Lengsfeld, I. Hermann, Die Alternative zum Terror. Pluralismus in Theologie und Kirche: Das theologische Interview (Düsseldorf 1970).

[19] Vgl. I. Hermann, K. D. Ulke, Die unerwünschten Aufklärer. Die Intellektuellen und die Kirche: Das theologische Interview 10 (Düsseldorf 1970).

[20] Vgl. Ingo Hermann, Es geht nicht ohne Theorie. Römische Schwierigkeiten mit dem Zölibat: Die Christen und ihre Konflikte (Olten 1970) 25–38. L. Waltermann (Hrsg.), Rom, Platz des Heiligen Offiziums, Nr. 11, 1971.

[21] Zu den Widerständen gegen eine kritische Friedensforschung, vgl. D. Senghaas, Friedensforschung und Gesellschaftskritik 9.

INGO HERMANN

geboren am 23. Januar 1932 in Bocholt, er studierte an den Universitäten Münster, München und Innsbruck, ist Doktor der Theologie, Abteilungsleiter der Bildungsprogramme des Zweiten Deutschen Fernsehens. Er veröffentlichte u. a.: Kommentar zum Markusevangelium (1965/1967), Die Christen und ihre Konflikte (1970).

Dokumentation Concilium
Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Jirí Nemec
Bonaventura Bouse

Die Frage der Kirchenreform in den böhmischen Ländern

1. Einleitende Vorbemerkungen

Die Probleme der Kirchenreform können selbstverständlich nicht erschöpfend behandelt werden, wenn man nur von einem Gesichtspunkt her an sie herantritt. Die Verfasser dieses Artikels sehen sich aber objektiv und subjektiv gezwungen, sich auf einen einzigen Aspekt des ihnen gestellten Themas zu beschränken, und zwar auf den pastoralen Aspekt. Dabei sind sie sich allerdings klar bewußt, daß dieser Gesichtspunkt nur ein Hinweis auf die verdeckte Problematik sein kann, die wegen der pastoralen Rücksichten angeregt und vielleicht integriert wird, aber die an sich nicht offenkundig zutage liegt. Definieren wir daher unser Thema lieber negativ: es geht uns weder um soziologische noch um kirchenrechtliche oder politische Fragen. Da man sich heute die Pastoral nicht mehr ohne die Beiträge der Religionssoziologie und anderer Wissenschaften vorstellen kann, werden wir deshalb verschiedene Arbeiten auf diesen Gebieten als den nichtthematisierten Hintergrund dieses Artikels voraussetzen.[1] Ferner müssen wir erklärend hinzufügen, daß es zur spezifischen Lage der Kirche, in der wir leben, gehört, daß sie in hohem Maße der historischen Trägheit unterliegt, das heißt der Bedingtheit des gegenwärtigen Zustandes durch die oft sogar sehr entfernte Vergangenheit. Wir können also nicht auf Exkurse in die tschechische Kirchengeschichte verzichten. Wollen wir die teilweise beträchtlichen Schwierigkeiten in der Pastoralarbeit der katholischen Kirche in Böhmen verstehen, dann müssen wir nicht nur wissen, aus welchen historischen Wurzeln ihre organisatorischen Strukturen gewachsen sind, sondern müssen auch ihre Mentalität kennen: ihr Selbstbewußtsein, ihre Ängste und ihre Gewohnheiten.

2. Historischer Entwicklungsgang

Böhmen ist seit dem Ende des Mittelalters ein Gebiet reformatorischer Bewegungen gewesen, die vom Volk getragen wurden und weniger von einzelnen hervorgerufen waren, sondern sich eher ihre eigenen Persönlichkeiten geschaffen haben. Die Theologie dieser Bewegungen war meistens schwach, aber sie waren geprägt durch große moralische Authentizität und Wahrhaftigkeit und durch das Verlangen nach der lebendigen, aus der Bibel geschöpften Wahrheit; die älteste tschechische Bibelübersetzung entstand schon in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts und deren Kenntnis bei den einfachen Leuten wurde im 15. Jahrhundert von Fremden bewundert.

Der tschechische Katholizismus bildete sich erst nach dem Tridentinum als eine vom Herrscherhof unterstützte Reaktion gegen die Reformationsbewegungen. Nach dem Sieg des habsburgischen Hauses am Anfang des 17. Jahrhunderts wurde er mit allen zur Verfügung stehenden Machtmitteln durchgesetzt, und zwar oft gegen den Einspruch der Missionare aus dem Jesuiten- und Kapuzinerorden, denen die ‹geistliche› Seite der Gegenreformation aufgetragen worden war. Diese Bindung an den Staat blieb auch in der Folgezeit so stark, daß sich die Kirche seit der Mitte des 18. Jahrhunderts aus einer feudalen triumphierenden Kirche in eine bürokratische, völlig vom Staat abhängige Kirche verwandelte. Die Kirche versuchte dem Ansturm des Liberalismus seit der Mitte des 19. Jahrhunderts standzuhalten, indem sie Vereine und politische Parteien gründete, doch dies alles ohne ein tieferes Verständnis für die Bedürfnisse des Volkes, dessen Unzufriedenheit über die soziale Ordnung und über die politische Unterdrükkung sich steigerte. Aus diesem Grund stieg seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts die Spannung zwischen der reichen und bürokratisierten Staatskirche und dem Volk, die durch die Erinnerung an die tschechische Reformationsbewegung in der Vergangenheit romantisch verklärt wurde und schließlich in der Los-von-Rom-Bewegung der Laien und des niederen Klerus zu Anfang der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts gipfelte. Aber nicht einmal Männer mit einem intellektuellen Weitblick wie etwa T. G. Masaryk, E. Rádl oder J. L. Hromádka setzten damals noch einige Hoffnung auf den tschechischen Katholizismus, da sie an die tschechische Reformationstradition anknüpften, wenn sie auch ziemlich kritisch gegenüber deren populären Auslegungen blieben.

Charakteristisch war die Reaktion der katholischen intellektuellen Kreise auf diese Situation: sie versuchten ihre inneren Widersprüche durch eine überhitzte Apokalyptik mit Marienoffenbarungen, durch eine wiederbelebte romantische Bewunderung des Mittelalters, und der chiliastischen Visionen Léon Bloys zu überdecken und strebten nach einer Beendigung der Streitigkeiten mit der Hierarchie zu ihren Gunsten durch eine übermäßige Betonung der Rolle des Papsttums und Roms. Diese Kreise zeichneten sich, abgesehen von einigen wenigen Versuchen, die katholische Kirche von innen her zu reformieren, durch mangelndes soziales Gefühl aus. Trotz der verschlechterten innerkirchlichen Atmosphäre nach dem Ersten Vatikanum wurden seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Vorabend der großen Los-von-Rom-Bewegung nach dem ersten Weltkrieg verschiedene Reformversuche unternommen. Diese Bemühungen wurden aber durch die letztere aufgespaltet und, soweit man in der katholischen Kirche blieb, neutralisiert. Eine Reihe von Ideen, die die Priesterorganisation ‹Verein der tschechoslowakischen Geistlichkeit›, die ungefähr 90 Prozent des tschechischen Klerus umfaßte, nach 1918 formulierte, antizipierte das Zweite Vatikanum (zum Beispiel Liturgiereform, Neuregelung des Priesterstudiums und der Erziehung) und sonstige moderne Regelungen (Zulassung der Feuerbestattung). Einige andere Fragen von damals sind bis heute offen geblieben: das tschechoslowakische Patriarchat, die kirchliche Selbstverwaltung, der freiwillige Zölibat.[2]

3. Die gegenwärtige Lage

Das offizielle römisch-katholische Christentum bei uns strebt noch immer danach, sich als die stärkste christliche Denomination im Volk zu verstehen, das immer noch religiös ist und aus der christlichen, besonders der katholischen Tradition lebt. Es handelt nach dieser Voraussetzung, ohne sie einer Überprüfung zu unterziehen. Künstlich wird die Verwaltungsstruktur erhalten, wie sie nach dem Tridentinum eingeführt wurde (in Mähren sogar noch die vortridentinische Struktur): ein Netz von regionalen Pfarrgemeinden, wovon die Hälfte nur noch formell besteht. Mühsam werden die alten sakralen Gebäude erhalten, auf die sich der Gottesdienst beschränkt, denn gerade diese sind Symbol und Notwendigkeit der bestehenden Struktur. Die Priester, die in diesen Kirchen ihr Amt ausüben, sind durch Erziehung und Lebensart von ihren Gläubigen isoliert, denen sie dienen sollten. Die Verkündigung durch die Predigt, die ausschließlich in traditionellen gottesdienstlichen Formen geschieht, spricht wenig an, da sie sich oft an fiktive, unwirkliche Menschen richtet und nichtvorhandene Probleme löst. Der Gottesdienst hat trotz äußerer Änderungen in Sprache und im Ritus[3] seinen sakralen und von außen betrachtet seinen magischen Charakter behalten. Er gehört nicht zum Leben derer, die ihn besuchen, sondern er versucht andererseits seine Zuschauer aus ihrem Alltag herauszureißen und sie in eine andere ‹geheiligte› Welt zu führen. Diejenigen, die nur in eine Kirche kommen, um die Liturgie zu sehen oder bestenfalls mit dem Priester am Schauspiel teilzunehmen, sind eigentlich keine Kirche, das heißt Versammlung im Namen Christi. Es besteht keine Beziehung unter ihnen und kein Gefühl der Gemeinsamkeit. Höchstens, daß sich der einzelne subjektiv erbaut durch Gesang und Rezitation; man hört geduldig dem Priester zu und geht zur hl. Kommunion, die Ausdruck der privaten, von der Kirche völlig abgetrennten Frömmigkeit ist. Von Gläubigen, die theologisch gebildet sind, wird dieser Gottesdienst als eine Pflichtübung hingenommen. Die einfachen Leute werden in einer formellen und formalistischen Religiosität festgehalten, die von der Wirklichkeit weit entfernt ist. Und diese Predigten und Gottesdienste sind heute das einzige Lebenszeichen der offiziellen römisch-katholischen Kirche in der Tschechoslowakei.[4]

Aus dem, was wir bisher gesagt haben, geht hervor, daß der Katholizismus im ganzen nicht als Kirche zum Ausdruck kommt, das heißt als eine Christus bezeugende Gemeinschaft. Es fehlen nämlich die lebendigen Gemeinden, in denen sich Kirche verwirklicht und offenbart; echte Diözesen und Pfarrgemeinschaften werden nicht gebildet. Pastoralräte und Priesterräte haben sich nicht eingelebt und Laienräte gibt es nicht. Priesterstellen werden nach dem augenblicklichen Verwaltungsbedarf administrativ besetzt, ohne daß dabei die Gläubigen mitsprechen können, denen doch die Priester letzten Endes dienen sollen. Trotzdem wächst unter den Laien das Verlangen nach einer Gemeinschaft in der Kirche. Sowie dazu die Voraussetzungen gegeben sind, das heißt, wenn sie einen Priester finden, der bereit ist, ihren Bedürfnissen entsprechend zu dienen, bilden sie spontan Kerngemeinden und die abgestorbenen Pfarreien leben wieder auf. Es ist selbstverständlich, daß in diesen entstehenden Gemeinden Kirche bei weitem noch nicht realisiert wird. Pietistischer Sub-

jektivismus und mangelndes Bewußtsein für die gesellschaftlichen und besonders für die sozialen Bedürfnisse überleben in ihnen, und ihre Entwicklung ist im Anfang noch durch die Zufälligkeit ihrer Lebensbedingungen gefährdet.

4. Ökumenische Aufgaben

Aus dem, was über die historischen Voraussetzungen der heutigen Lage des Katholizismus in der Tschechoslowakei gesagt wurde, kann man wenigstens ahnen, welche Aufgaben dem Ökumenismus in allen seinen Dimensionen zufallen. Natürlich verstehen wir unter Ökumenismus einen solchen, der zum Kern der Sache durchstößt, das heißt, der die verschiedenen kirchlichen Denominationen in ihrem Bestreben nach Verwirklichung der christlichen Sendung einigt – also keinen artigen rituellen und festlichen Gestenaustausch zwischen den leitenden Funktionären. Hierzu muß bemerkt werden, daß der Ökumenismus im Bereich der Tschechoslowakei in den letzten Jahren genügend eingelebt wurde und daß die gemeinsamen Wortgottesdienste, Bibelstunden und Vorträge mit anschließenden Diskussionen an verschiedenen Orten zur Regel wurden. In der letzten Zeit hörten aber die offiziellen Treffen der leitenden kirchlichen Repräsentanten auf. Eine der Ursachen davon ist die Stellungnahme der tschechischen Bischöfe und Ordinarien zum päpstlichen Motu proprio über die Mischehe. Der Episkopat hat sich nämlich mit seiner Auslegung dieses an sich schon problematischen Motu proprio so sehr dem ursprünglich antiökumenischen Standpunkt genähert, daß dies der Anlaß wurde für die Leitungen der nicht-katholischen Kirchen zu einer Abkühlung der Kontakte. Letzteres blieb nicht ohne Einfluß auf das Leben der Kirchen unmittelbar vor Ort.

5. Spannungen in der Kirche

Es ist wichtig, daß man die Zusammenhänge sieht zwischen der bisherigen kirchlichen Struktur, wie sie in der Tschechoslowakei zustande gekommen ist, einer bestimmten Mentalität in der Kirche und einer gewissen Theologie (Ideologie), die diese Lebensäußerungen systematisiert und rechtfertigt. Daß der Priester sich auf die Wirksamkeit dessen verläßt, was von der Schultheologie opus operatum genannt wird, ist oft die Ursache, daß der Priester vor allem den äußeren Ablauf der Liturgie genauestens beachtet und nicht einmal bemüht ist, eine persönliche Beziehung zur Liturgie zu haben und dessen, was sie ausdrückt oder ausdrükken sollte; er fühlt auch nicht die Notwendigkeit zu einer persönlichen Beziehung mit den ‹Zuschauern›, wenn er seine ‹Funktion› erfüllt. Bewußt oder unbewußt lebt er aus der Überzeugung, daß die von ihm vollzogenen liturgischen Handlungen, und der rezitierte Text, nicht wertlos werden, auch wenn sie nachlässig, zerstreut oder gedankenlos vollzogen und rezitiert werden. Was eigentlich eine Sünde und Beleidigung Gottes ist, kann trotzdem von Nutzen sein, wenn nur die äußerliche Genauigkeit eingehalten wird, denn für seine innerlich unwahrhaftige Handlung steht eine gedachte imaginäre ‹Kirche›, die hierfür Garant steht. Diese priesterliche Haltung, die bei den Gläubigen in ihrem religiösen Leben oft Nachahmung findet, gibt vor allem der Liturgie den magischen Charakter.

Ähnlich werden auch manche Äußerungen des bischöflichen Amtes in der Kirche fetischisiert. Es handelt sich dabei nicht nur um Massenfirmungen und Wallfahrten, sondern vor allem um die außergewöhnlich weitverbreitete Überzeugung von einer besonderen übernatürlichen Begabung der Bischöfe, die sie befähigt, eine ganze Reihe von theoretischen und praktisch-organisatorischen Fragen zu lösen, die eine normale fachliche Vorbereitung und Beurteilung ersetzt. Auf der organisatorischen Seite entspricht diese Auffassung einer totalen Unterschätzung der lokalen Kirchen zugunsten der kirchlichen Ämter, sowie das praktische Nichtvorhandensein einer lebendigen beiderseitigen Kommunikation zwischen Gläubigen, ihren Bischöfen und Priestern und natürlich in den Gruppen untereinander.

Es ist selbstverständlich, daß in jedem sozialen Gebilde Spannungen entstehen. Die unzulänglichen organisatorischen Formen und die paternalistische Mentalität in der tschechischen Kirche erlauben es aber nicht, diese Spannungen auszunutzen, so daß es zur Bildung einer neurotischen, pathologischen Atmosphäre kommen kann, die angereizt auf jede neue Idee anspricht. Bei einem Teil der Kirchenangehörigen haben die Tendenzen der intellektuellen Kreise überlebt, die in den tschechischen Ländern hauptsächlich in der Zeit zwischen den Kriegen kursierten. Ihre Angst vor der Zukunft führt sie manchmal hin bis zur Ablehnung des Zweiten Vatikanums. Die entstehenden Diasporagemeinden aber können ihre gerechtfertigten Lebensforderungen schwer durchsetzen und werden oft bei den offiziellen Repräsentanten und beim niederen Klerus verdächtigt wegen man-

gelnder Orthodoxie und Mißachtung der Autorität. Die Träger der Autorität wollen nämlich unter dem Vorwand der Verteidigung der Katholizität ihnen eine Uniformität aufzwingen, ihre Initiative unterdrücken, soweit sie überhaupt von ihnen zur Kenntnis genommen wird. Auf diese Weise wird aber gerade der Gefahr ausgesetzt, was verteidigt werden soll: die Katholizität der böhmischen Kirche. Ihre Teilnahme am Leben der Weltkirche soll nämlich verhindert werden. Die böhmische Kirche ist in eine Lage geraten, in der sie eigentlich nicht einmal die Einheit des Glaubens mit den anderen katholischen Kirchen teilen kann, weil sie durch die Stimme der offiziellen Repräsentanten auf ihre Kämpfe und Spannungen verzichtet und ihre Zweifel und Ängste, ihre Denkart und ihr Verlangen nach Wahrheit verurteilt. Sie beruft sich dabei auf ein ‹Erbe der Väter›, auf ihre oft sehr dunkle und zweifelhafte Vergangenheit. In der katholischen Volkspresse werden die ausländischen Kirchen sogar verleumdet. Besonders die niederländische Kirche stellen einige Ordinarien als ein abschreckendes Beispiel dar: man spricht von der Gefahr eines sogenannten Hollandismus.

Im Hintergrund dieser autoritären Denkart steht die objektivistische, extrinsistische Theologie, die den Theologiestudenten mit vereinfachten Auszügen der neothomistischen Lehrbücher vom Ende des Jahrhunderts eindoktriniert wird. So entsprechen eine bestimmte Gesellschaftsstruktur und ihr geistliches Äquivalent und Garant einander. Es wäre eine Illusion zu denken, daß man bei der Kirchenreform in der Tschechoslowakei an dieser Verbindung vorübergehen und die Problematik künstlich verteilen könnte. Es bleibt uns noch die Hauptfrage übrig: wie kann man überhaupt in solch einer Lage Kirchenreform schaffen, wo muß man mit ihr beginnen, worauf muß sich das Hauptstreben konzentrieren?

6. Die Zukunftsperspektiven

Die Urbanisation und Industrialisierung, das Bildungswachstum und die zugenommene Mobilität der Bevölkerung verursachten, ebenso wie in anderen Ländern, auch in der Tschechoslowakei eine Befreiung des Individuums von den traditionellen gesellschaftlichen und psychologischen Bindungen und legte den Akzent auf die persönliche Wahl der Lebensweise und der kirchlichen Zugehörigkeit. Es zeigte sich von daher auch die Notwendigkeit zu einer Neustrukturierung der pastoralen Arbeit, die sich bei uns durch die Bildung typischer Diasporagemeinden ankündigt, das heißt funktioneller oder, wie man sie bei uns nennt, personeller Pfarreien. Deutlich ist in diesem Augenblick, daß eine notwendige *Vielfalt* in der ganzen pastoralen Struktur kommen muß. Dies heißt mit anderen Worten, daß die spontane Tätigkeit, die von ‹unten› kommt, unterstützt werden muß; das bisherige obligatorische Modell einer Territorialpfarrei soll überschritten werden, da jene praktisch nur auf liturgische Versammlungen und gelegentliche sakramentale Funktionen reduziert blieb. Anfang der Reform heißt also die Bildung authentischer Gemeinden, die sich ihre liturgische Äußerung und ihren Platz in der Struktur der sozial-charitativen Tätigkeit suchen (dabei handelt es sich hauptsächlich um Hilfeleistung an einsamen und verlassenen Leuten, die in der gegenwärtigen Industriegesellschaft isoliert geworden sind), Gruppen, die sich schließlich auch ein theologisches Bewußtsein suchen, das in der katechetischen und kulturellen Aktivität überhaupt zum Ausdruck kommt. Die konkreten Bedürfnisse und die Spiritualität dieser Gemeinden fangen jetzt schon an, eine entsprechende Antwort unter den Geistlichen und Theologiestudenten hervorzurufen. Die Lage dieser inspirierten Leute ist aber noch einstweilen sehr schwierig, und andererseits hemmen die bisherige Vorbereitung zum Priestertum und der Lebensstil unserer Priester jene erforderliche Antwort. Es ist wenig wahrscheinlich, daß eine Besserung eintritt, solange nicht verheiratete Männer zur Ordination zugelassen werden, solange überhaupt die bisherige Zölibatspraxis der Westkirche nicht neu geregelt wird und Frauen nicht ordiniert werden können. Dieser Prozeß könnte vielleicht durch den Priestermangel beschleunigt werden. In seiner Arbeit «Zur gegenwärtigen Lage der Geistlichen in den böhmischen Ländern» schreibt Z. Boháč:[5] «Sollten wir etwa zwei Drittel der offiziellen Pfarrstellen in den böhmischen Ländern besetzen (und rechnen dabei mit einer durchschnittlichen 35jährigen Dienstzeit der Geistlichen), dann müßten jährlich vierzig Studenten das böhmische Seminar absolvieren.» In diesem Jahr absolvierten an diesem Seminar 43 Seminaristen, worunter aber wie in den letzten Jahren ganz regelmäßig ein großer Teil schon mittleren Alters war. Die Schätzung ihrer Wirkungsperiode muß also radikal gesenkt werden.

Eine große Hilfe würde für uns die Durchführung einiger ganzkirchlicher organisatorisch-rechtlicher Änderungen sein: eine Rechtskodifizierung der Jurisdiktion und der Wirkungskraft

der Pastoral- und Laienräte im Rahmen der Kirchenstruktur, wobei der Akzent auf ihre Mitverantwortung für die Pastoraltätigkeit liegen würde. Ferner wären zu nennen die Anerkennung der Rechtssubjektivität der Pfarrgemeinden und Diözesen und die rechtliche Verankerung der Untrennbarkeit der sozial-charitativen Tätigkeit der Kirche und ihrer liturgischen Dienste. Es sollte zur selbstverständlichen Regel werden, daß die Träger des Priestertums die übrigen Christen nicht als eine ungegliederte anonyme Masse ansprechen, die sich zufällig in der Kirche versammelt hat und die sich danach wieder verstreut, sondern als eine Gemeinde, in der es immer eine prinzipielle Brüderlichkeit, Kollegialität und einen Dialog aller Christen gibt, in einer Konziliarität und mit Vertretung in Gremien mittels gleicher, direkter und geheimer Wahl. Dies bedeutet, daß in jeder Gemeinde ein Bischof, Priester oder Diakon, in dem einen oder anderen Umfange seine Leitungsfunktion haben würde, aber daß die Gemeinde auch ihr gewähltes Gremium hätte, das jedoch vom Kirchenrecht einen klar begrenzten Zuständigkeitsbereich erhalten würde. Angesichts alldessen haben sich im böhmischen Katholizismus und besonders bei seinen offiziellen Repräsentanten schwer abzubauende Vorurteile angehäuft. Letzteres hängt auch damit zusammen, daß die oben angeführten Tendenzen und Forderungen den alten und schon lange verurteilten Reform- und Reformationsbewegungen in der Tschechoslowakei sehr nahestehen, die auf diese Weise eine Rechtfertigung erhalten würden. Es ist offenbar so, daß der böhmische Katholizismus dem bis jetzt nur kernweise entstehenden Prozeß einer schmerzlichen Selbstreflektion nicht entweichen kann, der wahrscheinlich parallel zur Bildung lebendiger christlicher Gemeinden verlaufen wird.

[1] Anmerkung der Redaktion: Vergleiche: E. Kadlecová: Eine soziologische Untersuchung der Religiosität des nordmährischen Kreises, Academia Prag 1967; J. Radouchova, Der tschechoslowakische Staat und die katholische Kirche nach Feber 1948: Revue dějin socialismu, Prag, Jg. IX, 1969, 37–62 (holländische Übersetzung in: Archief van de Kerken, Amersfoort, 25, nr. 17–18, 24.4.–1.5.1970, 372 bis 401).

[2] Die Erneuerung der katholischen Kirche in der tschechoslowakischen Republik. Entwurf der Vereinigung der tschechoslowakischen Geistlichkeit in Prag (Prag 1919.)

[3] Eine neue Meßordnung wurde in Übersetzung am 30.11.1969 eingeführt, die aber vorläufig noch nicht eingelebt wurde. In den meisten Kirchen überleben die alten Gewohnheiten, die von der neuen Ordnung abgeschafft worden sind. Die Möglichkeiten, die diese Kompromißordnung bietet, bleiben unausgenutzt. Die formelle oberflächliche Einführung der neuen Meßordnung hat die Entwicklung insgesamt verzögert: Die neuen Trauzeremonien wurden erst Ostern 1970 eingeführt, aber die neue Zeremonie der Kindertaufe ist bis jetzt noch nicht herausgegeben worden, obwohl seit der Genehmigung der Übersetzung schon ein Jahr vergangen ist. Die Übersetzung des Bestattungsritus wurde im Herbst vorigen Jahres beendet, aber sie wurde noch nicht genehmigt.

[4] Vgl. B. Bouše: Die Hoffnungen des Katholizismus in den böhmischen Ländern: Duchovní pastýř, Prag XX, Januar 1971, Nr. 1, 11–13.

[5] Via, Prag, I, 1968, Nr. 2, 27–28.

Willem Tepe

Der Seelsorgebezirk City in Amsterdam

1. Im Auftrag des Generalvikars der Diözese Haarlem und des Dechanten von Amsterdam veröffentlichte das ‹Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut› (KASKI) im Jahre 1964 einen Rapport unter dem Titel: Toekomstige kerkvoorzieningen in Amsterdam–Oude Stad (Zukünftige Kirchenmaßnahmen in Amsterdam-Altstadt). Darin wurde auf Grund demografischen Materials und der daraus ersichtlichen Bevölkerungsverdünnung im Zentrum Amsterdams für die Zukunft der elf bestehenden Kirchen innerhalb des Grachtengürtels eine Prognose gestellt. Der Rapport kam zu dem Schluß, daß mindestens vier der elf Kirchen geschlossen werden könnten, und als erste wurde darunter die Dominikuskirche genannt, deren Pfarrstelle ich einige Monate vorher übernommen hatte.

Die elf Kirchen wurden im KASKI-Rapport beurteilt: nach ihrer territorialen Bedeutung, nach ihrer Funktion in der City, nach ihrem Denkmalswert und nach ihrer finanziellen Situation.

Am Seelsorgsaspekt der City-Kirche ging der Rapport völlig vorbei, so daß sich daraus keine einzige sinnvolle Linie in die Zukunft ziehen ließ. Unter diesen Umständen war die Übernahme des

Pfarramtes an der Dominikuskirche geradezu eine Herausforderung, die Schwäche der Argumente für die Aufhebung der Dominikuskirche darzutun. Meinem Oberen hatte ich zur Bedingung gemacht, daß die Arbeit dort nur als Teamarbeit übernommen werden dürfe. So erhielt ich denn, gemeinsam mit drei anderen jungen Ordensbrüdern die Verantwortung für eine Innenstadtpfarre von kleinem territorialen Umfang mit ungefähr tausend Pfarrangehörigen, von denen jedes Jahr mehrere zehn in die Vor- und Gartenstädte verzogen. Der Rest bestand vor allem aus ausländischen Gastarbeitern (für die eigene Seelsorger bestellt sind) und Untermietern, die wegen ihrer Mobilität kaum zu erfassen sind. Ferner gab es mehr alte Menschen als Kinder, und alles wies darauf hin, daß die Dominikuskirche als Pfarrei keinerlei Zukunft hat. Diese Situation war für fast alle Kirchen innerhalb des Grachtengürtels bezeichnend. Gemeinsam bildeten sie ein eigenes Dekanat.

Die Überlegung der Seelsorger konzentrierte sich um den düsteren KASKI-Rapport, und während man sich bewußt war, daß die Einzelexistenz einer jeden dieser Kirchen wenig Zukunft hat, herrschte ein lähmendes Gefühl der Ohnmacht, diese drohende Situation irgendwie in den Griff zu bekommen. Zwar tauchte regelmäßig die Frage auf, wo und wann sich die Kirche von Amsterdam in dem großen Citygeschehen zur Geltung bringt; aber wenn man fragte, was dieses Citygeschehen denn sei, verlor man sich in vagen Allgemeinheiten, mit denen man keinen Rat wußte.

2. Nach langem Zögern wurde eine Studiengruppe gegründet, die sich mit dieser Problematik beschäftigen sollte. Nach viel vorbereitender Arbeit legte diese Gruppe im Jahr 1969 einen Plan auf den Tisch, der in Buchform erschien; Titel: *Pastoralplan Innenstadt Amsterdam*. Er benutzte natürlich das demografische Material des erwähnten KASKI-Rapports und versuchte zu beschreiben, welchen evangelischen Auftrag die Kirche in dem alten Stadtkern, im Zentrum von Handel, Kultur, Erholung und immer bedeutender werdendem Tourismus hat. Die City wird in besagtem Rapport als ‹Kulminationspunkt aller Lebensaspekte› definiert. Das bildet ihre Anziehungskraft von Wärme und Geborgenheit, die man in den Häuserwüsten der Außenstadtteile vergeblich sucht; denn hier zeigt sich die Möglichkeit für Bedürfnisbefriedigung oder/und für Neugier nach allem, was eine City zu bieten hat; hier ist Kommunikation oder Konfrontation mit dem Neuen und Ungewohnten.

«Genau hier liegt der Anknüpfungspunkt für die Kirche des Christus. Sie hat ihre Aufgabe auf der Wellenlänge des Lebens, um das menschliche Leben in seiner Totalität heilvoll zu machen.»

Wollen die Kirchen auch an dieser spezifischen City-Funktion teilnehmen, kann das nur durch ein mannigfaltiges Angebot auf theologischem, pastoralem, ökumenischem und gesellschaftlichem Gebiet sein. Besondere Gottesdienste, Spezialkurse, liturgische Gestaltung, Auffangzentren: das alles muß auf exemplarische Weise in der Innenstadt gepflegt werden und repräsentiert sein.

Der Rapport trat für eine Aufhebung aller Einzelpfarren ein und für die Errichtung von Seelsorgestellen in den Stadtteilen; die Seelsorgestellen sollten nicht an bestehende Kirchengebäude gebunden sein, sondern sich auf die realen Bedürfnisse und Fragen vor allem jener Gläubigenkategorie einstellen, die den Kontakt mit den bestehenden Kirchen schon lange verloren hatten.

Im Priesterrat stieß der Plan auf einigen Widerstand; denn er klang recht revolutionär, so daß manch ein Priester den Boden unter sich schwinden fühlte und im voraus begriff, daß es für ihn – wenn dieser Plan realisiert würde – kaum noch Platz im Optionsbereich für ein spezialisiertes Angebot der Innenstadtseelsorge gäbe.

Aber auch auf seiten der Laien gab es Protest, bei einigen tumultuarischen hearings. Man kam jedoch nicht viel weiter als bis zu einer Unterschriftenliste an den Bischof, der nach langer Beratung (und als sich die Gemüter ein wenig beruhigt hatten) den Plan mit einigen Änderungen annahm, ihn Rom vorlegte – wo er ebenfalls seine Billigung bekam – und einen Direktor benannte.

Obwohl der Pastoralplan vor der Alternative ‹Umbau der City-Kirche oder völliger Neubau› stand und man sich für letzteren entschied, knüpfte man doch möglichst bei dem an, was sich im Laufe der Jahre als lebensfähig erwiesen hatte.

3. Denn bevor der neue Plan veröffentlicht wurde, zeichnete sich – fast unabhängig davon – in verschiedenen Kirchen eine Führung ab, die der Krise, in die die Kirchen immer mehr hineingerieten, die Stirn zu bieten suchten, übrigens mit wechselndem Erfolg. Ich nenne hier vier, die – wie sich später zeigte – in den neuen Plan ausdrücklich aufgenommen worden waren.

a) Zunächst *die Offene Tür*, ein Ladenlokal in einer der belebtesten Geschäftsstraßen Amsterdams, wo jeder frei eintreten und Information erhalten kann; wo immer ein Gespräch mit einem der anwesenden Priester möglich ist und sich J.

Gottschalckx speziell der Homophilen-Seelsorge widmet. Amsterdam ist eine tolerante Stadt, in der die Homophilie weite Verbreitung hat; aber die besondere Problematik der Homophilen verlangt Verständnis und Beratung. Die Offene Tür zählte im Jahr 1970 monatlich etwa 1200 Besucher. Es gibt Pläne, die Arbeit der Offenen Tür auf ökumenischer Grundlage aufzubauen und fortzusetzen; mit mindestens drei protestantischen Kirchengemeinschaften ist das Gespräch darüber im Gange.

b) Als zweites muß *die Petrus- und Paulus-Kirche* (bekannt unter dem Namen ‹Papegaai›) genannt werden: in der lebhaftesten Geschäftsstraße Amsterdams. Dort entschied man sich ausdrücklich für die alte lateinische Liturgie und den Gregorianischen Choral. Als nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Liturgie-Erneuerung in Gang kam, zeigte sich auch ein großes Bedürfnis an der unverkürzten Aufrechterhaltung des Reichtums, der in all den Jahrhunderten gewachsen war, an Formen und musikalischem Ausdruck, die vielen unersetzlich scheinen.

Inwieweit diese Aufrechterhaltung der alten Kultformen auf die Dauer lebensfähig ist, bleibt eine offene Frage; tatsächlich geht aber von dieser Kirche eine große Anziehungskraft aus. Noch immer wird dort mit dem Rücken zum Volk zelebriert; in dieser Hinsicht ist man konsequent und zeigt Stilempfinden. Hier gibt es nicht, wie in vielen anderen Kirchen, eine seltsame und stillose Mischung von alt und neu. Die Schattenseite dieser Entscheidung ist jedoch, daß man das Trojanische Pferd mit hereingeholt zu haben scheint; denn allerlei extrem-rechte Elemente machen dem Pfarrer viel Schwierigkeiten. Seine größte Sorge ist aber, fähige und kenntnisreiche Mitarbeiter zu finden. Durch seine Entscheidung steht der Pfarrer etwas isoliert und plagt sich mit dem Problem der Fortsetzung des Eigencharakters der Kirche herum; denn davon hängt auch ihre weitere Existenz ab.

c) Ganz anders war die Entwicklung in der *Moses- und Aaron-Kirche*, die seit Jahrhunderten den Franziskanern anvertraut ist. In der Vergangenheit gehörte sie als Klosterkirche sicherlich zu den meistbesuchten Kirchen der Amsterdamer City. Beim Bau des IJ-Tunnels mußte die alte Pastorat abgebrochen werden, und an der andern Seite der Kirche erstand ein modernes und zweckmäßig eingerichtetes Begegnungszentrum: das Moseshaus. Dort begann man im Jahre 1970 mit einem vielleicht etwas ehrgeizigen Bildungsprogramm, das sich immer mehr in die Richtung der Gesellschaftskritik entwickelt. Das neue Moseshaus wurde sich seiner prophetischen Sendung in der Innenstadt bewußt, während die Kirche – unter dem Patronat Aarons – Kurs auf die alte ‹Kundenbedienung› nahm. Wegen der unklaren Haltung in der Liturgie mußte diese Kirche erleben, wie sich immer mehr Menschen von ihr abwandten; das ging auch aus der Kirchenzählung hervor. Der alte Kern um das sonntägliche mehrstimmige lateinische Hochamt schnitt offenbar jeder Entwicklung den Weg ab.

Ein Konflikt zwischen Moses und Aaron konnte nicht ausbleiben; denn während das Moseshaus viele muntere Vögel mit allerlei Federn und allerlei Künstler an sich zu binden wußte, machte die Aaronskirche mit ihrer unklaren liturgischen Form weiter. Zwar begann das Moseshaus mit einem Liturgie-Theater, in dem unter Nutzung allerlei akustischer und optischer Effekte ein Stück Gesellschaftskritik für moderne und für kirchenfremde Menschen in Liturgie gebracht wurde; aber diese liturgische Theaterproduktion ist zu arbeitsintensiv, um dem allwöchentlichen Bedürfnis nach Liturgie zu genügen.

Bemerkenswert war die Initiative, die Kirche in den Sommermonaten 1971 als Zufluchtsort für junge Touristen zu öffnen, die dort auf teppichbelegten Bänken liegen konnten, um Tee zu trinken, miteinander zu reden und zu lesen. Rauchen war verboten, nicht so sehr wegen der Brandgefahr, sondern um zu verhindern, daß der Ort zu einem Jugendzentrum à la Paradiso entarten sollte, wo sich die Jugend dem Drogengenuß und dem Rauchen von Rauschzigaretten hingibt.

d) Ganz anders erging es der *Dominikuskirche*, die vom KASKI-Rapport an die Spitze der Liste von Kirchen gesetzt worden war, die getrost verschwinden könnten, jetzt aber durch den Pastoralen Plan für die Innenstadt als ‹Stilkirche neue Liturgie› vorgestellt wird, mit der ein liturgisches Zentrum verbunden ist. Bei der zunehmenden Abwanderung eigener Pfarrangehöriger war unsere einzige Möglichkeit für die Seelsorge: Liturgie und Verkündigung. Auch wir hatten ein altes Erbe, entschieden uns aber bewußt für das Neue, unterstützt von der Werkgruppe für volkssprachliche Liturgie (Bernard Huijbers, Huub Oosterhuis und Rik Velenturf), und es gelang, damit und daraus eine neue und vitale Gemeinde aufzubauen, wenn auch nicht festumgrenzt oder auch nur mit fließenden Grenzen, aber doch mit einem festen Kern engagierter Gläubiger. Wie das zustande

kam und mit welcher Arbeitsmethode, habe ich an anderer Stelle beschrieben.

Aus dem In- und Ausland kamen viele Besucher, um dieses neue Experiment zu sehen, das mit wachsender Erfahrung immer weniger ein Experiment bleibt. Die immer wiederkehrende Frage nach unserer sozialen Tätigkeit brachte uns manchmal in Verlegenheit; anderseits gibt es in einer Stadt wie Amsterdam soviel soziale und politische Tätigkeit, daß das Bedürfnis nach Orten der Ruhe und Besinnung außerordentlich groß ist, wie auch das Meditationszentrum ‹Kosmos› beweist. Dort werden allerlei exotische Formen der Besinnung und Selbsterkenntnis geübt. Unsere Kraft liegt denn auch nicht (wie im Moseshaus) im gesellschaftlichen Engagement, sondern zunächst in der beständigen Frage nach Gott und seiner Anwesenheit im Menschen. Die Kontemplation wird stärker betont als die Aktion. Hilfe für den Menschen in Not leisten wir nur in dem Maße, wie die Gemeinde sich selbst dazu imstande sieht.

Schon zwei Jahre haben wir am Weihnachtsfest die Kirche um Mitternacht für alle geöffnet, die das Bedürfnis haben, das Fest gemeinsam zu feiern. Wir dachten anfangs, das seien vor allem die Alleinstehenden: Bettler, Clochards und andere Randfiguren unserer Gesellschaft. Aber zu unsrer nicht geringen Verwunderung zeigte sich das Bedürfnis auch bei Familien und Menschen, die sich irgendwie einsam fühlen. Die Kirche muß wieder Begegnungszentrum werden, wo Menschen einander keine Forderungen stellen und nicht überfragen, sondern wo sie in Frieden und Sympathie füreinander offenstehen, wo Liturgie auch wieder einem Stück erfahrener Gemeinschaftlichkeit Ausdruck gibt, wo Menschen schöpferisch tätig sein können, wo sie singen, spielen, tanzen, essen und trinken können. So wird die Kirche wieder zum Erlebnis unseres Glaubens, daß Gottes Menschenliebe (seine *philanthropia*) für *alle* Menschen erschienen ist.

4. In der Lücke, die durch die Aufhebung der Pfarrgrenzen entstanden sind, arbeitet die Stadtteilseelsorge *(wijkpastoraat)*, wobei nicht von einem bestehenden Kirchengebäude ausgegangen wird, sondern von der Realität des Stadtteils. Jeder Stadtteil hat seine eigene Problematik bezüglich Sanierung, Verelendung von Wohnungen, Verkehrsdurchbrüchen, Abbruch von Häusern und welcher Art von Lebensschwierigkeit auch immer. In solchen Situationen ist nicht die Kirche als Organisation wichtig, sondern das Evangelium, die Sorge für die Rechtlosen, für Menschen, die das Opfer des Wohlfahrtsstaates mit seinem zunehmenden Verkehr und der Ausdehnung der Großindustrie werden. Primär geht es um ein Stück von Gottes Reich in dieser Welt, um Friede und Wohl, das dem Boden des Wohlstands mühsam abgerungen wird. Es geht darum, das Evangelium zur Sprache zu bringen, das Evangelium wieder themafähig zu machen, das in den Herzen der vielen Unkirchlichen schlummert oder auf weltliche Weise bei ihnen weiterlebt. Priester können hier zu einer prophetischen Aufgabe gerufen werden, um eine Menschenunwürdigkeit des Lebens an den Pranger zu stellen und für die Menschen gegen die Machinationen des Großkapitals oder die Diktatur der Gemeindeverwaltung einzutreten. Um solch ein Stück praktisches Evangelium, auf das sich Menschen bezogen fühlen, kann eine Gemeinde entstehen, in der Wort und Sakrament auf echt menschliches Heil Bezug haben: keine statische Gruppe, zu der jeder gehören muß, sondern beweglich und dynamisch, Augenblickskristallisation um ein Stück Evangelium. Diese Stadtteilseelsorge versucht noch zögernd in Gang zu kommen. Wenig Priester können sich für einen solchen Auftrag erwärmen. Es muß im Team gearbeitet werden. Ein gründliches Umlernen ist notwendig.

Aber der Anfang ist gemacht, sehr bescheiden und unauffällig; und gleichzeitig macht er jeder kirchlichen Behörde und allen kirchlichen Oberen noch einmal deutlich, daß nicht sie die Kirche erneuern, sondern der Seelsorger mit seiner Gemeinde.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Manfred Krämer
Thomas Gawron

Die ökumenische Gemeinde an der Freien Universität Berlin

Theologen verschiedener Fachgebiete, besonders Exegeten, haben aufgezeigt, daß die Entwicklung demokratischer Kommunikations-, Organisations- und Entscheidungsprinzipien nicht im Gegensatz zu Strukturprinzipien der Kirche stehen, sondern eine Konsequenz eines Evangeliums der Freiheit sind. Sie haben weiter deutlich gemacht, daß Kirche kein von der Gesellschaft isoliertes Heilsystem ist. Als Gemeinschaft derer, die aus den in Jesus angesagten und endgültig bestätigten Verheißungen Gottes zu leben versuchen, ist ihr die Humanisierung der gesellschaftlichen Mitwelt immer neu aufgetragen.[1]

Immer mehr Katholiken wollen aus diesen Einsichten praktische Konsequenzen für die Kirchenstrukturen und das Gemeindeleben ziehen. Der folgende Bericht soll am Beispiel der Katholischen Hochschul-Gemeinde an der Freien Universität in West-Berlin ausführen, welche Probleme und Konflikte sich bei dem Versuch ergeben können, eine demokratische und politische Gemeinde zu konstituieren.

I. Studenten-Gemeinde in der Reform

Die Diskussion der nachkonziliaren, vor allem der ‹politischen› Theologie, fand unter den christlichen Studenten zu Beginn der studentischen Protestbewegung statt. Die Kritik der radikaldemokratischen und sozialistischen Gruppen an undemokratischen und autoritären Strukturen in Staat und Gesellschaft; an der Gleichgültigkeit vieler Bürger gegenüber Elend und Ausbeutung in Industriestaaten und der ‹Dritten Welt› und die Kritik an der Entmündigung der Gesellschaft durch vielfältige Manipulationsmechanismen zugunsten der Herrschenden wurde auch von den katholischen Studenten aufgearbeitet. Diese Kritik wurde von ihnen auf die Kritik an den autoritär hierarchischen Strukturen und der gesellschaftspolitischen Funktion der katholischen Kirche bezogen. Waren sich die aktiven Studenten der Katholischen Studenten-Gemeinde (KSG) bald einig in der Analyse der verfestigten und damit unchristlichen Struktur der Kirche, waren die Konsequenzen, die daraus gezogen werden sollten, in der Reformationsphase der Gemeinde 1967/68 umstritten.

Die einen verstanden diese Struktur als organisatorische Konsequenz eines für prinzipiell ideologisch gehaltenen Glaubens und lehnten – wie der ‹Kritische Katholizismus›[2] in dieser Zeit – jede Differenzierung von Glaube, Religion und Kirche als neuen Immunisierungsversuch des christlichen Glaubens gegenüber radikaler Kritik ab. Diese Kritik bedeutete jedoch nicht eine totale Abkehr von der Institution Kirche. Sie wurde vielmehr als Agitationsfeld subversiv arbeitender sozialistischer Gruppen verstanden. Dabei sollte die Studentengemeinde als Einbruchsstelle in den Katholizismus dienen.

Demgegenüber betonten Vertreter eines an der ‹politischen› Theologie orientierten Glaubens, daß der theoretische Ansatz des ‹Kritischen Katholizismus› die Analyse der vielfältigen und gegensätzlichen religiösen, kirchlichen und theologischen Strömungen verhindere. Weiterhin sei es infolge des zu globalen Ansatzes nicht möglich, den sich verschärfenden Konflikt zwischen dem Establishment der Kirche und den kritischen Christen zu erkennen. Als bleibende Aufgabe wurde vielmehr angesehen, die emanzipatorischen Gehalte der christlichen Botschaft und deren Tradierung in der Geschichte zu reflektieren und die praktischen Konsequenzen für die Auseinandersetzung mit den herrschenden politischen Kräften und dem Establishment der Großkirche zu ziehen.

II. Hochschul-Gemeinde im Konflikt mit der Amtskirche

Nach mehreren Gemeindeversammlungen über Struktur und Selbstverständnis der zu reformierenden Studentengemeinde setzte sich die zweite Konzeption durch, wie sie in der Einleitung des Semesterprogramms Sommer 1969 formuliert ist:

«Die Gemeinde an der Hochschule versteht sich als die Gemeinschaft derer, die ihre Existenz in der Nachfolge Jesu in der konkreten Herausforderung unserer Hochschule und Gesellschaft zu leben versuchen... als unbedingte Entschlossenheit zur Gerechtigkeit, zur Freiheit und zum Frieden. Das umfassende Schlüsselwort Friede – Shalom – heißt in der jüdisch-christlichen Überlieferung weder

ein sentimentales Wegwischen aller gesellschaftlichen Konflikte und Widersprüche noch wird damit ein billiges Harmoniemodell oder eine statische Friedensordnung propagiert; sondern Shalom ist das Leitwort einer Befreiungsbewegung. In ihr werden die Menschen zum rechten Umgang mit den ihnen gewährten, jedoch von ihnen noch wahrzunehmenden Lebensmöglichkeiten befreit und ermutigt. Damit wird Friede zu einer Provokation für die bestehenden Verhältnisse, die um der anstehenden Möglichkeiten willen überholt werden sollen.»

Im Juli 1968 wurde nach einjähriger Diskussion die neue Satzung der nun Katholischen Hochschul-Gemeinde (KHG) genannten Gemeinde verabschiedet. Der aus Vertretern der verschiedenen Reformgruppen gewählte Vorstand, das Leitungsorgan der Gemeinde, das sich von der Gemeindeversammlung her legitimierte, wurde beauftragt, mit dem Berliner Bischof Kardinal Bengsch Gespräche zu führen über die Anerkennung der neuen demokratischen Gemeindesatzung und des von der Gemeindeversammlung gewählten Kandidaten für das Amt des Studentenpfarrers, des Kaplans Wiesendanger. Diese Gespräche waren in der Gemeinde sehr umstritten, nicht zuletzt wegen der negativen Erfahrungen anderer progressiver West-Berliner Gruppen, wie dem ‹Demokratisch-katholischen Arbeitskreis›. Ohne die mißglückte Kontaktaufnahme hier weiter darzustellen,[3] soll das Ergebnis festgehalten werden: Nach einem einmaligen 90minütigen Gespräch zwischen Bischof und Vorstand der Gemeinde lehnte es der Bischof ab, die KHG als Nachfolgegemeinde der KSG anzuerkennen. Ebenso verweigerte der Bischof dem Kandidaten der Gemeinde die Bestätigung als Studentenpfarrer. Statt dessen wurde dieser in eine von der Universität weit entfernte Gemeinde versetzt und später mehrfach aufgefordert, seine andauernde Mitarbeit in der KHG einzustellen. Die Gemeinde indes lehnte die Forderung des Bischofs, auf die Bezeichnung Gemeinde zu verzichten, ab und erklärte, sie werde der Forderung solange nicht nachkommen, solange der Bischof keine theologische Begründung für seine Ablehnung gebe.

Der von der KHG angestrebte Dialog scheiterte vor allem aus folgenden Gründen:

1. Der KHG, die eine ‹politische› Theologie in die Praxis umsetzen wollte, stand eine Amtskirche gegenüber, die in der Kritik an der hierarchischen Kirche nicht eine Aktivierung des Glaubens, sondern Flucht vor dem ‹Glauben› in Kritiksucht sah. Dabei kreiste der Hauptkonflikt um die Beziehung des kirchlichen Amtes zur Gemeinde. Während die KHG das kirchliche Amt als eine Dienstfunktion aus der Gemeinde und für die Gemeinde deutete, bestanden die Vertreter der kirchlichen Hierarchie auf der unaufhebbaren Differenz zwischen dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und dem besonderen Priestertum des Amtes.

2. Die Berliner Amtskirche war wegen ihrer gesellschaftlichen Isolation von der kritischen Intelligenz, insbesondere der studentischen Generation, nicht über deren Problembewußtsein und Fragen informiert. Daher projizierte sie die im Dritten Reich, aber auch in der DDR während der 50er und 60er Jahre des Kalten Krieges gemachten Erfahrungen mit antikirchlicher Propaganda auf die Kritik der katholischen Studenten am kirchlichen System. Sie war nicht in der Lage, die christliche Kritik an der Institution zu unterscheiden von der antiklerikalen des Faschismus oder auch – wenn mit anderem Vorzeichen – der stalinistischen des Marxismus-Leninismus.

3. Die historisch begründete Angst vor Kritik des eigenen Systems wurde in Berlin verstärkt durch die politischen Verhältnisse. Die vulgärmarxistische Propaganda der DDR gegen die katholische Kirche trieb den mit dem DDR-Bistum verbundenen West-Berliner Teil der Kirche in die politische Kooperation mit dem antikommunistischen Konservativen. Auf diesem Hintergrund konnte die in West-Berlin besonders von der Springerpresse entfachte Propaganda gegen die antiautoritäre Studentenbewegung im Katholizismus ein besonders starkes Echo finden.

III. Politische Gemeinde

Die ergebnislosen Gespräche der KHG mit dem Westberliner Ordinariat und dem Berliner Bischof Bengsch sowie die sich verschärfenden Konflikte an der Freien Universität veranlaßten die Gemeinde im Wintersemester 1968/69, sich stärker auf die hochschulpolitischen Auseinandersetzungen zu konzentrieren. Gemeinsam mit der Evangelischen Studenten-Gemeinde (ESG), die schon seit 1963 als Initiatorin von Demokratisierungsbestrebungen an der Universität hervorgetreten war, unterstützte die KHG den Kampf der radikal-demokratischen und sozialistischen Hochschulgruppen gegen alle Versuche der Regierung von Berlin, eine Reform der traditionellen ‹Bildungsuniversität› in Richtung auf eine ‹technokratische Leistungsuniversität› durchzuführen,

ohne die politische Dimension wissenschaftlicher Arbeit als genuinen Bestandteil von Ausbildung der Studenten zu berücksichtigen.

Als am Ende der ersten Phase studentischer Protestbewegung – nämlich der antiautoritären, an der Kritschen Theorie der Frankfurter Schule orientierten – sich die Konflikte an der Universität zuspitzten, griffen die Gemeinden gemeinsam in die Hochschulpolitik ein. Sie unterstützten den Proteststreik gegen Relegationsverfahren, die gegen einige Aktive der Bewegung eingeleitet worden waren. In einem kritischen Artikel jedoch setzten sich die Gemeinden im Studentenorgan ‹FU-Spiegel› mit dem Aktivismus einiger studentischer Gruppen auseinander:

«Gegenüber einer dogmatischen Position, die die sozialistischen Gruppen in die Isolation führen müßte, formulieren die Gemeinden als Perspektive, die sie zur Diskussion stellen, eine Bündnisstrategie progressiver Assistenten, Studenten und Professoren. Das bedeutet: Verzicht auf die Verketzerung derer, die sich noch im Lernprozeß befinden. Wir, die wir uns intensiv um Bündnispartner bemühen, reden nicht einer konfliktlosen Gesellschaft das Wort, sondern plädieren für die Auseinandersetzung mit dem eigentlichen politischen Gegner, ... den Technokraten des Wissenschaftsrats, der Großindustrie usw.»[4]

IV. Ansätze zur ökumenischen Gemeinde

Obwohl wegen des ständigen Handlungszwanges die aktiven Gemeindemitglieder nicht mehr in der Lage waren, der gemeinsamen praktischen Zusammenarbeit eine fundierte ökumenisch-theologische Grundlage zu geben, kann nicht von einer Umfunktionierung der Gemeinden in einen ‹politischen Kampfverband› gesprochen werden, in dem es neben dem politischen Engagement keine theologische Reflexion, Meditation oder Gottesdienst gegeben habe.[5] Im Gegenteil bemühten sich die Gemeinden in verschiedenen Formen des Gottesdienstes, in Seminaren mit Vertretern der ‹politischen› Theologie und einer Meditationswoche in Taizé, das Verhältnis von Glaube, Gemeinde und politischem Handeln aufzuarbeiten. In diesen Diskussionen wurde die Frage nach der konfessionellen Theologie schnell relativiert. Denn es stellte sich heraus, daß der gemeinsam unternommene Versuch, ‹Shalom› zu verwirklichen, die Frage nach der Konfessionszugehörigkeit bedeutungslos werden ließ. Aufgrund der gemeinsamen politischen Arbeit und theologischen Reflexion wurden die organisatorischen Grenzen der beiden Gemeinden aufgehoben: die Entscheidungskompetenzen wurden der einen Gemeindeversammlung der ökumenischen Gemeinde an der Freien Universität übergeben. Damit gab es auch nur noch ein Leitungsteam der ökumenischen Gemeinde – ESG/KHG.

V. Gemeinde in der Krise

Hatte die Phase des hochschulpolitischen Engagements der ESG und KHG im Jahre 1969 gezeigt, daß eine Hochschulgemeinde eigenständige Politik in der Universität betreiben kann, ohne ihre Gemeindeidentität aufzugeben, erwies sich 1970, daß auch eine andere Befürchtung zögernder Gemeindereformer des Jahres 1968 sich nicht bewahrheitete: die Angst nämlich, eine Gemeinde könne bei ihrem politischen Handeln von einer einzigen politischen Universitätsfraktion ‹unterwandert› werden.

Solange die ESG und später beide Gemeinden in der Universität als radikaldemokratische Gruppe bekannt waren, zeigte keine andere Hochschulgruppe, ob sozialistischer Deutscher Studentenbund (SDS) oder kommunistische Rote Zelle, Interesse, die Gemeinde zu majorisieren. Seit dem Ende der ersten Phase der Studentenbewegung hatte der Abklärungsprozeß unter den Studenten jedoch zur Bildung straff organisierter Kadergruppen geführt, den Roten Zellen. Zugleich nahmen die Versuche staatlicher Behörden, eine ‹Technokratische Hochschulreform› in der Universität durchzusetzen, zu. Damit verstärkte sich der administrative Druck auf die sozialistischen und kommunistischen Studentenorganisationen. Aus diesen Gründen begannen Vertreter einer Roten Zelle mit dem Gedanken zu spielen, die ökumenische Gemeinde für ihre Zwecke zu funktionalisieren, das heißt durch ihre Okkupation sich selber dem Zugriff der Staatsadministration zu entziehen. Bei solchen Versuchen, die die Gemeinde bei der Wahl eines neuen Pfarrers 1970/71 erlebte,[6] behaupteten die Gemeindemitglieder jedoch ihre Position gegenüber allen Tendenzen, «christliche Gemeinde im Proletariat aufgehen zu lassen, da sie eine dienende Funktion für das Proletariat im Klassenkampf hat», wie es damals hieß. Sie bestanden bei aller Solidarität und aktiver Teilnahme am Kampf gegen Klassenstrukturen und Unmündigkeit der Gesellschaft darauf, daß die theologischen Kriterien sich nicht in vorabzugebenden Leitlinien politischen Handelns fixieren

lassen, sondern nur aus dem Nachdenken der konkreten Gemeinde über sich als Gemeinde, aus dem Umgang mit und der Reflexion von biblischem Zeugnis im Kontext der konkreten Situation. Sofern Mitglieder der kommunistischen Roten Zelle seitdem in der ökumenischen Gemeinde mitarbeiten, geschieht das unter Wahrung der Eigenständigkeit beider Gruppen innerhalb einer beiderseits relativ verbindlichen politischen Zielsetzung aufgrund der jeweils in der konkreten Situation neu vorzunehmenden Absprache.

VI. Zukunft der Politischen Gemeinde

Das Scheitern des Dialogs mit der Amtskirche in West-Berlin darf die anderen politischen Hochschul-Gemeinden nicht dazu verleiten, grundsätzlich von sich aus das Gespräch mit der Institution und den anderen Gemeinden abzubrechen. Vielmehr muß jede Gemeinde aufs neue klären, welche Möglichkeiten sie hat, Lernprozesse bei sich, in der Amtskirche und in anderen Gemeinden durch intensive Kommunikation, Diskussion und Aktion zu entfalten.

Dabei ist angesichts einer in der Bundesrepublik Deutschlands sich weiter verfestigenden Institution auch eine zeitweilige Distanz, ein Auszug oder ein Kampf von Christen gegen die Institution denkbar.[7]

Bei aller Distanz oder kritischen Solidarität mit der Kirche ist es heute stärker erkennbar als zu Zeiten der ersten Rezeption ‹politischer› Theologie in den Hochschul-Gemeinden, daß sich ihre Mitglieder Rechenschaft über ihre eigene personalgeschichtliche Vergangenheit und Prägung durch einen autoritären Katholizismus ablegen. Denn die katholische Erziehung läßt meist nur einen eingleisigen Weg im Sozialisationsprozeß zu, der die Menschen unfähig macht, Alternativen zu erkennen, zwischen ihnen zu wählen und Entscheidungen zu treffen. Ohne die Aufarbeitung und Bewältigung dieser Vergangenheit wird es politischen Gemeinden nicht möglich sein, Alternativen einer herrschaftsfreien Kirche als mögliches Modell einer herrschaftsfreien Gesellschaft zu entwickeln und exemplarisch zu verwirklichen.

Stand daher für die politische Gemeinde in Berlin in den vergangenen Jahren die Aktion und Aufklärung im Vordergrund, so muß sie nach dem Ende dieser Phase studentischer Bewegung die Analyse der verfestigten neokapitalistischen Gesellschaft betreiben. Soweit sie sich als Mitglied einer sozialistischen Emanzipationsbewegung versteht, wird es von ihrem eigenen Anspruch her, Herrschaft zu minimalisieren, für sie unabdingbare Aufgabe sein, als Kritiker der zu erstarren drohenden kommunistischen Gruppen innerhalb eines ‹linken Pluralismus› aufzutreten. Das solidarische Entwickeln von Alternativen, das Aufzeigen neuer oder vernachlässigter Fragestellungen in diesem Pluralismus der sozialistischen Bewegung darf dabei nicht zu einer Distanzierung von deren emanzipatorischen Inhalten führen. Für Hochschul-Gemeinden, die erst mit der Praxis einer politischen Gemeinde beginnen, wie es bei vielen Gemeinden der Katholischen Deutschen Studenten-Einigung (KDSE) der Fall ist, besteht auch heute noch die Aufgabe, Initiative zu ergreifen, wo die Hochschule noch keine Politisierung durchgemacht hat, das heißt, sich noch nicht mit den eingangs erwähnten Fragen auseinandergesetzt hat.

‹Politische Gemeinde› ist nach wie vor ein Anspruch, der nicht als Postulat beschworen werden darf, da solches schon sein Scheitern bedeuten würde, sondern den es weiter in der konkreten Praxis einzulösen gilt. Die Erfahrungen der ökumenischen Gemeinde sind nur ein Anfang.

[1] Vgl. J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz 1968); H. Gollwitzer, Die reichen Christen und der arme Lazarus (München 1968); Metz–Moltmann–Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung (München-Mainz 1970); H. Schmidt, Frieden (Berlin 1969).

[2] Van Onna-Stankowski, Kritischer Katholizismus (Frankfurt 1969); M. Krämer, Kritische und «kritische» Katholiken, Frankfurter Hefte (24. Jahrgang, Heft 10) 697–704 (1969).

[3] KHG – Autorenkollektiv, Historische und theologische Selbstdarstellung der KHG in Berlin: Initiative (9. Jahrgang, Heft 3) 17–20 (1969).

[4] Vgl. K. B. Hasselmann, Politische Gemeinde (Hamburg 1969).

[5] Vgl. H. Maier, Kritik der politischen Theologie (Einsiedeln 1970) 88ff.

[6] Der Pfarrer der ESG, Hasselmann, verließ die Gemeinde im Frühjahr 1970; der Kaplan Wiesendanger verunglückte im Sommer 1970 tödlich. Als gemeinsamen neuen Pfarrer wählten die evangelischen und katholischen Studenten der ökumenischen Gemeinde den Hamburger G. Altendorf.

[7] Vgl. die Konflikte zwischen Deutscher Bischofskonferenz und Katholischer Deutscher Studenten-Einigung: F. J. Trost, Studenten zwischen Kirche und Politik: Publik, Nr. 8 (1971); E. Schmied, Politisches Engagement oder geistiges Ghetto: Publik, Nr. 31 (1971).

William McCready

Die Reform der Kirche in der Erzdiözese Chicago

Die Entwicklung der Kirche von Chicago hat aus Perioden intensiver Aktivität, unterbrochen von Zeiten des Zögerns und Schwankens, bestanden. Die im Gang befindliche Reform der Kirche steht innerhalb dieses Rahmens. Um sie deutlicher darzulegen, gliedern wir die Geschichte in drei Abschnitte: die Kirche vor, während und nach dem Konzil. In jeder Ära gibt es einzigartige Beispiele von Reform und auch Lehren, welche wir für die heutige Situation der Vergangenheit zu entnehmen haben.

Der vorherrschende Charakterzug der vorkonziliaren Kirche in der Stadt Chicago war ihr Bemühen um soziale Aktion, und die führende Gestalt war der Regens des Priesterseminars, Msgr. Reynold Hillenbrand. Während der frühen dreißiger Jahre waren viele Kräfte vorhanden, um in Chicago einen Wandel herbeizuführen. Die Diözesanzeitschrift ‹The New World› nahm in sozialen Fragen eine betont fortschrittliche Haltung ein, besonders in solchen, welche die Arbeit und die Arbeiterschaft betrafen. P. Carrabine S. J. wirkte auf Geist und Gewissen vieler junger Männer durch die Interstudentische Katholische Aktion von Chicago. Männer und Frauen wie James O'Gara, John Cogley, Ed Marciniak, Dorothy Day, Herr und Frau Patrick Crowley und viele andere waren am Werk, um ihre Kirche instandzusetzen, durch sie zu ihrer Welt zu sprechen. In diesen schöpferischen Rahmen trat der junge, erst dreiunddreißig Jahre alte Regens des Priesterseminars, Msgr. Hillenbrand, ein. Es läßt sich noch kaum genau sagen, was für eine Rolle er während dieser Ära gespielt hat; er war so etwas wie eine Kombination zwischen einem charismatischen Führer und einem filtrierenden Torhüter, der Hilfsquellen dem Teil des Systems zuleitete, der den besten Gebrauch davon machte. Für einige war er eine dominierende Persönlichkeit, die sich für das Wachstum und den fortschrittlichen Gesellschaftswandel einsetzte, während er für andere ein autokratischer Manager war, der bestimmte, wem erlaubt sein solle, etwas zu unternehmen. Entweder durch Inspiration oder Machination oder dann durch eine für Chicago typische Verbindung von beidem gab Hillenbrand und sein Mitarbeiterstab der Diözese ein Jahrzehnt sachkundigen, fähigen Eindringens der Kirche in die moderne Welt. Programme für katholische Sozialaktionen sprossen nur so aus dem Boden. Die Katholische Arbeiterschaftsallianz und der Katholische interrassische Rat, die unter dem Einfluß von P. Daniel Cantwell gebildet wurden, nahmen sich einiger brennender sozialer Probleme von damals an. Kleine Gruppen von Studenten, Geschäftsleuten und ihren Frauen begannen sich in Schulen und Pfarreien zu treffen, um Aktionen zu planen und auszuführen, zu denen sie ihr christlicher Glaube drängte. Die Kana-Konferenz unter P. John Egan hielt Seminarien ab und bot Ehepaaren Vorträge an, die von einigen der hellsten Köpfe der Kirche Amerikas und Europas gehalten wurden. Es war eine Zeit höchst produktiver Aktivität. Dieser Erfolg ging auf fünf Hauptursachen zurück:

1. Die hierarchische Führung sorgte für die Atmosphäre, worin man Versuche anstellen und scheitern und von neuem Versuche unternehmen konnte.

2. Die fortschrittlichen Kleriker waren sehr tüchtig im Schaffen von Basen, die vom Volk mitgetragen wurden.

3. Der Klerus und die Laienschaft zeigten den Entscheidungsträgern, daß sie für sie nützlich sein könnten.

4. Hillenbrand war ein charismatischer Führer, der erneuerungswillige Leute um sich scharte.

5. Die Laienschaft war auf einem relativ hohen Stande, was den Programmen ein gewisses Ansehen verlieh.

Als die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils herannahte, hielt jedermann Ausschau, wie seine Kirche sich in Bewegung setze. Viele Experimente in Sozialaktionen und liturgischer Erneuerung wurden in der Diözese gestartet, und man fragte sich, ob sie approbiert oder abgeändert würden. Man war gespannt auf die Regelung der Frage der Empfängnisverhütung und schlug Reformen der Ehegesetzgebung vor. Man erwartete von den Theologen und der Hierarchie ein Wort zu der Frage, was es inskünftig heiße, Katholik zu sein.

Während des Konzils schlugen die Wogen der Begeisterung hoch, und auch die Erwartungen wurden höhergeschraubt. In den Zeitungen war regelmäßig von der Kirche die Rede. Spezielle Beiträge in den Massenmedien priesen den Wandlungsprozeß in einer Institution, die sich sonst nur langsam und behutsam wandelte. Fortschrittliche

Kreise waren darauf gespannt, ob ihre Programme Früchte tragen würden. Liturgiker wollten Neues vernehmen über Messen in der Volkssprache und sinnvollere Riten. Unterdessen ging in Chicago die Führung nicht aus den Händen der Alten in die der Jungen über. Es traten zu wenig junge Leute in die Organisationen ein, als daß diese die Abgänge hätten ersetzen können. Die neuen Kräfte des Personalismus und der Umstand, daß es der Sozialaktion mißlang, alle die Probleme zu lösen, an die sie heranging, hatten zur Folge, daß viele junge Leute der Öffentlichkeitsarbeit den Rücken kehrten.

Nach dem Konzil nahm die Aktivität wieder zu, und man machte Versuche, wieder das Programm einzuführen, das sich in einer früheren Ära als wirksam erwiesen hatte. Die ökumenische Tendenz des Konzils gab den Anstoß zur Nationalkonferenz über Religion und Rasse im Jahre 1963. Ein bedeutsamer Fortschritt wurde in der Seelsorge an den Gläubigen spanischer Sprache erzielt. Die Kana-Konferenz weitete ihre Tätigkeiten auf die Felder der Heranbildung des Klerus und religiöser Publikationen aus. Die Laienbewegung von Chicago wurde geschaffen und wirkte sich anhaltend auf die Diözese aus. Das Programm der Bruderschaft der christlichen Lehre, das Programm für die Erneuerung der Liturgie, das Werk von P. Weber und P. Killgallen auf dem Gebiet der religiösen Erziehung und weitere Bestrebungen, die das Werk der früheren fortschrittlichen Bewegung weiterführten, haben sich auch in der Nachkonzilszeit durchgesetzt.

Doch der programmatische Stil der Reformer von einst war nicht mehr ebenso erfolgreich wie früher. Die Versammlungen waren nicht mehr das, was sie einst gewesen waren. Das Zweite Vatikanum betonte wie nie zuvor, was es heißt, ein Christ zu sein. Es legte eine theologische Basis, die dem Blick der meisten Programmentwerfer entging. Die neuen Richtlinien, nach denen man so lange Ausschau gehalten hatte, waren gekommen und entsprachen nicht dem, was man sich davon versprochen hatte. Die nachkonziliare Theologie betonte den neuen Menschen, das persönliche Gewissen und das Umdenken. Sie hielt die Gläubigen dazu an, sich von dem, was sie gewesen waren, in das zu verwandeln, was sie sein könnten. Es gab keinen Weg, dies zu programmieren, keine Vortragsreihen, die diese Wirkung hervorzubringen vermochten. Es konnte keine Kurse geben und kein Filmstreifen gezeigt werden, die einen Menschen, der seine Weltanschauung behutsam testete, zu einem gläubigen Christen zu machen vermochten, der das Evangelium seiner Welt zu verkünden weiß. Dies war ein langsamer Wachstumsprozeß: zu einer andern Person zu werden in einem wirklich eingreifenden Wandel.

Die gegenwärtigen Reformversuche in Chicago weisen folgende fünf Elemente auf: kleine Gottesdienstgruppen, die Priestervereinigung von Chicago, die religiöse Erziehungsarbeit, aktive Sozialbewegungen und die politische Betätigung des Klerus. Zu den kleinen Gottesdienstgruppen gehören Anhänger der Pfingstbewegung, Liturgiegruppen aller Art, verschiedene Diskussionsgruppen und eine Reihe ‹transparochialer› Pfarreien. Alle diese Gruppen werden im allgemeinen zusammengehalten durch eine personalistische Tendenz, welche die Religion im Leben ihrer Glieder ansichtig machen will. Sie entspricht einem wirklichen Bedürfnis, da die herkömmlichen Gottesdienstweisen nicht dem Verlangen nach Intimität genügen, das im modernen Personalismus zum Ausdruck kommt. Die Frage ist nur, ob sie wirklich imstande sind, zu der Welt zu sprechen, worin sie leben, oder ob sie nur um sich selber kreisen. Um über sich hinaus zu wirken, müssen sie organisieren lernen und wissen, was sie zu der heutigen Lage sagen wollen. Man wird erst sehen müssen, ob sie die Fähigkeit entwickeln, zu den Anliegen der Menschen von heute ein gültiges Wort zu sagen.

Die Priestervereinigung hingegen hat von Anfang an bewiesen, daß sie zu organisieren versteht. Die führenden Köpfe dieser Organisation waren Männer, die unter Hillenbrand und in der fortschrittlichen Tradition der Sozialaktion, welche die Dinge getan wissen will, geschult wurden. Die Vereinigung entspricht dem Bedürfnis nach einer demokratischen Stimme in der Kirche, und als solche hatte sie einen großen Erfolg. Ihre Arbeit auf dem Gebiet des persönlichen Managements ging stark auf Neuerungen aus. Sie konzentrierte sich jedoch zu häufig auf potentielle Konflikte mit der Hierarchie, und gegenwärtig scheint sie unschlüssig zu sein, ob sie eine Führungskraft sein will oder ein demokratisches Forum zur Lösung klerusinterner Probleme. Themen wie die theologische Grundlage des Priestertums, die Beziehung zwischen Priester und Volk und die prophetische Rolle des Priesters kamen zu kurz, da man seine Aufmerksamkeit der Frage des Gehorsams und des Zölibats zuwandte. Die Vereinigung hat beständig unter einem Mitgliederschwund gelitten, der ihren Bestand von früher 1000 auf 450 reduzierte. Es läßt sich noch nicht sagen, ob diese Lage sich ändern wird oder nicht.

Auf dem Gebiet der religiösen Erziehung sind viele Experimente im Gang. Sie erstrecken sich von ein paar katechetischen Programmen, die neue Wege einschlagen, bis zu geplanten Fernsehsendungen über diözesaneigene Anlagen. Von Pfarreien wurde ausgebildetes Personal angestellt, um neue Lehrprogramme auszuarbeiten. Die Reihe der Adressaten erstreckt sich von Kindern der Grundschule bis zu Erwachsenen, die über ihre Kirche mehr wissen möchten. Hier besteht vordringlich das Bedürfnis nach Quellenmaterial. Diejenigen, die jetzt auf diesem Gebiet tätig sind, leisten eine gute Arbeit mit dem, was ihnen zur Verfügung steht, man wird aber bald weitere Hilfsmittel benötigen. Ein noch dringlicheres Problem ist die Zusammenarbeit zwischen den Erziehungsstätten, in erster Linie zwischen den Schulen. Da keine zentrale bevollmächtigte Stelle vorhanden ist, arbeitet jede Schule in weitem Ausmaß so, wie sie selbst es für richtig hält. Zusammenarbeit ist entscheidend wichtig, und es gibt Anzeichen dafür, daß die religiöse Erziehung bei uns inskünftig andere Wege einschlagen könnte.

Die sozial tätigen Bewegungen, die in der Zeit vor dem Konzil ihren Anfang genommen haben, sind gegenwärtig dabei, sich für heutige Fragen zu rüsten. Die Kana-Konferenz, die christliche Arbeiter- und Studentenjugend stehen mitten in der Arbeit, neue Führungskader und neue Basen für freiwillige Mitarbeit zu entwickeln. Vielleicht glückt es ihnen, vielleicht auch nicht. Einzelne Verbände wie zum Beispiel die Kana-Konferenz sind dazu übergegangen, andere Organisationen durch Seminarien und Veröffentlichungen zu unterstützen. Es ist für diese Gruppen immer schwieriger, eine große Zahl hochqualifizierter Leute zu rekrutieren. Sofern sie weiterhin spezifische Anliegen finden und diesen genügen, werden sie überleben. Die meisten von ihnen haben noch nicht entdeckt, welches diese Bedürfnisse sind und wie sie diesen entsprechen können.

Vielleicht das umstrittenste Element der im Gang befindlichen Reform ist die wachsende Beteiligung von Priestern an verschiedenen gesellschaftlich-politischen Organisationen. So haben wir unter anderem einen Priester, der Stadtrat ist, einen Priester, der Co-Präsident einer Gruppe von Bürgern ist, die mit der Stadtverwaltung einen Streit um Steuerreformen austrägt, und einen Priester, der Direktor einer Ortsgruppe der Amerikanischen Union für die bürgerlichen Freiheiten ist. Bedeutsam ist auch die Beteiligung von Priestern an verschiedenen Gemeindeorganisationen, die Machtgrundlagen zu schaffen suchen, mit deren Hilfe die Mittelverteilung innerhalb der Stadt geändert werden kann. Viele dieser Organisationen wie zum Beispiel die ‹Organization for a Better Austin› sind den von Saul Alinsky entwickelten Modellen nachgebildet, was sie automatisch verdächtig macht. Diesen Priestern geht es nicht sosehr um die Reform der Kirche, sondern mehr um radikale Änderungen im Gebrauch, den man in der Gesellschaft von der Macht macht. Doch ihr Engagement wirft Fragen nach der Reform der Kirche selbst auf. In diesem Fall besteht für gewöhnlich die Schwierigkeit, daß diese Männer auf dem Grat zwischen den säkularen und den religiösen Dimensionen der Gesellschaft wandern. Was mit ihrer Einbettung in das Sakrale wird, wenn Priester sich mit mehr säkularen Symbolformen wie Demonstrationen und legalen Kämpfen abgeben, ist eine bis jetzt noch nicht beantwortete Frage. Einige sagen, dies werde die sakralen Symbole reformieren, und andere befürchten, daß diese zerstört werden; für beides lassen sich Argumente anführen. In weitem Maß hängt dies von der Weisheit des Priesters selbst ab, und man weiß gegenwärtig noch nicht, was dabei herauskommt.

Im großen und ganzen sind es drei Kreise ungelöster Probleme, welche die Zukunft der Kirchenreform in der hiesigen Diözese zu einer Frage und Sorge machen:

1. Lassen sich die theologischen Erkenntnisse in Taten umsetzen und auf konkrete Probleme anwenden?

2. Lassen sich die Autoritätsbeziehungen und die Entscheidungsstruktur der Diözese demokratisieren?

3. Können sich die Erneuerer die Fähigkeit erwerben, mehr zu der umliegenden Welt zu sprechen als zu solchen, die mit ihren Ansichten bereits einverstanden sind?

Wenn sich für diese Schwierigkeiten befriedigende Lösungen finden lassen, wird die Diözese zu einem Muster ortskirchlicher Reform werden. Wenn aber keine Lösungen gefunden werden, werden selbst so progressive Schritte, wie sie in der Vergangenheit unternommen wurden, langsam zum Stehen gebracht werden. Die eigentliche Frage, vor der heute die Priester und die Laien stehen, ist die, ob sie imstande sein werden oder nicht, das Evangelium ihrer Welt so kraftvoll zu verkünden wie die fortschrittlichen Männer der vorkonziliaren Kirche der damaligen Welt. Einzig die Zeit wird uns dies sagen können.

Übersetzt von Dr. August Berz

Tissa Balasuriya

Beispiele von Reformversuchen in der Kirche Ceylons

Die katholische Kirche Ceylons vor 1960

Vier große Weltreligionen sind in Ceylon vertreten: Buddhisten 65%, Hindus 20%, Christen 9%, Moslems 6%. Die römisch-katholischen Christen machen 7,5% der Bevölkerung aus. Auch der Marxismus hat auf das Volk großen Einfluß gehabt, der auf die Arbeit der linksgerichteten politischen Parteien während der letzten 35 Jahre zurückgeht.

Nach einer hundertfünfzig Jahre langen Verfolgungszeit unter den Holländern von 1650–1796 nahm die Kirche Ceylons (infolge des Bevölkerungswachstums) an Zahl zu und organisierte Pfarreien, Diözesen, Schulen und Sozialdienste. Als eine feste Gruppe hatten die 800000 Katholiken bessere Erziehungsmöglichkeiten als die Mitglieder anderer Religionen. Sie waren somit eine privilegierte Gesellschaftsgruppe. Die führenden Katholiken waren englisch erzogen, nach dem Westen orientiert, gehörten dem Mittelstand an und waren in sozialen Fragen eher konservativ eingestellt, obwohl in den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts eine kleine Gruppe von Intellektuellen für Gesellschaftsänderungen in Richtung einer Erneuerung eintrat.

In den fünfziger Jahren teilte die Kirche Ceylons mit der Gesamtkirche die Haltung eines strengen ‹Antikommunismus›, welche die Kirche in sozialen Belangen defensiv und konservativ machte. Sie befand sich ebenfalls in der Defensive gegenüber den nationalistischen und pro-buddhistischen Strömungen seit 1931 und besonders seit der 1948 erlangten Unabhängigkeit. Die Kirche war somit eher monarchistisch in ihrer Leitung, monolithisch in ihrem Aussehen, mittelständisch in ihrem Denken, pietistisch in ihrer Spiritualität und defensiv und organisationsfreudig in ihrer Pastoration. Von diesem Hintergrund her haben wir die Entwicklung der Kirche in den vergangenen zehn Jahren zu verstehen.

Gesellschaftlich-politische Veränderungen von 1956 bis zur Verstaatlichung der Schulen 1961

1956 ersetzten die Wähler die bisherige stark nach Westen ausgerichtete rechtsstehende Regierung durch eine von Mister Bandaranaike geleitete mehr sozialistische Regierung, die auch Marxisten in ihr Kabinett aufnahm. Die erste Reaktion der kirchlichen Führung bestand darin, daß sie sich gegenüber der kulturellen buddhistischen Sinhala-Bewegung indifferent verhielt, aber gegen die sozialistischen Maßnahmen Widerstand leistete. Diese Haltung der Katholiken spitzte sich zu, als die folgende Regierung von Frau Sirimavo Bandaranaike bald nach ihrem überwältigenden Wahlsieg von 1960 daranging, die privaten Schulen und Kollegien zu übernehmen. Der katholische Widerstand nahm schließlich die Form einer gewaltlosen Besetzung der katholischen Schulen an, damit die Regierung diese nicht verstaatlichen könne. Nach sechswöchigem Widerstand aber hatten die Katholiken sich bedingungslos dem neuen Gesetz zu unterziehen.

Diese Niederlage war der schlimmste Schock, den die katholische Kirche Ceylons während hundertfünfzig Jahren erlitten hat; sie fühlte, daß ihre Hauptanstrengung während eines ganzen Jahrhunderts dem Ruin geweiht war, ja sogar eine potentielle Gefahr für den Glauben der katholischen Kinder mit sich brachte. Die Katholiken waren enttäuscht darüber, daß ihre ehemaligen Schüler aus andern Religionen nicht mit ihnen gemeinsame Sache machten, um ihre Schulen zur Stunde der Bedrängnis zu verteidigen. Die Art und Weise, wie die katholische Führung kapitulierte, ohne die Reihen der katholischen Kombattanten um ihre Meinung zu fragen, untergrub tief ihr Vertrauen auf die bischöfliche Führung.

Die Kirche wurde inne, daß sie eine Minderheit darstelle, die dem Hauptstrom der nationalen Bewegung nicht mehr länger Widerstand leisten könne. Die Bischöfe sahen ein, daß sie nie wieder die Katholiken zu einem Massenkampf organisieren könnten. So waren im Februar 1961 die Katholiken eine geschlagene, zersplitterte, entmutigte, verärgerte Gruppe, die den Sinn für Führung und Sendung verloren hatte. Sie war einzig auf weitere Katastrophen gefaßt.

Das katholische Umdenken 1961–1965

Während einiger Monate litten die Katholiken an ihrer kollektiven düstern Stimmung infolge ihrer

Niederlage und ihrer Unfähigkeit, Alternativlösungen für ihre Mission zu finden. Die bitterste Enttäuschung war vielleicht die, daß nicht wenige Katholiken, unter ihnen auch Lehrer, bei der Übernahme der Schulen die Regierungspolitik unterstützten. Zum Umdenken verhalf die Regierung selbst mit, indem sie sich nicht als so marxistisch gesinnt erwies, wie dies in der Hitze des Gefechtes behauptet worden war.

Nach und nach machte sich durch die darauf vorbereitenden Veröffentlichungen und Vorträge der Einfluß des Papstes Johannes und des Vatikanischen Konzils geltend. Dies bahnte den Weg zu einem Umdenken und zu einer Selbstkritik innerhalb der Kirche. Die katechetische Bewegung, die durch den Besuch P. Hofingers S. J. einen gewaltigen Anstoß erhielt, war die erste Richtung, in welcher das Umdenken konkrete Gestalt annahm. Dies verhalf den Katholiken zur Einsicht, daß es mehr auf Inhalt und Methode der religiösen Erziehung ankomme als bloß auf die Kontrolle über die Schule. Sie sahen ein, daß zuerst sie selbst sich erneuern müßten, wenn sie auf die religiöse Unterweisung der Kinder und Laienkatecheten Einfluß haben wollten. Darum fanden von 1962 an mehrere Konferenzen, Seminarien und Kurse für Priester und Ordensleute statt. Schon seit 1955 hatte das von den Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria geleitete Nationalseminar von Ceylon junge Priester mit einer erneuerten Theologie und einer größeren Weltoffenheit entsandt. Das Aquinas Universitätscollege in Colombo war ein weiteres Zentrum, worin die Erneuerung des katholischen Denkens weiterging. Die Aufgeschlossenheit war jedoch je nach den Gegenden und Themen verschieden. Diözesen wie Kandy und Colombo waren aufgeschlossener, während das Bistum Jaffna mißtrauischer war und sich sogar nach dem Zweiten Vatikanum dem neuen Denken offiziell verschloß.

Während dieser Periode wurden die Katholiken im Land, insbesondere in der öffentlichen Presse, heftig kritisiert. Sie wurden bezichtigt, sich dem Land gegenüber illoyal zu verhalten und zu konspirieren, um selber an die Spitze zu kommen. Erst allmählich begannen die andern Teile der Nation zu verstehen, daß im katholischen Volksteil ein Wandel vor sich gehe.

Erneuerungsbewegungen seit 1965

Das Zweite Vatikanum, die Wahl einer mehr rechtsstehenden Regierung und der Lauf der Zeit waren den Katholiken behilflich, sich mit der übrigen Bevölkerung auszusöhnen, und umgekehrt. Da die neue Regierung eher geneigt war, die Freundschaft zwischen den Religionen zu fördern, verschwand seit 1965 die öffentliche Kritik gegenüber den Katholiken fast gänzlich. Die Katholiken selbst opponierten zum erstenmal nicht gegen eine Gesetzesvorlage zugunsten der Buddhisten und gegen ihre eigenen Interessen: die Verschiebung des wöchentlichen Feiertags vom Sonntag auf den lunaren ‹poya day›. Dies wies darauf hin, daß sich in der Haltung der katholischen Bevölkerungsgruppe ein deutlicher Wandel vollzogen habe, obwohl kritische Stimmen dies nur der Rücksicht auf die rechtsgerichtete Politik zuschrieben. Unterdessen gingen die Seminarien und Diskussionen weiter. Im Januar 1965 führte P. Lombardi und sein Team ‹Für eine bessere Welt› eine Besinnungswoche durch mit Diskussionen unter fünfhundert Personen aus der ganzen Kirche. Dies weckte eine große Hoffnung, in gemeinsamer Anstrengung voranzukommen. Nach 1965 wurden Weiterbildungskurse intensiviert, vor allem für Ordensleute. Das Aquinas Universitätscollege veranstaltete viele solche Kurse und gab eine Zeitschrift mit dem Titel ‹Quest› heraus, welche der Erneuerung der Kirche Ceylons dienen will. Die Bischöfe setzten die vom Zweiten Vatikanum gewünschten Kommissionen für die Liturgie, Katechese, die Beziehung zu andern Religionen, zu den Ungläubigen usw. ein. Diese Kommissionen funktionierten mit Ausnahme der katechetischen Kommission ziemlich aufs Geratewohl.

Das Bistum Kandy hielt eine Diözesansynode ab – die erste und bis jetzt einzige ihrer Art in Ceylon; auch die Laien und Ordensleute nahmen an den Beratungen teil. An Ostern 1966 beschloß die Bischofskonferenz, an Pfingsten 1968 eine Nationalsynode abzuhalten. Die Synodalverhandlungen, für die Vertreter der Ordensleute, Priester und Laien Vorschläge machten, führten zu einer Art Kompromiß in bezug auf das Vorgehen der Kirche, obwohl kontroverse Probleme wie die Beziehungen zum Marxismus und Buddhismus umgangen wurden. Die Nationalsynode stellte insofern einen Fortschritt dar, als auf ihr die Kirche Ceylons die Auffassungen des Zweiten Vatikanums über die Kirche, ihre Sendung und die Beziehungen innerhalb der Kirche theoretisch bejahte. Die Beschlüsse der Synode wurden 1970 endlich von Rom approbiert und harren nun ihrer praktischen Durchführung ihrem Geist und zu einem großen Teil auch ihrem Buchstaben nach.

Die Führungskräfte verkrampfen sich

In den letzten Jahren scheint die Führerschaft der Kirche die Veränderungen auf eine größere Weltoffenheit hin eher ungern zu sehen oder gar zu bekämpfen. Dies geht zurück auf die Konsolidierung der rechtsgerichteten Regierung von 1965–1970, auf die Tendenzen der Kirche in Rom und auf die unter den einheimischen Führern bestehende Besorgnis über die Strömungen in Nordamerika und Europa, insbesondere über die Krise in den Reihen der Priester und Ordensleute. Auch die Enzyklika ‹Humanae vitae› und ihre Nachwirkungen trugen dazu bei, die Leiter in einer mehr konservativen Haltung zu bestärken. Die neuen Bischöfe, die in den letzten Jahren ernannt wurden, bestätigen die Hoffnung nicht, daß von der Spitze Reformen ausgehen werden. In den Organisationen und Ämtern der Kirche setzt sich eine mehr konservative Tendenz durch. Kommissionen wie die für Katechese, Liturgie, Bibelarbeit, Erziehung wurden neu ernannt oder so zusammengesetzt, daß weitblickende Personen kaum in ihnen Platz fanden. Die kircheneigene katholische Presse sowie von katholischen Gruppen veröffentlichte Zeitschriften begannen den Druck offizieller Mißbilligung aufgeschlossener Stellungnahmen zu verspüren. Unterdessen sind auch die reformwilligen Gruppen radikalisierter geworden. Von Laien herausgegebene Zeitschriften wie ‹Outlook› in englischer Sprache und ‹Jana Randa› in der Sinhala-Sprache, die in neuerer Zeit ins Leben gerufen worden waren, nahmen bei ihrer Kritik der Kirche und der Kirchenmänner kein Blatt vor den Mund. Durch den Einfluß junger Professoren, die sich während des Konzils in Rom aufgehalten hatten, scheint auch das nationale Priesterseminar radikalisierter zu werden. In der Kirche kommt es offensichtlich zu immer mehr Schwierigkeiten. In der Diözese Chilaw mußte ein apostolischer Visitator ernannt werden, um ernstliche Divergenzen zwischen vierzig Priestern und dem von einigen andern Priestern unterstützten Bischof zu glätten. Während der letzten paar Jahre haben ungefähr zwanzig Priester von sechshundert das Priestertum aufgegeben; ein ähnlicher Auszug findet auch unter den Ordensbrüdern und Schwestern statt. Die Selbstentfremdungen unter denen, welche der Kirche dienen, mit Einschluß der Laien, ist oft noch bedenklicher als dieser Exodus.

Veränderungen innerhalb der Gesellschaft

Die Wiederwahl der linksgerichteten Koalition unter Frau Bandaranaike im Mai 1970 ließ die kirchlichen Autoritäten und die Katholiken ihre Haltungen überprüfen. Eine große Zahl von Katholiken unterstützten den Linkstrend sowohl ideologisch als auch mit dem Stimmzettel. Dies war ein sehr bedeutsamer Wandel gegenüber den frühen sechziger Jahren. Die mehr rechtsgerichteten Katholiken der etablierten Kirche und Gesellschaft hatten sich dem neuen sozialistischen Klima anzupassen. Der bewaffnete Aufstand der Jugend im April 1971 schreckte die ältere Generation auf und öffnete ihr die Augen dafür, wie tief sie sich der Jugend entfremdet hatte. Dies hat das jüngere Element auch in der Kirche noch mehr radikalisiert. Jüngst übersandten einundsechzig jüngere Priester der öffentlichen Presse eine Denkschrift, die sie der römischen Synode unterbreiteten. Darin empfahlen sie einen stärkern Einsatz des Priesters für die soziale Gerechtigkeit, die Zulassung eines verheirateten Klerus und die Ordination von Frauen zu bestimmten Stufen des kirchlichen Dienstamtes. In der öffentlichen Presse ist nun eine heftige Debatte im Gang.

Die Meinungsdifferenzen zwischen dem Stab des nationalen Priesterseminars und der Bischofskonferenz haben zum Dekret der Bischöfe geführt, vom nächsten akademischen Jahr an das Nationalseminar den Oblaten zu entziehen und selbst in die Hände zu nehmen. Dies ist dazu angetan, in der Kirche weitere Spannungen zu schaffen. Auch die Seminaristen selber haben für Reformen in ihrem Lebensstil, in Inhalt und Methoden ihrer Studien agitiert. Dies hat bis jetzt zu keinen bedeutsamen Änderungen geführt, da die Bischöfe nicht willens sind, mit den Berufungen zum Priestertum allzusehr zu experimentieren. Inzwischen hat die Qualität in der Zahl der Berufungen abgenommen und einige der energievollsten Seminaristen haben das Seminar verlassen. Nach Meinung der Bischöfe geht dies auf die ‹Laxheit› dieser Seminaristen zurück, während die reformfreundlichen Kräfte dies dem Umstand zuschreiben, daß die Kirchenführer sich nur langsam zu einem Wandel bequemen. Die Polarisierung, zu der es in der Kirche allüberall kommt, nimmt nun bedenkliche Ausmaße an und betrifft alle Gruppen.

Bilanz: eine gewandelte Kirche

Die Veränderungen in der Welt, im Lande selbst und in der Gesamtkirche haben in ihrer Kombination in der Kirche Ceylons während des letzten Jahrzehnts mehr Wandlungen ausgelöst als in den vorhergehenden hundert Jahren. Experimente und Spannungen haben dazu beigetragen, ein schöpferisches Überdenken und eine teilweise Adaptation herbeizuführen. Das Bild, das sich die Öffentlichkeit von der Kirche macht, hat sich beträchtlich geändert. Die Kirche ist nicht mehr monolithisch, antisozialistisch, gegenüber den Bestrebungen der Buddhisten, Hindus und Moslems (geschweige denn gegenüber denen anderer Christen) feindlich eingestellt und den Sinhalesen und Tamils als Kulturgruppen abhold. Die Katholiken sind nicht mehr so selbstsicher als Besitzer *der* Wahrheit oder Inhaber der einzigen Mittel zum Heil. Eine gewisse Selbstkritik greift um sich; so hat die Hierarchie Chan. François Houtard und sein Löwener Team beauftragt, eine religionssoziologische Erhebung durchzuführen.

Die vom Zweiten Vatikanum gewünschten kirchlichen Strukturen wurden geschaffen: Kommissionen, Sekretariate usw., obwohl diese zur Hauptsache nur dem Namen nach bestehen. Die Bischofskonferenz kommt häufiger und während längerer Frist zusammen; sie ist zu einer Art Exekutive geworden. Die Ordenskongregationen nehmen ein *aggiornamento* vor, und die Laienorganisationen sind teilweise erneuert. Der Schock über die Verstaatlichung der Schulen ist überwunden und die Kirche als ganze steht in besserer Beziehung zum Land; die Spannungen bestehen mehr innerhalb der Kirche.

Unzulängliche Änderungen

Das Land hat sich viel stärker vorwärts bewegt als die Kirche, und eine neue Jugendgeneration ist mit dem Establishement in Staat und Kirche unzufrieden. Auf der andern Seite ist die Führung der Kirche während der letzten fünfundzwanzig Jahre die gleiche geblieben und scheint die Grenzen ihrer Bereitschaft zum Wandel erreicht zu haben. Dies gilt auch von den älteren Laien, welche die ‹Katholische Union Ceylons› und gewisse Laienorganisationen beherrschen. Inskünftig wird viel von den jüngeren Bischöfen abhängen, die in vier bis fünf Jahren am Ruder sein werden, falls die vier ältern Bischöfe im fünfundsiebzigsten Altersjahr zurücktreten werden. Bis anhin haben die jüngeren Bischöfe nicht viel Initiative und Führungskraft an den Tag gelegt. Die Ordensobern können in der Kirche von morgen eine sehr wichtige ausgleichende Rolle spielen. Auf jeden Fall steht die Kirche Ceylons in den nächsten sechs bis sieben Jahren, wenn nicht schon früher, vor einer schweren innern Krise. Die Jungen behaupten sich, und die alte Ordnung erweist sich als zu wenig dynamisch und elastisch. Zwar hat die Kirche Ceylons eine höchst wertvolle Erfahrung in der Selbstreform erworben, doch ist noch ein weiter Weg zurückzulegen, bevor sie mit den führenden Kräften des Landes Schritt halten kann. Sie hat ein sehr großes Kräftepotential, doch wird viel vom Lauf der Weltereignisse und von ihrer innern Vitalität abhangen.

[1] Zu einem Überblick über die Ergebnisse der Befragung vgl. «Quest 43», erschienen im Centre for Religion and Society (Talahena, Malabe, Ceylon); ein vollständiger vervielfältigter Bericht ist erhältlich bei SEDEC, Archbishop's House (Colombo 8).

Übersetzt von Dr. August Berz

Folgende Einbanddecken für CONCILIUM sind lieferbar:

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung auf Rücken und Vorderseite

1. Jahrgang 1965
1. und 2. Halbjahr je 3,50 DM

2. Jahrgang 1966
1. und 2. Halbjahr je 3,50 DM

3. Jahrgang 1967
1. und 2. Halbjahr je 3,50 DM

4. Jahrgang 1968
1. und 2. Halbjahr je 3,50 DM

5. Jahrgang 1969
1. und 2. Halbjahr je 3,50 DM

6. Jahrgang 1970
1. und 2. Halbjahr je 3,50 DM

7. Jahrgang 1971
1. und 2. Halbjahr je 3,50 DM

Wir erbitten Ihre Bestellung

Matthias-Grünewald-Verlag
65 Mainz · Postfach 3080

Henry Fischer / Wolfgang Schöpping (Hg.)

Materialdienst Gemeindearbeit

6 Lieferungen à 24–32 Seiten
Loseblattausgabe mit Ringbuch
Einzelpreis 24,– DM

Aufbau einer Gemeindeorganisation
Dynamisches Wochenende mit dem Pfarrgemeinderat
Eucharistiefeier eines Pfarrgemeinderates
Die pastorale Zielsetzung von Pfarrblättern
Exerzitienversuche mit Jugendlichen in der Gemeinde
Gewinnen und Fördern ehrenamtlicher Mitarbeiter
Arbeit mit den Neuzugezogenen in der Gemeinde

1972 werden erscheinen:

Erwachsenenbildung in der Gemeinde
Hausbesuche
Gemeindemitglieder über 65 Jahre
Ökumenische Arbeit in der Gemeinde
Feste (in) der Gemeinde
Gesprächskreise
Herstellung von Pfarrbriefen

Ca. 160 Seiten.
Loseblattausgabe mit Ringbuch
Einzelpreis 24,– DM

Matthias-Grünewald-Verlag
65 Mainz · Postfach 3080

Vorwort

Eine ökumenische Diskussion um die Amtsfrage und die gegenseitige Anerkennung der Ämter scheint vielen ein unnötiger Zeitvertreib zu sein. Ist es nicht wichtiger, statt sich mit den kirchlichen Strukturen, die viele ohnedies als überlebt ansehen, zu befassen, sich dem Leben und der Sendung der Kirche zuzuwenden? Muß die erste Sorge heute nicht das gemeinsame Zeugnis der Christen und Kirchen sein im Einsatz für den Frieden, für soziale und rassische Gerechtigkeit, für die Befreiung des Menschen und im Kampf gegen Ausbeutung und Unterdrückung? Wird die gegenwärtige Kirche nicht durch ein Übermaß an Introversion, durch interne Strukturdebatten und die leidige Amtsfrage geradezu davon abgehalten, sich den wirklichen Problemen der Menschen zuzuwenden und – vielleicht – ihre Chance in unserer Zeit wahrzunehmen? Zum andern: Geht es bei der Frage der Einheit der Kirche nicht zuerst um die gemeinsame «Sache» des Evangeliums, um den gemeinsamen Glauben an Gottes rettende, zur Hoffnung befreiende Tat in Jesus Christus, und nur sekundär oder gar nicht um gemeinsame Strukturen der Kirche? Daß gegenwärtig die Amtsfrage so stark in den Vordergrund des ökumenischen Interesses gerückt ist, ist alles andere als selbstverständlich. Zur Zeit der Reformation standen nicht die Strukturen, sondern die «Sache», das Evangelium von Jesus Christus in seiner exklusiven und universalen Heilsbedeutung (Rechtfertigungslehre) im Vordergrund.

Diese Fragen haben ihr Gewicht. Sie zwingen uns, Rechenschaft zu geben über den Ort der Frage nach dem Amt und der Frage nach der gegenseitigen Anerkennung der Ämter.

Die Amtsfrage meldet sich gegenwärtig in vielfältiger Gestalt. Das zwischenkirchliche Problem der gegenseitigen Anerkennung der Ämter ist nur ein Aspekt einer sehr komplexen Thematik, die sich innerkirchlich u. a. als Autoritätskrise bei den Laien, als Identitätskrise bei den Amtsträgern meldet und die sich in einem katastrophalen Rückgang im Nachwuchs auswirkt. Die Thematik dieses Heftes gehört damit hinein in den größeren Zusammenhang eines in seinen Auswirkungen wohl noch kaum zu übersehenden gesellschaftlichen Umbruchs und einer tiefen Krise des bisherigen Autoritätsverständnisses. Es ist bezeichnend, daß sich hier trotz des unterschiedlichen traditionellen dogmatischen Amtsverständnisses alle Kirchen analogen Problemen und Infragestellungen ihres Autoritäts- und Amtsverständnisses konfrontiert sehen. Die Chancen, die sich aus dieser Entwicklung und aus der Revolte der jüngeren Generation für eine Annäherung im theologischen Amtsverständnis ergeben, sollten freilich nicht übersehen werden. Es ist geradezu eine Lebensfrage für alle Kirchen, aus dem Geist des Evangeliums gemeinsam zu einem erneuerten Verständnis von Autorität und Amt zu kommen.

Die Frage der Ämter und ihrer Autorität steht zweifellos nicht in der Mitte des Evangeliums. Die Lehre vom Amt hat nur eine Stützfunktion; der tragende Grund der Kirche und ihrer Einheit ist allein Jesus Christus. Daß die Ämter nur als Dienst am Evangelium und damit an den Menschen verstanden werden können, ist heute Allgemeingut aller Kirchen. Deshalb ist es um so aufregender und unerträglicher, weitgehend einig zu sein über den wesentlichen Inhalt des Evangeliums (die Rechtfertigungslehre stellt heute kaum mehr ein kirchentrennendes Problem dar), dagegen uneinig zu sein über die Formen seiner Bezeugung. Ist das Amt Zeichen für das Evangelium, so ist die jeweilige Lehre vom Amt und die konkrete Verwirklichung der Ämter Zeichen für ein rechtes oder falsches Verständnis des Evangeliums. Die Frage der gegenseitigen Anerkennung der Ämter wird so geradezu zum konkreten Testfall, wie weit die Einheit im gemeinsamen Verständnis der «Sache» des Evangeliums reicht. Dieser Test ist um so unerläßlicher, als die volle Einheit der Kirchen erst erreicht ist, wenn sie eins sind in der gemeinsamen Feier des Herrenmahles. Die eucharistische Communio scheitert gegenwärtig aber immer wieder an der Ungelöstheit der Amtsfrage. In dem Maß jedoch, als die Kirchen im gemeinsamen Zeugnis der Liebe zusammenwachsen, müssen sie die Trennung am gemeinsamen Tisch des Herrn um so schmerzlicher erfahren. Solange diese Trennung im Zentrum christlichen und kirchlichen Lebens besteht, kann das Zeugnis nach außen für die Einheit der Welt und der Menschen nicht vollgültig sein. Die Frage nach der gegenseitigen Anerkennung der Ämter ist unausweichlich.

Während der erste Beitrag von G. Kehrer versucht, den Ort unseres Problems in der gesellschaftlichen Entwicklung aufzuweisen und die gesellschaftlichen Hintergründe der gegenwärti-

gen Krise wie die darin beschlossenen Möglichkeiten aufzuzeigen, weist der Artikel von J. McKenzie auf die Möglichkeiten hin, die sich aus den pluralen Ämterstrukturen im Neuen Testament für eine gerade in der Amtsfrage gespaltene Kirche ergeben. Das Ziel kann nicht eine einzige monolithische Amtsstruktur, sondern nur die gegenseitige Anerkennung verschiedener Ämter sein. Eine solche Anerkennung setzt freilich ein gewisses Maß an Gemeinsamkeit voraus. Daraus ergibt sich die Aufgabe, die sich gegenseitig ausschließenden Elemente in den verschiedenen konfessionellen Traditionen neu zu durchdenken. Ohne eine solche Bereinigung von Hindernissen aus der Vergangenheit sind wir nicht wirklich frei für die Zukunft. Dieser Aufgabe wenden sich die Beiträge von McSorley, J. Zizioulas, J. v. Allmen, J. Lescrauwaet, H.-M. Legrand zu. Sie können nur einen Teil der anstehenden Fragen behandeln. Die wichtige Frage der apostolischen Sukzession konnte ausgeklammert werden, da ihr ein ganzes früheres Heft (4, 1968, Heft 4) gewidmet war.

Ökumenische Theologie muß heute vorwärtsorientiert sein. Deshalb versuchen zum Schluß B. Bobrinskoy, U. Kühn, A. Outler, M. Sheperd, F. Littell, M. Villain, jeweils vom Standpunkt ihrer Tradition zu sagen, wie wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen können. Die anschließende Dokumentation soll aufzeigen, wie weit die laufenden zwischenkirchlichen Gespräche hierin schon gekommen sind und welche Probleme noch offen sind.

Dieses Heft wäre nicht möglich gewesen ohne die Mitarbeit sehr vieler, vor allem der Autoren der einzelnen Beiträge, die teilweise noch im letzten Augenblick eingesprungen sind, sowie der Mitglieder des Redaktionskomitees, die reiche und wertvolle Anregungen zur thematischen Gestaltung gegeben haben. Ihnen allen gebührt Dank.

WALTER KASPER

Beiträge

Günter Kehrer

Annäherung der konfessionellen Amtsstrukturen auf Grund des gesellschaftlichen Wandels

I. Soziologische Voraussetzungen

Aussagen über die kausale Abhängigkeit einer sozialen Entwicklung von anderen sozialen Entwicklungen begegnen heute in den Sozialwissenschaften einem berechtigten Mißtrauen. Mag es auch viele plausible Gründe für bestimmte kausale Abhängigkeiten geben, so fehlt es doch noch an klar formulierten soziologischen Gesetzen, die es erlauben, von stringenter Kausalität zu sprechen. Zudem ist zu berücksichtigen, daß alle bisher als gesichert geltenden Zusammenhänge lediglich Wahrscheinlichkeitsvoraussagen sind, die nur unter der Voraussetzung des Gesetzes der großen Zahlen gelten, aber den Fall individueller Abweichung nicht ausschließen. Nur zu leicht ist der soziologisch wenig informierte Leser geneigt, aus der gleichmäßigen Entwicklung von zwei zeitlichen Reihen eine kausale Abhängigkeit der einen Reihe von der anderen anzunehmen. Noch leichter ist man geneigt, eine besondere Entwicklung – etwa die Entwicklung der internen Struktur einer Organisation – als abhängige Variable einer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung zu betrachten, man vergißt dabei, daß es auch durchaus divergent verlaufende Entwicklungen in den verschiedenen gesellschaftlichen Teilsystemen geben kann oder daß gleichlaufende Entwicklungen nicht unbedingt auf eine gemeinsame Ursache zurückgeführt werden können.

Der gegenwärtige Stand soziologischer Theorie läßt nur sehr eingeschränkt Ursachenhypothesen zu. Wir müssen uns weitgehend auf Aussagen beschränken, die die sozio-kulturelle Zuträglichkeit (socio-cultural compatibility) der einzelnen gesellschaftlichen Momente untereinander zum Gegenstand haben. Das bedeutet nicht, daß die Annahme eines durchgehenden kulturellen Stils und eines durchgehenden Strukturprinzips zwingend ist, sondern lediglich, daß die latenten und manifesten Konflikte zwischen den gesellschaftlichen Teilsystemen das Weiterbestehen der Gesellschaft nicht verunmöglichen. – Es ist beinahe trivial zu konstatieren, daß in einer Gesellschaft alles in wechselseitigen Zusammenhängen steht und daß Veränderungen in einem Bereich Veränderungen in den anderen nach sich ziehen. Ebenso trivial ist es zu konstatieren, daß wir in einer Zeit schnellen sozialen Wandels leben. Aber schon der Versuch, Zentren dieses umfassenden Wandels zu lokalisieren und den Einfluß des dort beginnenden Wandels auf andere Bereiche exakt zu bestimmen, stößt auf größte theoretische und methodische Schwierigkeiten. Völlig desperat erscheint das Unterfangen, einen kaum begonnenen Wandel in einem hoch organisierten, mit eigenen Legitimationen ausgestatteten Teilbereich wie der kirchlich verfaßten Religion mit dem in Verbindung zu bringen, was man – ungenau genug – als gesellschaftlichen Wandel bezeichnet. Hat man schon genug Mühe, sich in dem Dickicht innerkirchlicher Reformansätze, Vorschläge, ihrer Begründungen und Zurückweisungen zurechtzufinden, so erscheint die Frage nach der gesellschaftlichen Ursache dieser Bewegung kaum beantwortbar.

Das einzige, das zur Zeit geleistet werden kann, ist das Aufstellen von strukturierten und soziologisch informierten Vermutungen, die die tatsächliche Annäherung der konfessionellen Amtsstrukturen und das Streben nach gegenseitiger Anerkennung plausibel machen. Die Beschränkung auf westliche kontinentaleuropäische Verhältnisse ist soziologisch zwingend, da weiterführende Vergleiche keine soziale Basis mehr hätten.

II. Soziologisches Verständnis der kirchlichen Amtsstrukturen

Um ein soziologisch zutreffendes Verständnis kirchlicher Amtsstrukturen zu erhalten, definieren wir Kirchen als Organisationen. Wir vernachlässigen dabei die schwierige Frage, ob Kirchen zielorientierte Organisationen sind und wenden uns dem Problem der strukturierten Anordnung der innerkirchlichen Positionen zu. Wir stellen das Postulat auf, daß jede Kirche vermöge ihrer Eigenschaft als Organisation eine gegliederte (strukturierte) Beziehung der Positionen untereinander kennt, deren Gesamt die Organisation ausmacht. Auch die sogenannten Laien sind Inhaber kirchlicher Positionen, unbeschadet der Rechte und

Pflichten, mit denen sie ausgestattet sind. Unter kirchlichen Ämtern im engeren Sinne wollen wir im folgenden nur die kirchlichen Positionen verstehen, zu deren Rolle die kirchliche Vollzeitarbeit gehört. Es handelt sich also um kirchliche Berufsrollen.

Wir wissen aus der Organisationssoziologie, daß Anzahl, Definition und Besetzung der Positionen legitimiert werden müssen. Im Bereich der beiden großen okzidentalen Kirchensysteme (römisch-katholisch und evangelisch) erfolgt die innerorganisatorische Legitimation der Ämter durch rechtstheologische Begründung. Da diese Begründungen entsprechend dem Selbstverständnis der Rechtstheologien zugleich die Wesensdefinitionen der Kirche(n) enthält, ist eine funktionsorientierte Veränderung der Definitionen und Zuordnungen der Ämter erschwert. Erscheinen nun aber aus Gründen, auf die weiter unten einzugehen sein wird, jedoch Veränderungen notwendig, ergibt sich die für die Kirchen typische Situation, daß die theologische Begründung des Amtes seiner funktionsadäquaten Veränderung im Wege steht. Das bedeutet, daß erst über den Weg der theologischen Auseinandersetzung mit der theologischen Legitimation der bisherigen Amtsstruktur Erneuerungen in Gang gesetzt werden können. Dieses Phänomen ist für beide großen Kirchen aufweisbar. Es muß unbedingt beachtet werden, daß auch die theologischen Legitimationen für Erneuerung oder Beharrung soziale Tatbestände sind, die von der Soziologie nicht übersehen werden dürfen. Auch nichtkirchliche Organisationen tragen Differenzen über innerorganisatorische Wandlungen häufig durch Diskussion über das Wesen und das Ziel der Organisation aus. Das Spezifische der kirchlichen Organisationen liegt in der weitgehenden Verselbständigung und detaillierten Entfaltung der Legitimationssysteme.

III. Konvergierende Entwicklungen

Das Auseinanderklaffen katholischer und protestantischer Amtsstrukturen kann durchgängig kirchengeschichtlich und ekklesiologisch erklärt werden. Hier sind die Differenzen schon genügend klar herausgearbeitet worden: die schon auf Jahrzehnte zurückblickende Arbeit und Diskussion um «Faith and Order» soll nicht noch einmal aufgenommen werden. Soziologisch erfolgversprechender scheint dagegen ein Problem zu sein, das in der kontroversen Rechtstheologie nur unterschwellig eine Rolle spielte: die Herausbildung eines «geistlichen Standes» mit zunehmender Professionalisierung. Dieses Phänomen bezeichnet ein ekklesiologisches Unbehagen protestantischer Theologie an der tatsächlichen Ausprägung protestantischer Kirchlichkeit. Denn auch die evangelischen Kirchentümer entwickeln auf der Grundlage territorialer Verfaßtheit sehr rasch ein bürokratisches Modell kirchlicher Verwaltung. Es ist gekennzeichnet durch Aktenordnung, Kompetenzengliederung und allmähliche Expropriierung des Amtsinhabers von seinen Subsistenzmitteln. Die faktische Konsequenz war, daß der Inhaber eines Pfarramts in stärkere Abhängigkeit von seiner ihm vorgesetzten Dienstbehörde geriet und gleichzeitig die Abhängigkeit von den Gliedern der Gemeinde nachließ.

Diese Entwicklung wurde in der katholischen Kirche allgemein als theologisch begründbar betrachtet. Das II. Vatikanische Konzil hat in der dogmatischen Konstitution über die Kirche erneut formuliert, die Priester seien «sorgsame Mitarbeiter der Ordnung der Bischöfe» (Nr. 28). Diesselbe Entwicklung erscheint in den evangelischen Kirchen als kaum begründbar. Das Unbehagen evangelischer Theologie an der «Pastorenkirche», die faktisch dieselbe Konsequenz zeitigt wie das katholische Amtsverständnis, kam daher, daß sie das Problem vor allem in der Bestimmung des Verhältnisses von Gemeinde und Pfarrer sah: sie übersah deshalb, daß es sich primär um ein organisatorisches Problem handelt, daß sich notwendig ergibt, wenn Kirche nicht als Assoziation von Gemeinden, sondern Gemeinde als Aktualisierung von Kirche erscheint.

Es handelt sich dabei nicht um einen nur theologiegeschichtlich verstehbaren Vorgang, sondern um eine Entwicklung, die auch in anderen sozialen Bereichen feststellbar ist und die man als allmähliche Ablösung genossenschaftsrechtlicher Vorstellungen bezeichnen könnte. Die katholische Kirche war bei diesem Vorgang insofern führend, als sie spätestens seit der von Cluny ausgehenden Reformbewegung die vertikale Gliederung – die als solche durchaus nicht notwendig undemokratisch sein muß – allmählich gegenüber territorialer Selbständigkeit durchsetzte. In territorial kleinerem Maßstab gingen die evangelischen Kirchentümer, besonders in Deutschland, denselben Weg. Er hat eine unübersehbare Parallelität im Bereich staatlicher Verwaltung und kann heute noch auf dem Sektor der ökonomischen Konzentration beobachtet werden. Man kann diesen Vorgang mit gutem Recht als Modernisation beschreiben, der

von vielen Soziologen definiert wird als Näherrücken der Peripherie an das Zentrum. Dabei tritt notwendig eine Reduktion individueller Gestaltungsmöglichkeiten in den peripheren Zonen ein. Die Wucht dieser Entwicklung war so groß, daß sie die rechtstheologischen Legitimationen überspielte. Während sich kontroverstheologisch die Positionen der Verteidiger des «unauslöschlichen Merkmals» (character indelebilis) und der apostolischen Sukzession einerseits und die Positionen der Verteidiger des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen andererseits unversöhnlich gegenüberstanden, entwickelte sich eine faktische Angleichung der Amtsstellung der Pfarrer beider Kirchen (im evangelischen Bereich besonders in den lutherischen Kirchen) gegenüber Ordinariat bzw. Kirchenbehörde und Gemeinde. Pfarrvolk und Gemeindeglieder sahen in dem Pfarrer vornehmlich den Repräsentanten der Gesamtkirche, den lokal präsenten Beamten der Gesamtorganisation. Wie weit sich diese Parallelität bis in die leitenden Kirchenbehörden erstreckte, kann man daran ablesen, mit welcher Behutsamkeit, ja Verlegenheit das Problem konvertierender Geistlicher behandelt wurde.

Zusammenfassend kann man konstatieren: Rationalität, Sorge um Kontinuität und Identität der kirchlichen Organisationen zwangen diese – analog zu ähnlichen Entwicklungen in anderen sozialen Bereichen – eine vertikale Bürokratisierung ihrer Organisation vorzunehmen. Während in der katholischen Kirche diese Tendenz als rechtstheologisch legitim, ja sogar als einzig verbindlich betrachtet wurde, begegnete man ihr in den evangelischen Kirchentümern mit Unbehagen, immer argwöhnend, daß das ekklesiologische Prinzip der Reformation verlassen würde.

Es ist sozialpsychologisch ohne weiteres einsichtig, daß diese faktische Angleichung der Amtsstrukturen beider Kirchensysteme begleitet war von einer überprägnanten Akzentuierung der kontroversen Amtsverständnisse. Hierbei handelte es sich vor allem um das Problem der kirchlich-theologischen Identitätsfindung der jeweiligen Amtsinhaber. Denn gerade auf evangelischer Seite mußte die zunehmende Katholisierung und Hierarchisierung der kirchlichen Amtsstrukturen das erzeugen, was man untheologisch aber treffend mit dem Stichwort der Identitätskrise bezeichnen kann. Die Kritik an der Amtskirche und ihrer Verfaßtheit als Abfall von der Reformation gehört zum Standard-interpretament innerkirchlichen Unbehagens. Damit standen jedoch die kontroversen rechtstheologischen Positionen einer soziologisch realistischen Betrachtung der faktischen Amtsstrukturen im Wege. Man versuchte die Frage nach der Möglichkeit der Anerkennung der jeweiligen Ämter nicht dadurch zu lösen, daß man auf das faktisch Identische der Ämter verwies, sondern durch Rekurs auf die rechtstheologisch verbindliche Legitimation der Ämter.

IV. Redefinitionsprozeß kirchlicher Ämter

Im Umkreis von Vorbereitung und Durchführung des II. Vatikanums wurde ein partieller Durchbruch erzielt zu einer freieren Diskussion zwischen katholischem und evangelischem Amtsverständnis. Dies stellt insofern ein Novum dar, als dieser Durchbruch ausgelöst wurde durch die kritische Reflexion über eine Redefinition der rechtstheologischen Grundlage des katholischen Amtsverständnisses. In diesem Beitrag geht es nicht um diese theologische Reflexion, sondern um die möglichen sozialen Ursachen für die faktischen Veränderungen in den kirchlichen Amtsstrukturen und die zunehmende Bereitschaft, die Frage der Anerkennung zu diskutieren. Zwei sehr komplexe Konstellationen lassen sich dabei als soziale Gründe vermuten.

Den *ersten* Komplex möchte ich mit dem Stichwort «innerorganisatorische Dysfunktionalität» umschreiben. Darunter ist primär die Erfahrung der Diskrepanz zwischen normativer Erwartung und faktischer Situation zu verstehen. Die vermeintlichen oder wirklichen Symptome, an denen diese Dysfunktionalität erlebt wird, sind auf katholischer Seite der Rückgang der Erfüllung der Sonntagspflicht, der Ohrenbeichte und der Priesterberufe, auf evangelischer Seite die quantitative Schrumpfung der sog. Gottesdienstgemeinde und die Zunahme der «nominellen» Protestanten.

Da diese Erscheinungen zunächst in ausgeprägtem Maße in den urbanisierten und industrialisierten Zentren beobachtet wurden, war es naheliegend, die Gründe für diese Entwicklung in der Unüberschaubarkeit und Überständigkeit der parochialen Struktur zu sehen. Die moderne Religionssoziologie ist jedoch gegenüber dieser Deutung skeptisch geworden, sie ist eher geneigt, hier die kirchliche Spezialform eines gesamtgesellschaftlichen Wandels in den Teilnahmemechanismen an Großorganisationen zu sehen.

Wesentlich für den hier zu behandelnden Komplex sind aber nicht die objektiven Gründe, sondern die subjektive Wahrnehmung und Deutung

durch die kirchlichen Amtsinhaber. War erst einmal die Parochie und Lokalgemeinde als grundlegende kirchliche Verwaltungs- und Versorgungseinheit fragwürdig geworden (vor allem weil die Nachfrage nach den Versorgungsgütern stetig abnahm), so war die markttechnisch verständliche Reaktion, daß dies am Verteilerapparat liegen müsse, naheliegend. Es harrt noch einer wissenssoziologischen Untersuchung, welche Beziehung zwischen dem Rückgang der Nachfrage nach den traditionellen kirchlich-religiösen Gütern und der kritischen Diskussion der theologischen Legitimationsbasis der kirchlichen Ämter besteht. Soviel scheint jedoch jetzt schon sicher zu sein; der Redefinitionsprozeß kirchlicher Ämter, der in beiden großen Kirchensystemen stattfindet, kann theologisch durchaus disparat begründet werden. Wenn ich die Situation richtig überblicke, geht ein beträchtlicher Teil der ernstzunehmenden Reformbestrebungen in der katholischen Kirche von einer theologischen Position aus, die die Schriftgemäßheit der Amtsstrukturen als argumentative Spitze hat. Dagegen sind in der evangelischen Kirche Reformbemühungen im Gange, die theologisch gerade versuchen, von diesem Ansatz, der als konstitutiv für den Protestantismus galt, partiell wegzukommen. Gemeinsam ist den Bemühungen in beiden Kirchen die Überwindung der starren Scheidung von Geistlichen und Laien bei gleichzeitiger Pluriformität der kirchlichen Ämter auch in der horizontalen Gliederung.

Sobald der Pfarrer nicht mehr als primär kirchlicher Versorger der ihm verordneten Gemeindeglieder gesehen wird, sondern als theologischer Mitarbeiter der um ihre Identität selbst bemühten Gemeinde verstanden wird, kann er prinzipiell seine Legitimation nicht mehr durch hierarchische Delegation erfahren, sondern nur noch als Beteiligter in einem andauernden Gruppenprozeß. Ob diese Konzeption realistisch ist, braucht hier nicht erörtert zu werden. Wir können jedoch feststellen, daß die Einrichtung von Pfarrgemeinderäten, funktions- und zielorientierten Gruppen langfristig die Stellung des Pfarrers zwischen Gemeinde und vorgesetzter Behörde verändern wird.

Der *zweite* Komplex ist schwieriger zu beschreiben, denn er kann nicht mehr vollständig mit dem Instrumentarium der Kirchensoziologie erfaßt werden. Wir bewegen uns dabei auf dem schwierigen Gebiet des gesamtgesellschaftlichen Wandels. Unter Berücksichtigung der Problematik aller Trendaussagen wird man davon sprechen können, daß die moderne Gesellschaft gekennzeichnet ist von einer stetigen Verringerung der Anteile der zugeschriebenen Merkmale zugunsten der erworbenen. Für die Bereiche von Arbeit und Beruf ist dieser Prozeß schon weit fortgeschritten: Berufsvererbung ist heute nicht mehr der Regelfall. Dieser Trend hat für die katholische Kirche eine besondere Pointe, denn die kirchlichen Ämter wurden immer im strikten Sinne erworben (es gab keine «geborenen» Priester), der Akt des Erwerbs (Weihe) implizierte jedoch zugleich eine unaufhebbare Zuschreibung von Qualitäten. Soziologisch kann man diese Lösung als Versuch der Angleichung der Kirche an eine Gesellschaft, die überwiegend auf Positionenzuschreibung basierte, verstehen. Für die evangelischen Kirchen stellte sich das Problem nicht in dieser Form, da hier sehr schnell faktische Statusvererbung die Regel wurde.

Der Übergang von einer statuszuschreibenden zu einer statuserwerbenden Gesellschaft ist begleitet von kulturellen Veränderungen. Erworbene Positionen bedingen in der Regel leistungsorientierte Rollenerwartungen, während zugeschriebene Positionen qualitätsorientierte Rollenerwartungen implizieren. Angewandt auf die Kirchenorganisationen bedeutet dies, daß es immer weniger die geistliche Qualität des Pfarrers ist, die seinen Beruf bestimmt, sondern die Erfüllung spezialisierter Aufgaben im kirchlichen Bereich. Entscheidend für den Erwerb einer kirchlichen Amtsposition ist dann nicht mehr der Besitz unverlierbarer Merkmale, sondern der Nachweis des Erwerbs des für notwendig erachteten Spezialwissens.

In der katholischen Kirche wird gegenwärtig dieser Übergang an dem Problem der Verwendung der sog. Laientheologen virulent, in den evangelischen Kirchen an der offensichtlichen Krise, in die die Ordination geraten ist. Hier vorschnell von einer Glaubenskrise sprechen zu wollen, ist unangebracht, da dann nicht genügend reflektiert wird, daß so tiefgreifende Wandlungsprozesse sich krisenhaft äußern können. Die Kirchen sind dem gesellschaftlichen Wandlungsprozeß nicht entnommen, schon aus dem einfachen Grund, weil sie ihren Nachwuchs aus der Gesellschaft rekrutieren müssen. Das heißt konkret: sie rekrutiert sich aus Menschen, die die dominanten Wahrnehmungsweisen dieser Gesellschaft im Sozialisierungsprozeß erworben haben. Wenn es bislang den Kirchen noch gelang, ihren Nachwuchsbedarf notdürftig aus sozialen Nischen zu befriedigen, so

ist ein Versiegen dieser Quellen absehbar, besonders für die katholische Kirche, die ja nicht auf teilweise intakte Berufsvererbung rekurrieren kann.

Wenn nicht alle Anzeichen trügen, stehen wir mitten in einem neuen Anpassungsprozeß der konfessionellen Amtsstrukturen an veränderte gesellschaftliche Bedingungen. Dabei tritt faktisch auch eine Annäherung der konfessionellen Ämter untereinander ein. In einem wesentlichen Punkt unterscheidet sich der heutige Vorgang jedoch von den früher stattgehabten Anpassungsprozessen: Er ist begleitet von einem Wachsen der ökumenischen Bewegung, die wiederum ihr sehr konkretes sozio-religiöses Substrat hat. Man kann abgekürzt von dem Funktionsverlust der konfessionellen Komponenten bei der sozialen Identitätsdefinition sprechen. Dieser Funktionsverlust sollte nicht als Entchristlichung, sondern als Entkonfessionalisierung verstanden werden. Es handelt sich um eine Tendenz, in der das Christliche als das *in* den gesellschaftlichen Bezügen schon Realisierte oder noch zu Realisierende verstanden wird, nicht mehr jedoch als die *im Kontrast* nachzuvollziehende Bindung an eine Kirche. Diese Tendenz läßt sich sowohl gesamtgesellschaftlich als auch innerkirchlich nachweisen. Alle diese Entwicklungen zusammengenommen eröffnen eine Zukunftsperspektive, in der die rechtstheologische Repristinierung der Nichtanerkennbarkeit der jeweiligen kirchlichen Ämter nur um den Preis der sozialen Unverständlichkeit aufrechterhalten werden kann.

Die Entwicklung ist noch im vollen Fluß, so daß Gegenentwicklungen, die die Annäherung für Jahrzehnte blockieren können, durchaus möglich sind. Faktisch wird sich jedoch eine Angleichung der konfessionellen Amtsstrukturen nicht verhindern lassen, so wenig sie sich für die Vergangenheit verhindern ließ. Dieser Prozeß eröffnet aber noch nicht automatisch die Bereitschaft zur gegenseitigen Anerkennung der Ämter. Das Überprägnantwerden der kleinen Differenzen bleibt als Möglichkeit immer gegeben. Gerade die faktische Parallelität kann zu einer Profilskrise führen, die zu einer Verschärfung der kontroverstheologischen Positionen führen kann. Die Entscheidung über die gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter wird deshalb keine automatische Folge der Strukturveränderungen sein, sondern wird dort fallen, wo sich die soziale und religiöse Basis der ökumenischen Bewegung gegen die Widerstände von allen Seiten als die vitalere Kraft der christlichen Tradition erweist.

GÜNTER KEHRER

geboren 1939 in Frankfurt. Er studierte Soziologie, Psychologie, Geschichte und evangelische Theologie (besonders Sozialethik) in Frankfurt und Tübingen, ist Doktor der Philosophie und habilitierte sich für Sozialethik und Religionssoziologie, ist hauptamtlicher Mitarbeiter am Institut für christliche Sozialethik an der Universität Tübingen. Er veröffentlichte u. a.: Das religiöse Bewußtsein des Industriearbeiters. Eine empirische Studie (München 1967), Religionssoziologie (Berlin 1968).

John McKenzie

Amtsstrukturen im Neuen Testament

Die Antwort des Neuen Testamentes auf die Frage nach der Pluralität der Amtsstrukturen ist orakelhaft, das heißt ziemlich dunkel und mehrdeutig. Wenn wir mit der römisch-katholischen Amtsstruktur beginnen, so muß gesagt werden: Von den höheren römisch-katholischen Ämtern in ihrer modernen Form – Papst, Bischof, Priester – ist im Neuen Testament kein einziges zu finden. Für Papst und Priester verfügt das Neue Testament nicht einmal über Wörter. Die Bemühungen der Reformatoren, die neutestamentlichen Amtsstrukturen wiederherzustellen, blieben letztlich erfolglos. Ein Kollege aus einer anderen Kirche, der nicht namentlich genannt sein soll, bemerkte mir gegenüber einmal, man könne im Neuen Testament ebenso leicht einen Staatssekretär finden wie einen Papst. Doch wenn alle Kirchen ihre Amtsstrukturen und -funktionen mit weitestgehender Unbekümmertheit dem Neuen Testament gegenüber entwickelt haben, so kann man sich fragen, weshalb das Neue Testament heute hierfür von Bedeutung sein sollte. Man kann ferner feststellen, daß die christlichen Kirchen bei der

Bestimmung ihrer Strukturen und Amtsfunktionen anhand der Notwendigkeiten, die die Geschichte und die kulturelle Entwicklung auferlegten, dem Auftrag, das Evangelium zu verkünden, bedeutend besser treu geblieben sind, als sie es gewesen wären, wenn sie archaische Strukturen konserviert hätten. Der Neutestamentler registriert zu allererst, daß keine Struktur und keine Amtsfunktion für alle Zeiten und alle Orte verbindlich auferlegt ist.

Sodann stellt der Neutestamentler fest, daß die kirchlichen Funktionen im Neuen Testament unmöglich aufgezählt und nur sehr allgemein definiert werden können. Die moderne katholische und die modernen protestantischen Kirchen haben im großen und ganzen uniforme Amtsstrukturen. Das Glied einer Kirche kann ohne besondere Schwierigkeiten die Titel und Funktionen seiner Kirche an anderen Orten erkennen. So findet beispielsweise der katholische Christ überall Bischöfe und Priester, und er kann darauf rechnen. Der amerikanische Katholik wird zwar ein wenig überrascht sein, wenn er zum erstenmal Domkapitulare sieht; aber wenn ihm der Titel erklärt ist, so wird er ihn unschwer in den Rahmen der ihm bekannten Strukturen einbauen können. Doch wird er den Priestertitel im Neuen Testament nicht verwendet finden. Und wenn er unter den neutestamentlichen Titeln von Bischof und Diakon das versteht, was ihm darunter bekannt ist, so wird er das Neue Testament mißverstehen. Tatsächlich kennen wir nicht die Funktionen der Männer, die uns im Neuen Testament als Bischöfe (Aufseher), Priester (Presbyter-Älteste) und Diakone entgegentreten. Noch weniger sind wir in der Lage, die Titel zu definieren, die wir in den Listen 1 Kor 12, 28 und Eph 4, 11 aufgezählt finden.

Der apostolische Dienst

Das am besten bekannte neutestamentliche Amt ist das der Apostel. Doch der Apostolat hat die erste Generation in der Kirche nicht überdauert. Der Anspruch der katholischen Bischöfe, Nachfolger der Apostel zu sein, ist niemals in dem Sinne verstanden worden, als seien die Bischöfe Apostel. Längst sind sich die Theologen darüber einig geworden, daß wir aufgrund der neutestamentlichen Texte die Apostel als diejenigen bestimmen können, die Zeugen der Auferstehung Christi waren und von Jesus persönlich den Auftrag erhalten haben, das Evangelium zu verkünden.[1] Weder die Augenzeugenschaft der Auferstehung noch die persönliche Beauftragung durch Jesus konnte im vollen Wortsinne die erste Generation überdauern. Die Amtsfunktion, die auf den Apostolat folgt, kann nurmehr die Bewahrung des Zeugnisses der unmittelbaren Zeugen der Auferstehung und die Verkündigung des Evangeliums in einer anderen Beauftragung als der durch Jesus selbst zum Inhalt haben. Das Neue Testament ist, im Unterschied zum modernen Kirchenrecht, keineswegs klar und eindeutig hinsichtlich der Identität der den Verkündigungsauftrag erteilenden Autorität.

Diese Definition des Apostolates umfaßt nicht nur die Zwölf des Neuen Testamentes. Das meiste, was wir über das Werk und Amt der Apostel wissen, stammt aus den paulinischen Schriften, und Paulus gehörte nicht zu den Zwölfen. Der Auftrag, den er erhalten hatte, war ein persönlicher Auftrag des auferstandenen Jesus; und er behauptet nicht allein, daß sein Auftrag authentisch sei, sondern auch, daß er den Auftrag des «Apostolates für die Heiden» empfangen habe, wie Petrus den des Apostolates an den Juden besitze (vgl. Gal 2, 7–9). Ein dahingehender Auftrag an Petrus wird in den Evangelien nicht berichtet, die alle zeitlich später liegen als der Galaterbrief. Die beiden Auftragsbereiche scheinen sehr den vorhandenen Gesamtraum zu erfassen und für den Rest der Zwölf ebenso wie für die übrigen, die den Aposteltitel in der Weise führten wie Barnabas, nichts übrigzulassen. Tatsächlich jedoch verstand man den Auftrag des Petrus als an die Juden in der Diaspora gerichtet, und das läßt Raum für die seltsame und ungeklärte Stellung des Jakobus in der Kirche von Jerusalem.

Ungeachtet des von Paulus erhobenen Anspruches, von Jesus selbst seine Berufung erhalten zu haben, erging, laut Apg 13, 1–3, sein erster Missionsauftrag über – wir sind versucht zu sagen: kanonische Kanäle. Er und Barnabas wurden durch eine charismatische Eingebung der «Propheten und Lehrer» von Antiochien für die Heidenmission ausgesondert. Wer waren diese Propheten und Lehrer, was für Namen werden angegeben? Und wer war der Gründer der Kirche von Antiochien? Die Namen werden gar nicht angegeben (Apg 11, 19–21). Möglicherweise sind die wichtigsten Entscheidungen in den ersten Jahren der Kirche zum größten Teil von Männern getroffen worden, deren Funktion und Autorität wir unmöglich bestimmen können. Hier stoßen wir auf einige der freien Darstellungen, wie sie bei Lukas so unangenehm häufig vorkommen. Paulus

anerkennt zum Beispiel niemals die «Kirche» von Antiochien als seine «vorgesetzte» Autorität. Er anerkennt überhaupt keine übergeordnete Stelle und weist ausdrücklich jeden Autoritätsanspruch zurück, den die «Kirche» von Jerusalem ihm gegenüber geltend machen will. Ich habe das Wort, «Kirche» in Anführungszeichen gesetzt, weil es unmöglich ist, die Instanz zu definieren, von der man behaupten könnte, daß sie eine Kontrolle ausübt über die Verkündigung des Evangeliums. Tatsächlich erscheint überhaupt keinerlei derartige Instanz.

Das Werk des Apostels läßt sich, wie wir es bei Paulus erkennen können, in modernen Begriffen formuliert, zusammenfassend bestimmen als Predigtverkündigung und Organisation. Es war Paulus' besonderer Stolz, daß er nur dort predigte, wo niemand vor ihm gepredigt hatte (Röm 15, 20–21; 2 Kor 10, 14–16). Möglicherweise war es aber auch eine Verfahrensfrage, aber wir sind nicht in der Lage, Verfahrensweisen und Vorgehensformen in der Kirche der Apostelzeit zu rekonstruieren. «Predigt» ist keineswegs eine besonders glückliche Wiedergabe des griechischen Wortes *kerygma* (*κήρυγμα*), dem manche heutigen Theologen ein Gewicht beigelegt haben, die es nicht immer besessen hat. Hätten wir nicht Stellen wie 1 Kor 15, 3–5 und die Predigten aus Apg 2–13, die von C. H. Dodd untersucht worden sind,[2] so wüßten wir kaum etwas von dem, was die Apostel sagten, wenn sie die Frohe Botschaft verkündeten. Als Organisator ist der Apostel nicht besser bekannt. Nehmen wir Korinth als Beispiel: 18 Monate hat der Apostel dort verbracht und hinterließ eine vollkommen organisierte und von jeder anderen Kirche wie auch von ihm selbst völlig unabhängige Kirche. Von der Amtsstruktur dieser Kirche berichten die Briefe nichts. Aus keinem seiner Briefe geht hervor, daß die Struktur auch nur seiner Kirchen gleichartig gewesen wäre. Auch hinsichtlich der von anderen als Paulus gegründeten Kirchen haben wir keine Möglichkeiten, die Strukturen zu erschließen. Und wir müssen hinzufügen, daß wir auch nichts über die Identität der «Gründer» so berühmter und gerühmter Kirchen wie der von Rom, von Alexandrien und, wie wir bereits erwähnt haben, von Antiochien, wissen.

Der Dienst der Leitung

In der modernen Kirche mag es paradox, wenn nicht gar höchst fragwürdig erscheinen, wenn man eigens hervorhebt, daß der Apostel des Neuen Testamentes speziell eins nicht tut, noch dazu einen Auftrag besitzt: die Kirche leiten. Die Paulusbriefe sind keineswegs Fragmente einer umfangreichen, aber größtenteils verlorengegangenen Sammlung von Dokumenten einer Verwaltungskorrespondenz. Paulus hatte nach seiner Auffassung wichtigere Dinge zu tun. Die Briefe legen den Gedanken nahe, daß Paulus schrieb, wenn ihm geschrieben wurde, oder daß er um eines Interesses an einer christlichen Freundschaft willen schrieb. Die «laufenden Geschäfte» von Korinth und Philippi wurden von den Kirchen von Korinth und Philippi selbst erledigt, näher gesagt: von den dortigen Amtsträgern, die wir unter den Bezeichnungen «Bischöfe», «Presbyter» und «Diakone» kennen. Doch können wir ihre Funktionen nicht präzisieren, ja wir können nicht einmal genau sagen, wieviele davon in der einzelnen Kirche waren. Wenn Korinth die Absicht hatte, Missionare in eine Stadt zu schicken, in der das Evangelium noch nicht verkündet war, so stand es ihm frei, dies zu tun – wenigstens soweit wir wissen. Es wäre denkbar, daß man darin eine Fortsetzung der früheren griechischen Kolonisierungstätigkeit in religiöser Form sah.

Es besteht kein klarer, eindeutiger Auftrag an einen einzelnen, die neutestamentliche Kirche zu «regieren». Die Exegese, die die Jurisdiktionsgewalt im Felsen und in den Schlüsseln des Himmelsreiches ausgedrückt fand, reicht nicht einmal bis an die Ebene des Midrasch. Die Metapher vom Hirten war eine im alten Orient geläufige Metapher für die königliche Macht und läßt sich zurückverfolgen bis auf die ägyptische Monumentalskulptur und die Gesetze des Hammurabi. Doch im Johannesevangelium ist diese Gestalt beherrscht vom Bilde Jesu, des Guten Hirten, der sein Leben für seine Schafe gibt (Jo 10, 1–13). Die den ersten Platz in der Kirche haben, sind angewiesen, Diener, *diakonos* (*διάκονος*) aller anderen zu sein (Mk 10, 42–45; Mt 20, 25–28; Lk 22, 24–27). In dem Lebensraum, in dem dieses Wort gesprochen wurde, war der *diakonos* absolut nicht Lenker und Herr des Hauses. Das Neue Testament stellt sich die Leitung keineswegs als eine Form von «Amt» vor, ein Wort dessen lateinisches Äquivalent «ministerium» und dessen griechisches «*diakonia* (*διακονία*)» lautet. Diejenigen, welche die Absicht verfolgten, Strukturen der Kirchenleitung zu entwickeln, mußten dies tun, ohne auf das Neue Testament zurückzugreifen, wofern sie es nicht falsch übersetzen wollten. Die Struktur der innerkirchlichen Entscheidungsfindung im Neuen Te-

stament ist nicht so sehr monarchisch oder demokratisch, sondern ungeformt und unsystematisch. Die einzige größere im Neuen Testament (Apg 15, 1–29) geschilderte Entscheidung kann sich nicht abgespielt haben, wie Lukas sie dargestellt hat,[3] aber der Bericht muß einen Vorgang darstellen, den Lukas aus eigener Erfahrung kannte. Die Entscheidung wurde von einer Versammlung getroffen, deren Zusammensetzung in ihren Einzelteilen nicht zu identifizieren ist; die «Apostel» sind nach dem lukanischen Sprachgebrauch möglicherweise die Zwölf, aber «*presbyteroi* (πρεσβύτεροι)» kann durchaus alle erwachsenen männlichen Familienoberhäupter bezeichnen (vgl. Apg 15, 2, 4, 6, 22, 23).[4] Die Entscheidungsfindung wird keineswegs als monarchisch geschildert, und es ist zweifellos ein Anachronismus, wenn man auf dieser Entwicklungsstufe von einer Hierarchie spricht. Die Entscheidung, die Sieben auszuwählen, und die Auswahl selbst erfolgte durch die Zwölf und «die gesamte Jüngerschaft» (Apg 6, 2).

Ich habe nicht die Absicht, die Pastoralbriefe zu umgehen, noch Argumente für irgendetwas was ich sage, aus der kritischen Zustimmung zu der Auffassung abzuleiten, die Pastoralbriefe seien deutero-paulinisch. Sie schildern unbestreitbar Aspekte der Kirche des Neuen Testamentes, nicht die nachapostolische oder ignatianische Kirche, und sie zeigen eine schärfer umrissene Struktur als die früheren neutestamentlichen Schriften. Doch die Titel der Funktionsträger sind kaum weniger mehrdeutig als die in den früheren Büchern verwendeten; auch die Pastoralbriefe kennen weder Hierarchie noch Monarchie. Sie weisen nicht eindeutig die demokratischen Züge zurück, die sich durch die in der Apostelgeschichte berichteten Entscheidungsfindungen nahelegen.

Die neutestamentliche Kirche übernimmt nichts von vorgefundenen jüdischen oder heidnischen Lebensformen. So wird das griechische Wort *hiereus* (ἱερεύς), Priester, für kirchliche Funktionsträger nicht verwendet, obwohl es für die jüdischen Priester gebräuchlich war. In der Kirche gibt es keinerlei Entsprechung zu den Schriftgelehrten des Judentums, die zwar kein eigentliches Funktionsamt darstellten, aber durchaus eine Macht ausübten. Es gibt keinerlei Hinweis dafür, daß die «Lehrer» der neutestamentlichen Kirche eine entsprechende Gewalt ausgeübt hätten. Die Worte Jesu in Mt 23 dürften überdies kaum eine Empfehlung der Schriftgelehrten als Modell christlich-kirchlicher Autorität sein. Wesentlich für den faktischen Einfluß der Schriftgelehrten war die Torah, deren Autorität sie interpretierten. Doch ließen weder die Bibel noch die Evangelien Raum für eine christliche Torah. Die Entwicklung eines christlichen Gesetzes umfaßt einen weit über die biblische Epoche hinausgehenden Zeitraum. So erfolgt die Übernahme des Titels «*Romanus Pontifex*» aus dem heidnisch-religiösen Raum Roms für ein Amt, für welches das Neue Testament kein Wort besitzt.

Der kultische Dienst

Betrachten wir den kultischen Dienst, so finden wir, daß im ganzen Neuen Testament niemand ist, dem der kultische Dienst offiziell und ausschließlich übertragen wäre – eine auffallende Unterlassung im Raum einer jüdisch-hellenistischen Kultur, die in überreichem Maße Kultdiener kannte! Tatsächlich ist es schwierig, den Kult der neutestamentlichen Kirche zu definieren. Gewiß gehörten zu den kultischen Riten die Taufe, die Eucharistie und das gemeinsame Gebet. Die Zwölf, die Apostel und die Sieben tauften; aber wir wissen nicht, wer nicht taufte. Paulus stellte die Verkündigung des Evangeliums bei seiner eigenen Sendung über den Dienst der Taufspendung (vgl. 1 Kor 1, 17). Es ist nicht nachzuweisen, ob die apostolische Kirche bereits zu der Praxis gelangt war, die für uns Tradition ist, daß jeder Mensch taufen konnte, aber wir können andrerseits auch keine Einschränkung in der Apostelkirche nachweisen. Paulus betont, daß es keinen Unterschied bedeutet, wer tauft (1 Kor 1, 11–16). Wir können wohl von einem Dienst der Taufspendung sprechen, nicht dagegen von einer Klasse von Amtsträgern, die die Vollmacht besäße zu taufen.

Hinsichtlich der Feier der Eucharistie und ihres Zelebranten besteht eine kaum geringere Mehrdeutigkeit. Gewiß, die Eucharistie war der hauptsächliche und spezifisch christliche Kultakt vom Anfang der christlichen Gemeinden an. In den vier Einsetzungsberichten erhalten die Elf (oder Zwölf?) die Anweisung, den Verzehr von als Leib und Blut Christi erklärtem Brot und Wein zu wiederholen, zu Jesu Gedächtnis. Das Neue Testament versteht den Wiederholungsauftrag nicht als Auftrag zu «konsekrieren» in dem Sinne, wie das Wort «konsekrieren» lange Zeit hindurch in der römisch-katholischen Theologie verstanden worden ist. Er wird verstanden als Auftrag, das Mahl zu wiederholen, und die Vollmacht der «Konsekration» wird nicht einmal als der Kirche übertragen verstanden, geschweige denn einer Klasse

von Amtsträgern. Das in 1 Kor 11, 17–22 entworfene Bild des Mahles legt die Vorstellung von nach Familien oder irgendwelchen anderen sozialen Zusammenhängen gebildeten Gruppen nahe. Wer sprach die «Konsekrationsworte»? Wir können auf diese frühen Versammlungen einfach nicht das spätere eucharistische Priestertum oder irgendetwas ihm Ähnliches übertragen. Anzunehmen ist, daß die gottesdienstliche Gruppe amtierende Leiter hatte, denn wir wissen, daß jede Kirche ihre amtierenden Leiter besaß, wenn wir auch nicht ihre Titel und Funktionen kennen. Doch waren diese Amtsträger nicht durch Weihevollmachten ausgesondert, die sie befähigt hätten, die Eucharistie zu konsekrieren.

Noch weniger sicher ist es, daß irgendein Amtsträger bevollmächtigt oder bestimmt war, die Gemeinde beim Gebet zu leiten. Es besteht kein Zweifel, daß einer oder einige beim Gebet die Leitung ausübten, doch ist es eine Frage, ob diese Leitung Funktion eines eigens zu dem Zweck eingesetzten Dieners war. Normalerweise leitet der Vater seine Familie beim Gebet, jedoch nicht kraft eines Weiheamtes. Das Modell für die meisten christlichen Versammlungen wird die Synagoge gewesen sein, und die Synagoge hatte ihre Männer zum Vorlesen, zum Lehren und zur Leitung beim Gebet, die dazu bestimmt waren. Die diese Funktion versahen, waren jedoch keine Priester und hatten keinerlei rituelle Weihe. Wenn wir uns noch einmal auf Korinth beziehen wollen, so müssen wir feststellen, daß die Leitung beim Gebet viel deutlicher Frucht eines charismatischen Impulses als einer amtlichen Bestellung war (1 Kor 14, 14–17).

Der Dienst der Verkündigung und Lehre

Die Priorität, die Paulus für seine eigene Sendung der Predigt gab, harmoniert mit anderen Partien des Neuen Testaments, angefangen mit der Beauftragung, die Matthäus (28, 18–20) Jesus zuschreibt, bis zu den Pastoralbriefen, die, wie man annimmt, die jüngsten kirchlichen Entwicklungsstufen der neutestamentlichen Periode sichtbar machen (1 Tim 4, 13; 2 Tim 4, 1–5). Paulus schreibt dem Wort eine Macht zu, die nicht allein charismatisch ist, sondern nah an das Sakramentale herankommt (Röm 1, 16–17). Der Auftrag an den Apostel, das Wort zu verkünden, ist das deutlichste Beispiel echten Amtsdienstes im Neuen Testament. Paulus bezeichnet sich nahezu immer als Apostel Jesu Christi (Röm 1, 1; 1 Kor 1, 1; 2 Kor 1, 1), und bei besonderen Gelegenheiten fühlt er sich veranlaßt zu betonen, daß er nicht Apostel auf menschlichen Auftrag hin ist (Gal 1, 1). Doch Paulus' Bezugnahmen auf Empfehlungsschreiben (2 Kor 3, 1–3) zeigen, daß man einen Nachweis menschlicher Bestätigung erwartete. Seine Bezugnahme auf die Möglichkeit «eines anderen Evangeliums», das die Galater zurückweisen sollten, selbst wenn ein Engel vom Himmel es ihnen verkünden würde, zeigt, daß das Evangelium einen identifizierbaren Gehalt besaß (Gal 1, 8–9). Im Zusammenhang mit dem Wort des Paulus, das wir eben erwähnten, lautet dieser Gehalt, daß Jesus Christus allein rettet, und daß niemand etwas zu diesem seinem Rettungswerk beisteuern kann.

Nach alldem müssen wir anerkennen, daß neben den Aposteln viele andere an der Verkündigung des Evangeliums beteiligt waren, und daß wir unmöglich eine ständige Überwachung dieser Tätigkeit annehmen können, wie sie in der modernen Kirche ausgeübt wird. Die in den Paulusbriefen erwähnte und nahegelegte Überwachung war zweifellos stärker gelegenheitsbedingt als regelhaft. Praktisch mußte jemand, der so nachdrücklich darauf bestand, keinem Menschen Rechenschaft schuldig zu sein, manche prinzipielle Schwierigkeiten gehabt haben, wenn er sein Evangelium mit den «Säulen» der Jerusalemer Kirche diskutierte (Gal 2, 1–10). Es scheint, als habe Paulus sorgfältig «diskutiert», ohne indessen irgend jemandem das Recht einzuräumen, ihn zu prüfen; er prüfte sie ebensoviel wie sie ihn prüften. Die Sieben waren in der Jerusalemer Kirche ausgewählt worden für den «Dienst bei Tisch», während die Zwölf ihre Kräfte «dem Gebet und dem Dienst des Wortes» vorbehielten (Apg 6, 2–4). Doch einige von den Sieben scheinen gleichfalls für den Dienst des Wortes eingesetzt zu sein (Apg 6, 10; 8, 5), und man kann unmöglich sagen, ob hier eine mangelnde Folgerichtigkeit im Bericht des Lukas oder in der Praxis der jungen Kirche zu suchen ist. Wenn wir hier ein Dienstamt haben – und die Zwölf und die Sieben scheinen durchaus unterschieden zu sein –, dann ist die Scheidung der Amtsfunktionen jedenfalls alles andere als scharf.

Irgendwo im Raume des «Dienstes des Wortes» müssen wir auch einen Platz für Propheten, Evangelisten und Lehrer finden (1 Kor 12, 28; Eph 4, 11). Und es besteht kaum so etwas wie eine wirkliche Klarheit, was «Prophet» im Neuen Testament bedeutet. Die Texte deuten darauf hin, daß er eine Gabe charismatischer Rede besaß, nicht aber, daß er Inhaber einer Amtsfunktion war. Was er sprach,

darüber erfahren wir aus den Texten nichts. Der Evangelist läßt sich kaum von irgendjemand anderem unterscheiden, der unter einem anderen Titel das Evangelium verkündet. Der Lehrer läßt uns an den jüdischen Schriftgelehrten denken. Und tatsächlich haben wir Hinweise aus dem Gebrauch der Worte «Lehrer» und «Lehren», die andeuten, daß dieses Lehren in einer Erklärung des Alten Testaments im christologischen Sinne bestand. Auf keinen Fall jedoch liegt in den Begriffen irgendein Hinweis auf ein Amt mit der Befugnis autoritativer Lehraussage in dem Sinne, in dem der Begriff «Lehramt (*magisterium*)» zu einer der höchsten Amtsfunktionen in der römisch-katholischen Kirche geworden ist. Im Neuen Testament richtete sich das Lehren an Gläubige, und keineswegs mit Sicherheit an alle. Der Vorstoß nach außen, der «apostolische» Charakter der Kirche, fand seine Betätigung und Ausübung im Dienst der Verkündigung. In diesem Zusammenhang kann die Frage aufgeworfen werden, ob dieser Vorstoß nach außen in der heutigen Kirche in irgendeinem Dienstamt seine Verkörperung findet.

Die Bedeutung der Amtsstrukturen des Neuen Testaments für plurale Amtsstrukturen heute.

Dieser Überblick gestattet uns schließlich, auf die Frage zu sprechen zu kommen, von der dieser Beitrag handeln soll: Welche Bedeutung besitzt die Amtsstruktur des Neuen Testaments für die Möglichkeit pluriformer Amtsstrukturen in der heutigen Kirche? Zu allererst ist es offensichtlich, daß eine Pluriformität der Strukturen im Neuen Testament ganz allgemein ist. Nichts deutet auf eine von oben her auferlegte uniforme Struktur hin. Damit ist indessen nicht gesagt, daß Entwicklungen über das Neue Testament hinaus unmöglich oder unerwünscht sind; gesagt ist damit nur, daß eine solche Entwicklung, wenn sie eingetreten ist, auf außerbiblischen Gründen und Motiven beruht. In dem Maße wie diese Gründe historisch bedingt waren, können sich aufgrund veränderter historischer Bedingungen veränderte Strukturen nahelegen. Jedenfalls aber steht eine Pluriformität nicht im Widerspruch zum Neuen Testament, wozu sonst sie auch immer in Widerspruch stehen mag.

Um konkreter zu werden: Das Neue Testament gestattet nicht bloß einen ständigen Diakonat, es ist auch dessen Quelle; und die römisch-katholische Kirche sieht sich dem Problem gegenüber, zu erklären, weshalb sie einmal gestattet hat, daß diese neutestamentliche Institution unterging. Für ihre Erneuerung ist keinerlei Erklärung erforderlich. Ein mit der Verpflichtung zur Ehelosigkeit gekoppeltes Dienstamt ist im Neuen Testament nirgendwo auch nur empfohlen, und es gibt keinerlei implizite Assoziation zwischen Amt und Zölibat. Wiederum besteht für die katholische Kirche das Problem zu erklären, weshalb jemals der Eheverzicht mit einem Amt verbunden worden ist. Es besteht ebensowenig eine Notwendigkeit, die Priesterehe zu motivieren wie die Ehe des Laien. Doch können zwei andere Fragen erhoben werden.

Die erste lautet: Erfordert die ökumenische Wiedervereinigung, daß die gesamte Amtsstruktur im römisch-katholischen Sinne gestaltet werden muß? Oder würde eine wirklich ökumenische Kirche Raum haben für katholische und protestantische Strukturen? Das Neue Testament enthält nicht das geringste, was eine Uniformität auferlegt. Es scheint sogar, wenngleich unser Mangel an genauer Information eine definitive Feststellung unmöglich macht, daß derart pluriforme ökumenische Strukturen, was das Ausmaß ihrer Verschiedenheiten anbetrifft, nicht über die Verschiedenheiten der Amtsstrukturen der neutestamentlichen Kirche hinausgehen. Auch hier müssen wir selbst auf die Gefahr hin, daß wir damit ermüdend wirken, erneut erklären, daß es Sache der römisch-katholischen Kirche ist zu erklären, aus welchen tatsächlichen Gründen sie Titel und Ämter angenommen hat, die das Neue Testament nicht verwendet.

Die zweite Frage ist die des Dienstamtes der Frau. Das Neue Testament kennt ein «Dienstamt» der Frau. Die Anführungszeichen sind notwendig, da das Wort seither Bedeutungsgehalte bekommen hat, die das Wort «diakonia (*διακονία*)» nicht hatte (Röm 16, 1). Wir möchten wünschen, Paulus hätte mehr gesagt über Priscillas Rolle innerhalb der kirchlichen Struktur (Apg 18, 26; Röm 16, 3–5; 1 Kor 16, 19) und darüber, wie wir ihre Stellung mit dem in Einklang bringen können, was er in 1 Kor 14, 33–36 schreibt. Vielleicht erblicken wir hier eine Inkonsequenz, die Paulus nicht sah oder empfand. Wir haben 1 Kor 14, 33–36 unbesehen verallgemeinert über den Rahmen des dort gegebenen Kontextes hinaus; wir sind nicht gleich konsequent verfahren mit Gal 3, 28, einem Vers, der das Dienstamt der Frau so deutlich anerkennt, wie nur irgendeine Bibelstelle irgendetwas anerkennt. Andererseits war Paulus Jude; und es darf nicht vergessen werden, daß im

Judentum die Frau keine volle religiöse Persönlichkeit besaß.[5] Nach meiner Meinung bestätigt Gal 3, 28, daß Paulus seine aus dem Judentum stammenden Ansichten in diesem Punkt überwunden hat, und 1 Kor 14, 33–36, daß er nicht immer auf der Ebene geblieben ist, auf die er zumindest einmal gelangt war. Es ist hohe Zeit für die christlichen Kirchen, sich zu fragen, ob ihre Amtsstrukturen Paulus' Judentum oder Paulus' Christentum widerspiegeln.

[1] K. H. Rengstorf: Kittel, ThWBNT I, 423.
[2] C. H. Dodd, The Apostolic Preaching and its Development (1936).
[3] Dillon-Fitzmyer in Jerome Biblical Commentary (1968) 45–72.
[4] John L. McKenzie, The Elders in the Old Testament: Analecta Biblica 10 (1959) 388–406.
[5] G. F. Moore, Judaism (1927) II, 126–131. Moores Behandlung des Themas zeigt eine seltsame Ungereimtheit. Nachdem er Dinge zitiert wie den rabbinischen minyan (10 erwachsene Männer sind notwendig für einen Synagogengottesdienst), bemerkt er, daß die soziale und religiöse Stellung der Frau im Judentum eine moralische Errungenschaft darstellt. Diese moralische Errungenschaft geschah in einer Kultur, in der ein berühmter Rabbi sagte, ein Mann solle Gott jeden Tag erneut danken, daß Gott ihn nicht einen Heiden, eine Frau oder einen Unwissenden habe werden lassen (Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midraschim [1926] III, 611).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN McKENZIE

geboren am 9. Oktober 1910 in Barzil (Indiana, USA), 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an der St. Louis Universität, am St. Mary's College (Kansas) und am Weston College, ist Master of Arts, Doktor der Theologie, Professor für Altes Testament an der De Paul Universität in Chicago. Er veröffentlichte u. a.: Authority in the Church (1966), The Roman Catholic Church (1969).

Harry McSorley

Anerkennung einer presbyteralen Sukzession?

In einer früheren Nummer dieser Zeitschrift waren mehrere Beiträge, die ein anschauliches Bild davon vermittelten, wie sich katholische Theologen immer mehr dessen bewußt geworden sind, daß die Apostolizität der Kirche und die apostolische Sukzession keineswegs mit der historischen Sukzession der Bischöfe innerhalb der Kirche gleichgestellt oder auf diese reduziert werden darf, wie viele römisch-katholische und anglo-katholische Theologen in der Vergangenheit geglaubt haben.[1] Die neuere Tendenz, die auf einem eingehenderen und umfassenderen Studium des Zeugnisses der frühen Kirche fußt, besteht darin, daß man die Apostolizität als Attribut der Gesamtkirche ansieht, das eine Sukzession oder kontinuierliche Weiterführung des apostolischen Glaubens und Lebens, der apostolischen Sendung und Unterweisung, des apostolischen Zeugnisses und Dienstes einschließt.

Wenn man die Dinge aus dieser Perspektive betrachtet, ist dabei die Apostolizität der bischöflichen Sukzession keineswegs übersehen. Natürlich wird hierbei eine Übersteigerung der Bedeutung der historischen Sukzession der Bischöfe abgelehnt, die soweit geht, daß sie christlichen Gemeinschaften, die diesen auf historischer Sukzession beruhenden Episkopat nicht besitzen oder gar keinen Anspruch darauf erheben, allein aufgrund dieser Tatsache abspricht, daß sie Teil der christlichen Kirche sind. Ein solches Verständnis der Notwendigkeit historischer Sukzession des Episkopates ist durch die Lehre des Zweiten Vatikanums ausgeschlossen, daß die Eingliederung in den Leib Christi durch den Glauben und die Taufe erfolgt (vgl. *Ökumenismusdekret* 3).[2] Auf der anderen Seite wird der wirkliche Wert der historischen Sukzession der Bischöfe keineswegs bagatellisiert. Wir erheben keineswegs den Anspruch, daß das nun Folgende eine erschöpfende Darstellung der Bedeutung des historischen Episkopates ist, doch dürfte es wichtig sein, die wachsende Übereinstimmung katholischer und protestantischer Theologen darüber zu unterstreichen, daß außer den weitgehend anerkannten pastoralen, prophetischen und priesterlichen Funktionen des Bischofs die bischöfliche Sukzession ein (wenn richtig und sachgerecht erkannt und verwirklicht) wirksames Zeichen der «apostolischen Sukzession des Amtes und der Kirche und daher ein Zeichen der Einheit und Katholizität der Kirche ist».[3]

Unter Ausklammerung der Frage nach der An-

erkennung dessen, was man Sukzession der prophetischen oder charismatischen Dienstämter genannt hat, die in verschiedenen christlichen Gemeinschaften eine Rolle spielen,[4] möchten wir uns hier die Frage stellen: Wie kann und muß die römisch-katholische Kirche die Ämter derjenigen Kirchen – wie beispielsweise der lutherischen oder presbyterianischen – bewerten, in denen die bischöfliche Sukzession nicht gewahrt worden ist, in denen es aber eine ordentliche Sukzession der Pastoren gegeben hat und zwar durch Handauflegung, wenn auch nicht durch einen Bischof, sondern durch einen Priester/Pastor? Verschiedene Theologen argumentieren, daß allein die Tatsache, daß nicht-episkopale Gemeinschaften Kirchen sind oder eine ekklesiale Realität besitzen – wie es das Zweite Vatikanum anerkannt hat – das Vorhandensein echter kirchlicher Ämter in ihnen impliziert.[5] Betrachten wir die Rechtfertigung der Authentizität der «zweiten Generation» ihrer Amtsträger bei den lutherischen Reformatoren, so stellen wir fest, daß sie sich nicht allein auf eine «ekklesiologische Gültigkeit», sondern auch auf eine «rituelle» berufen, das heißt auf die Legitimität von Ordinationen, die durch Handauflegung übertragen sind, auch wenn die Hände die zuvor selbst ordinierter Pastoren/Priester und nicht Bischöfe sind.[6]

Wir wollen zunächst die rationalen Gründe für eine presbyterale Sukzession darlegen, wie wir sie in den amtlichen lutherischen Bekenntnisbüchern finden und dabei entsprechende Stellen in Calvins *Institutions* kurz streifen. Daran soll sich eine historische und theologische Kritik dieser Argumentation anschließen, gefolgt von einigen Schlußfolgerungen und Implikationen für die gegenwärtige ökumenische Situation.

1. Presbyterale Ordination/Sukzession in reformatorischen Dokumenten

In der *Apologie der Augsburger Konfession* (1531), die 1537 zu einem offiziellen Teil der lutherischen Glaubensbekenntnisse erhoben wurde, lesen wir: «... wir haben unser tiefes Verlangen ... bezeugt, die Kirchenordnung und verschiedenen Ränge der kirchlichen Hierarchie beizubehalten, obwohl sie durch menschliche Autorität geschaffen sind. Wir wissen, daß die Väter gute und nützliche Gründe hatten, die kirchliche Disziplin in der durch die alten Kanones beschriebenen Form zu bestimmen. Doch die Bischöfe zwingen entweder unsere Priester, die Art Lehre, die wir eben bekannt haben, aufzugeben und zu verurteilen, oder aber sie töten die unglücklichen und unschuldigen Menschen ... So ist die Grausamkeit der Bischöfe der Grund dafür, daß an manchen Plätzen die kanonische Kirchenleitung abgeschafft wird, ungeachtet unseres ernsten Verlangens, sie beizubehalten.»[7]

Dieser Text zeigt folgendes: Trotz ihres Wunsches, in Gemeinschaft mit den Bischöfen der römischen Kirche zu bleiben, ja selbst Amtsträger zu haben, die ordiniert waren «gemäß der Form der kirchlichen Gesetze, Anordnungen und Dekrete, die bisher allenthalben in der christlichen Welt beobachtet worden sind», wie die päpstlichen Theologen gefordert hatten,[8] glaubten die früheren Lutheraner, pastorale Notwendigkeiten rechtfertigten es, wenn sie sich über die kirchlichen Anordnungen hinsichtlich der Weihe hinwegsetzten.

Luther stellt in den *Schmalkaldischen Artikeln* von 1537 fest, die Kirche dürfe nicht der Amtsträger beraubt werden nur wegen der negativen Haltung der katholischen Bischöfe. Und er erklärt dann weiter: «Gemäß dem Vorbild der frühen Kirchen und der Väter müssen und sollten wir selbst geeignete Personen zu diesem Dienst ordinieren. Die Papisten haben kein Recht, uns das zu verbieten oder uns daran zu hindern, nicht einmal aufgrund ihrer eigenen Gesetze, denn diese Gesetze bestimmen, daß auch die von Häretikern Geweihten als geweiht zu betrachten seien ... Auch der hl. Hieronymus schreibt die Kirche von Alexandria betreffend, sie sei ursprünglich ohne Bischöfe von Priestern und Predigern gemeinsam geleitet worden.»[9]

Es ist nicht klar und eindeutig, auf was für Gesetze Luther sich hier bezieht. Auch die Hinweise auf das *Decretum Gratiani*, die die Herausgeber der kritischen Ausgabe der Lutherischen Bekenntnisschriften anführen, können uns nicht weiter helfen. Zutreffend ist, daß nach langem Hin und Her die Gültigkeit von Taufe und Weihen, die von Häretikern und Schismatikern gespendet waren, von der Kirche des Mittelalters als gültig anerkannt wurde. Die zugrundeliegende Voraussetzung jedoch war, daß der die Ordination bzw. die Weihe Vornehmende selbst gültig geweihter *Bischof* war, während die neuen lutherischen Pastoren von Priestern ordiniert waren.

Das Argument, das sich auf Hieronymus beruft, ist problematischer als das aus der kirchenrechtlichen Tradition. In den *Schmalkaldischen Artikeln* handelt es sich indessen mehr um eine Erwähnung als um ein Argument. Für die volle Entfaltung des Arguments müssen wir Melanchthons

Traktat über die Macht und den Primat des Papstes[10] heranziehen, der gleichfalls im Jahre 1537 verfaßt worden ist. Hier wird *Brief 146* des Hieronymus, der *an Evangelus* gerichtet ist, zitiert, nach der Version aus dem *Decretum Gratiani*[11]; Hieronymus erklärt an der betreffenden Stelle, in der frühen Kirche seien *episkopus* und *presbyter* dasselbe gewesen. Doch um Spaltungen zu vermeiden, fährt Hieronymus dann weiter fort, «wurde einer ausgewählt und über die anderen gestellt ... damit nicht einzelne Personen getrennt Gefolgsleute um sich sammeln und dadurch die Kirche Christi zerreißen. Denn in Alexandria wählten, seit der Zeit des Evangelisten Markus bis zur Zeit der Bischöfe Herakles [sic] und Dionysius, die Presbyter stets einen aus ihrer Mitte, gaben ihm einen höheren Platz und nannten ihn Bischof ... Denn was tut, von der Ordination abgesehen, ein Bischof, was der Priester nicht auch tut?»

Soweit das Zitat aus Hieronymus. Nun zurück zu Melanchthons Argument, das darauf fußt: «Hieronymus ... lehrt, daß die Unterscheidung zwischen den Graden des Bischofs und des Presbyters (oder Pastors) auf menschlicher Autorität beruht ... Später dann machte eins den Unterschied zwischen Bischöfen und Pastoren aus: die Erteilung Ordination oder Weihe, denn es wurde entschieden, daß ein Bischof die Amtsträger in einer Reihe von Kirchen weihen sollte. Aber da die Unterscheidung von Bischof und Pastor nicht göttlichen Rechtes ist, liegt es klar auf der Hand, daß eine von einem Pastor in seiner eigenen Kirche vorgenommene Ordination eine Gültigkeit göttlichen Rechtes besitzt. Wenn folglich die regulären Bischöfe Feinde des Evangeliums werden und nicht willens sind zu ordinieren, behalten die Kirchen das Recht, für sich selbst Ordinationen vorzunehmen. Denn wo immer Kirche vorhanden ist, da ist auch das Recht vorhanden, das Evangelium zu verkünden. Zu dem Zwecke aber ist es notwendig, daß die Kirche das Recht behält, Amtsträger zu berufen, zu wählen und zu weihen.»[12]

Melanchthon exzerpiert Hiernonymus' Lehre über das Verhältnis zwischen Bischof und Priester mit aller Exaktheit, obwohl er nicht einmal Hieronymus' *Commentarius ad Titum* berücksichtigt, in dem ausdrücklich festgestellt ist, die Bischöfe wüßten daß ihr Vorrang den Priestern gegenüber (sie sind in diesem Zusammenhang als *maiores* bezeichnet) mehr auf Gewohnheit als auf einer Anordnung des Herrn beruht.[13]

Calvin zieht in seiner *Institutio* beide Hieronymustexte heran, obwohl er nicht so nachdrücklich wie Melanchthon für die presbyterale Sukzession argumentiert. Dabei spielt weder bei Melanchthon noch bei Calvin die *Idee* der Sukzession eine besonder Rolle für die Lehre von der Ordination. Beide stimmen indessen darin überein, daß die Ordination durch feierliche Handauflegung von seiten bereits Ordinierter erfolgt.[14]

2. Bewertung der Frage für das Problem der presbyteralen Sukzession

Die beiden abschließenden Aussagen von Melanchthons Argument zugunsten der Authentizität der presbyteralen Ordination stellen eine kurze Zusammenfassung dessen dar, was wir oben als ekklesiologische Wertung des nicht-episkopalen Dienstamtes vorgetragen haben. Eine Anzahl katholischer Theologen wird allein in diesem Argument einen hinreichenden Grund zur Anerkennung des kirchlichen Amtes, zumindest einiger nicht-episkopaler Kirchen, finden.

Bei der Beurteilung der Bemühungen der Lutheraner, die Authentizität des Amtes ihrer selbstordinierten Pastoren zu verteidigen, stoßen wir auf einen Anspruch auf rituelle Wertung, für den das Zeugnis des hl. Hieronymus entscheidende Bedeutung besitzt. Dieses Zeugnis enthält (1.) die *biblisch-theologische* Aussage, daß ursprünglich kein Unterschied zwischen den *Presbytern* und den *Episkopen* bestanden hat und daß spätere Unterscheidungen, die den *Bischöfen* das Übergewicht brachten – das die Funktion der Weihespendung oder Ordination einschloß – auf einer kirchlichen Gewohnheit beruhte und nicht auf einer Anordnung des Herrn; und (2.) die *historische* Behauptung, daß in Alexandrien bis ins dritte Jahrhundert hinein ein Presbyterkollegium und nicht etwa ein Bischof den neuen Bischof aus den eigenen Reihen wählte, wenn der vorhergehende Bischof gestorben war.

Was die historische Frage anbetrifft, so haben unter anderen Charles Gore, Cuthbert Turner und in jüngerer Zeit Joseph Lécuyer ernsthafte historische Gründe entdeckt, die die Zuverlässigkeit der hieronymianischen Information in Frage stellen, Gründe, die, was die Kirche von Alexandrien betrifft, von Severus von Antiochien und Eutychius von Alexandria mehr oder weniger bestärkt werden.[15] Ihr Argument lautet: Was Hieronymus als historische Tatsache berichtet, war in Wirklichkeit eine entstellte Version eines verleumderischen Gerüchtes, das von den Arianern gegen Athanasius in Umlauf gesetzt worden war, näm-

lich, er sei kein wirklicher Bischof, da er nur von Presbytern ordiniert worden sei. Eric W. Kemp hält diese Annahme für einigermaßen einleuchtend, glaubt jedoch andererseits, sie beruhe auf einem argumentum ex silentio, das zu mehrdeutig sei, um als Fundament dienen zu können.[16]

Im Verlauf seiner Ausführungen übt Kemp strenge Kritik an W. Telfers Beweisführung und Schlußfolgerungen, bei denen es auch um die historische Situation in Alexandrien ging.[17] Doch wäre es ein Mißverständnis, wollte man Kemps Kritik als totale Ablehnung von Telfers Schlüssen betrachten.[18] Die Hauptrichtung der Kritik Kemps zielt auf Telfers maßlose Polemik gegen Gore, vor allem im Zusammenhang mit Telfers mangelhaft begründeter Gleichsetzung des «Prinzips der apostolischen Sukzession mit der Idee der Konsekration durch eine kontinuierliche Reihe monarchischer Bischöfe»[19], ein unter katholischen Christen, wie wir zu Beginn unseres Beitrages erwähnten, immer noch vorherrschendes Mißverständnis. Kemps eigener Schluß hinsichtlich der historischen Situation in Alexandrien lautet, daß «hier offensichtlich eine sorgfältig geregelte Sukzession vorhanden war, allerdings eben eine Sukzession durch ein Presbyterkollegium». Ungeachtet mancher Unklarheiten, fährt er dann fort, läßt der Fall Alexandrien deutlich erkennen, «daß das Prinzip der apostolischen Sukzession durchaus vereinbar ist mit einer presbyterianischen Verfassung».[20]

Gleich zu welchem abschließenden Urteil über die Gestalt des kirchlichen Amtes in der Frühzeit der alexandrinischen Kirche man gelangen mag, – interessant ist, daß die unbestreitbare historische Evidenz dessen, daß Priester/Presbyter prinzipiell die Fähigkeit besitzen, Presbyter zu ordinieren, den Reformatoren ganz offensichtlich unbekannt war: nämlich die wohlbelegten Fälle von Presbyterordinationen durch Presbyter aus dem 15. Jahrhundert.[21] Ludwig Ott erklärt die angeblichen presbyteralen Ordinationen durch Willihad und Liudger im 8. Jahrhundert für fragwürdig, hegt dagegen keinerlei Zweifel daran, daß im 15. Jahrhundert Priester als außerordentliche Spender des Sakramentes der Priesterweihe fungiert haben.[22]

Wie W. Kasper ganz richtig bemerkt hat, finden wir im Mittelalter nicht allein die Praxis einer presbyteralen Sukzession, sondern auch eine theoretische Reflexion über dieses Thema.[23] Worauf wir oben hingewiesen haben, das soll hier ebenfalls wiederholt werden: Hieronymus bezeugt nicht allein eine angebliche Tatsache hinsichtlich der alexandrinischen Kirchenordnung, sondern auch eine biblisch-theologische Theorie, derzufolge Unterschiede zwischen Presbyter und Bischof kirchlicher und nicht göttlicher Einsetzung sind. Ganz ähnliche Auffassungen finden wir bei Johannes Chrysostomus, im Ambrosiaster und bei Pelagius.[24] Diese Denkströmung blieb nicht allein bei den späteren Kanonisten lebendig, sondern auch bei den frühen scholastischen Exegeten und Theologen ebenso wie im Gratianischen *Decretum*, wo wir lesen: «Ein Priester ist dasselbe wie ein Bischof, und daß Bischöfe Priestern gegenüber einen Vorrang besitzen, beruht ausschließlich auf kirchlicher Gewohnheit.»[25]

Ist es angesichts dieser starken doktrinalen, kanonischen und historischen Tradition verwunderlich, daß das Konzil von Trient den Antrag ablehnte, den Unterschied zwischen Presbyter und Bischof als auf göttlicher Einsetzung beruhend zu erklären?[26] Eine derartige Definition würde nicht allein die kontinentalen Reformatoren verurteilt haben, sondern auch eine große Anzahl katholischer Theologen und Kirchenrechtler, darunter zumindest zwei Kirchenväter. Wenn wir auf diese Weise den Stand der Frage auf dem Tridentinum betrachten, können wir auch leichter verstehen, daß die einzige Kritik an Pastoren, die nicht von der «kirchlichen und kanonischen Gewalt» ordiniert waren, besagte, daß sie keine «legitimen (legitimate)» Diener des Wortes und der Sakramente seien. Solche Amtsstellungen werden also nicht als «null und nichtig» oder «ungültig» erklärt, sondern nur als nicht «legitimiert» insofern sie gegen die althergebrachte Disziplin der Kirche verstoßen.[27] Ebensowenig finden wir auf dem Tridentinum irgendeine Kritik oder eine Zurückweisung der Argumente Melanchthons für die Authentizität von Amtsträgern, die in einer Notlage auf außerordentliche Weise von anderen Priestern ordiniert waren.

Gerade nach dem Zweiten Vatikanum hat der katholische Theologe die Freiheit anzunehmen, daß unter bestimmten Umständen ein gewöhnlicher Priester einen anderen zum Priester weihen kann. Wir lesen in der offiziellen *relatio* zu Ziffer 21 der *Konstitution über die Kirche:* «Die Kommission hat beschlossen, es solle keine Erklärung abgegeben werden zu der Frage, ob nur ein Bischof Priester ordinieren kann, und hat daher zu diesem Punkt weder die Rechts- noch die Sachfrage aufgeworfen.»[28]

Man hat gesagt, die presbyterale Theorie, die zumindest seit Hieronymus' Zeiten im Katholizismus wirksam war und im Mittelalter erneut leben-

dig wurde, als bestimmten Äbten die päpstliche Erlaubnis erteilt wurde, Priesterweihen zu erteilen, sei in Wahrheit kein Argument «für die presbyterale Sukzession, sondern für den Mißbrauch päpstlicher Gewalt (popery)»[29]. Was hier kritisiert wird, ist natürlich die Auffassung, daß nur mit und aufgrund päpstlicher Autorisierung ein Priester in gültiger Weise einen anderen zum Priester weihen kann. Während viele katholische Theologen zweifellos einer solchen Auffassung beipflichten würden, erscheint mir im Lichte dessen, was wir bereits sagten, als ebenso berechtigte katholische Auffassung, weiter daran festzuhalten, daß zwar, gemäß den für das Mittelalter und die heutige Kirchendisziplin geltenden Prinzipien ein Priester unter normalen Umständen ohne päpstliche Autorisierung weder das Recht noch die Berechtigung besitzt, ohne moralische Notwendigkeit das Weihesakrament zu spenden, daß aber sehr wohl außergewöhnliche Situationen, wie etwa Zeiten der Verfolgung, denkbar wären, die einem Priester durchaus die Berechtigung geben könnten, in gültiger Weise andere zu Priestern zu weihen, wenn kein Bischof zur Hand wäre. Entsprechend der Tendenz der heutigen katholischen Lutherforschung, den guten Glauben der frühen Reformatoren anzuerkennen, sowie ihre echt religiöse Motivierung bei dem Versuch, die Kirche zu reformieren – bei aller Kritik an ihrer Taktik oder ihrer Lehre –, dürfte man gleichfalls auf der Grundlage der Theologie des kirchlichen Dienstamtes und der Eucharistie, wie sie in den lutherischen Bekenntnisschriften zu finden ist, zu dem Schluß gelangen, daß auf dem Weg über die presbyterale Sukzession ein authentisches Weiheamt vorhanden ist. Kurz gesagt bedeutet dies, daß die Notwendigkeit einer päpstlichen Genehmigung oder Autorisierung, bevor ein Priester die Rolle des außerordentlichen Spenders des Weihesakramentes ausübt, eine Forderung des kirchlichen Gesetzes ist und aus ernsthaften Gründen übergangen werden kann.

Im Hinblick auf den klar ausgesprochenen Befehl Christi, daß die Christen in Einheit miteinander leben sollten, liegt die Beweislast bei denen, die der Meinung sind, die päpstliche Erlaubnis sei erforderlich kraft eines unwandelbaren göttlichen Gesetzes, das unter keinen Umständen außer Kraft treten kann.

3. Schlußfolgerungen und ökumenische Implikationen.

1. Das Argument, mit dem die frühen Lutheraner die Authentizität der presbyteralen Ordination verteidigten, besitzt zumindest einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Es bildet einen der Gründe, aus dem sich vierzehn katholische Theologen, darunter zwei Bischöfe, zu der Erklärung veranlaßt sahen: «Wir haben ernsthafte Mängel in den üblicherweise gegen die Gültigkeit des eucharistischen Dienstamtes der lutherischen Kirchen geltend gemachten Argumenten entdeckt. Praktisch sehen wir keinen überzeugenden Grund für eine Bestreitung der Möglichkeit, daß die römisch-katholische Kirche die Gültigkeit dieses Amtes anerkennt.»[30]

2. Dieses Argument ist ein Argument, in dessen Namen heute allgemein die Gültigkeit solcher Ordinationen gefordert wird. Das heißt, daß die Anerkennung dieser presbyteralen Sukzession durch die römisch-katholische Kirche nicht die *Verleihung* einer inneren Gültigkeit an die im eigentlichen Sinne in dieser Sukzession Ordinierten einschließt, sondern nur amtliche *Anerkennung* vorhandener Gültigkeit durch die römisch-katholische Kirche. Das würde jegliche Aussöhnungshandlung ritueller Art unnötig machen, bei der eine ein- oder gegenseitige Handauflegung stattfände, deren Doppeldeutigkeit sich bereits bei anderen Bemühungen zur Wiedervereinigung episkopaler und nicht-episkopaler Kirchen als Stein des Anstoßes erwiesen hat.

3. Angesichts der Geneigtheit der offiziellen lutherischen Bekenntnisse, die historische episkopale Kirchenordnung wiederherzustellen, angesichts der wachsenden Bereitschaft heutiger lutherischer Theologen, die episkopale Sukzession nicht allein als eine althergebrachte Form der Kirchenorganisation anzusehen, sondern als hervorragendes Zeichen der apostolischen Sukzession der Gesamtkirche, und angesichts der Pflicht aller Christen, an der Erfüllung des eindeutigen Willensausdruckes Christi zu arbeiten, daß seine Jünger in größtmöglicher Einheit leben, gäbe es für die römisch-katholische Kirche nur eins, was sie davon abhalten könnte, das lutherische geistliche Amt nicht anzuerkennen – nämlich die Evidenz einer ebenso eindeutigen Willensäußerung Christi, daß eine solche Anerkennung unmöglich ist. Meines Wissens jedoch hat bis heute noch niemand diese Evidenz erbracht.

[1] Concilium 34 (1968).

[2] Vgl. K. McDonnel, The Concept of ‹Church› in the Documents of Vatican II=Lutherans and Catholics in Dialoge IV: Eucharist and Ministry (im weiteren zitiert als Luth/Cath) (Washington-New York 1970) 307–324.

[3] Vgl. W. A. Quanbeck, A contemporary View of Apostolic Succession = Luth/Cath 187, und Reflections of the R. C. Participants, ebd. 32f. n. 57.
[4] Vgl. A. Dulles, Die Sukzession der Propheten in der Kirche: Concilium (1968) 259ff und McDonnell, Ways of validating Ministry: Journ. Ecum Stud. 7 (1970) 244–254.
[5] McDonnell aaO. 254–263.
[6] Ebd. 217–244.
[7] Art. 14, The Book of Concord (übers. von T. G. Tappert, Philadelphia 1959) (im weiteren zitiert als Tappert), 214.
[8] Confutatio, Corpus Reformatorum 27 (Berlin 1859) 114f.
[9] Smal. Art. III, 10; Tappert 314.
[10] Nn. 60–67; Tappert 330f.
[11] P. I. D. 93, c 24, Corp. iur. canon.: Decretum (Ausg. A. Friedberg, Leipzig 1879) 327–329.
[12] Treatise, nn. 64–67.
[13] PL 26, 598.
[14] Vgl. Institutio IV, 4, 2 und J. Burleigh, The Presbyter in Presbyterianism: Scot. Jl. of Theol. 2 (1949) 304.
[15] Gore, The Church and the Ministry (neue revidierte Ausg. London 1936) 115; Lécuyer, Le Problème des consécrations épiscopales dans l'Eglise d'Alexandrie: BLE 65 (1964) 241–257.
[16] Bishops and Presbyters at Alexandria: JEH 6 (1955) 137.
[17] Episcopal Succession in Egypt: JEH 3 (1952) 1–13.
[18] Vgl. E. Kilmartin, The Eucharist in Recent Literature: ThSt 32 (1971) 272 und Lécuyer, BLE 70 (1969) 81–99.
[19] Kemp 142.
[20] AaO. 143.
[21] Vgl. A. C. Piepkorn = Luth/Cath 220–226; W. Kasper, Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen: ThQ 151 (1971) 99–104.
[22] Vgl. Handbuch der Dogmengeschichte IV/5 (Freiburg 1969) 59, Anm. 1 und 106f.
[23] AaO. 101.
[24] Kemp, 125–128.
[25] P. I. D. 95, c. 5; Friedberg, 332; vgl. Ott 46.
[26] Vgl. G. Fahrnberger, Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient (Wien 1970).
[27] Vgl. Denz. Schönb. 1777 und mein Aufsatz, Trent and the Question: Can Protestant Ministers consecrate the Eucharist? = Luth/Cath, 283–299. Ich finde es seltsam, daß Kilmartin – aaO. 269 – meint, es sei *meine* «Auffassung, daß Trient die Ämter der reformatorischen Kirchen als ‹illegitim› betrachtete».
[28] Schema Constitutionis de Ecclesia (Vatikan 1964) 87.
[29] E. L. Mascall, The Recovery of Unity (London [2]1959) 213.
[30] Luth/Cath, 25, Anm. 40 und 32, Anm. 54.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

HARRY McSORLEY

geboren am 20. Dezember 1931 in Philadelphia. Er studierte an der Bucknell Universität und am St. Paul's College in Washington sowie in Paderborn, Heidelberg, Tübingen und München, ist Master of Arts, Doktor der Theologie, Professor für Theologie an der Universität Toronto. Er veröffentlichte u. a.: Luthers Lehre vom unfreien Willen (München 1967), The Infallibility Debate (New York 1971).

Jean Zizioulas

Ist die Ordination ein Sakrament?

Eine orthodoxe Antwort

I. Die theologische Perspektive

Um auf die Frage nach der sakramentalen Natur der Ordination vom orthodoxen Standpunkt aus zu antworten, müssen wir vorerst die theologische Perspektive bestimmen, in der die östliche orthodoxe Theologie die Ordination sieht. Von «Sakrament» und von der Ordination als «Sakrament» war praktisch zuerst im Westen die Rede aufgrund einer Sakramententheologie, die dem Osten eigentlich fremd war. Zwar hat sich an der Diskussion, die im 16. und 17. Jahrhundert zwischen der römisch-katholischen und der protestantischen Theologie stattfand, auch der Osten beteiligt, um im Geist des damals vorherrschenden konfessionellen Denkens[1] die «orthodoxe Position» zu bestimmen zu suchen. Die Aufgabe war aber keineswegs einfach, und die betreffenden Schriften brachten nichts anderes zustande, als von protestantischer Seite Argumente zu übernehmen und sie gegen die römisch-katholischen Positionen auszuspielen, und umgekehrt, um so womöglich einen Mittelweg zwischen beiden einzuschlagen. Dieses Unterfangen erwies sich nicht bloß als Fehlschlag, sondern irgendwie auch als Verhängnis, da es den Osten der Möglichkeit beraubte, seinen eigenständigen Beitrag zu leisten – einen Beitrag, der die theologische Perspektive betrifft. Dieser Punkt kann klarer gesehen und gewürdigt werden in unserer Zeit, in der die Erneuerung der biblischen, patristischen und liturgischen Studien und vor allem die entscheidende Überwindung des scholastischen Denkens, die das Zweite Vatikanum in mancher Hinsicht mit sich gebracht hat, aufgezeigt haben, wie wichtig für den ökumenischen Dialog ein Wechsel der Perspektive sein kann.

Die Hauptkomponenten der theologischen Perspektive, in der die Theologie des Ostens, wie sie sich hauptsächlich zur Zeit der griechischen Kirchenväter entwickelt hat, diese Frage sieht, ließe sich wie folgt umreißen:

a) Es ist unmöglich, die Sakramente und die Ordination als autonome Fragen zu behandeln. Beide sind Aspekte des einen, unteilbaren Mysteriums, auf das die Christologie hinweist.

b) Die Christologie selbst läßt sich ebenfalls nicht als autonome Frage behandeln: sie ist beständig durch die Pneumatologie bedingt, und deswegen muß sie organisch auf die Ekklesiologie bezogen werden. Dies bringt in die Ekklesiologie die trinitarische Theologie.

c) Die Ekklesiologie in ihrer Bezogenheit auf die Christologie in und durch die Pneumatologie muß verstanden werden erstens von der Eschatologie her, da diese einen unumgänglichen Bestandteil der Pneumatologie bildet (vgl. Apg 2), und zweitens von der konkreten Ortsgemeinde her, da diese eine natürliche Schöpfung der *communio* des Heiligen Geistes bildet.

d) Bei all dem ist noch eine weitere, kosmische Dimension ins Auge zu fassen: Was in den Sakramenten und bei der Ordination vor sich geht, betrifft die gesamte Schöpfung und nicht bloß den Menschen.

Diese Perspektive legt nahe, die Frage nach der sakramentalen Natur der Ordination zunächst von der konkreten kirchlichen Gemeinschaft aus zu besehen und erst dann vom Gesichtspunkt des Ordinierten selbst aus.

II. Der «Ordinierte» und die Gemeinde

In der Ordination liegen gewisse liturgische und praktische Elemente vor, welche Theologen bei der Bildung ihrer Ansichten über den kirchlichen Dienst gern übergehen, die aber für die liturgisch denkende Tradition des Ostens gerade den Ausgangspunkt des theologischen Forschens zu bilden haben. Wir denken an die beiden Grundsätze, die auf die früheste Überlieferung der Kirche im Westen wie im Osten zurückgehen: 1) Keine Ordination kann außerhalb der eucharistischen Versammlung der Ortskirche vorgenommen werden; 2) keine Ordination kann «absolut» erteilt werden, d. h. ohne Bindung des Ordinierten an eine konkrete Ortsgemeinde.

Die erste theologische Implikation dieser Überlieferung ist die, daß die Ordination nicht als eine objektivierte und übermittelte Gnade oder *potestas* zu verstehen ist, sondern als ein Akt, durch den der Heilige Geist besondere Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft der Kirche schafft. Dieser Gedanke der «Beziehung» darf nicht als eine abstrakte, bloß in Gedanken vorhandene *relatio* verstanden werden, sondern ist in einem tief existentiellen und soteriologischen Sinn zu verstehen. Nach der Überlieferung der griechischen Kirchenväter liegen darin zwei Aspekte: 1) eine Beziehungswirklichkeit, welche die Gemeinde eint, indem sie diese in Dienstämter teilt (durch die Ordination wird die Kirche «in der Trennung geeint» – *syndiairoumene:* Maximus der Bekenner); 2) ein Akt, wodurch die Kirche und durch sie die Menschheit und die Schöpfung in ein friedliches Verhältnis zu Gott gebracht werden (Kirchendienst als «Gesandtschaft» – *presbeia:* Johannes Chrysostomus). In diesem Sinn verwirklicht die Ordination hier und jetzt, innerhalb einer konkreten Daseinssituation, das Dienstamt Christi, indem sie ein Amt schafft, das dem Dienstamt Christi nicht parallel läuft, sondern mit diesem identisch ist, so daß in Wirklichkeit Christus der einzige Dienstträger in der Kirche bleibt (Chrysostomus).[2]

Eine weitere grundlegende Implikation ist die, daß die Ordination nicht im Sinn einer Kausalität verstanden werden darf. Der Kausalitätsbegriff trägt die Schuld an vielen Problemen, die in bezug auf die Ordination noch diskutiert werden. So geht z. B. das Problem, ob die Ordination die Ordinationsgnade und -autorität durch den Kanal eines *iure divino* instituierten Mediums mit sich bringe (beispielsweise durch den in der Linie der apostolischen Sukzession stehenden Bischof) auf den Begriff einer sakramentalen Kausalität zurück. Gegner der apostolischen Sukzession operieren immer noch mit der Kausalitätsidee, indem sie die Gemeinde selbst zur Quelle oder zum Medium der durch die Ordination verliehenen Autorität machen. In der alten Tradition des Ostens hingegen kommt die Ordination nicht durch irgendeinen Kausalitätsprozeß zustande, sondern sie stellt einen Akt Gottes dar, der als Bestandteil der Eucharistiegemeinde realisiert wird. Dies ist so zu verstehen, daß der Bischof als das Haupt dieser Gemeinde und nicht als Einzelmensch die Ordination erteilt. Wäre er als Einzelmensch tätig, könnte er in seinem Studierzimmer Ordinationen vornehmen. Die Schriften, die Dionysius dem Areopagiten zugeschrieben werden, lehnen die Idee der sakramentalen Kausalität so sehr ab, daß sie behaupten, der Bischof ordiniere «nicht aus eigener Bewegung (nicht durch seinen Gestus), sondern aus der Be-

wegung durch Gott ...». Dies hat nichts mit den monophysitischen Tendenzen zu tun, die diesen Schriften für gewöhnlich beigelegt werden, sondern ist einfach die typische epikletische Sicht des Ostens. Die liturgische Ordinationsformel selbst äußert die gleiche Auffassung, indem sie erstens Gott zum Subjekt des Wortes «ordinieren» macht («Die Gnade Gottes ordiniert ...») und zweitens verlangt, daß die Gemeinde während der Ordination das «Kyrie elesion» singe. Der Sinn von all dem ist, daß die Ordination wesentlich vom Gebet abhängt und nicht von einer objektiven sakramentalen Kausalität als solcher. Die Idee der apostolischen Sukzession liegt diesem Denken nicht fern, aber sie wird als eine charismatische Identität der Gemeinde (durch ihre Vorsteher) in Zeit und Raum verstanden.

Daß auf die Gemeinde solches Gewicht gelegt wird, will nicht heißen, daß die Gemeinde – wiederum im Sinn einer Kausalität – der einzelnen Ordination vorausgehe. Wir können somit nicht von einer charismatischen Natur der Gemeinde sprechen, die sozusagen die Quelle und das generische Prinzip der besonderen Dienstämter darstellen würde. Ein solcher charismatischer Essentialismus schiene besagen zu wollen, daß wir zuerst eine charismatische Natur (= Gemeinde) und erst dann besondere Charismen (= Ordinationen) haben. Sobald wir beispielsweise den Gedanken des «Priestertums aller Gläubigen» in diesem Sinn verstehen wollen, wird er der Theologie des Ostens fremd. Was können wir über die einzelnen Charismen in ihrem Zusammenhang mit der Gemeinde sagen?

Die Antwort auf diese Frage liegt in der Tatsache, daß die besonderen Charismen nicht auf die Existenz des Leibes Christi folgen, sondern diese konstituieren. Hier wird das Mysterium der Kirche – und der Christologie – absolut von der Pneumatologie abhängig: der Leib Christi wird von den konkreten Charismen konstituiert und definiert[3]. Daraus ergibt sich der Schluß, daß die Ordination ein primordialer, konstitutiver Akt der Christengemeinde ist.

Dieser primordiale Charakter der Ordination ist aus der Tatsache ersichtlich, daß es überhaupt kein Glied der Kirche gibt, das «nichtordiniert» wäre. Es ist falsch, die Laienglieder der Kirche «nichtordiniert» zu nennen; die Taufe und namentlich die Firmung (Chrismation) schließen als einen nicht vom Initiationsritus zu trennenden Aspekt eine «Handauflegung» und eine «Besiegelung» (*sphragis*) in sich und führen unausweichlich die getaufte Person unmittelbar zur Eucharistiegemeinde, damit sie darin ihren besonderen «Ordo» einnehme. Somit stellt das Laie-Sein nicht eine moralisch niedrigere oder eine generisch allgemeine und «frühere» Art charismatischer Existenz dar, sondern der Laie existiert mit den andern Ordnungen zusammen.

Bei dieser Denkweise wird die Frage, ob der «Ordinierte» *essentia* oder bloß *gradu* sich vom Laien unterscheide, belanglos. Wir sollten den Unterschied zwischen beiden eher als eine Beziehungsspezifität innerhalb der Kirche auffassen. Wenn in der alten Kirche des Ostens für die Ordination das Wort «Grad» verwendet wurde (z. B. in den Schriften des Areopagiten), so ist dies nicht im Sinn einer Stufe im Voranschreiten oder in der Entwicklung einer gewissen sakramentalen Essenz zu betrachten, sondern als ein Bestandteil des Gesamtmysteriums, das in Christus die Schöpfung mit Gott vereint und versöhnt. Jede Ordination konstituiert somit die Kirche pneumatologisch aufs neue[4]. Durch die Ordination wird die Kirche als der Leib Christi hier und jetzt anwesend. Ihr «Werden» leitet sich nicht von ihrem Sein ab – so gesehen ist kein Kausalitätsgesetz am Werk.

III. Implikationen für den «Ordinierten»

Wenn wir den Unterschied zwischen einem «Ordinierten» und einem «Laien» als «Beziehungsspezifität» bezeichnen, könnte diese leicht als etwas bloß «Funktionales» mißverstanden werden. Unter dem Einfluß eines gewissen Ontologismus, mit dem die Philosophie des Westens während Jahrhunderten operiert hat, hat uns die klassische Theologie zum Denkdilemma *ontologisch im Gegensatz zu funktional* gezwungen und uns keine dritte Möglichkeit gelassen[5]. Dies deckt sich indes nicht mit unserer Perspektive hier. Eine «Ontologie», die in sich selbst verstanden oder ausgesprochen werden kann ohne ihren relationalen Charakter, läßt sich nicht mit der Pneumatologie vereinbaren, die alles von der *communio* abhängig sein läßt. Ebenso besagt eine «Funktion», die keinen ontologischen Gehalt hat, etwas Utilitäres, das sich in einer rein menschlichen Gesellschaft denken läßt, aber an Blasphemie grenzt, wenn wir sie auf die *communio* des Heiligen Geistes übertragen. Was bei der Ordination im Menschen bewirkt wird, ist weder «ontologisch» noch «funktional», sondern personal zu verstehen. «Personalität» in ihrem Unterschied zur «Individualität», die den Menschen objektiviert und mit ihm experimentiert,

und zur «Persönlichkeit», die den Menschen psychologisiert und bewertet, ist eben eine Beziehungskategorie, die das Sein existentiell bestimmt.

Die Ausdrücke, welche die griechischen Väter zur Bezeichnung der Spezifität des ordinierten Priesters gebrauchen, sind von dieser Auffassung geprägt. Nicht nur der früher angeführte Begriff des Priestertums als einer «Gesandtschaft», sondern sogar Benennungen, die «ontologistisch» tönen (wie z. B. «Verklärung»: Gregor von Nyssa; «Veränderung» – *metastoicheiosis:* Cyrill von Alexandrien) werden stets im Sinn einer Teilhabe verstanden: Der Priester erhält die Gnade «für diejenigen, die ihrer bedürfen» (Theodor von Mopsuestia) und als «Teilhabe» an der Eucharistiegemeinde (Gregor von Nyssa). Es findet ein Wandel statt, der als «Ehre», «Herrlichkeit», «Würde» usw. (Cyrill von Alexandrien) bezeichnet, d. h. in Begriffen einer Anthropologie der *theosis* beschrieben wird, die keinen ontologischen Wandel in sich schließt, obwohl sie den Menschen in seinem Sein betrifft. Wie Maximus der Bekenner dies gesehen hat, gehört die Ordination zur christologischen Doppelbewegung zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung – eine Bewegung, die das Sein betrifft, doch nicht statisch, sondern immer als eine Bewegung und im Rahmen einer «kosmischen Liturgie».

In diesem Verständnis der Spezifität der Ordination liegt, wie in jeder pneumatologisch bestimmten Ontologie, ein eschatologischer Charakter. Die griechischen Kirchenväter verwenden für die Ordination auch den Ausdruck «Vervollkommnung» (*teleiosis*). Dies hat wiederum nichts zu tun mit einer «ontologischen» oder «moralischen» Vollkommenheit als solcher, sondern ist eher zu verstehen mit Hilfe zweier anderer Begriffe, die in der gleichen Literatur gebraucht werden: «Typus» (*typos*) und «Stelle» (*topos*). Der Ordinierte unterscheidet sich von andern dadurch, daß er «gleichsam» (*hosper*) eine besondere Person im Gottesreiche ist oder deren «Stelle vertritt» (*eis topon*). So, wie Maximus sie versteht, wird diese Typologie dynamisch: in und infolge der Ordination (mit Einschluß der Taufe) bewegt sich die Schöpfung ihrem eschatologischen Ziele zu: Der Eucharistiealtar bringt hier und jetzt die potentielle eschatologische Natur der Gemeinde und durch sie der Schöpfung zum Ausdruck.

Somit betrifft die Ordination den Ordinierten in einem eschatologischen Sinn. Dies ist nicht im Sinn einer ontologischen Permanenz, sondern einer eschatologischen Endgültigkeit und Finalität zu verstehen. Die durch die Ordination hergestellte «Beziehungsspezifität» ist nicht bloß eine zeitliche Angelegenheit. Mit Ausnahme vielleicht nestorianischer Kreise hat der Osten nie streng zwischen dem himmlischen Kult und dem «cultum praesentis ecclesiae» (Thomas von Aquin) unterschieden. Anthropologisch gesprochen besagt dies, daß keine ordinierte Person – ob Kleriker oder Laie – vor Gott hintreten darf, um zu behaupten, sie sei nie ordiniert worden. In diesem Sinn prägt die Ordination dem Ordinierten ein «Siegel» (*sphragis*) auf[6]. Diese Endgültigkeit im Ordinationscharakter hat nichts mit der Ontologie als solcher zu tun. Ihrer existentiellen oder personalen Natur nach aber geht sie sehr tief. Wenn die Liebe als der eschatologische Inbegriff der Charismen weiterdauern wird (1 Kor 13), wird die Ordination sogar noch klarer und entschiedener zutagetreten, eben infolge ihres Beziehungscharakters.

IV. Schlußbemerkungen

Nach dem Gesagten sollte klar geworden sein, daß sich die an uns gestellte Frage hier nicht direkt beantworten läßt. In der Perspektive der alten Theologie des Ostens lassen sich weder Ordination noch Sakrament objektivieren. Im Begriff der *communio*, der für jede pneumatologisch verstandene Ekklesiologie entscheidend ist, liegt eine dynamische *ek-stasis*, die es unmöglich macht, die Kirche als ein selbständiges Gegenüber Gottes zu denken. Aus diesen Gründen hat der Osten dem Begriff «Sakrament» den Ausdruck «Mysterium» vorgezogen. Die Ordination offenbart irgendwie der Schöpfung das «ewige Mysterium Gottes», indem sie in der Kirche, dem *sacramentum mundi*, am Dienstamt Christi Anteil gibt. In diesem Zusammenhang verfehlt jeder Versuch, den Ordinierten in seiner Ontologie als solcher zu verstehen (*character indelebilis* usw.), gerade das Ziel der Ordination. Die Ordination schafft für das Sein eine *ek-stasis*, jedoch ohne daß sie es in einem mystischen oder funktionalen[7] Status «hinter sich läßt». Die Ordination schließt eine Umgestaltung des Individuums in eine Person in sich, und dadurch wird sie für es entscheidend. Die «Gnade» im Sinn des Sakramentalismus ist ein Objekt, das man «besitzt» und «übermittelt». In diesem Sinn ist die Ordination kein Sakrament. Die Gnade des Mysteriums Christi, d. h. die Liebe Gottes, ist relational, und dies besagt existentiell entscheidend. In diesem Sinn kann die Ordination ein «Mysterium» genannt werden.

[1] Vgl. z. B. die Glaubensbekenntnisse des Peter Mogila, des Dositheus usw.

[2] Dies geht auf das Neue Testament zurück, worin alle Amtstitel, die der Urkirche bekannt waren, Christus beigelegt werden.

[3] Dies ergibt sich auch aus einer aufmerksamen Ergründung von 1 Kor 12.

[4] In jeder Bischofsweihe in der orthodoxen Kirche wird das Formular des Pfingstfestes verwendet.

[5] Auch orthodoxe Theologen sahen sich immer verpflichtet, mit diesem Dilemma zu operieren.

[6] Dieser Ausdruck wurde in der Frühkirche oft für die Taufe und die Ordination verwendet; er schließt u. a. auch den Gedanken der Aneignung in sich: das Zeichen, woran Gott sein Eigentum erkennt.

[7] Darum kann der Begriff des Dienstes (diakonia), der heute in weiten Kreisen für das kirchliche Amt verwendet wird, obwohl er für dieses sicher irgendwie bezeichnend ist, gleichzeitig sehr irreführend sein.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN ZIZIOULAS

geboren 1931 in Griechenland. Er studierte an den Universitäten Thessaloniki, Athen und Harvard, ist Doktor der Theologie (Harvard) und der orthodoxen Theologie (Athen), Professor für Patristik an der Universität Edinburgh. Er veröffentlichte u. a. verschiedene Artikel zur Ekklesiologie und Eucharistielehre.

Jean-Jacques von Allmen

Ist die Ordination ein Sakrament?

Eine protestantische Antwort

Eine Frage der Definition

Man ist an mich mit der Bitte herangetreten, auf die oben formulierte Frage vom protestantischen Standpunkt aus zu antworten. Nun hat aber der Protestantismus zu dieser Frage – vielleicht noch weniger wie zu manchen anderen – alles andere als eine einheitliche Lehrmeinung. So werde ich denn als «Reformierter» meine Antwort formulieren und mich dabei mehr an den Dokumenten meiner Kirche als an der Theologie im eigentlichen Sinne orientieren.

Beginnen möchte ich mit zwei Zitaten. Das erste ist einem Text aus Calvins Schriften entnommen: «Was die Handauflegung anbetrifft, die vorgenommen wird, um die wahren Priester und Diener der Kirche in ihren Stand einzuführen, lehne ich es keineswegs ab, daß man sie als Sakrament annimmt. Denn es ist eine der Schrift entnommene Zeremonie ..., die durchaus nicht eitel ist ... sondern ein Zeichen geistlicher Gnade von Gott. Wenn ich sie nicht mit den beiden anderen (Taufe und Abendmahl) zusammen berücksichtigt habe, dann weil sie nicht gewöhnlich ist noch gemeinsam für alle Gläubigen, sondern eine besondere gottesdienstliche Handlung.»[1] Das andere Zitat stammt aus der *Confessio helvetica posterior* (1566): «Die Sakramente des neuen Volkes sind die Taufe und das Mahl des Herrn. Es gibt Leute, die im Neuen Testament sieben Sakramente aufzählen. Unter diesen möchten wir als von Gott eingesetzte Dinge aber nicht als Sakramente anerkennen: die Buße, die Amtseinsetzung der Diener der Kirche ... und die Ehe».[2]

Diesen keineswegs isoliert dastehenden Texten zufolge hängt die Frage, ob nun die Ordination zu den Sakramenten gehört oder nicht, letztlich und schließlich davon ab, wie man den Begriff des Sakraments definiert. In der reformierten Tradition aber besagt diese Definition, daß Sakramente nur die von Christus für die Gesamtheit aller Gläubigen und für alle bestimmten Zeichen sind. Bei der Aufzählung der Sakramente in ihrer Gesamtzahl, die in seinem *Katechismus* zu finden ist, sagt Calvin: «Es gibt davon nur zwei allen gemeine, die der Herr Jesus eingesetzt hat für die gesamte Gemeinschaft der Gläubigen.» Wird daher die Ordination nicht zu den Sakramenten gezählt, dann nicht, weil man bestreiten würde, daß sie zu den «von Gott eingesetzten Dingen» gehörte, sondern weil sie nicht allen Gläubigen gemein ist. Die Diskussion zwischen «katholischen» und «reformierten» Christen über diese Frage betrifft also keineswegs die Achtung, die man dem Amt entgegenbringt oder nicht entgegenbringt: Von beiden Seiten wird die Ordination als eine für die Kirche konstituierende Einsetzung des Herrn anerkannt. Die Auseinandersetzung betrifft die Definition des Begriffes «Sakrament», aufgrund derer man sagen kann, wieviele «der Schrift entnommene Zeremonien» den Namen «Sakrament» beanspruchen können. Wenn wir also nun sagen, daß die Weihe kein Sakrament ist, so bedeutet das

nicht, daß sie nach unserem Verständnis keine Beziehung zu dem besäße, was Christus eingesetzt hat für Existenz und Bestand der Kirche. Es bedeutet, daß ihr eine Bedingung dafür fehlt, daß man sie als Sakrament qualifizieren kann: Sie wird nicht allen Gläubigen gespendet.[3]

Vier Elemente der Ordination

Daß die reformierte Kirche nichtsdestoweniger die Ordination sehr ernst nimmt, ist klar erwiesen, wenn man an die vier Elemente ihres theologischen Gehaltes erinnert.

1. Die Ordination ist *eine Epiklese* über einen Menschen, damit Gott ihn mit den Charismen erfülle, die notwendig sind zur Bewältigung des Amtes, zu dem er ordiniert wird. In der *Zürcher Prädikantenordnung* (1552) ruft der ordinierende Amtsträger auf den Ordinationskandidaten den Geist herab mit den Worten: «Gott gebe dir seinen Heiligen Geist, damit du als seinem Herrn getreuer Diener handelst, im Namen Gottes.»[4] Und in der auf der 19. Nationalsynode der reformierten Kirchen Frankreichs (1609) angenommenen Liturgie findet man folgendes Gebet: «Es möge dir gefallen, Gott, diesen deinen Diener, der nach der rechtmäßig in deiner Kirche errichteten Ordnung ausgewählt ist, mit Gaben und Gnaden deines Heiligen Geistes zu schmücken und ihn im Überfluß mit allen Gaben auszustatten, die notwendig sind, damit er seine Aufgabe gut versieht zur Ehre deines heiligen Namens, zur Erbauung deiner Kirche und zum Heile dessen, der dir nun durch unser Amt überantwortet und geweiht ist ...»

2. Denn die Ordination ist auch tatsächlich eine Überantwortung. Daher wird sie in einer Anzahl reformierter Kirchen, namentlich des französischen Sprachbereiches, lieber «*Weihe* (*consécration*)» als «Ordination» genannt, wobei die Zeremonie der Handauflegung als konsekratorische Geste verstanden wird. «Dieser Gebrauch hat eine gute erbauliche Wirkung und entspricht dem Brauch der Apostel sowie der Praxis der alten Kirche»[5]; er ist im übrigen zutiefst zeichenhaft für das, was dann geschieht: «... die Apostel drückten durch die Handauflegung zeichenhaft aus, daß sie denjenigen, den sie in das Amt einführten, Gott darbrachten ... und es ist zweifellos gut, dem Volk gegenüber die Würde des Amtes durch eine solche Zeremonie zu heben und durch dieselbe Zeremonie dem Ordinierten vor Augen zu halten, daß er hinfort nicht mehr sich selbst gehört, sondern dem Dienst Gottes und der Kirche geweiht ist».[6]

3. Ihrem dritten Aspekt nach ist die Ordination eine *Legitimierung:* Sie gestattet also dem Ordinierten, das Evangelium zu predigen, die Sakramente zu spenden und das Volk Gottes zu weiden. Ist die Ordination vorüber, so wissen die Gläubigen, daß sie mit einem authentischen Vertreter des Herrn zu tun haben, daß sie ihm Vertrauen schenken können, wenn er im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu handeln behauptet, und daß sie nicht in die Irre gehen, wenn sie ihm folgen; und der Amtsträger selbst weiß, daß er sich nicht unrechtmäßig etwas anmaßt, wenn er die Mysterien Gottes verwaltet: Er besitzt die Verheißung, daß Gott im Himmel ratifiziert, was er auf Erden vollzieht (natürlich immer unter dem Vorbehalt, daß was er tut, den Anordnungen Christi an seine Apostel entspricht). Die Ordination präzisiert im übrigen, wozu sie legitimiert: Verkündigung des Wortes Gottes, Spendung der Taufe, Vorsitz bei der eucharistischen Feier und Leitung der Kirche. Der Amtsträger, dem die Ordination Legitimation und Befähigung verleiht, nimmt also den den Aposteln anvertrauten Dienst auf und führt ihn weiter. Wenn die mit der Wahrnehmung dieser apostolischen Funktion betrauten Amtsträger untereinander ihre Verantwortungsbereiche aufteilen müssen, damit eine entsprechende Ordnung herrscht, so berührt dies nicht das Wesen des Amtes und damit nicht das *esse* der Kirche. So hat die reformierte Kirche den Standpunkt vertreten, daß es zwischen Priestern und Bischöfen nur einen rein soziologischen Unterschied gibt. Daher rührt auch ihre Überzeugung, daß mit dem wesentlichen apostolischen Amt der Verkündigung des Wortes, der Verwaltung der Sakramente und der Leitung des Volkes Gottes betraute Amtsträger, gleichgültig ob sie den Titel «Bischof» oder «Priester» führen, gleichermaßen und mit gleichem Recht auch die Befähigung besitzen, anderen dieses Amt zu übertragen, und die Berechtigung, dies auch tatsächlich zu tun. Wenn dagegen die ordinierten Amtsträger der Kirche – mag man sie nun Bischöfe, Presbyter, Pastoren oder Lehrer nennen – Helfer brauchen, die sie unterstützen bei der Ausübung ihrer Aufgaben, also Leute, die man etwa «Älteste» oder «Diakone» nennt – so sind diese von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht ordiniert, sondern nur in ihr Amt eingesetzt. Dessen Ausübung ist übrigens nicht selten zeitlich begrenzt, während die zum episkopalen, pastoralen oder presbyteralen Amt

Ordinierten (wobei angenommen ist, daß dies theologisch gesehen das gleiche Amt ist) «wissen sollen, daß sie ausgewählt sind, um Amtsträger zu sein ihr Leben lang».[7]

4. Und schließlich fügt die Ordination den Ordinierten in die Reihe der Apostelnachfolger ein. Somit ist die Ordination eine Art *geistlicher Geburt*, durch die sich in der Kirche das von Christus eingesetzte Dienstamt beständig fortpflanzt. Wenn es in der Kirche Hirten gibt, dann muß den Anordnungen gehorcht werden, die «von Jesus Christus» gegeben sind «für die stetige, kontinuierliche Leitung und beständige Erhaltung seiner Kirche und deren Amt, solange sie in dieser Welt ist», wie P. Viret, einer der engsten Mitarbeiter Calvins sagt. Ich glaube, man übertreibt die tiefste Absicht der Reformatoren nicht, wenn man sagt, sie hätten durch die Reform der Kirche die wahre apostolische Sukzession wiederfinden wollen, die nach ihrer Auffassung nicht zunächst durch eine Herleitung rein juridischer Art bestimmt ist, sondern vielmehr durch die getreuliche Wahrnehmung des von Christus den Aposteln anvertrauten Dienstamtes. Dieses vierte Wesensmerkmal der Ordination ist zwar möglicherweise in den klassischsten Dokumenten der Reformation weniger stark herausgestellt als die drei andern, ist aber nichtsdestoweniger vorhanden, wenn auch nur durch die Tatsache, daß der oder diejenigen, die den Auftrag haben, zum pastoralen Dienstamt zu ordinieren, selber Träger dieses Amtes sind. Hier liegt tatsächlich das Prinzip zugrunde: «nemo possit dare, quod non habet.»[8]

Das persönliche Engagement des Ordinisten

Auch was vom Empfänger der «Weihe» verlangt wird, bestätigt, wie ernst die reformierte Kirche die Ordination nimmt: Man erwartet von ihm, daß er dem, was nunmehr an ihm geschieht, seine Zustimmung gibt und daß diese Zustimmung für immer gilt. An dieser Stelle müßte man die Spiritualität des Hirten und Seelsorgers insgesamt darlegen können. Ich begnüge mich jedoch damit, die eben aufgezählten vier Punkte erneut aufzugreifen.

Der neue Hirt ist unter die Ausgießung des Geistes gestellt worden, damit er der zur Erfüllung seiner Aufgaben erforderlichen Gaben teilhaft wurde. Er muß also «die Gnadengabe Gottes neubeleben» (vgl. 2 Tim 1, 6) und durch die Art und Weise, wie er sich seiner Aufgabe widmet, bestätigen, daß er zu ihrer Erfüllung nicht auf seine eigenen Kräfte baut. Um seiner Aufgabe zu genügen, kann er nur bitten, daß sein Amt Erhörung der Bitten werde und sei, welche die Kirche regelmäßig an Gott richtet für ihre Amtsträger und damit auch für ihn.

Das Leben des Pastors ist dem Dienst Christi in der Kirche überantwortet. Wenn er sich nicht einer Art geistlicher Unterschlagung schuldig machen will, die Gott vorenthielte, was ihm gehört, kann der Pastor nicht für sich das Recht in Anspruch nehmen, über sein Leben in einem anderen Sinne zu verfügen als zum Dienste Gottes. Aus dieser geistlichen Perspektive mehr als aus einer juridischen betrachtet man bei uns mit Vorliebe auch die Frage des *character indelibilis* der Ordination: Nachdem er einmal seiner Weihe zum Dienste Gottes zugestimmt hat, ist der Pastor seinem Amt verpflichtet. Daher hat auch die Reformation mit unerbittlichem Nachdruck gegen das klerikale Parasitentum protestiert. Da er bei einer Ordination, die nicht ohne seinen Willen, sondern mit seiner Zustimmung an ihm vorgenommen worden ist, Gott dargebracht worden ist, hat der Pastor sich verpflichtet, sein Leben effektiv dem zu weihen, dem es geweiht worden ist. Aus demselben Grunde hat es auch bis heute gedauert, ehe für das protestantische Empfinden der «professionelle» Charakter der Seelsorgsarbeit wirklich zu einem Problem geworden ist, so selbstverständlich war es, daß ein Mensch, dessen ganzes Leben dem Dienst am Evangelium geweiht war, dieses Leben tatsächlich auch in diesem Dienst verbringt und davon lebt.

Dasselbe findet man, in einem etwas anderen Licht, wieder, wenn man sich den dritten Aspekt der Ordination vergegenwärtigt: Die Autorisierung und Legitimation, die dem Pastor bei dieser Gelegenheit gegeben wurde, ist ihm nicht als Privileg gegeben, das ihn zu einem höheren Wesen machen würde: Sie sind ihm gegeben, damit er sich ihrer bediene und indem er sich ihrer bedient, im Dienst des Heils derjenigen steht, die Gott ihm anvertraut hat. Im 16. Jahrhundert vernehmen wir hier noch einen heftigen Protest gegen die, welche nicht ausüben, zu dessen Ausübung sie autorisiert sind, namentlich gegen einen Episkopat, der sich an seinem Prälatendasein wohl sein und das Volk vor geistlichem Hunger und Durst zugrundegehen ließ. Wenn man, obgleich mit einer gewissen Zurückhaltung, den Begriff «Klerus» verwendet, dann nicht, um damit eine Kaste zu bezeichnen, sondern um diejenigen kenntlich zu machen, die auf der Grundlage der Legitimation, die sich vom

Volke unterscheidet, tatsächlich das tun, wozu sie autorisiert worden sind.

Und schließlich weiß der Pastor sich durch seine Ordination in das Kollegium derer hineingestellt, die das Volk Gottes leiten, und einbezogen in den eigentlichen Vorgang der Tradition der Kirche. Einerseits wird er «Kollege» der übrigen Pastoren – die maßgebliche Rolle dieser Kollegialität wird namentlich in der synodalen Struktur der Kirche sichtbar – andrerseits weiß er sich mitverantwortlich für die Tradition aufgrund seines Auftrages, das rechte *depositum* zu empfangen, zu feiern und weiterzugeben. Das verpflichtet ihn, dieses *depositum* von unvermeidlichen Schlacken zu reinigen, die sich daran ansetzen, um es womöglich reiner weiterzureichen, als er selbst es empfangen hat (so ist der Pastor notwendig aktiv einbezogen in die «perennis reformatio» der Kirche); das verpflichtet ihn ferner, das sich allezeit selbst identische Evangelium auf die verschiedensten historischen, politischen, ökonomischen und sozialen Situationen anzuwenden, durch die die Kirche auf ihrer irdischen Pilgerfahrt hindurchgeht.

Die Zustimmung des Pastors zu seiner Ordination reicht gewiß nicht aus, um sie zu rechtfertigen und noch weniger, um sie zu begründen. Dennoch ist sie konstituierend für die Ordination wie das Glaubensbekenntnis für die Taufe oder der Ehekonsens der Partner für die Eheschließung.

Die Funktion der Gemeinde.

Weniger deutlich wird die Rolle der Gemeinde bei der Ordination. Es hat in der reformierten Kirche sogar einige sehr seltene Fälle gegeben, in denen Ordinationen allein in Gegenwart von kirchlichen Amtsträgern gefeiert wurden. Ich finde kaum Texte, die nachweisen könnten, daß bei der Ordination die Kirche selbst ein gewisses «sacerdotium» ausübt, indem sie eins ihrer Glieder dem Dienst Gottes darbringt. Tatsächlich begegnete man der Idee, daß der Amtsträger aus der Mitte der Gemeinde genommen ist, um hinfort ihr Sprecher und handelndes Organ zu sein, in den einschlägigen Dokumenten kaum. Der Amtsträger ist vielmehr ein Mann, den Gott der Kirche gibt, als ein Mann, den die Kirche Gott darbringt. Daher kommt man auch nicht auf den Gedanken, das Amt des Ordinierten vom «allgemeinen Priestertum» abzuleiten, noch selbst, es besonders eng damit zu verknüpfen. Wenn die Kirche dem Amt gegenüber eine grundlegende Rolle spielt, dann tut sie dies, insofern sie das Feld ist, auf dem dieses Amt ausgeübt wird; dann aber auch, insofern sie ein Wort mitzusprechen hat, das entscheidend sein kann, wenn ein Pastor Seelsorger dieser oder jener konkreten Gemeinde wird. Man bemächtigt sich weder des Amtes noch drängt man sich aus eigenem Willen zu seiner Ausübung; man wird dazu «gerufen und erwählt durch die kirchliche und legitime Wahl», wie die *Confessio helvetica posterior* sagt. Das bedeutet nicht so sehr, daß man von der Kirche delegiert würde, um zu tun, was zu tun im Grunde jeder Gläubige berechtigt wäre, auf dessen Ausübung aber zur Erhaltung einer vernünftigen Ordnung die Vielen zugunsten des einen Pastors verzichten. Diese Wahl zeigt vielmehr, daß dieser bestimmte Pastor von dieser bestimmten Gemeinde *angenommen* wird als die Gnade, die Gott ihr gewährt um – ich zitiere noch einmal die gleiche Confessio – «sie auf dem Weg des Lebens zu erhalten». Die Wahl ist vielmehr ein Akt der Annahme als ein Akt der Delegation; und wenn diese Wahl notwendig ist für die normale Ausübung des Amtes, so ist es doch nicht sie, die im eigentlichen Sinne zu seiner Ausübung legitimiert: Die Wahl enthüllt vielmehr den Teil des Gottesvolkes, an dem der Erwählte den Beweis dafür erbringen soll, daß er mit Recht den Titel des *Verbi Divini Magister* trägt.[9]

Die aktuelle Fragestellung

Wenn man im Anschluß an diese wenigen historischen Vergegenwärtigungen an die aktuelle Fragestellung herantreten will, so sind, glaube ich wenigstens, zwei Dinge zu sagen.

Man muß damit beginnen, die tiefe Verwandtschaft zwischen dem reformierten Amtsverständnis und der großen «katholischen» Tradition der Lehre vom Episkopat zu erkennen und anzuerkennen. Von hier muß man ausgehen, wenn man zwischen katholischen und reformierten Christen das so schwierige Problem des Amtes angehen will.

Zum zweiten wird man den unbestreitbar «sakramentalen» Charakter der Ordination unterstreichen, selbst wenn die reformierte Kirche sie nicht zu den Sakramenten im eigentlichen Sinne zählt: Sie beruft sich auf eine Tradition, die auf die Apostel zurückgeht; die Ordination erfolgt in der Kirche und auf die Kirche hin; sie geschieht unter Vorsitz eines Amtsträgers, der dazu befugt ist; sie wird unter dem sichtbaren Zeichen der Handauflegung vorgenommen; dabei ruft man den Heiligen Geist auf einen Menschen herab, dessen Leben man dem Dienst Gottes weiht und dem man das Recht überträgt, durch das Wort, die Sakramente

und die Schlüssel Verwalter der Geheimnisse Gottes zu werden, und den man in das Kollegium derjenigen eingliedert, die als Nachfolger der Apostel den Auftrag haben, die Kirche zu erbauen in der Zeit zwischen dem Pfingstereignis und der Parusie. Wenn die Ordination für die Reformierten kein Sakrament ist, so verdankt sie diese diskriminierende Maßnahme vor allem einer Definition des Sakramentes, die derart restriktiv ist, daß sie für die Ordination nicht mehr zutrifft. Um was es hier zwischen katholischen und reformierten Christen geht, scheint mir nicht so sehr die Frage zu sein, ob die Ordination für das Leben der Kirche wesentlich ist oder nicht, sondern ob man sich auf eine Definition des Sakramentes einigen kann, die es ermöglicht, auch andere Ereignisse als die Taufe und die Eucharistie unter den Begriff des Sakramentes zu bringen. In dem Fall aber ist es nach meiner Meinung klar, daß die Ordination zum kirchlichen Amt zu diesen Ereignissen gehört.

[1] Institutio IV. 19. 28. Siehe auch IV. 19.31.

[2] Nach der französischen Übersetzung von 1566 (Neuchâtel 1944) 112.

[3] Es ist nicht zu leugnen, daß diese Lehre häufig durch die gegen sie gerichtete Polemik in Mitleidenschaft gezogen worden ist; so haben viele Glieder meiner Kirche die Bedeutung der Ordination bezweifelt, weil sie kein Sakrament ist. Daß sie nicht Sakrament ist, könnte dazu führen, daß sie nicht mehr ganz ernst genommen wird, ähnlich wie bei vielen Protestanten die Ehe ihren Unauflöslichkeitscharakter verloren hat, weil sie kein Sakrament ist. Wir haben hier einen Bereich der «Psychologie des Sakramentalen», den gemeinsam zu untersuchen für alle Kirchen, die sieben Sakramente anerkennen, und für diejenigen, die nur zwei haben, von Interesse wäre. Eine beträchtliche Anzahl Mißverständnisse könnte durch einen Dialog über dieses Thema ausgeräumt werden.

[4] Die Zitate dieses Artikels sind meinem Buch, Le saint ministère selon la conviction et la volonté des réformés du XVIe siècle (Neuchâtel 1968) 47ff., entnommen.

[5] Fünfte Nationalsynode, Paris 1565.

[6] Calvin, Institutio, IV. 3. 6.

[7] Artikel 12 der Discipline der Reformierten Kirchen Frankreichs aus dem Jahre 1559.

[8] Maresius, Collegium theologicum (1662), zitiert von Heppe, Die Dogmatik der reformierten Kirche (Neukirchen 1935) 547.

[9] Anfangs ist es bisweilen vorgekommen, daß Wahl, Ordination und Amtseinführung sich deckten, und man findet Fälle, die sehr stark an gewisse Bischofswahlen der alten Kirche erinnern. Aber aufs Ganze gesehen ist es nicht so sehr die Kirche, die sich ihre Pastoren gibt: Sie empfängt sie. Theologisch gesehen lassen sich die Beziehungen zwischen Ordination und Wahl in der reformierten Kirche vergleichen mit dem Verhältnis zwischen Ordination und kanonischer Missio in der römisch-katholischen Kirche.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN-JACQUES VON ALLMEN

geboren 1917 in Lausanne, 1941 in der evangelisch-reformierten Kirche ordiniert. Er studierte in Lausanne, Basel und Neuenburg, ist Doktor der Theologie, Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Neuenburg, Forschungsberater für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen. Er veröffentlichte u. a.: Prophétisme sacramentel (Neuchâtel 1964), Essai sur le repas du Seigneur (Neuchâtel 1966), Le saint ministère selon la conviction et la volonté des réformés du XVIe siècle (Neuchâtel 1968).

Jos Lescrauwaet

Ist die Ordination ein Sakrament?

Eine katholische Antwort

Auf dem Weg zur gegenseitigen Amtsanerkennung scheint die katholische Überzeugung von einem «sacramentum ordinationis», einem Sakrament der Einordnung, nicht für jeden selbstverständlich. Soweit die betreffende Frage von reformatorischer Seite kommt, hört der Katholik darin zunächst eine Aufforderung zur biblischen Begründung. Er hört aber darin gleichzeitig die Furcht vor einem Klerikalismus in der Kirche, die doch von Grund auf eine brüderliche Gemeinschaft von Gleichen ist. Er hört in der Frage außerdem Argwohn gegen eine unbiblische Sakralisierung des Amtes.

Eine ökumenische Antwort muß diese Furcht und diesen Argwohn berücksichtigen, die sich inzwischen auch in der neueren katholischen Theologie des Amts spüren lassen. Die biblische Begründung kann sich zudem nicht begnügen mit einem simplen Texthinweis – ebensowenig wie bei der Taufe und der Eucharistie –, sondern sie verlangt Nachdenken über das Kirchesein als solches. Hier finden wir hoffentlich einen gemeinsamen Ausgangspunkt für ein gemeinsames Su-

chen; denn wir wollen unsere Antwort mit einem Gespür für die Einsicht und Erfahrungen der Brüder aus der Reformation vorlegen. Das ist desto eher möglich, da alle Kirchen ihre Leiter und Lehrer haben, in denen sie durchaus mehr sehen als lediglich nur Organisatoren und Professoren. Die Dienste in der Kirche unterscheiden sich von den rein profanen Ämtern auf gleiche Weise wie die christliche Zusammengehörigkeit in der Kirche sich von der einer rein kulturellen Vereinigung unterscheidet. Der Eigencharakter der kirchlichen Gemeinschaft wird ganz *vom Glauben an den historischen Jesus bestimmt, der heute als lebendiger Christus die Seinen mit sich und miteinander durch seinen Geist verbunden hält.* Die Elemente dieser Definition wollen wir im folgenden erklären, weil sie als Begründung für ein sakramentales Amt dienen kann.

Selbstmitteilung Jesu als des Christus

Das ganz und gar eigengeartete Band der Gläubigen mit dem einst historischen Jesus als dem für alle Zeit fortlebenden Christus kommt in der Kirche im typisch christlichen Phänomen der Evangeliumsverkündigung und bestimmter evangelischer Akte zum Ausdruck, die man später Sakramente genannt hat. In der Verkündigung wird ja nicht nur vom historischen Jesus erzählt, sondern ebenso für unsre Zeit heute ein Wort des jetzt lebenden Christus gesprochen. Im sakramentalen Handeln wird nicht nur ein anschauliches Band zum historischen Jesus geknüpft, sondern vereinigt sich der jetzt lebende Herr selbst mit seinen Gläubigen. Wort und Sakrament sind nicht nur Unterrichtung, sondern sie wecken Glauben; sie geben nicht nur Gelegenheit zum Verstehen, sondern laden zu engagierten Antworten ein; sie erhellen nicht nur unser Dasein, sondern schaffen – wenn sie gläubig erlebt werden – eine neue Daseinssituation. In der grundlegenden Glaubensbeziehung sind Wort und Sakrament Verbindungsmittel des stets lebenden Herrn.

Durch die Kommunikationsmittel schafft der Herr bleibende Gemeinschaft mit sich, und zwar innerhalb der Gemeinschaft, die die Gläubigen miteinander haben. Denn sein Wort ist ein sammelndes Wort, und sein Sakrament ist gemeinsame Feier, wie seine Sendung auf das Zusammenbringen aller gerichtet war. Die Christen bilden seine Gemeinschaft nicht, indem sie im Kollektiv rein psychologisch das einmal vergangene Jesusgeschehen gegenwärtig halten; auch nicht, indem sie seine Gedanken weitergeben, sondern durch ihre gemeinsam erlebte Glaubensbeziehung zu dem, «der allezeit lebt» (Hebr 7, 25). Die Kirche lebt nicht von einem rein intentionalen, sondern von einem echten Umgang mit Ihm, «der war, der ist und der kommt» (Offb 4, 8). In ihrer Gemeinschaft ist Er der fortdauernde Ursprung, und von Ihm gehen unaufhaltsam die Kraftlinien aus, die die Kirche lebendig halten. Also «wohnt» Christus in seiner Kirche wie in seinem Leibe. In und durch seinen kirchlichen Leib, den Er mit seinem Geist beseelt, bringt sich Christus zur Geltung sowohl gegenüber seinen Gläubigen, wie auch gegenüber denen, die ihn noch nicht kennen.

In und durch seine Kirche bleibt Christus wirksam in der Welt gegenwärtig, bis Er seine Sendung in allen Völkern und Generationen vollbracht hat. Die konkrete Gemeinschaft der Christusgläubigen ist die Art und Weise, wie der Christus sich zwischen Ostern und Wiederkunft in der Welt zur Geltung bringt. Soweit die Kirche ihrer Berufung gehorsam ist, macht sie das Heilshandeln des Christus auf historische Art mitten unter den Menschen wirksam gegenwärtig. Sie repräsentiert als Gemeinschaft in Zeit und Raum den heute unsichtbaren Herrn kraft des Geistes, der in ihr bleibt und wirkt. Soweit die Kirche in Treue zum Wort Christi predigt, spricht Christus selbst. Wenn sie in seinem Namen tauft, ist es der Herr selbst, der seinem Leib neue Glieder einverleibt und mit seinem Geist durchtränkt. Wenn sie das Herrenmahl feiert, ist es der Herr selbst, der die Gemeinschaft mit sich und also unter den Teilnehmern zustande bringt.

Die Kirche dient in der Hand Christi also als Zeichen und Instrument seines Heilshandelns. Deshalb wird sie in ihrem Ganzen auch «Christussakrament» genannt. «Auferstanden aus den Toten hat er seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament gemacht.» So hat das Zweite Vatikanische Konzil eine theologische Erklärung des Kirchenmysteriums aus der Zeit der Kirchenväter wiederaufgenommen.[1]

Im Dienste der Selbstmitteilung des Christus

Aber nicht die Kirche in ihrer Totalität predigt im strengen Sinn des Wortes. Einer in ihrer Mitte verkündigt im Namen des Christus das Wort, das er wiederum von der Kirche empfangen hat. Nicht die Kirche als solche tauft; *einer* tauft. Er kann dies im Namen Christi tun, insofern er die Glaubens-

absicht der Kirche zum Ausdruck bringt, der die Taufe übergeben wurde. Die Kirche feiert das Herrenmahl, d. h. daß einer in ihrer Mitte das Brot der Danksagung bricht und austeilt, gemäß dem überlieferten Auftrag, den der Herr seiner Gemeinde gegeben hat.

Dieses Auftreten eines einzelnen inmitten der Kirche ist nicht nur eine Frage von praktischer Notwendigkeit. In dieser Verkündigung und im Vorangehen einzelner «gegenüber» seinen Mitgläubigen tritt die Basisstruktur der Kirche zutage. Hier wird sichtbar, daß die Kirche Leib *Christi* ist und nicht eine Korporation von Christusgesinnten. Hier wird klar, daß unser Heil durch eine Initiative Gottes in Christus verwirklicht wird. Unser Glaube ist auf ein Zu-uns-Kommen von seiten Gottes gerichtet und zwar im Leben und Werk des einst historischen Jesus, der heute unser lebender Hirt und Lehrer ist. Christliches Glauben hat (nach seiner Definition) den Charakter einer Antwort auf das Sprechen Jesu, einer Reaktion auf seine Heilstaten, einst in der Zeit und jetzt überzeitlich im Geist. Doch in diesem überzeitlichen Handeln des Herrn im Geist offenbart sich weiterhin sein historisches Handeln und bringt es sich zur Geltung. Die Kirche erfährt sich selbst sichtlich als Leib *des Herrn*, wenn sie in ihren charakteristisch kirchlichen Akten Ihn als ihr einziges Haupt und ihren Heiligmacher dargestellt glaubt.

Die Gemeinschaft der Christusgläubigen hat sich dann auch von Anfang an als eine *von Christus her* geordnete Gesellschaft betrachtet. Sie alle waren Brüder, aber nicht alle waren Lehrer und nicht alle Hirten, sondern nur diejenigen, *die Gott dazu bestellt hatte* (vgl. 1 Kor 12, 28–29). Zuerst wurden die Apostel als *von Christus* Gesandte angenommen. Dann wurden auch die von ihnen bestellten Ältesten angesehen als «*vom heiligen Geist bestellte Hüter*, um Gottes Kirche zu weiden» (Apg 20, 28). Paulus schickt Timotheus nach Korinth und fordert von der Gemeinde für ihn Achtung, «denn er verrichtet wie ich das Werk des Herrn» (1 Kor 16, 10). Die Dienste in der Kirche sind *Gaben des Christus* an seine Gemeinde (vgl. Eph 4, 11) und zwar «zum Aufbau seines Leibes». Die ganze Vielfalt der Gaben und Dienste ist eine «*Schöpfung Gottes*» (vgl. 1 Kor 12, 28).

Man muß unterscheiden zwischen Aposteln als Grundlegern der Kirche einerseits und ihren Mitarbeitern und denjenigen, die nach ihnen als Hirten und Lehrer auftraten, anderseits. Letztere sind an das apostolische Zeugnis und an die Grundstruktur gehalten, wie sie unter ihrer Leitung abgesteckt wurde. Für die Apostel war entscheidend die unmittelbare Begegnung mit dem Herrn, den sie nach seinem Tod als Lebenden erfahren haben. Entscheidend für sie war ferner, daß sie den Auftrag bekamen, dieses Christusmysterium in Worte zu fassen und ihm Gemeinschaftsgestalt zu geben. Die Selbstoffenbarung Jesu als lebendiger Christus wird den späteren Generationen nicht durch immer wieder neue Christusoffenbarungen, sondern durch das Weitergeben des apostolischen Zeugnisses unter der Kraft des Christusgeistes bestätigt. So steht die Apostelsendung am Anfang der späteren kirchlichen Dienste und bestimmt ihren eigentlichen kirchlichen Charakter. «Jene göttliche Sendung, die Christus den Aposteln anvertraut hat, wird bis zum Ende der Welt dauern. Denn das Evangelium, das sie zu überliefern haben, ist für alle Zeiten der Ursprung jeden Lebens für die Kirche», sagt das Zweite Vatikanische Konzil.[2]

Charakteristisch ist nun für diese eschatologische Sendung, daß sie per se auf die absolute und bleibende Stellung des Senders hinweist. Die Apostel waren keine Kirchengründer aus eigener Initiative, sondern im Namen Christi. Er ist das Haupt, das Prinzip von Lebenskraft und Dynamik, und also auch das Prinzip der Identität der Kirche. Durch seine Gesandten will der Herr selbst verkündend, taufend, Brot brechend, bindend und lösend «bei allen Völkern» und «bis ans Ende der Zeiten» gegenwärtig sein (Mt 28, 20). Durch ihre Tätigkeit offenbart sich der Herr selbst als «*der* Apostel» von Gott her (Hebr. 3, 1), als «*der* episkopos» aller Gläubigen (2 Petr 2, 25). Die Apostel, ihre Mitarbeiter und diejenigen, die in der Fortsetzung und im Zusammenhang dieser apostolischen Sendung tätig sind, müssen denn auch als Werkzeuge Gottes, als Diener Christi und Instrumente seines Geistes betrachtet werden (vgl. 1 Kor 4, 11; 12, 4.6).

Sakrament des Dienstes

Die Tatsache, daß Christus das einzige und bleibende Haupt der Kirche ist, bedeutet für sie einerseits die Garantie für ihr Fortbestehen und anderseits, daß Er stets auch seiner Kirche «gegenüber» steht. Als solcher steht Er selbst hinter all den Charismen in der Kirche, auch hinter denen der Apostel und denen, die daraus abgeleitet werden müssen. Insofern diese Heilswirklichkeit in Form der Gemeinschaft zu wirksamem Ausdruck kommt, ist die Rede von einem sakramentalen Charakter, der dem Amtscharisma eigen ist.

Obwohl das Neue Testament das Wort «Sakrament» in dem uns vertrauten Sinn noch nicht benutzt, kennt es doch charakteristische Akte der Christengemeinschaft, die als heilbringend erfahren werden. Wie man in diese Glaubensgemeinschaft durch die Taufe im Namen Jesu aufgenommen wurde und wie man diese Gemeinschaft durch regelmäßige Teilnahme am Mahl des Herrn erlebt, so wurde auch derjenige, der zu einem Dienst in dieser Gemeinschaft berufen wurde, durch eine Geste der Amtsübertragung unter Gebet bestellt (vgl. Apg 6, 6; 13, 3; 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6). Wie Taufe und Eucharistie wurden auch diese Akte als tätiger Ausdruck der Gegenwart Christi in seiner Gemeinde gesehen.

Wenn Augustinus als erster, soweit uns schriftlich überliefert ist, von einem «sacramentum ordinationis» spricht, meint er eine von diesen in der ganzen Kirche üblichen Feiern, mit denen unser Herr «die Gemeinschaft seines neuen Volkes zusammengebunden hat, Sakramente, die wenig in der Zahl, leicht zu spenden und doch hervorragend durch ihre Bedeutung sind, wie die Taufe, die Teilnahme an seinem Leib und Blut und was die authentische Schrift sonst noch angibt».[3] Als sich das sakramentale Selbstverständnis der Kirche in der Siebenzahl des Mittelalters herauskristallisierte, nahm man die Ordinierung ohne Zögern darin auf, während Petrus Damianus sie mit der Taufe und der Eucharistie zu den «drei wichtigsten Sakramenten» rechnet.[4]

Im Spätmittelalter ging aber das gläubige Selbstbewußtsein der Kirche stark zurück, während die Sakramente mehr als individuelle Gnaden*mittel* statt als wirksame Gnaden*zeichen* zum Aufbau der Kirche betrachtet wurden. Das Konzil von Trient und die darauf fußende Theologie hat die grundlegende Glaubenskonzeption der Kirche als Leib Christi mit den darin benutzten Zeichen der wirksamen Gegenwart Christi nicht in eine Linie gebracht. Die Fundierung für das Sakrament der Ordinierung in der nachtridentischen Theologie ist denn auch entsprechend ärmlich. Erst die Rückkehr zur biblischen und altkirchlichen Glaubenssicht auf die Kirche als aktives Zeichen des Heilshandelns Gottes in Christus brachte, mit Taufe und Eucharistie, auch dieses Sakrament wieder in den ursprünglichen Zusammenhang. Das Sakrament der Ordinierung strukturiert das Volk Gottes auf wahrnehmbare und funktionale Weise zur Gemeinde des Christus, in der Jesus als bleibender Herr zusammenruft, heiligt und aussendet.

Für den Amtsträger bedeutet seine sakramentale Ordinierung, daß er auf den ihm von Christus zugesagten Beistand in seinem Dienst rechnen darf, und ferner, daß er so auf die Heilswirklichkeit der Kirche bezogen ist, daß seine persönliche Begnadung als Glied des Leibes Christi dadurch charakterisiert wird. Für die Mitgläubigen, seine Brüder, bedeutet die sakramentale Ordinierung, daß das Charisma des Amtsträgers auch *ihre* Begnadung anerkennt und durch den Glauben der ganzen Gemeinschaft bestätigt.[5]

[1] Lumen gentium 48, vgl. 1 u. 9.
[2] Lumen gentium 20.
[3] Vgl. De baptismo I, 1, 2 (PL 43. 109); De bono coniugali 24, 32 (PL 40. 394); Ep. 54, 1 (PL 33. 200).
[4] Liber gratissimus 9: PL 145, 109.
[5] Eine verwandte Gedankenentwicklung auf lutherischer Seite bringt E. Fincke, Das Amt der Einheit (Stuttgart 1964) 79–134.

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 Universität Nimwegen, ist Doktor der Theologie, Professor für Dogmatische Theologie an der Theologischen Fakultät Tilburg, Mitglied der Internationalen Theologenkommission und der gemischten Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Reformierten Weltbundes. Er veröffentlichte u. a.: Einheit der Ökumene (1969).

Hervé-Marie Legrand

Das «unauslöschliche Merkmal» und die Theologie des Weiheamtes

I. Die Kontroverse über das unauslöschliche Merkmal: Seine ekklesiologische Bedeutung

Bekanntlich hat das Konzil von Trient Begriff und Inhalt dessen fixiert, was man unter dem «unauslöschlichen Merkmal», dem «character indelibilis» in der katholischen Sakramententheologie versteht. Auf seiner siebten Sitzungsperiode hat es eine Definition davon gegeben, die seitdem keinerlei dogmatische Ergänzung erfahren hat: «Wer sagt, durch drei Sakramente, nämlich Taufe, Firmung und Weihe, werde der Seele nicht ein Merkmal eingeprägt, d. h. ein geistiges unauslöschliches Zeichen, weshalb sie nicht wiederholt werden können, der sei ausgeschlossen.» (D 852, NR 421).

Die Lehre von der Unauslöschlichkeit des Merkmales betrifft also ebenso die Taufe wie die Firmung wie auch das Sakrament der Weihe. Im übrigen aber begnügt der Kanon 44 der 23. Session, der über das Weihesakrament handelt, sich mit der erneuten Versicherung, daß das Sakrament ein Merkmal oder Zeichen einprägt, ohne irgendeinen spezifischen Grund dafür anzuführen außer dem der Parallelität zur Taufe und Firmung. (Vgl. D 964, NR 636).

Ein Paradox: Die Infragestellung beschränkt sich allein auf das unauslöschliche Merkmal der Weihe

Zum «character» des Weihesakramentes häufen sich gegenwärtig die Forschungen und Veröffentlichungen.[1] Für den der Taufe und der Firmung dagegen interessiert man sich kaum. Woher diese Sonderstellung des Weihesakramentes, als befände es sich nicht in derselben Situation wie die beiden anderen Sakramente, bei denen sich die Frage nach dem unauslöschlichen Merkmal stellt? Dieses Paradox zeigt sehr deutlich das Wesen der im Gang befindlichen Kontroverse: Es geht dabei weder primär noch ausschließlich um einen Satz der Sakramententheologie. Das Problem liegt an einer anderen Stelle: Man sucht nach einem neuen Gleichgewicht in der Theologie des presbyteralen Amtes.

Man lehnt heute immer mehr ab, daß diese ausgehen könnte vom Merkmal im Sinne einer in persönlichen Besitz gegebenen Machtvollkommenheit ohne inneren Bezug auf eine reale Gemeinschaft. In den letzten zwanzig Jahren haben die pastorale Überlegung, die Rückkehr zu den Quellen und die ökumenischen Anliegen ein völlig neues Herantreten an dieses Problem begünstigt. Dieses geht aus von der konkreten Einzelgemeinschaft, die als ganze apostolisch und sacerdotal ist, innerhalb welcher und für welche, unter anderen Ämtern, das eingesetzte Weiheamt ausgeübt wird.

Diese beiden Perspektiven werden nicht selten als in einem Antagonismus zueinander stehend angesehen. Das geht so weit, daß man, wenn einmal die Auffassung eines Theologen über das Verhältnis zwischen Amt und Gemeinschaft bekannt ist, nahezu mit Sicherheit voraussagen kann, in welchem Sinne er sich zu dem Thema des unauslöschlichen Merkmals aussprechen wird. Ist sein Ausgangspunkt die Gemeinschaft, so kann man annehmen, daß er der Unauslöschlichkeit keine besondere Bedeutung beimessen wird, ja daß er bestrebt ist, diesen Punkt der Lehre, dessen Rolle ihm in seiner Perspektive als unheilvoll erscheint, geflissentlich herunterzuspielen.

Die Gefahr der Ideologisierung der Diskussion über den unauslöschlichen Charakter

Unter diesen Umständen aber besteht die Gefahr, daß die Frage nach dem unauslöschlichen Charakter ausschließlich im Lichte eines Amtsfunktionalismus behandelt wird. Man muß sich dieser Ideologisierung der gegenwärtigen Diskussion bewußt werden, wenn man sie versachlichen will. Tatsächlich ist es epistemologisch gesehen anfechtbar, eine Lehre mit den aus ihr – möglicherweise zu Unrecht – gezogenen Folgerungen identifizieren zu wollen. Die umgekehrte Weigerung, das Verhältnis von Theorie und Praxis zu analysieren, rechtfertigt keineswegs die vorgefaßte Absicht, bei einer Lehre nur ihre empirische Rolle zu betrachten. Ein Beispiel mag die Bedeutung dieser banalen Feststellung zu klären. So brauchte man etwa die Jungfräulichkeit der Gottesmutter keineswegs mit Schweigen zu übergehen, weil sie von vielen Christen als eine Frage nach der Sexualität verstanden wird, während sie eigentlich

und ihrem Wesen nach ihren Platz in der Christologie hat. Bei der Darlegung dieser Lehre muß man nur darauf achten, welche Rolle(n) sie spielen kann.

Eine methodische Forderung: Zugleich die Lehre und ihre Rolle beachten!

Wie das vorgenannte Beispiel es nahelegt, ist es epistemologisch ebenso unberechtigt, eine Lehre mit einer ihrer Auswirkungen zu verwechseln, wie ihre eventuellen Auswirkungen zu übergehen. Die Goldene Regel lautet: Weder vermischen noch trennen! Andernfalls läßt, wie dies in der gegenwärtigen Diskussion geschieht, die Ideologie die Auseinandersetzung festfahren. Die einen setzen durch ihre Tendenz zu vermischen, die mögliche Wahrheit der Lehre herab unter Berufung auf ihre unerfreulichen ekklesiologischen Folgen; die anderen praktizieren das Prinzip der Trennung, indem sie diesen Punkt von den übrigen Komponenten der Theologie des Weiheamtes trennen! In Luther könnte man einen Vertreter der erstgenannten Haltung erblicken. Wegen der Gewichtigkeit seiner Diagnose und zur Herausstellung des ekklesiologischen Charakters der seither unter den Kirchen im Gang befindlichen Diskussion über dieses Thema lohnt sich die Mühe, seine Kritik am character indelibilis in *De Captivitate Babylonica* nachzulesen.[2] Sein erstes Anliegen ist die Gemeinde: Das mit dem Sakrament der Weihe identifizierte unauslöschliche Merkmal ist für ihn «das schönste Werkzeug, um die in der Kirche eingeführten Entstellungen zu verewigen ... Dadurch ist die christliche Brüderlichkeit zugrundegegangen.»[3] Da Luther nur die ekklesiologischen Folgen dieser Lehre («die Tyrannei der Kleriker») sah, hat er sich gar nicht mehr gefragt, ob sie noch irgendeine Wahrheit enthielte.

Die Verteidiger der Wahrheit des unauslöschlichen Merkmals ihrerseits zögern keinen Augenblick, gerade daraus den Schlüssel für das Verständnis des Presbyterates zu machen. Daraus ergibt sich zweifellos eine methodische Frage: Wird dadurch die Hierarchie der Wahrheiten gewahrt? Ist das nicht gerade so, als würden bei der Taufe der Reinigungsort und die Erbsünde die entscheidenden Elemente? Indem sie die ekklesiologische Dimension des Problems nicht in ihre Überlegung einbezogen haben, sind sie keineswegs uninteressiert an der Ekklesiologie: Sie begnügen sich mit einer mehr oder minder bewußten Option für eine Ekklesiologie, die ihnen paßt. In der Auseinandersetzung sehen sie etwas ganz anders als den Streit um eine abstrakte Wahrheit: Ihnen geht es um die Berufstreue der Priester, wenn über die Unauslöschlichkeit des Merkmales diskutiert wird. Hielte man an dieser nicht mehr fest, dann – so sagen sie voraus – würde es zu einem schnellen Anwachsen der Laisierungsanträge kommen. Die damit ausgesprochene Furcht rechtfertigt in den Augen der Gegner der Unauslöschlichkeit deren Brandmarkung als «Waffe zur Unterdrückung in der Hand der Hierarchie». Damit erkennen wir, was bei den einen wie bei den anderen die notwendige Gelassenheit der theologischen Reflexion beeinträchtigt.

Erste Schlußfolgerung

Um in einem solchen Sachzusammenhang epistemologisch korrekt zu bleiben, muß die Überlegung über das unauslöschliche Merkmal über die Bedrohung durch eine Ideologisierung hinausgehoben werden durch das Bemühen, das dogmatische Gewicht der Aussagen des Lehramtes und die daraus gezogenen ekklesiologischen Folgerungen getrennt zu werten. Andrerseits muß sie aber auch diese beiden Betrachtungsweisen zueinander in Beziehung setzen, ihnen dabei jedoch ihre relative Autonomie belassen.

In diesem Geist soll die vorliegende Untersuchung abgefaßt sein. Was wir dabei hoffen, ist jedoch nicht, daß wir dieses Problem (eins der undurchsichtigsten in der gesamten Theologie des Weiheamtes) in seiner Gesamtheit erhellen, sondern daß uns nachzuweisen und zu zeigen gelingt, wie wenig es, wenn man es nur mit der genügenden Sachgerechtigkeit und methodischen Exaktheit betrachtet, ein Faktor der Trennung der Christen zu sein braucht.

II. Das tatsächliche dogmatische Gewicht der Lehre vom unauslöschlichen Merkmal.

Da wir in diesem Rahmen unmöglich sämtliche Lehräußerungen der Kirche zu unserem Thema vorführen können, wollen wir uns auf die Beantwortung von zwei Fragen beschränken: (a) Was ist wirklich definiert? (b) Handelt es sich dabei um Glaubensdefinitionen?

a. Was ist christlich definiert

Da das Zweite Vatikanum sich damit begnügt, nur in einem Satz daran zu erinnern, daß die Prie-

ster «durch ein besonderes Merkmal gezeichnet» sind (PO 2), muß man auf das Tridentinum zurückgehen, um die dogmatische Maximallehre zu finden. Trient hatte die Absicht, auf Luthers Bestreitung des unauslöschlichen Merkmals zu reagieren, in der Meinung, sie stehe in Widerspruch zur Überzeugung der katholischen Kirche: Es hat also erneut die Einprägung eines unzerstörbaren geistigen Zeichens in die Seele bestätigt, die durch die Weihe erfolgt. Anhand der Konzilsakten läßt sich die genaue Bedeutung einer solchen Aussage feststellen.

1. Trient behauptet nur, daß ein solches Merkmal vorhanden ist, versagt sich dagegen ausdrücklich jegliche Aussage über sein Wesen. In einer genauen Untersuchung hat J. Galot den gegensatzreichen Pluralismus der mittelalterlichen Interpretationen des Merkmales aufgezeigt.[4] So divergieren etwa die Thomisten und Scotisten beträchtlich. Das ontologische Verständnis des Merkmales ist keineswegs einheitlich: Ein Olivi erblickt in ihm beispielsweise ein Rechtsverhältnis zwischen Christus und dem Priester; ein Durandus von San Porciano nur eine rationale Beziehung. Angesichts dieser Lage der Dinge hat «Trient ausdrücklich jegliche Bestimmung des Wesens dieses Merkmales vermieden und verurteilt keine der vorhandenen Schulmeinungen, nicht einmal die des Durandus, die in ihm eine rein rationale Beziehung erblicken will.»[5]

Diese Behauptung der Existenz enthält zwei Präzisionen: die Beständigkeit des Merkmales und die Tatsache, daß es sich nicht auf die äußere Geste des Ritus zurückführen läßt, wie es beispielsweise Augustinus wollte.[6]

2. *Trient verzichtet darauf, den Zusammenhang zwischen dem Merkmal und der Unwiederholbarkeit des Sakramentes zu präzisieren.* In einer ersten Redaktion war die Unzerstörbarkeit (Unauslöschlichkeit) erklärt als ein «*Grund, aus dem* sie nicht wiederholt werden können (*cuius ratione ea iterari non possunt*)». Gewillt, diese Diskussion nicht zu entscheiden, ersetzen die Konzilsväter die obige Formel, welche sie ablehnen, durch ein noch unbestimmteres «*unde*», das bereits in dem Dekret für die Armenier auftaucht.[7] Man übersteigert seine Absichten, wenn man sagt, das Konzil habe die Praxis der Nichtwiederholung bestimmter Sakramente registrieren oder im Vorhandensein des unauslöschlichen Merkmals die Unmöglichkeit ihrer Wiederholung erblicken wollen. Vergleicht man die Lehre und den Kanon, so stellt man sogar fest, daß das Tridentinum nicht einmal ein logisches Abfolgeverhältnis zwischen der Einprägung des unauslöschlichen Merkmals und der Unmöglichkeit für den Priester, in den Laienstand zurückzukehren, aussagen wollte.

3. *Trient macht keinerlei Unterschied zwischen dem unauslöschlichen Merkmal des Weihesakramentes und dem der anderen Sakramente.* Es bietet keinerlei Anhaltspunkt dafür, das Merkmal des Weihesakramentes in funktionalem Sinne zu verstehen und das der Taufe und der Firmung in ontologischem. Das wäre eine ihm völlig fremde Problemstellung. Schließt es doch nicht aus, daß dieses Merkmal eine rein rationale Beziehung sein könnte.

Fassen wir zusammen: Ebensowenig wie man jemanden, der das Sakrament der Firmung empfangen hat, künftighin jemals betrachten kann, als habe er es nicht empfangen, kann man dies beim Empfänger des Weihesakramentes. Die Weihe bringt eine bleibende Wirkung hervor: Im Zusammenhang mit ihr (wir sagen absichtlich nicht: wegen ihrer) kann ein Inhaber des Weiheamtes nicht mehr geweiht werden. Kurzum: Der Inhalt der alleramtlichsten katholischen Lehre über das unauslöschliche Merkmal ist außerordentlich genau und scharf abgegrenzt. Doch handelt es sich dabei um eine Glaubensdefinition?

b. Handelt es sich hier um eine Glaubensdefinition?

Um uns klar darüber zu werden, ob die Väter von Trient das unauslöschliche Weihemerkmal als geoffenbarte Wahrheit betrachtet haben, müssen wir ihre Intention feststellen und auf der anderen Seite die Bedeutung der am Ende ihrer Definition stehenden Formel: *anathema sit.*

1. *Ihre Intention: Neubestätigung der Lehre des Dekretes für die Armenier.*

Das Vorhandensein des unauslöschlichen Merkmals ist nicht definiert worden im Anschluß an eine biblische oder patristische Beweisführung. Da eine solche unmöglich war, konnte die Zustimmung der Konzilsväter nur in der Absicht erfolgen, frühere Erklärungen des Lehramtes neu zu bestätigen (Dekretale *Majores;* Dekret für die Armenier). Dies ist derart klar, daß sie ohne etwas hinzuzufügen, das letztgenannte Dekret wiedergegeben haben. Nun ist es aber unbestreitbar, daß das Dekret für die Armenier nur die Bedeutung einer Lehrdarstellung besitzt, ohne die Absicht, zum Glauben verpflichtende Definitionen zu geben.[8] So bleibt die Frage, ob Trient, indem es seine Aussagen mit einem Anathema sanktionierte, nicht

die Absicht verfolgte, über diese Aussageebene hinauszugehen.

2. *Das Anathema von Trient besagt keine Glaubensdefinition.*

Hier sei auf die Arbeiten der Spezialisten verwiesen: Das Vorhandensein eines Anathema ist kein sicheres Anzeichen für die Absicht, eine Glaubensdefinition zu geben.[9] Das bestätigen spätere Entscheidungen des päpstlichen Lehramtes.[10]

3. *Die Lehre von Trient über das unauslöschliche Merkmal stellt also eine ordentliche Unterweisung der lateinischen Kirche vom 15. bis 20. Jahrhundert dar.*

Die im ersten christlichen Jahrtausend in dieser präzisen Form unbekannte Lehre über den unauslöschlichen Charakter ist von der Kirche des Ostens niemals angenommen worden, wenn man einmal von der Annahme durch eine Gruppe latinisierter Russen absieht.[11] Das erklärt die seltene Verwendung des Begriffes *sphragis* (σφραγίς) für das Weihesakrament bei den griechischen Vätern. Es handelt sich also um eine ordentliche Lehre der lateinischen Kirche der neueren Zeit. Das ist ihr doktrinaler Status.

Zweite Schlußfolgerung

Angesichts der Regeln für die Interpretation dogmatischer Texte, wie sie in can. 323, § 3 formuliert sind und nach denen «die Definitionen, selbst die feierlichsten, im striktesten Sinne zu interpretieren sind, da in ihnen nichts definiert ist außer dem, was die definierende Autorität offenbar definieren wollte», würde man sich eines ausdrücklichen Verstoßes gegen die Intentionen der Lehrautorität der katholischen Kirche schuldig machen, wenn man die Lehre vom character indelibilis, vom unauslöschlichen Merkmal, als Dogma betrachtet.

III. Charakter und Theologie des Weiheamtes

Der dogmatische Gehalt der Lehre vom unauslöschlichen Merkmal ist offenbar, wenn man ihn einmal für sich allein präzisiert, wirklich zu gering, um daraus die Grundlage für die Erarbeitung einer Theologie des Weiheamtes zu machen. Dennoch ist man seit dem 13. Jahrhundert und namentlich seit Trient in dieser Weise verfahren. Wir können hier nur in äußerst summarischer Weise die Ergebnisse einer solchen Option, die zugleich Spiegelung und Ursache des Bruches zwischen Amt und Gemeinde war, analysieren.

1. *Das unauslöschliche Merkmal fixiert die Aufmerksamkeit auf die Person des Amtsträgers und schwächt damit die Sicht auf das Weiheamt selbst.*

Wenn die Überlegung von dem unauslöschlichen Merkmal, der Abordnung zum Kult, ausgeht, geht sie damit nicht mehr von einer Theologie des *Weiheamtes* aus, das heißt dem Dienst am Volke Gottes, sondern vom Kult: Der Priester wird derjenige, der in seiner Person und für seine Person (personnellement) die Vollmacht besitzt, die Eucharistie zu feiern. Diese Perspektive, die eng zusammenhängt mit der Praxis der absoluten Ordinationen (ohne eigentliches Amt) und der Privatmessen, rückt zum Schaden des Objektes des Amtes die Person des Priesters in den Vordergrund. Wir wissen um die schweren Störungen des Gleichgewichtes, die daraus erwachsen sind: An die Stelle der ekklesiologischen Bestimmtheit des presbyteralen Amtes tritt die «ontologische» Qualifikation der Person des Priesters. Der character indelibilis verstärkt durch die Unauslöschlichkeit diese Herauslösung des Amtes aus seinem eigentlichen Ort. Von nun an ist die Person des Amtsträgers bestimmender als die Wahl der Gemeinde und das Charisma des Geistes. Die Sprache trifft hier das Richtige, wenn sie sagt: «Jemand ergreift den Priesterberuf.»

Übersehen wir nicht, wie sehr die Frage nach der Permanenz im Priesteramt von dieser Mentalität herrührt und abhängig ist. Wenn der Wille des Priesteramtskandidaten mehr zählt als der der Gemeinde und der Akt des Geistes, so ist es klar, daß Priester aus nicht-stichhaltigen Gründen, die verschieden sind von denen des Verlustes des Glaubens oder der beruflichen Eignung, ihr Amt aufgeben (oder in den Laienstand versetzt werden). Die Idee einer Ordination für einen begrenzten Zeitraum stammt aus genau derselben Mentalität: In ihr liegt die Gefahr, daß sie die dringende Reform des kirchlichen Amtes verzögert.

2. *Die Lehre vom unauslöschlichen Merkmal hat den Unterschied zwischen Klerikern und Laien vergrößert.*

Selbst wenn dies zu Unrecht geschehen und dadurch sachlich nicht begründet ist, hat man die Gegebenheit des unauslöschlichen Merkmals benutzt, um den Vorrang des Klerikers dem Laien gegenüber zu konsolidieren. Man hat darin die Grundlage für ihren besonderen Lebensstand erblickt.[12] So hat diese Lehre mit dazu beigetragen, die Einheit der ecclesia zu sprengen.

3. *Durch Hervorhebung der Vollmachtidee hat das unauslöschliche Merkmal die Idee des Dienstes abgewertet.*

Wie J. Lécuyer bemerkt, «ist die gesamte thomistische Theologie des Ordo auf die Idee der Übertragung von ‹Vollmacht› zentriert und nicht in erster Linie auf die eines Geschenkes des Heiligen Geistes im Hinblick auf ein besonderes Dienstamt im Schoße der Kirche, wie dies in der patristischen Zeit der Fall war».[13] Ist es überraschend, daß in dieser Welt ohne Pneumatologie die Idee des Dienstes sich verdunkelt und der Klerus selbstgenügsam wird? Die Lehre vom unauslöschlichen Merkmal steht in engem Zusammenhang mit dem Bruch zwischen Amtsträgern und Gemeinde und vertieft ihn.[14]

IV. Abschließende Zusammenfassung: Kann die Lehre vom unauslöschlichen Merkmal seelsorglich fruchtbar und ökumenisch annehmbar gemacht werden?

Weshalb hat eine Lehre von einem so geringen dogmatischen Gewicht eine so große und nicht selten anfechtbare ekklesiologische Rolle gespielt? Das wäre nun noch zu untersuchen, denn die ökumenische Schwierigkeit bezieht sich gar nicht so sehr auf das Dogma selbst als auf die aus ihm – wenn auch zu Unrecht – abgeleiteten Folgerungen. Pastorales und ökumenisches Anliegen liegen hier auf der gleichen Linie, und wenn man das unauslöschliche Merkmal im biblischen Lichte des Charismas interpretiert, wird man den Erfordernissen des einen wie des anderen gerecht werden. Den character indelibilis interpretieren, als bedeute er nur, daß die Weihe faktisch stattgefunden hat, läuft auf eine Bagatellisierung seiner wahren Bedeutung hinaus. Er berührt auch die geweihte Person. Und wie sollte dies anders sein, als in Gestalt jenes Charismas, das, laut 2 Tim 1,6 in der Weihe empfangen wird? In diesem aus innerer Notwendigkeit ekklesiologischen und pneumatologischen Rahmen muß das Charisma als auf ein Dienstamt hin gegeben erscheinen, innerhalb der Vielzahl verschiedener Amtsfunktionen, auf denen sich die Gemeinde aufbaut. In diesem Rahmen möchte vielleicht manch einer den Begriff des unauslöschlichen Merkmals überhaupt fallen lassen. Es ergeben sich tatsächlich keinerlei Nachteile sondern nur Vorteile, wenn man in den Worten und im Geist der Schrift spricht. Soweit eine Gemeinde in Gemeinschaft mit den anderen Amtsträgern ihr Dienstamt empfängt, wissen die Priester, daß ihre Berufstreue nicht von ihnen allein abhängt, weil sie bei der Weihe für ihre Person (personnellement) ein bleibendes Gottesgeschenk empfangen haben. Ist das aber nicht eine Darstellung des einzigen Punktes der Lehre vom unauslöschlichen Merkmal, für den der katholische Glaube wahrhaft engagiert ist? Wenn sie in dieser Weise verstanden wird, kann diese Lehre gar kein Faktor der Spaltung der Christen sein.

[1] Unter den Versuchen einer Neuinterpretation des character indelibilis seien genannt: R. J. Bunnik, Prêtres des temps nouveaux (Paris 1969); J. Flamand, Réflexions pour une intelligence renouvelée du caractère sacerdotal = Le Prêtre hier, aujourd'hui, demain (Paris-Montréal 1970); J. Moingt, Caractère et ministère sacerdotal: RSR 56 (1968) 563–569; E. Schillebeeckx, Le caractère = La Mission de L'Eglise, Approches théologiques 4 (Brüssel 1969) 376–378; P. Schoonenberg, Quelques réflexions sur le sacrement de l'ordre, en particulier sur le caractère sacramental: Bull. d'inform. de l'Inst. pour l'entreaide sacerdotale en Europe 2 (1968) 59–62.

[2] «Sie haben sich Merkmale ausgedacht, die sie ihrem Weihesakrament beilegen, und die in unauslöschlicher Form den auf diese Weise Ordinierten übertragen sind (...) so hat man gewollt, daß es hier einen Unterschied gibt zwischen den Klerikern und den Laien, der schärfer ist als der zwischen Himmel und Erde, unter unglaublicher Mißachtung der Taufgnade und zur Verwirrung der evangelischen Gemeinschaft. So hat jene abscheuliche Tyrannei der Kleriker über die Laien begonnen» (...). «Weil gemäß der Schrift das, was wir Priestertum nennen, nichts anderes ist als ein Dienst, sehe ich nicht ein, weshalb derjenige, der zum Priestertum geweiht ist, nicht auch wieder Laie werden könnte. Er unterscheidet sich vom Laien nur durch sein Amt, und es ist so wenig unmöglich, daß man eines Amtes entkleidet wird, daß man allenthalben auch heute noch diese Maßnahme gegen schuldig gewordene Priester angewandt sieht, denn diese Erfindung des unauslöschlichen Merkmals ist schon früher der Lächerlichkeit anheimgefallen. Ich anerkenne, daß der Papst ein Merkmal einprägt, von dem Christus nicht das geringste gewußt hat, und daß der so gezeichnete Priester ewiger Sklave und Gefangener – nicht Christi sondern des Papstes ist. Wenn dieses Sakrament und diese Erfindung fallen, wird das Papsttum selbst mit all seinen Merkmalen Mühe haben, zu überleben, doch für uns wäre dies die Rückkehr zu jener freudigen Freiheit, der gemäß wir alle gleich sind.» De capt. babyl.: W. A. 6, 562–563 und 567.

[3] AaO. 564.

[4] J. Galot, La nature du caractère sacramentel. Etude de théologie médiévale (Brügge 1957).

[5] Ibid. op. laud. 224, wo weiter zu lesen ist: «Es läßt ausdrücklich eine Qualifikation des Dekretes für die Armenier fallen, weil es eine bestimmte Lehre über Wesen und Funktion des unauslöschlichen Merkmals ins Spiel bringt.»

[6] N. Haring, St. Augustine's use of the Word Character: MS 14 (1952) 79–97 zeigt, daß das unauslöschliche Merkmal niemals als ein Zeichen in der Seele verstanden worden ist. Nach Cyprians Auffassung hört man auf, Priester zu sein, wenn man seine Amtsausübung aufgibt. Vgl. P. van Beneden, Het sacramenteel karakter ven de ambsverlening: Tijdschr. voor Theol. 8 (1968) 140–154.

[7] Conc. Trid. V, 984–992; ein von J. Galot – aaO. 224 – enthüllter Aspekt.

[8] J. de Guibert, Le décret de Florence pour les Arméniens. Sa valeur dogmatique: BLE 10 (1919) 81–95; 150 bis 162; 195–215, der im gleichen Sinne die Kardinäle Gasparri (Redaktor des CIC) und van Rossum zitiert.

[9] Vgl. R. Favre, Les condamnations avec anathème: BLE 47 (1964) vor allem 232–241 und 48 (1947) 31–46, sowie die Arbeiten von P. Fransen, vor allem Le concile de Trente et le sacerdoce = Le Prêtre, foi et contestation (Paris-Gembloux 1970) 106–142 und Wording en strekking van de canon over het merkteken, Trente: Bijdragen 32 (1971) 2–34.

[10] Eine wertvolle Untersuchung von J. B. Umberg, Die Bewertung der Trienter Lehren durch Pius VI: Scholastik 4 (1929) 402–409.

[11] Vgl. M. Jugie, La doctrine du caratère sacramentel dans l'église gréco-russe: EO 27 (1928) 17–23; B. Schultze, Die byzantinisch-slawische Theologie über den Dienst der Laien in der Kirche: OstKSt 5 (1956) 243f.

[12] In der Tradition der französischen Schule in jüngster Zeit J. Galot, Sacerdoce et célibat: NRTh 86 (1964) 119–124 er bezeichnet «das unauslöschliche Merkmal als Grundlage des priesterlichen Zölibats». J. Maritain, A propos de l'école française: RThom 71 (1971) 463–479 (Mél. Cal. Journet) entmystifiziert diese Theologie des character indelibilis.

[13] J. Lécuyer, L'ordre (Somme Théologique) (Paris 1968) 170.

[14] Vgl. Y. Congar, L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne (Paris 1970), für die durch die Gregorianische Reform eingeleitete Periode.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

HERVE-MARIE LEGRAND

geboren am 5. Oktober 1935 in Frankreich, Dominikaner, 1963 zum Priester geweiht. Er studierte an den Fakultäten von Le Saulchoir, in Walberberg, an der Universität des Heiligen Thomas in Rom sowie in Straßburg und Athen, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie, erwarb ein Diplom in Kirchenrecht, unterrichtet Theologie in Le Saulchoir. Er veröffentlichte u. a. Beiträge in Sammelwerken wie: La charge pastorale des évêques = Unam Sanctam 74 (Paris 1969), Pour une théologie du ministère (Gembloux Paris 1971).

Boris Bobrinskoy

Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen?

Eine orthodoxe Antwort

Vorbemerkungen

Diese Bemerkungen sind angeregt durch die Weise, in der mir die Frage gestellt worden ist.

1. Es handelt sich hier nicht um ein akademisches Problem des kirchlichen Rechtes, sondern um eine existenzielle Frage von wachsender Dringlichkeit. Mit einer positiven Antwort auf diese Frage nach der Anerkennung der Ämter wird gerechnet, oder zumindest hofft man darauf. Die Problemstellung lautet also nicht: «können wir ...?», sondern: «*wie* können wir ...?» Im Geiste dieser Fragestellung geht es also um theologische Prinzipien und praktische Modalitäten der Anerkennung.

2. Die Orthodoxen sind nicht die einzigen, von denen man eine Antwort erbeten hat. Es handelt sich um eine Umfrage, um eine weiter ausgreifende und allgemeine ökumenische Überlegung. Diese betrifft sämtliche christlichen Denominationen, und diese antworten unter allgemeinen oder besonderen Gesichtspunkten, je nach dem, ob es für sie um allgemeine Prinzipien oder um konkrete Einzelfälle geht (Frage nach dem wechselseitigen Verhältnis von Kirchen im ökumenischen Dialog, oder aber der Wunsch von einzelnen Amtsträgern, in den Dienst einer Kirche eingegliedert zu werden usw.).

3. Eine orthodoxe Antwort muß sich auf eine übereinstimmende Theologie des Amtes gründen. Diese Übereinstimmung wird auch in Zukunft erforderlich sein bei jeder Entscheidung über eine «Anerkennung» der Sakramente der getrennten Christen, denn eine solche «Anerkennung» würde die gesamte orthodoxe Gemeinschaft binden und letzten Endes eine Anerkennung der Identität einer solchen christlichen Denomination mit der Orthodoxie bedeuten.

4. Andererseits sind die praktischen Modalitäten verschieden je nach besonderen und individuellen Fällen. Hier ist der Punkt, wo das Prinzip der sakramentalen «Ökonomie» zur Anwendung kommt. Das bedeutet, daß für die Orthodoxie die Anerkennung dieses oder jenes Amtes tatsächlich nur im Zusammenhang eines Verfahrens denkbar ist, in dem es um einen konkreten Übertritt zur Orthodoxie geht.

5. Wenn der Akt der Anerkennung von Ämtern auch nur dann in Frage kommt, wenn jemand sich in die Einheit mit ihr begibt, so bedeutet das nicht, daß die Orthodoxie ein endgültiges negatives oder verwerfendes Urteil fällt über die nicht orthodoxen Ämter. Das Urteil der Kirche ist immer existenzieller Art, und es ist niemals gleichbedeutend weder mit einer formalen kanonischen Anerkennung noch mit einer bloßen Verneinung des ekklesialen Charakters einer christlichen Gemeinschaft. Wenn der Heilige Geist die Einheit der Kirche wirkt, so ist er es auch, «der stets unsere Schwächen heilt und allem Mangel abhilft.» (Orthodoxe Weiheliturgie)

6. Die Haltung der Orthodoxie gegenüber der sakramentalen Wirklichkeit der getrennten Konfessionen muß im tiefsten Grunde eine prophetische Haltung demütiger geistlicher Unterscheidungsgabe und pastoraler Diskretion sein. Diese Haltung umschließt notwendigerweise eine Dimension der Hoffnung und des inneren Verstehens der lebendigen charismatischen Wirklichkeit der getrennten Kirchen und ein Ernstnehmen der besonderen Lehre über die Kirche und die Sakramente sowie der genauen Absicht bei der Ordination zum Amt. «Ein dynamisches Verständnis der Orthodoxie», so sagt Nikos Nissiotis, «verbietet es uns, eine ekklesiologische Wirklichkeit als ‹extra ecclesiam› zu betrachten.»[1]

Die ursprüngliche und wesentliche ekklesiologische Wirklichkeit besteht darin, daß eine christliche Gemeinschaft fähig ist, die Funktion priesterlichen Mittlerdienstes zwischen Gott und Welt zu erfüllen und daß in ihr die Früchte des Lichtes sichtbar werden, «alle Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit» (Eph 5, 9). Diese Früchte des Geistes zu wecken, zu ermutigen und zu erkennen, das bedeutet, sein Sinnen und Trachten zu richten auf alles, «was wahr ist, was würdig und recht, was rein, liebenswert und edel, was irgend mit Tugend, mit Lobwertem zu tun hat ... So wird der Gott des Friedens mit euch sein.» (Ph 4, 8–9)

A. Die orthodoxe Ämtertheologie

1. Eucharistie und Ämter

Nur wenn wir vom eucharistischen Wesen der Kirche ausgehen, können wir der Rolle und dem Wesen der Ämter (und des Laienstandes) im Leben der kirchlichen Gemeinschaft gerecht werden. Die Eucharistie als tiefste und grundlegende Wirklichkeit der Kirche bestimmt auch das Wesen des priesterlichen Amtes. Dieses ist untrennbar von der kommunitären Wirklichkeit der Kirche als des Volkes, das als ganzes zu einer eschatologischen Gemeinschaft, zu einem königlichen Priestertum geweiht ist. Dieses königliche Priestertum der Kirche bedeutet eine heilsmittlerische Funktion zwischen Gott und der Welt, in der die Kirche, die königliche, priesterliche und prophetische Mittlerrolle Christi selbst weiter sichtbar macht. Diesen Dienst tut sie in der pfingstlichen Vielfalt menschlicher Personen, die wiedergeboren sind durch die Taufe, die zum priesterlichen Mittlerdienst der Kirche geweiht sind durch die Salbung, die in dieser quälenden eschatologischen Spannung zwischen Gott und Welt durch die Eucharistie gespeist und gehalten werden.

Das ministerielle oder hierarchische Priestertum wirkt im Inneren der Kirche mit am Weitergehen des Mittleramtes «für das Leben der Welt», für das Wachsen und den Zusammenhalt der Gemeinden, an der «Auferbauung» der Gläubigen, im Dienst am Wort und den Sakramenten. Ebenso wie beim königlichen Priestertum ist auch das Wesen des hierarchischen Amtes zu bestimmen vom Amte Christi her, des einzigen «Hohenpriesters der zukünftigen Güter», des Hirten und Bischofs unserer Seelen, des Gesandten des Vaters, des Knechtes Gottes und der Menschen, des Liturgen des Wortes. Der Begriff «hierarchisches Priestertum» widerspricht nicht jener Einzigkeit und Ausschließlichkeit des Amtes Christi, des einzigen Mittlers. Durch seine weitausladende Vielgestaltigkeit aktualisiert und reflektiert das hierarchische Amt in der Zeit des Geistes, welche die Kirche darstellt, dieses einzige und allgenugsame Amt Christi.[2]

2. Verschiedenheit und Einheit der Ämter

Das Werk des Heiligen Geistes besteht eben darin, die Ämter zuzuteilen, sie umzugestalten entsprechend den Bedürfnissen der Kirche, aber immer im Rückbezug auf die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft. Dies ist der Sinn der dreifachen Hierarchie (Bischof, Presbyter, Diakon), deren Achse und Quelle der historische Episkopat ist, wobei aber jede der drei Formen nicht nur eine formelle und kanonische Etappe auf dem Wege zu den höheren Weihen darstellt, sondern eine beständige und notwendige Dimension des einzigen und vielgestaltigen hierarchischen Amtes bildet, welches stets Konsekration (archiereus), Vaterschaft (presbyteros) und Dienst (diakonia) umfaßt.

Das Werk des Heiligen Geistes besteht außerdem darin, in dynamischem Bezug aus diesem Amt einen authentischen, lebendigen und erkennbaren «Reflex» seines Prototyps zu machen. Christus ist immer der Ursprung der priesterlichen und diakonischen Berufung, und zwar sowohl in lebendiger Verbindung mit der ununterbrochenen Kontinuität der apostolischen Hierarchie als auch in der Einzigartigkeit der persönlichen Berufung. Diese kommt immer, durch alle Zeiten hindurch, aus dem lebendigen Anruf Jesu von Nazareth: «Folge mir, und ich will dich zum Menschenfischer machen!» (Vgl. Mt 4, 19)

Der Heilige Geist begründet stets die Echtheit der persönlichen Berufung. Das ist das Wunder der Synergie, der Mitwirkung, des Hörens des Menschen auf den Anruf Gottes, der Fähigkeit des Menschen, das Wort zu hören, zu verstehen und aufzunehmen.

Der Heilige Geist also ist es, der die verschiedenen Ämter zuteilt. Es gibt kein hierarchisches Amt, das nicht von Natur und Berufung her pneumatisch, geistgewirkt, also charismatisch wäre, das also nicht von der Geistsendung abhinge. Die konsekratorische Epiklese der Ordination erinnert an den dynamischen Ursprung der Berufung, die Notwendigkeit der ständigen Erneuerung des priesterlichen Amtes an den Spruch Gottes, durch den es gekennzeichnet ist.

3. Gültigkeit oder Echtheit der Ämter

Dies erlaubt uns, die Ordination und das Priestertum zu befreien von einer «verobjektivierenden» und «versachlichenden» sakramentalistischen Auffassung, welche die Ordination (oder die Taufe oder die eucharistische Kommunion) als ein Sakrament «an sich» betrachtet, wonach dieses eigene Normen und Kennzeichen für die objektive Gültigkeit besäße. Die Kirche (und in ihr der Heilige Geist) ist der einzige Richter, nicht über die formelle Gültigkeit, sondern über die sakramentale, charismatische und lebendige «Echtheit» der sakramentalen Geheimnisse.

Das Weihesakrament ist ebenso wie die Taufe oder die Eucharistie nicht zu trennen vom kirchlichen Gesamtzusammenhang, den es zum Ausdruck bringt und zu dessen Schutz es bestimmt ist. Diese «Kirchlichkeit» besagt eine umfassende Beziehung des hierarchischen Dienstamtes zur eucharistischen Gemeinschaft, zu dem tief in ihr begründeten Leben, zu ihrer Tradition und zu ihrer Heiligkeit. Dieser kirchliche Gesamtzusammenhang hat zahlreiche Dimensionen, die einander wechselseitig ergänzen.

1. Das hierarchische Amt ist einer Ortsgemeinde eingestiftet und steht durch das Wechselspiel der inneren Kollegialität in schöpferischer Spannung zu dieser.

2. Es hat eine horizontale Dimension, indem es durch das Zusammenspiel der bischöflichen Kollegialität, welches im Konzil aufgipfelt, die wechselseitige Gemeinschaft der Ortsgemeinden im Umkreis, in der Diözese, in der Kirchengemeinschaft des Landes und in der Universalkirche sicherstellt.

3. Es hat eine vertikale Dimension, indem es sich durch das Zusammenspiel der historischen Kollegialität einordnet in die charismatische Kontinuität der apostolischen Sukzession, die im Episkopat zum Ausdruck kommt und deren Bürge er ist. Die apostolische Sukzession bildet für die Orthodoxen einen der Gesichtspunkte der Kontinuität der Kirche, aber er ist oft zu sehr gegenüber dem Gesamtzusammenhang des Lebens der Kirche isoliert worden und in einer ausschließlich institutionellen und juridischen Ebene verstanden worden, wodurch auf die sicherste Weise die «Gültigkeit» der hierarchischen Weihen garantiert werden sollte, ohne daß aber die Beziehung zum Glauben der Kirche (der «Lehre») oder zum gesamten Leben der Kirche in ihrer Kollegialität gesehen worden wäre.

Sicherlich ist der Bischof das Organ der Weitergabe der apostolischen Botschaft und der apostolischen Vollmacht, aber das «charisma veritatis certum» (Irenäus von Lyon, Adv. Haeres. IV, II, 2), das ihm anvertraut ist durch die Handauflegung, äußert sich nur in der Ortskirche und nicht oberhalb von dieser. Der Bischof steht nicht für sich allein, sondern ist untrennbar von seiner Gemeinde und handelt, lehrt und leitet immer in ihrer Mitte.

4. Das hierarchische Amt steht schließlich in einer einzigartigen, der eucharistischen Gemeinschaft eingestifteten Beziehung zum göttlichen Leben, wodurch die menschliche Kollegialität eingepflanzt wird in dem, was ihre Quelle und ihre Wurzel ist, in dem ewigen und vollkommenen «Konzil» der Heiligsten Dreifaltigkeit.

Der Bischof oder der Amtsträger soll also Repräsentant der ganzen eucharistischen Gemeinschaft in ihrer Einheit in Raum und Zeit sein. Diese vieldimensionale Kollegialität von Hierarchie und gesamtem Volk ist die notwendige Bedingung

a) einer horizontalen Kollegialität des Episkopats, d. h. einer Ekklesiologie der Com-

munio, nicht aber der Abhängigkeit und der Macht;

b) einer vertikalen Kollegialität der apostolischen Sukzession der Kirchen, der Eucharistiefeiern, der Ämter, der Heiligkeit und des Glaubens: es ist die Fülle der lebendigen Nachfolge, die der Bischof in Gemeinschaft mit dem Kirchenvolk darstellt.

Die Anerkennung der Ämter (oder der Sakramente oder der kirchenamtlichen Lehre) ist an sich nichts anderes als die ständig notwendige Ausübung der sakramentalen Kollegialität in einer charismatischen Beurteilung der Wahrheit, der Gnade, des Glaubens, der Authentizität der sakramentalen Strukturen, deren die Kirche für ihre Mittlerfunktion in der Welt notwendig bedarf.

B. Anerkennung der Ämter unter theologischem Gesichtspunkt

Taufe, Eucharistie, hierarchisches Amt sind untrennbare Bestandteile der einen und umfassenden kirchlichen Wirklichkeit. Eines dieser Bestandteile bis auf ein gerade noch hinreichendes Minimum vom anderen isolieren zu wollen, würde entweder zu einer «widernatürlichen» Auseinanderreißung der Sakramente führen oder zu einem juridischen Begriff der «Gültigkeit» sakramentaler Handlungen, die dann für sich allein, außerhalb des Gesamtzusammenhangs des Glaubens, der lebendigen Tradition und des Lebens der Kirche selbst gesehen würden.

Die christliche Taufe bildet nicht einfach das hinreichende gemeinsame Minimum einer rechtlichen Zugehörigkeit zur Kirche. Sie schließt in sich eine Verheißung und eine aktuelle Verbindung zur Fülle des Glaubens und Lebens in der Kirche.

Der ökumenische Dialog der Kommission für «Glaube und Kirchenverfassung» konstatiert derzeit (besonders seit Leuven 1971) eine wachsende Übereinstimmung der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates (und der römisch-katholischen Kirche, die von nun an vollen Anteil an den Arbeiten von «Glauben und Kirchenverfassung» nimmt) über Sinn und Inhalt der Taufe als des Sakraments der Wiedergeburt im dreifaltigen Gott und der Einverleibung in die kirchliche Gemeinschaft. Mehr und mehr wird offensichtlich anerkannt, daß die Einführung ins Christenleben einen einzigen Gesamtvorgang bildet, der (sowohl für das kleine Kind wie für den Erwachsenen) seine schon in der Taufe angezielte Vollendung erreicht durch die Eingliederung in die eucharistische Gemeinschaft im Rahmen der vom ordinierten Amtsträger präsidierten Eucharistiefeier. Folgerichtigerweise neigt man mehr und mehr dazu, das Problem der «Gültigkeit» der Sakramente in einer lebendigen und umfassenden und nicht mehr isoliert-juridischen Weise zu betrachten.

2. Die Gefahr einer unterschiedslosen Wertung von Glaube und Lehre der getrennten Christen

Ist es möglich, dieses durch eine Reduktion des Taufmysteriums auf einen juridischen und formellen Akt verarmte Verständnis zu überwinden und so dem Dilemma zu entgehen, das uns entweder zwingt, automatisch anzuerkennen, daß wir die Eucharistie miteinander teilen müssen, weil dies eine Konsequenz aus der Taufe ist, ohne daß zu dieser eucharistischen Gemeinschaft ein gemeinsames Glaubensbekenntnis hinzukäme (protestantische Haltung), oder aber ebenso automatisch die Taufe der anderen Konfessionen zu bestreiten (orthodoxe Haltung)? Mir scheint, daß diese beiden Extremhaltungen beide in der selben Problematik einer formellen Gültigkeit (oder Ungültigkeit) der Sakramente «an sich» gründen, handle es sich nun um eine Ekklesiologie des institutionellen Typs, in der die Hierarchie die Sakramente besitzt und verwaltet und sich dabei durch unübersteigbare kanonische Schranken gegen die «Heterodoxie» schützt; oder ob es sich um eine «Ekklesiologie des Ereignisses» handelt, in der jede kanonische Abgrenzung als untragbare Unterdrückung der Freiheit des Heiligen Geistes empfunden wird. In den extremsten Ausprägungen dieser beiden Haltungen belastet dieses juridische Dilemma des «Alles oder Nichts» in gleichem Maße den ökumenischen Dialog und Fortschritt. Es zeigt auch:

1. eine tiefgründende Gleichgültigkeit gegenüber der geistlichen Identität, dem Glauben und der sakramentalen Dynamik der getrennten Christen;
2. eine schwerwiegende Spaltung zwischen Wahrheit und Leben zum Schaden der einen oder des anderen.

Im Falle der Nichtanerkennung der Taufe und folglich aller anderen Sakramente (besonders der Eucharistie und der Ordination zum Amt) offenbart ein ausschließliches Ansetzen beim Kriterium

der dogmatischen Wahrheit und dem gemeinsamen Glaubensbekenntnis oft eine notorische und aus Gleichgültigkeit entspringende Vernachlässigung der kirchlichen und geistlichen Identität der getrennten Christen, eine Unfähigkeit, das Wehen des Geistes der Einheit, der Wahrheit und des Lebens jenseits der kanonischen Grenzen einer historischen Kirche zu erkennen. Das uneingestandene Bedürfnis nach Absicherung wird dann zur Ursache einer Haltung der Verhärtung, der Ablehnung und schließlich der schweren Ungerechtigkeit gegen den Heiligen Geist selbst.

Im Falle der automatischen und unterschiedslosen Anerkennung der Taufe und der kirchlichen Sakramente der getrennten Christen kann das ausschließliche Ansetzen beim Kriterium der existenziellen Erfahrung des konkreten Lebens der getrennten christlichen Gemeinschaften wiederum eine nicht geringere Gleichgültigkeit gegenüber dem konkreten und historisch gelebten Glauben in einer anderen kirchlichen Tradition sein. Die Anerkennung der Sakramente «an sich» isoliert diese Sakramente und trennt sie vom Glauben, der damit relativiert und zweitrangig wird.

Die liturgischen Texte der Taufe, der Eucharistie und der Ordination enthalten ein Glaubensbekenntnis, das weder eine bloße Formalität noch ein bloß äußeres Anhängsel an das sakramentale Geschehen darstellt, sondern vielmehr zu dessen Wesen selbst gehört. Die Eingliederung in die Kirche durch Taufe und Eucharistie ist ein Eintreten und ein weiteres Fortschreiten in die trinitarische Gemeinschaft hinein, welche die Kirche darstellt, in die reale Gegenwart der Heiligen, der Mutter Gottes, der Engel, der verstorbenen und lebenden Gläubigen. Die Träger des hierarchischen Dienstamtes sind sichtbare Zeichen (wenn auch nicht ausschließliche Zeichen!) für eine vollkommene apostolische Nachfolge der Kirche, ihrer ungebrochenen lehrhaften und charismatischen Tradition, für die überdauernde Bedeutung der evangelischen Botschaft in der Heilsgeschichte der Menschheit. Diese Amtsträger sind in der Kirche, welche die unaufhörliche eucharistische Versammlung ist, die Wahrer des Glaubens und der Gemeinschaft.

3. Minimal- oder Vollanerkennung

Das ordinierte Amt einer Kirche «anzuerkennen», bedeutet notwendigerweise, deren Glauben, Lehre, katechetische Unterweisung, lebendiges Zeugnis der Heiligkeit und Liebe und nicht bloß die «Gültigkeit» der Ordination oder den historisch ununterbrochenen Charakter der Amtsnachfolge anzuerkennen.

Die «Anerkennung» des Amtes kann also letztlich nur eine umfassende und vollkommene sein, die in einer wechselseitigen, schöpferischen Spannung zwischen Glauben *und* Leben, zwischen Wahrheit *und* Heiligkeit, zwischen den sakramentalen Strukturen *und* der sie begründenden und mit Leben erfüllenden Gnade steht. Gewiß können «apostolische» Kirchen erstarren, sich in sich selbst und in eine Gettomentalität und tote Tradition ohne Ausstrahlung und Zeugniskraft einkapseln, ohne zu bemerken, daß sie «elend, bemitleidenswert und arm, blind und nackt» geworden sind. (Vgl. Apk 3, 17) Nichtsdestoweniger sind diese sakramentalen und lehramtlichen Strukturen notwendig. Sie sind Zeichen des Glaubens, Kanäle für das göttliche Leben und für das Heil. Aber die Kirche ist *nicht identisch* mit den Zeichen. Sie ist vor allem anderen Gottes Leben selbst, das sich verströmt und so Heiligung wirkt, der Heilige Geist, den der Herr Jesus gibt und der sich selbst zur Gemeinschaft gibt und so die menschliche Natur und den Kosmos umwandelt und vergöttlicht.

4. Anerkennung als eine kirchliche Begabung zur Unterscheidung der Geister

Es scheint mir also, daß schon der Begriff der «Anerkennung» der Ämter (und der Sakramente) noch nicht genügend vertieft und genau umrissen ist. Diese Anerkennung ist ein beständiger und notwendiger Akt der gesamten Kirche zur «Unterscheidung der Geister»; ein Akt der Kirche, welche «die Geister prüft, ob sie von Gott oder von der Welt kommen» (vgl. 1 Kor 12, 10 und 1 Joh 4, 1). Letzter Urheber wie eigentlicher Gegenstand dieser Unterscheidung ist der Heilige Geist in eigener Person. In ihm ist die letzte Wahrheit des kirchlichen Urteilens begründet.

Die Gabe der Diakrisis aber bedeutet gleichzeitig Unterscheidung und Diskretion, Urteil und Vertrauen. Dieses Urteil kann zwar rein formal Wahrheit aussprechen, es aber an Diskretion, Feingefühl und Geduld fehlen lassen, und es kann dann mehr schaden als nützen; es kann zur Verhärtung und zur Verzweiflung führen. Die Anerkennung der Sakramente ist also ein zutiefst Verantwortung fordernder Akt, ein geistliches Urteil der Kirche, welche selbst dem Urteil des Geistes unterworfen ist.

Dieses Urteil über die Möglichkeit der «Anerkennung» hat stets zur Voraussetzung eine Bereitschaft zur Auferbauung, eine Fähigkeit zu kirchlicher «Ökonomia» und zum Herabsteigen oder auch zum Dienst der brüderlichen Zurechtweisung; sie äußert sich in einer Feststellung kirchlicher und sakramentaler – wenn auch nicht gleichrangiger – Identität oder Nichtidentität oder aber auch in einer abwartenden Entscheidung oder einem Urteil im Geist des Vertrauens auf die Zukunft und unter Anrufung des Heiligen Geistes.

Notwendige Bedingungen dieser kirchlichen Anerkennung sind: Authentizität der Lehre (über die Dreifaltigkeit, das Erlösungswerk, die Kirche, die Sakramente, die Heilige Schrift, die Ämter und die Gemeinschaft der Heiligen), verbindliche liturgische und sakramentale Formen, asketische Zucht als lebendiges Programm und Heiligkeitsideal usw. Diese Kriterien der Anerkennung können nie ein automatisch wirkender Raster sein, mit dem eine bestimmte historische Tradition den Buchstaben ihrer Strukturen und Begriffssprache einer anderen Tradition verpflichtend auferlegt. Einer der gewichtigsten Charakterzüge der «Unterscheidung der Geister» ist die Fähigkeit, zu erkennen, wie in den verschiedenen christlichen Traditionen hinter den äußeren Formen und fixierten Spracheigentümlichkeiten das Antlitz des Auferstandenen aufleuchtet, wie sich durch die Dynamik des Geistes ein inneres Fortschreiten und eine langsame Konvergenz auf die Einheit und Wahrheit, auf das echte und tiefgründende Leben in Christus hin vollzieht.

Die Anerkennung der Ämter und des kirchlichen Charakters scheint mir zum Dienstcharisma des Episkopats und der Konzilien zu gehören, und zwar im Rahmen der unaufhörlichen Epiklese der Kirche. Die Ausübung dieses prophetischen Charismas kann schmerzlich sein für den, der prüft und entscheidet, denn er kann sich diesem Auftrag nicht entziehen, aber zugleich kehrt sich dieses Urteil gegen ihn selbst. Es wird aber auch demjenigen schmerzliche Lasten auferlegen, der sich diesem Urteil unterwirft, denn es bedeutet notwendigerweise einen Aufruf zu einer tiefgreifenden Reformation, zu einer «Umkehr nach vorn» mittels einer kirchlichen metanoia in Richtung auf eine größere Vollständigkeit des Glaubens, des Lebens, der Sprache und des Zeugnisses. Die Anerkennung der Ämter (und der Sakramente) ist also ein langwieriger Prozeß, dessen Inangriffnahme und Beschleunigung wir alle erhoffen müssen. Er wird sein Ziel finden in der Wiederherstellung der Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe, des Dienstes. Er schließt in sich Akte der Wiedergutmachung, der Reue, der Einigung. Dies kann bis zur bedingungsweise vollzogenen sakramentalen Handauflegung gehen, und zwar unter der Bedingung, daß dieser Akt auch über seine formale und juridische Bedeutung einer «Gültigmachung» hinaus lebendig übernommen werde als ein sichtbares Zeichen der Wiederherstellung der vollen Glaubens- und Sakramentengemeinschaft.

C. Anerkennung der Ämter vom praktischen Gesichtspunkt her betrachtet

1. Bilaterale Verhandlungen der Orthodoxie

Wir haben gesehen, daß die Anerkennung der Ämter in der konkreten Situation der getrennten Kirchen ein langwieriger Prozeß ist, mit dem gleichzeitig die wechselseitige Anerkennung der sakramentalen Authentizität der betreffenden Gemeinschaften einhergeht. Dieser Prozeß ist in allen Kirchen im Gange, sei es mittels privater Beziehungen, sei es in Form von offiziellen Kontakten oder gar Verhandlungen zwischen den Kirchen. Die orthodoxe Kirche ist in doppelter Weise praktisch an diesem Vorgang beteiligt: einmal in allgemeiner Weise in der Ökumenischen Bewegung, andererseits in bilateralen Gesprächen mit den «orientalischen» nicht-chalkedonischen Kirchen, mit den Altkatholiken, mit den Anglikanern, mit der römisch-katholischen Kirche und mit den Lutheranern.

Diese bilateralen Gespräche bilden neue Gelegenheiten zu gegenseitiger Information über den Glauben, über die Strukturen der Liturgie und über den Stand der theologischen Bemühungen. Sie ermöglichen eine Rechenschaftsablage über die erreichte Übereinstimmung und über noch bestehende Streitpunkte. Diese Gespräche bilden einen wertvollen Ansporn für den Dialog und die theologischen Bemühungen um eine umfassendere Übereinkunft über den Glauben.

In all diesen Diskussionen wird die formelle Anerkennung der Gültigkeit der Ämter nicht vorrangig behandelt, sondern die Lehre vom Amt und die Ordinationspraxis beider Seiten werden wechselseitig im Licht des gesamten orthodoxen Glaubens und der gesamten orthodoxen Tradition einander gegenübergestellt.

Das positivste und am meisten fortgeschrittene Beispiel solcher bilateraler Verhandlungen auf ge-

samtorthodoxer Ebene scheint mir der Dialog zwischen den orthodoxen und den nicht-chalkedonischen Kirchen des Ostens zu sein. Vier inoffizielle Begegnungen orthodoxer und «orientalischer» Theologen haben seit 1964 stattgefunden. Bemerkenswert positive Ergebnisse konnten verzeichnet werden im Kernpunkt der Streitfrage, d. h. bezüglich des christologischen Dogmas.

Diese Theologentreffen haben den Boden bereitet und das offizielle Zusammentreten der interorthodoxen Kommission für den Dialog mit den nicht-chalkedonischen Kirchen vom 18. bis 29. August 1971 in Addis Abeba ermöglicht.

Man erhofft von dieser Versammlung eine offizielle Bestätigung der Theologentreffen. Dies würde dann konkrete Schritte ermöglichen in Richtung auf die Wiederherstellung der eucharistischen Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchenfamilien des Orients, mit dem Ziel einer völligen jurisdiktionellen und kanonischen Verschmelzung.[3]

2. *Verhandlungen zwischen den Partnerkirchen der Orthodoxie untereinander*

Es fällt mir schwer, Voraussagen zu machen über die Entwicklung der theologischen Gespräche zwischen den orthodoxen Kirchen und den anderen christlichen Konfessionen. Es ist hier der Tatsache Rechnung zu tragen, daß die altkatholischen, anglikanischen, römisch-katholischen, reformierten, methodistischen usw. Kirchen parallel zu den bilateralen Gesprächen mit den Orthodoxen an vielfältigen anderen bilateralen Dialogen beteiligt sind. Diese Gespräche bekunden eine intensive theologische Aktivität zur fortschreitenden Lehrvereinheitlichung, jedoch bisweilen mit dem Risiko einer Vertiefung des Grabens gegenüber der Orthodoxie. Dies betrifft vor allem die Frage der Ordination von Frauen zum Amtspriestertum, deren Einführung zu einem neuen Hindernis für die Einheit mit der Orthodoxie wird.

Dasselbe gilt von den protestantisierenden Tendenzen im römischen Katholizismus oder im Anglikanismus, die zu einer Atrophie der Verehrung der Heiligen, der Engel und der Gottesmutter sowie zu einer Reduktion des dreistufigen hierarchischen Amtes (Episkopat, Presbyterat, Diakonat) in Richtung auf eine gleichrangige Struktur und zu einer Verarmung der kultischen Formen und der sakramentalen Symbolik führen ...

Andererseits kann die Orthodoxie sich nur freuen über diesen Aufbruch zur Einheit hin, selbst außerhalb ihrer Grenzen – in dem Maße jedenfalls, wie nur der überlieferte Glaube weder verarmt, noch der Einheit geopfert wird. Die Orthodoxie muß hier nur alle Aufmerksamkeit aufbieten. Sie darf nicht die grundlegende theologische Übereinstimmung übersehen, die zwischen zahlreichen nicht-orthodoxen Konfessionen besteht und die zu einer immer allgemeiner werdenden Praxis der Interkommunion und der gegenseitigen Anerkennung der Ämter führt. Sie muß selbst mit aller Entschiedenheit feststellen, daß dort, wo die Vorbedingungen der Einheit im Glauben erfüllt sind, die wechselseitige eucharistische Gemeinschaft mit aller Dringlichkeit unabweisbar wird.

In dieser komplexen und allgemeinen Erscheinung ökumenischer Konzilarität muß die Orthodoxie beständig anwesend sein als Partner oder Zeuge, indem sie immer wieder in der jeweiligen Situation oder dem jeweiligen konkreten Problem dieses theologischen Gärungsvorganges ihr Charisma der Unterscheidung und der Diskretion beisteuert. Die Orthodoxie ist beständig betroffen von diesem Fortschreiten auf die Einheit hin: Nostra res agitur.

Ein konkretes Beispiel dieser offenen und wachsamen «Aufmerksamkeit» der Orthodoxen könnten die derzeitigen theologischen Gespräche der Anglikaner mit den Methodisten einerseits und mit der römisch-katholischen Kirche andererseits bieten.

Von den Anglikanern und den Methodisten sind im Blick auf eine Union dieser beiden Kirchen neue Ordinationsriten gemeinsam erarbeitet worden. Diese Texte eines sakramentalen Ritus sind gewichtige Zeugnisse der anglikanischen Auffassung vom Amt. Eine römisch-katholische Studienkommission hat kürzlich eine vertiefte Durchsicht dieser Unionspläne in Angriff genommen und festgestellt, daß – trotz der Ausrichtung auf eine «nicht-katholische» Einheit – diese neuen Ordinationsriten des Unionsschemas «im Wesentlichen übereinstimmen mit dem, was die römische Kirche selbst bezüglich des vom Herrn gewollten Amtes bekennt.»[4]

P. Tillard hat in einem sehr detaillierten Bericht für die «Anglikanisch-römisch-katholische internationale Kommission» die wichtigsten Ebenen der Übereinstimmung hervorgehoben, insbesondere hinsichtlich des gemeinsamen Verlangens nach Treue zur «katholischen» Tradition, wobei er jedoch im einzelnen darauf hinweist, daß diese Konvergenzpunkte noch nicht genügen, um eine grundlegende und endgültige Übereinstimmung herzustellen.

Eine ähnliche Auswertung wird zwischen der Orthodoxie und den Anglikanern stattfinden, und dabei sollten die Ergebnisse des anglikanisch-römisch-katholischen Dialogs in Erwägung gezogen werden.

Schluß

Die hier gestellte Frage bezüglich der «wechselseitigen Anerkennung der Ämter» verträgt sich meines Erachtens nur schlecht mit der orthodoxen Theologie des Amtes und mit der praktischen Haltung der orthodoxen Kirchen gegenüber den getrennten Gemeinschaften.

Die Ordination und das Amt müssen in Übereinstimmung stehen mit den theologischen Normen der traditionellen Lehre der Kirche:

Bezug des Amtes auf die Kirche, sakramentale Vermittlung des Heils in der historischen Ortsgemeinde, Orthodoxie des Glaubens, historische Kontinuität der Hierarchie, apostolische Amtsnachfolge mittels bischöflicher Weihen, überlieferte liturgische Ordnung der Einführung ins Amt.

Die Wichtigkeit der ununterbrochenen apostolischen Amtsnachfolge wird allgemein unterstrichen. Wenn die römisch-katholische Kirche in ihren offiziellen Instanzen bisher die Gültigkeit der anglikanischen Ämter verneint und die Unterbrechung der apostolischen Sukzession des Episkopats der Kirche von England behauptet hat, so haben die orthodoxen Kirchen im allgemeinen viel weniger nuancierte Haltungen eingenommen (vor allem die Orthodoxe Kirche von Rumänien), wobei sie stärkeren Nachdruck legten auf den ekklesiologischen Gesamtzusammenhang in der Frage der Anerkennung der anglikanischen Weihen.

Wenn also die Lehre vom Amt wieder ihren ursprünglichen Sinn erhält, wonach das Amt Zeichen und Ausdruck der kirchlichen Fülle, Band und Zeugnis der sichtbaren Einheit und des Überdauerns und Übergreifens der Kirche in Raum und Zeit, Bürge des Glaubens und der Diakonie der Kirche ist, dann ist die wechselseitige Anerkennung der Ämter eine notwendige Etappe in der Suche nach der Einheit, im gleichen Maße wie die Gemeinschaft am eucharistischen Kelch. Zur Erreichung der vollständigen kirchlichen Einheit aber muß man über die gegenseitige Anerkennung von nebeneinander bestehenden Ämtern und über einen vorläufig noch notwendigen Pluralismus der Ordinationen und der Kelche hinausstreben auf die Einheit des hierarchischen Amtes im Dienste eines einzigen Kelches der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.

[1] Nikos Nissiotis, Témoignage et Service de l'Eglise une par l'Orthodoxie: Contacts 1962, 201.

[2] Diese organische Beziehung der hierarischen Ämter zum einzigen Amt Christi hat neuerdings unterstrichen J. Zizioulas: L'Eucharistie: quelques aspects bibliques: L'Eucharistie, hrsg. von J. Zizioulas, J. M. R. Tillard und J. J. von Allmen (Paris 1970) 49–50.

[3] Während der Abfassung dieses Artikels waren die Ergebnisse der Zusammenkunft noch nicht bekannt.

[4] J. M. R. Tillard, Catholiques romains et anglicans: L'Eucharistie: Nouvelle Revue Théologique, 93 (1971) 645.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

BORIS BOBRINSKOY

geboren am 15. Februar 1915 in Paris, 1959 in der Orthodoxen Kirche zum Priester geweiht. Er ist Professor für Dogmatische Theologie am Institut für orthodoxe Theologie Saint-Serge sowie am Hochschulinstitut für ökumenische Studien in Paris, Rektor der französischen orthodoxen Pfarrei von Paris, Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Er veröffentlichte u. a. Beiträge in Sammelwerken wie: Des chrétiens s'interrogent sur l'Intercommunion (Paris 1969), Le Baptême = Les Eglises en dialogue (Paris 1971).

Ulrich Kühn

Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen?

Eine lutherische Antwort

Die Frage, wie römisch-katholische und lutherische Kirche zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen können, erfordert zunächst eine Darlegung der gegebenen Dialog-Situation (I), ehe als Schlußfolgerung daraus eine direkte Antwort versucht werden kann (II).

I. Situation

a. Eine gesamtheitliche offizielle Aussage zu unserem Problem hat die *katholische* Kirche zuletzt in den Dokumenten des II. Vaticanums, speziell im Dekret über den Ökumenismus, gemacht. Hier wird den reformatorischen Kirchen ganz unumwunden ein «Fehlen des Weihesakraments» (sacramenti ordinis defectus) bescheinigt (De oec. 22). Gedacht ist in erster Linie an die Bischofsweihe, durch die nach De eccl. 21 «die Fülle des Weihesakraments» übertragen wird und die nach De eccl. 20 allein «kraft der auf den Ursprung zurückreichenden Nachfolge», d. h. durch die ununterbrochene Kette bischöflicher Handauflegung seit der Zeit der Apostel vermittelt werden kann. Diese Kette ist aber – das steht hinter der Aussage von De oec. 22 – bei den reformatorischen Kirchen entweder schlechthin unterbrochen, oder es ist dort, wo diese Kette äußerlich aufrecht erhalten wurde (schwedische lutherische Kirche, anglikanische Kirche) die Formpflicht und die Intention der Spendung des Sakraments nicht gewahrt.[1] Daher sind alle im Bereich reformatorischer Kirchen vollzogenen Ordinationen ungültig. Die einschneidendste Folge ist die, daß diese Kirche «die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben» (De oec. 22). Es kommt hinzu, daß sie auch das nach katholischer Ansicht authentische kirchliche Lehramt ablehnen. Dadurch ermangeln sie des Werkzeuges, «dessen Gott sich in besonderer Weise bedient, um die Glaubensgemeinschaft vor Mißdeutung der entscheidenden Offenbarungsgehalte der Schrift zu bewahren und ihr das richtige Verständnis der grundlegenden biblischen Offenbarungswahrheiten zu sichern».[2]

Die sich hinter diesen Aussagen verbergende Erwartung ist ohne Zweifel die, daß die reformatorischen Gemeinschaften sich unter die Autorität der rechtmäßigen Hierarchie zurückbegeben, ihr geistliches Tun durch die gültigen Weihen validisieren lassen und dadurch wahre Eucharistie und gesicherte Glaubensverkündigung erlangen. Allein so würde ihnen auch das Kirche-Sein im vollen Sinne zugebilligt werden können.

b. Nach den *lutherischen* Bekenntnisschriften gibt es ein von Gott gestiftetes öffentliches «Predigtamt» (ministerium ecclesiasticum) der Kirche: das ist der Dienst der Evangeliumspredigt und der Sakramentsverwaltung (Conf. Aug. 5). Dieses eine Amt darf nur von solchen wahrgenommen werden, denen es ordnungsgemäß von der Kirche übertragen worden ist (Conf. Aug. 14). Das Bischofsamt, von dem Art. 28 der Confessio Augustana handelt, ist seinem eigentlichen und wesentlichen, durch göttliches Recht gesetzten Auftrage nach kein anderes Amt als das Predigtamt, von dem in Art. 5 und 14 die Rede ist. Freilich kennt Art. 28 neben dieser wesenhaften Gleichheit von Predigt- und Bischofsamt auch einen Unterschied und ein Gehorsamsverhältnis zwischen Pfarrern und Bischöfen.[3] Es ist nach Meinung der lutherischen Reformation gute kirchliche Ordnung (wenngleich auch nur menschliches Recht und also nicht schlechthin notwendig), daß es Bischöfe gibt, die bestimmte Funktionen des einen Amtes (z. B. über die reine Lehre zu wachen, Exkommunikationen oder Ordinationen vorzunehmen) für ein größeres Gebiet wahrnehmen und das Pastorenamt an den Pastoren ausüben.[4] Ja, Melanchthon ist – im Gegensatz zu Luther[5] – sogar zur Anerkennung des Papstes bereit, wenn sein Primat als menschliches Recht verstanden würde und «er das Evangelium wollte zulassen» (Schmalk. Art., Unterschrift).

Als Kriterium für wahres Kirche-Sein ist jedoch keine bestimmte kirchliche Verfassung nötig. Vielmehr ist es nach der berühmten Formulierung von Conf. Aug. 7 «genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und

die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden». Hier zeigt sich eine bemerkenswerte Freiheit der lutherischen Kirche ihren Rechtsstrukturen gegenüber. Entscheidend ist nur, daß die Funktionen des Amtes sachgemäß ausgeübt werden. Die Person tut «gar nichts zu solchem Wort und Amt, von Christo befohlen, es predige und lehre wer da wol», kann Melanchthon im Tractatus de potestate et primatu papae sagen (n. 28). Auch die Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl hängt, wie die Konkordienformel sagt, nicht an der Würde eines Amtsträgers, sondern allein am rechten Gebrauch der Worte Christi (Sol. Decl. VII, 78). Daraus ist zu schließen, daß ein stiftungsgemäß von einem Laien gehaltenes Abendmahl durchaus gültig wäre, auch wenn keine Rechtmäßigkeit im Sinne der kirchlichen Ordnung vorliegt. Und endlich: Die Vollmacht zu ordinieren ist dort gegeben, wo immer rechte Kirche ist – und das ist im Grenzfall dort, wo zwei oder drei in Jesu Namen versammelt sind (Tract. 67f.). Auf eine bestimmte juristisch fixierte Form der Amtsübertragung ist also die Kirche nach göttlichem Recht ebensowenig festgelegt wie auf eine bestimmte Verfassung. Apostolisch ist eine Kirche vielmehr dann, wenn sie gründet in der Verkündigung des apostolischen Evangeliums, der *Lehre* der Apostel.

c. Vergleicht man die offizielle katholische mit der offiziellen lutherischen Position in der Frage der wechselseitigen Anerkennung der Ämter, dann zeigt sich eine Verschiedenheit der Kriterien, die zur Anwendung kommen. Wird auf der einen Seite letztlich allein die sachgemäße Wahrnehmung der von Gott gebotenen Funktionen als Kriterium des Kircheseins angesehen, so geht es auf der anderen Seite darüber hinaus vor allem um die Bewahrung ganz bestimmter von Gott angeordneter rechtlicher Strukturen der Ämterordnung. Erst von einem solchen Kriterium her kann es überhaupt zu der Frage der Anerkennung der Ämter kommen. Diese Frage ist demnach keine Frage strenger Gegenseitigkeit. Das «es ist genug» («satis est») von Conf. Aug. 7 streitet gegen das katholische Kriterium als solches. Es ermöglicht seinerseits ohne weiteres die Akzeptierung der katholischen Hierarchie, sofern nur bei ihr das Evangelium sachgemäß Ereignis wird. Und es gibt der Kirche auf, ständig nach den für das Evangelium dienlichsten Rechtsstrukturen zu suchen, die aber unter verschiedenen historischen und geographischen Gegebenheiten durchaus sehr unterschiedlich sein können.

d. Die skizzierten offiziellen Positionen sind nun von Theologen auf beiden Seiten vor allem in jüngster Zeit weiter profiliert bzw. modifiziert worden.

Nach *Hans Küng* beispielsweise realisiert sich der der ganzen Kirche gegebene apostolische Verkündigungsauftrag primär im allgemeinen Priestertum. Aber es gibt als Auftrag des Herrn stets zugleich besondere Dienste, vor allem denjenigen der Gemeindeleitung, deren apostolische Rechtmäßigkeit jedoch nicht an die Kette ununterbrochener Handauflegungen gebunden ist. Ist nicht, fragt Küng sofort weiter, «die Gültigkeit der Eucharistiefeiern jener Kirchen, die nicht in dieser Ordinationskette stehen, anders, positiver zu beurteilen», als das noch auf dem Konzil geschah? Und bezüglich des Papstamtes als des «Dienstprimates eines einzelnen in der Kirche» meint Küng, es dürfe «nicht zum Kriterium schlechthin werden dafür, wo Kirche ist», «nicht zur Scheidelinie ..., jenseits deren statt Orthodoxie nur Heterodoxie sein kann».[6]

Die innerlutherische Diskussion um die Amtsfrage erörtert in Auslegung der Bekenntnisschriften u. a. das Problem, ob der Dienst der Evangeliumsverkündigung und der Sakramentsverwaltung nicht auch eine Freiheit der Gestaltung dem von der Reformation problemlos vorausgesetzten einen Pastorenamt gegenüber eröffne, ob also nicht jenes «ministerium» von Conf. Aug. 5 *lediglich* bestimmte der Kirche anbefohlene Funktionen meine, die keineswegs nur in *einem* konkreten «Amt», sondern von vornherein und prinzipiell auch in einer Mehrzahl von Diensten in der Kirche realisiert werden könnten. In diesem Zusammenhang spielt die Einsicht in die Pluralität urchristlicher Ämterordnungen eine erhebliche Rolle.[7]

Die bemerkenswerten Ergebnisse der katholisch-lutherischen Gespräche in Nordamerika und auf Weltebene sind, was die Frage der Ämteranerkennung betrifft, ganz offensichtlich durch solche neueren Überlegungen, vor allem durch diejenigen im katholischen Raum, möglich geworden.[8] Das Ergebnis der Gespräche in Nordamerika empfiehlt, daß die leitenden Stellen beider Kirchen die Gültigkeit der Ämter jeder anderen Seite und die wahre Gegenwart von Leib und Blut Christi in den Feiern der Eucharistie anerkennen sollten. Auch das Ergebnis der Studienkommission «Das Evangelium und die Kirche» spricht von der Möglichkeit einer Ämteranerkennung. Als Gründe für diese Möglichkeit werden unter anderen genannt:

ein neues Verständnis der apostolischen Sukzession, bei dem der Nachdruck auf der apostolischen Lehre liegt; die gegenseitige Zuerkennung ausreichender lehrmäßiger Apostolizität; die Einsicht in die Vielfalt des neutestamentlichen Tatbestandes; auf lutherischer Seite die Erklärung, daß das Evangelium durchaus auch die gewachsene Ämterstruktur der katholischen Kirche in Dienst nehmen könne, sofern diese nur als menschlich-kirchliches Recht begriffen würde. Das gilt bis hin zum Papsttum als sichtbarem Zeichen der Einheit, freilich ohne jene vom I. Vaticanum ihm zuerkannte besondere Weise der Unfehlbarkeit.[9]

II. Folgerungen

a. Wie kommen wir angesichts der skizzierten Situation heute *theologisch* weiter in der Frage der gegenseitigen Anerkennung der Ämter? Es will scheinen, daß vor allem drei Problemkreise der weiteren theologischen Erörterung bedürfen:

1. der ekklesiologische Problemkreis. Könnten beide Seiten sich darauf einigen, daß die Kirche wesentlich eine von ihrem Herrn zur Verkündigung und Realisierung des Evangeliums in die Welt gesandte Schar ist, so wie Christus selbst vom Vater in die Welt gesandt wurde (Joh. 20, 21 in Verbindung mit 1. Petr. 2, 9)? Bei einem solchen Verständnis der Kirche als einer «Zeugnis- und Dienstgemeinschaft»[10] träte die Frage nach besonderen Ämtern von selbst in die zweite Linie hinter die Aussage, daß alle Christen als von ihrem Herrn Gesandte ein apostolisches Amt haben. Was würde das für das Problem der apostolischen Sukzession bedeuten? Könnte es nicht sein, daß die Schwierigkeiten bei der gegenseitigen Ämteranerkennung nicht zuletzt daher rühren, daß die Kirche auf beiden Seiten sich zu einseitig als «Amtskirche», nämlich von der Hierarchie bzw. vom Pastorenamt her verstanden hat?

2. der Problemkreis Schrift und Tradition. Welche Verbindlichkeit kommt dem, was in der Geschichte an kirchlichen Strukturen gewachsen ist, für unser gegenwärtiges kirchliches Handeln und Gestalten zu? Es wäre gewiß außerordentlich hilfreich, wenn beide Seiten sich darauf einigen könnten, daß die biblische Tradition in dem Sinne maßgebende Tradition ist, daß allein von ihr aus über den Grad der Verbindlichkeit überlieferter kirchlicher Strukturen entschieden wird. Die Pluralität urchristlicher Ämterordnungen, wie sie im Neuen Testament sichtbar wird und wie sie sich z.B. auch in den verschiedenen Fassungen des Apostelbegriffs äußert,[11] müßte dann zu der Einsicht führen, daß sowohl die in einem komplizierten historischen Prozeß gewachsene einheitliche bischöfliche Verfassung der Kirche mit dem Jurisdiktionsprimat des Papstes im Westen wie auch speziell die These von der durchlaufenden Kette bischöflicher Handauflegungen zwar gewiß eine nützliche Funktion gehabt haben und weithin auch noch haben mögen, jedoch im Lichte des neutestamentlichen Zeugnisses keinesfalls conditio sine qua non des Kirche-Seins darstellen.

3. der Problemkreis Evangelium und Recht. Hinter der Ämterproblematik verbirgt sich die Frage, ob und inwiefern Christus als Gesetzgeber für die Kirche angesehen werden darf. Ist der can 21 des Trienter Rechtfertigungsdekrets, in dem diese Frage bejaht wird, wirklich schon zwischen den Kirchen ausdiskutiert? *W. Steinmüller* hat eine hervorragende Übersicht über die verschiedenen evangelischen Positionen in dieser Frage gegeben[12], und auch auf katholischer Seite dürften die verschiedenen Auffassungen sehr stark auseinandergehen. Der Auftrag des Herrn an die Kirche, das Evangelium zu verkünden und die Sakramente zu feiern,[13] stellt ohne Zweifel eine Rechtsordnung für die Kirche dar. Aber diese Rechtsordnung ist sachgemäß in den Kategorien Verheißung und Glaube, Angebot und Annahme richtig verstehbar und unterscheidet sich dem Wesen nach von Rechtssatzungen, die zwischenmenschliche Über- und Unterordnungsverhältnisse und sonstige Kompetenzabgrenzungen institutionalisieren und für die die Kategorien Vorschrift und Gehorsam angemessene Verstehensformen sind. Kann man im Ernst sagen, daß Christus Gesetzgeber seiner Kirche im Sinne dieses letzteren, «weltlichen» Rechtsverständnisses ist? Hier könnte doch wohl das «satis est» von Conf. Aug. 7 auch heute eine klärende und darin dann auch befreiende Bedeutung haben. In diesem Bereich menschlich-kirchlichen Gestaltens wäre dann gewiß auch eine Unterscheidung von menschlichem und göttlichem Recht schwierig.[14] Dieses Recht empfängt freilich sein Maß von der je konkreten Dienlichkeit für das Evangelium, wird aber gerade von daher im Wandel der Zeiten und Räume zu immer neuen Formen führen.

b. Auf die Frage, wie wir *praktisch* einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter näherkommen können, sollen nur noch drei ganz kurze Antworten gegeben werden:

1. dadurch, daß sich die Kirchen die Ergeb-

nisse und Empfehlungen der von ihnen eingesetzten Expertengruppen zu eigen machen;

2. dadurch, daß wir darauf verzichten, eine Superkirche mit einer durchgehenden Einheitsstruktur als Ziel anzustreben, vielmehr eine Mehrzahl von Strukturen innerhalb einer ungeteilten Christenheit als möglich, ja sachgemäß ansehen und also auch die Erwartung einer «Rückkehr» aller in eine bestimmte Struktur der Kirche als illegitim aufgeben;

3. dadurch, daß wir auch innerhalb der bestehenden Konfessionsfamilien einer möglichst großen Vielfalt an Strukturen Raum geben.

[1] Vgl. dazu Lex. f. Theol. u. Kirche I², Sp. 554 f.

[2] J. Feiner: Kommentar zum Ökumenismusdekret, ebd. Erg.-Bd. 2, 115.

[3] Für die Gleichsetzung vgl. Conf. Aug. 28, n. 30, lat. Text: «episcopi seu pastores», für die Unterordnung der Pfarrer unter die Bischöfe ebd. n. 22, dt. Text. Vgl. zum Ganzen: P. Brunner: Vom Amt des Bischofs: Pro ecclesia I (Berlin u. Hamburg 1962) 235–292.

[4] P. Brunner, op. cit., 256f.

[5] Schmalk, Art. Teil II, Art. IV, n. 7f. Luthers Begründung: es sei unzweckmäßig und verwirrend, ein solches universales Amt einzurichten.

[6] H. Küng: Die Kirche (Freiburg 1967) 501ff., 521, 562.

[7] Vgl. dazu U. Kühn: Amt und Ordination (12 Thesen), Theologische Versuche II (ed. J. Rogge u. G. Schille) (Berlin 1970) 193–214.

[8] Die folgenden Angaben nach einem (hektographiert vorliegenden) Bericht über «Bilaterale Gespräche der konfessionellen Weltbünde», den N. Ehrenström und G. Gaßmann im August 1971 der Kommission f. Glauben und Kirchenverfassung bei ihrer Sitzung in Löwen/Belgien vorgelegt haben.

[9] Auf die Debatte um das Buch von H. Küng: Unfehlbar? (Zürich/Einsiedeln/Köln ²1970) kann hier nicht eingegangen werden.

[10] Dieses ist eine Formulierung mit der die im Bund der ev. Kirchen in der DDR zusammengeschlossenen 8 ev. Landeskirchen ihr Selbstverständnis ausgedrückt haben.

[11] Vgl. dazu u. a. den Anhang I des Studiendokuments über Katholizität und Apostolizität, das im Mai 1970 von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen Röm.-kath. Kirche und Ökumenischem Rat entgegengenommen wurde (veröffentlicht in Ök. Rundschau 20 [1971], 105 ff.).

[12] W. Steinmüller: Evangelische Rechtstheologie, 2 Bde. (Köln/Graz 1968).

[13] Die Frage, in welchem Sinne man sachgemäß von einer Einsetzung der Sakramente durch Christus zu sprechen hat, kann hier ebenfalls nicht erörtert werden.

[14] Vgl. den oben in Anm. 8 erwähnten Bericht, der darauf hinweist, daß in der Studienkommission «Das Evangelium und die Kirche» die Frage erörtert wurde, ob eine scharfe Trennung zwischen göttlichem und menschlichem Recht in der Kirche noch länger möglich sei.

ULRICH KÜHN

geboren am 16. März 1932 in Halle/Saale. Er studierte an der Karl-Marx-Universität in Leipzig, promovierte und habilitierte sich in Systematischer Theologie, ist Dozent für Systematische Theologie am Theologischen Seminar von Leipzig, Leiter der Konfessionskundlichen Forschungsstelle des Evangelischen Bundes in der DDR, Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Er veröffentlichte u. a.: Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin (Berlin 1965).

Albert Outler

Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen?

Eine methodistische Antwort

Die frühen Stadien des ökumenischen Dialogs sind oft eine subtile Art von Selbstbetrug. Die herzbewegende Entdeckung, daß der eine oder andere Trennungsgrund der Kirchen (zumindest im Prinzip) durch eine weitergehende Analyse der ursprünglichen Streitfrage überwunden werden kann, erweckt bereits Hoffnungen auf weitere Fortschritte, die sich dann eigenartigerweise hartnäckig verzögern. Die gegenseitige Anerkennung der getrennten Christen beginnt normalerweise mit dem gegenseitigen Bekenntnis der Gottheit Christi und bewegt sich dann in konzentrischen Spiralen in Richtung Zusammenarbeit auf der einen und Lehrübereinstimmung auf der anderen Seite. Früher oder später jedoch beginnt der Dialog sich festzulaufen, sobald der Widerstand gegenüber wirklicher Veränderung wächst, und dann müssen sich sogar die ökumenischen Zeloten mit der tragischen Tatsache abfinden, daß die Trennung weiterbesteht und daß ihr Zentrum die Spaltung unserer eucharistischen Ämter ist. An dieser Stelle wiegen die Lasten unserer getrennten Geschichte am schwersten; hier bildet die Loyali-

tät gegenüber unseren jeweiligen Traditionen das Hindernis für weiteren Fortschritt.

Es war jedoch von Anfang des modernen Ökumenismus an klar, daß die Formel «Wiedervereinigung durch Rückkehr» (d. h. Abschwören und Wiederweihe) keine Alternative für «getrennte Brüder» sein kann, denn eine unserer entscheidenden Überzeugungen ist, daß unsere Ämter mit all ihren Mängeln keineswegs völlig ungültig sind, und darum würde es unredlich von uns sein, das Gegenteil zu sagen. Diese Ämter mögen tatsächlich «irregulär» sein, aber sie wurden in ihrer Ausübung durch den Heiligen Geist ausgezeichnet und können nicht ohne Mißachtung des Geistes abgelehnt werden. Sie wurden guten Glaubens empfangen und haben geistliche Früchte erbracht über alle privaten Charismen oder persönlichen Verdienste hinaus. Hier ist die ökumenische Crux, und hier lag sie immer schon. Gibt es irgendeine Möglichkeit, Schisma und Trennung zu überwinden ohne die Werte der Kontinuität («apostolische Sukzession») zu verwirken oder die Gültigkeit der schismatischen Ämter zu verneinen? Kann die Apostolizität in anderer Weise als durch den traditionellen Anspruch auf buchstäbliche, ungebrochene bischöfliche Sukzession interpretiert werden? Dieses sind einige der schwierigen Fragen, die die ökumenische Parade von ihrem frühen Vormarsch bis zum gegenwärtigen zögernden Stillstand verlangsamt haben.

Der methodistische Standpunkt

Die Methodisten haben ihrerseits keine theoretischen Schwierigkeiten, die gegenwärtig gespaltenen Ämter gegenseitig anzuerkennen. Jeder Getaufte und im christlichen Glauben Konfirmierte ist als Mitglied in jede methodistische Kirche wählbar. In ähnlicher Weise kann jeder geweihte Amtsträger, der einen ordnungsgemäßen Status in irgendeiner anderen christlichen Kirche hat, sich um die Mitgliedschaft in einer methodistischen Jahreskonferenz bewerben, wobei er lediglich den kanonischen Erfordernissen bezüglich seiner «christlichen Erfahrung» und «beruflichen Eignung» unterworfen ist. Dies leitet sich von unserem Wesleyanischen Erbe des «katholischen Geistes» her, wie er in Wesleys berühmtem Ausspruch formuliert ist: «Was alle Meinungen und Praktiken betrifft, die nicht die Wurzeln des Christentums berühren, denken wir Methodisten und lassen denken.»[2] Diese frühe Tradition ökumenischer Offenheit (nicht «Indifferenz») wurde immer wieder neu bestätigt.[3]

Dies bedeutet praktisch, daß Methodisten ohne ekklesiologische Vorurteile Mitglieder durch «Überweisungsbriefe» aufnehmen und entlassen. Ähnlich müssen ordinierte Amtsträger aus anderen Kirchen den gleichen allgemeinen Erfordernissen entsprechen, die für alle methodistischen Ordinierten gelten, ohne daß dabei von Wieder-Weihe die Rede wäre. Es gibt auch keinen prinzipiellen Einwand gegen zweifache oder mehrfache Amtszugehörigkeit. Der Tisch des Herrn steht allen getauften Christen offen, welche die rituelle «Einladung» (dem Book of Common Prayer entnommen) auf sich beziehen können: «Du, der wahrhaftig und ernsthaft seine Sünden bereust etc. tritt heran im Glauben etc. ...» Und was die ökumenische Zusammenarbeit anlangt, Gemeinschafts-Festivals, ökumenische Gottesdienste usw., so verhindern nicht Kirchenrecht oder Verfassung die methodistische Teilnahme, sondern unsere vielen menschlichen Schwächen.

Unser Dilemma ist vielmehr ein ganz anderes. Wir haben bereits eine funktionierende Beziehung mit gegenseitiger Anerkennung der Ämter zu anderen «Freikirchen» (außer zu denen mit «geschlossener Kommunion») und ebenso zu den meisten Kirchen der presbyterianischen und reformierten Tradition. Aber gegenüber den Lutheranern haben wir (oder sie) das immer noch ungelöste Problem der «reinen Lehre»; und gegenüber den Anglikanern, römischen Katholiken und Orthodoxen haben wir (oder sie) das ungelöste Problem des «historischen Episkopats in der apostolischen Sukzession». Nach lutherischen Maßstäben ist unsere Lehre zu «katholisch» (d. h. synergistisch), und nach katholischen Maßstäben ist unsere presbyterale Sukzession (denn darauf läuft es hinaus, trotz der Bischöfe in der methodistischen Kirche amerikanischer Herkunft) irregulär und schismatisch.

Dennoch haben die Methodisten immer wieder ihre Treue gegenüber der christlichen Tradition und dem Kern der katholischen christlichen Lehre betont. Dieser Kern ist im Wesentlichen – verschieden ausgedrückt – die katholische Lehre vom Dreieinigen Gott, das Geheimnis der Erlösung des Menschen in und durch Jesus Christus und die evangelische Ethik des «Glaubens, erfüllt mit der Kraft der Liebe»[5]. Nach den Maßstäben ihrer Lehre versuchen die Methodisten, die Intentionen der historischen Glaubensbekenntnisse und Konfessionen zu würdigen, auch wenn sie neue Entwick-

lungen in der Liturgie und Theologie begrüßen. Dieser Versuch einer Synthese von «evangelisch» und «katholisch» bildete das besondere Kennzeichen des Methodismus in seiner Höchstform. Dies wurde zumindest gelegentlich von anderen zur Kenntnis genommen, so beispielsweise in einer wichtigen Mitteilung des Vatikans an die Vereinigte Methodistische Kirche: «Dieser Dialog hat unser Verständnis für die vielen christlichen Schätze geweckt, die Methodisten und Katholiken gemeinsam sind. In deren Mittelpunkt stehen die feste Überzeugung von der Fülle der göttlichen Barmherzigkeit, von der Wirksamkeit des Erlösungswerkes Christi und von der Wirklichkeit der göttlichen Gnade. Darum teilen wir ein hohes Streben nach ‹schriftgemäßer Heiligkeit› – ein personales, fortgesetztes und zuchtvolles Wachsen in der Nachfolge Christi – das seinen Anwendungsbereich in der sozialen Wirklichkeit der Kirche, die sich nach der Heiligen Schrift dem Dienst an der Welt verpflichtet weiß, findet.»[6]

Neuere Entwicklungen

Aber gerade diese Art der gegenseitigen Anerkennung – wie sie auch die Anglikaner und in begrenztem Sinn sogar die Orthodoxen gewähren – ist auch die Hauptursache unserer ökumenischen Frustration, soweit es unsere Ämter betrifft. Inwiefern nützt mir meine wesleyanische (und darum anglikanische!) Theologie in ökumenischer Hinsicht, soweit es mein Amt betrifft? Wie viele Methodisten haben seit dem II. Vatikanum mit ihren katholischen Brüdern in wirklicher Andacht die Messe gefeiert – und haben Herzen und Hände zu manch guter Sache vereinigt – und finden sich immer noch ausgeschlossen von ihrer heiligsten «gemeinsamen Sache», von gelegentlichen irregulären Eucharistiefeiern abgesehen, die nicht wirklich repräsentativ und daher nicht wirklich katholisch sind? Ich habe selber in der Privatkapelle eines katholischen Bischofs gepredigt und wurde dann nicht zur Kommunion zugelassen – und das von einem meiner besten Freunde. Von anderen katholischen Freunden wurde mir die Kommunion angeboten – aber ich mußte sie zurückweisen, nicht wegen meiner, sondern wegen ihrer Prinzipien!

Und trotzdem ist es gerade die Ironie und Not dieser unvollständigen Anerkennung, die der Anfang einer Verlagerung von den traditionellen katholischen Begriffen der «Regularität» zu den neueren und darum stark unterentwickelten Begriffen der «Gültigkeit» sein könnte, mit deren Hilfe die gleichwertigen Ansprüche der Apostolizität (historische Kontinuität) und der geistlichen Einheit («Die Einheit des Geistes durch das Band des Friedens» [Eph. 4, 3]) integriert werden könnten. Unser gemeinsames Bekenntnis, «daß Jesus Christus Herr und Erlöser ist zur Ehre Gottes des Vaters» (Phil 2, 11) baut in wachsendem Maß die Schranken zwischen uns ab, ohne daß daraus unbedingt eine unzulässige Vereinfachung in der lehrmäßigen Auseinandersetzung folgen würde.

Darüber hinaus wird uns in zunehmendem Maß bewußt, daß die gegenseitig anerkannte Taufe bereits die Basis unserer communicatio in sacris begründet und daß dies mehr als bloße «Not-» oder «Laien»-Taufen sind. Außerdem bringt die Tatsache, daß die getrennten Kirchen sich daran gewöhnen, einander als Kirchen zu betrachten, auf pragmatischem Weg de facto-Anerkennungen der verschiedensten Art mit sich. Dies ereignete sich im Ökumenischen Rat der Kirchen (trotz der Abgrenzungen in seiner Toronto-Erklärung von 1950). Und es war eines der entscheidenden Themen in der Entwicklung des Textes von «Unitatis redintegratio» in einer Reihe von Sitzungen des Zweiten Vatikanums. Inwiefern führt uns nun diese gegenseitige Anerkennung der getrennten Kirchen zu einer wahrhaft vollständigen Anerkennung unserer verschiedenen Ämter?

Eine der interessantesten Entwicklungen auf diesem Gebiet, vor allem für die Methodisten, ist die unwidersprochene These einiger Katholiken, daß zumindest einige der protestantischen Ämter ohne weiteres neu definiert werden könnten, und zwar nicht als schismatisch oder häretisch, sondern eher als «außerordentlich», in dem Sinne, daß die historischen Umstände in der Neubewertung ihrer Gültigkeit in Rechnung zu stellen sind.[7]

Dies kommt, mutatis mutandis, dem Verständnis Wesleys von seiner eigenen Führerrolle in der methodistischen Bewegung und der Bewegung selbst nahe. Er lebte und starb als ordinierter Priester mit ordnungsgemäßem Status in der Kirche von England (minister ordinarius). Aber die Umstände seines Amtes zu seiner Zeit und an seinem Ort – und seine Früchte! – überzeugten ihn von seiner göttlichen Berufung zu einem außerordentlichen Amt innerhalb der Kirche und für die Kirche (intentio faciendi quod facit ecclesia). Er zog einen Trennungsstrich zwischen dem «prophetischen» Amt des Laien (Predigen, christliche Belehrung und öffentliches Zeugnis) und

dem ordinierten Amt (Sakramente und Kirchenzucht). Seine Gemeinschaften verstanden sich als kirchliche Hilfstruppen. Die Methodisten wurden gelehrt, sich im Sakramentenempfang an die Kirche zu halten, und Wesley widerstand allen separatistischen Impulsen, selbst als er in den Wirbel einer großen Erneuerung geriet, den das Establishment nicht verkraften konnte.[8]

Er glaubte (und dachte dabei an die anglikanische Autorität), daß nichtbischöfliche Weihen (z. B. die protestantischen Weihen auf dem Kontinent) prinzipiell als gültig anerkannt werden könnten. Und er war ferner davon überzeugt, daß die historischen Ansprüche einer buchstäblichen, ungebrochenen bischöflichen Sukzession unbewiesen und unbeweisbar wären; man denke nur an die unerforschten Epochen der frühen Kirchengeschichte, die presbyteriale Sukzession in Alexandria, die Anomalien der Papstgeschichte, die fragwürdigen Urkunden der Orthodoxie unter den Türken, die Tumulte des 16. Jahrhunderts usw.! So betrachtete er das Priestertum als die wahrhaft beständige Vermittlungsinstanz der historischen Kontinuität der Kirche, obwohl er demEpiskopat den höchsten Rang einräumte. So verstand er sich auch selbst in seinem «außerordentlichen» Amtsauftrag als «schriftgemäßen Episkopos, ebenso wie irgendwer sonst in England oder Europa»[9].

Auf dieses Prinzip – daß historische Notsituationen historische Irregularitäten legitimieren können – berief er sich auch bei seinem entscheidenden Bruch mit der anglikanischen Hierarchie, und für die Methodisten in den USA, nicht in England. Als es ihm nach der Revolution klar wurde, daß die amerikanischen Gemeinschaften kein sakramentales Amt zur Verfügung hatten und auch keine Aussicht, ein solches zu bekommen, da unternahm er es, sie mit einem Notamt auf Grund seiner eigenen Autorität wiederum als minister extraordinarius zu versehen, und gebrauchte dabei die Form eines eilig zusammengerufenen «Presbyteriums» von anglikanischen Priestern in Bristol (2. September 1784).[10]

Daß diese Weihen irregulär waren (und nach anglikanischem Verständnis schismatisch), soll nicht geleugnet werden, auch wenn man dabei das ironische Faktum außer Acht läßt, daß die anglikanischen Ämter in einer analogen Beziehung zu Rom stehen. Die entscheidende Frage ist, ob Anglikaner und Römer angesichts der tatsächlichen Alternativen unter den gegebenen historischen Umständen noch gezwungen sind, das derart zustandegekommene methodistische Amt als ungültig zu beurteilen. Wäre dies so, so würde offenbar die Wiederweihe (oder Weihe!) geboten erscheinen – etwas, was ganz außer Frage steht. Wenn aber nicht, dann besteht die ökumenische Aufgabe darin, eine Formel zu finden, die eine «Regularisierung» ohne Abschwören (ausdrücklich oder implizit) ermöglicht. Wenn man aber einmal an diesem Punkt angelangt ist, dann mag man sich fragen, wie denn methodistische Ämter sich von anglikanischen prinzipiell unterscheiden? Wenn Rom die anglikanischen Ämter ohne Neuformulierung seiner traditionellen Definition des Schismas anerkennen kann, auf wieviele andere protestantische Kirchen könnte dann diese Formel ebenfalls angewandt werden? Warum soll es nicht «unierte» westliche Kirchen in Kommuniongemeinschaft mit Rom geben?

Seit 1784 hatten die Methodisten die Tendenz, das Amt hauptsächlich in den Begriffen der Mission und der Funktion zu verstehen. Der Begriff ist elliptisch, ein Brennpunkt ist der «innere Ruf» des Ordinierten, der andere die Vergültigung jeder behaupteten Berufung durch die Kirche nach einer öffentlichen Prüfung der «Gaben, Gnaden und Früchte». Dies geschieht stets auf den Jahreskonferenzen (der methodistischen Entsprechung zu den lutherischen Synoden oder reformierten Presbyterien) und ist eine notwendige Voraussetzung für die Ordination. Insofern also die methodistische Verfassung «konnektional» (d. h. von den kirchlichen Amtsträgern bestimmt) ist, ist folglich auch die methodistische Amtsnachfolge konziliar und kollegial.

Unser Weiheritus ist weithin der anglikanischen Weiheordnung angepaßt, mit ähnlichen formalen Intentionen. Es versteht sich von selbst, daß die Früchte der Ämter, die durch solche Weihen und Intentionen autorisiert wurden, traurig unangemessen und unvollkommen und allzuoft auch (warum soll man das leugnen?) unglaubwürdig waren. Aber wir bestehen ebenso rasch darauf, daß *diese* Art von Ungültigkeit oder Wirkungslosigkeit nicht eine Folge der «Irregularität» ist. Und dennoch ist es unsere «Irregularität», nicht die Wirksamkeit oder Unwirksamkeit, die den schismatischen Zankapfel zwischen unseren Kirchen bildete. Die «Regularisierung» – das heißt die Überwindung des Schismas – ist darum das erste ökumenische Ziel. Kann dies in etwa entsprechend den Vorschlägen von Father van Beeck geschehen, und wenn ja, wie kann es praktisch erreicht werden? Und welches sind die vorstellbaren Alternativen?

Zwei konkrete Vorschläge

Gegenwärtig sind zwei Vorschläge, die sich mit der Idee der Vermischung der gegenseitig anerkannten (oder anerkennbaren) Ämter beschäftigen, in England und in den USA im Gespräch: In England gibt es einen Plan für die Wiedervereinigung der Kirche von England und der methodistischen Kirche, mit einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis und einem «Versöhnungsgottesdienst», in dem durch gegenseitige Gebete und Handauflegungen allen Beteiligten unter dem unparteiischen Vorsitz des Heiligen Geistes ermöglicht würde, alle Abzeichen der jeweiligen Amtstraditionen zu übermitteln und zu empfangen. Würde dies eine versteckte Neuweihe bedeuten? Die erste entscheidende Abstimmung (1969) ergab in beiden Kirchen Mehrheiten zugunsten des Planes, aber das Abstimmungsergebnis in der Kirche von England blieb knapp hinter der erforderlichen Zweidrittelsmehrheit. Einer der anglikanischen Einwände gegen diesen Plan war nebenbei, daß er die Aussichten auf eine Abkehr Roms von seiner traditionellen Ablehnung der anglikanischen Ämter gefährden könnte!

Die Consultation on Church Union in den Vereinigten Staaten (in der vier methodistische Kirchen, zusammen mit fünf anderen, die Episkopalkirche eingeschlossen, teilnehmen) hat eine mögliche Übereinkunft zustande gebracht, nach der die Ämter der verschiedenen Mitgliedkirchen einander bereits als gültig anerkennen und sie daher ohne Neuweihe vereinigt und vermischt werden können. Der für diesen Versöhnungsgottesdienst vorgesehene Ritus hat zwei Stufen. Die erste Stufe sieht gegenseitige Akte der Reue vor, die gegenseitige Annahme und einen neuen Akt der Vereinigung in einem neuen Amt für die neue Kirche. Die zweite Stufe würde dann den so vermischten Ämtern gestatten, den anderen alle geistlichen Gaben und die apostolische Autorität anzubieten, die sodann vermittelt werden kann (den Friedenskuß, Gebete, Handauflegungen usw.). Dies würde vermutlich alle Ämter in die gleichberechtigte Stellung von Bischöfen und Priestern bringen – mit allen anderen übermittelbaren Gnaden! Keines der so vermischten Ämter würde dann sein eigenes unverwechselbares Erbe verwirken, und alle würden eine größere Fülle erlangen.

Jedoch ist die Sackgasse, in die diese beiden Pläne geraten sind, eine ernüchternde Erinnerung an die Hartnäckigkeit der Tradition, daß das Schisma, wenn überhaupt, nur durch die Rückkehr zum status quo ante geheilt werden muß. Loyalitäten gegenüber der Tradition und Loyalitäten gegenüber dem Geist verwirren sich, und wir alle ernten noch die bitteren Früchte des Schismas.

Aber Traditionen wirken nur dann, wenn die Geschichte sich reibungslos entfaltet, wenn die voraussehbare Zukunft der Vergangenheit, der man sich erinnert, ähnlich genug ist, daß man sich beide symmetrisch vorstellen kann. Wer jedoch meint, daß wir in einer solchen Zeit leben oder daß irgendeine unserer überlebenden Traditionen es mit irgendeiner unserer vorstellbaren Zukunftsaussichten aufnehmen könnte, ohne zu einer Art von «außerordentlichem» Einsatz von Phantasie und heilender Liebe Zuflucht zu nehmen? Können wir angesichts des unverminderten Auftrags zur christlichen Einheit, unter dem alle Kirchen stehen (verurteilt wegen ihrer Apathie und Indifferenz, so meint man) und angesichts der neuen, aber zunehmenden Erfahrung der gegenseitigen Anerkennung und Zusammenarbeit im Amt, auf einen weiteren ökumenischen Durchbruch hoffen und darum beten, in dem die Kluft zwischen den «ordentlichen» und den «außerordentlichen» Ämtern, geschaffen von den tragischen Wechselfällen unserer getrennten Geschichte, überbrückt werden möge von göttlicher Gnade und menschlicher Großmut? Ist es nur ein bloßer Traum, daß die Zeit herannaht, in der Christen, die ihre Koinonia in Christus verwirklichen, überall auch sich der Gemeinschaft erfreuen, die jedem Glied an Christi Leib zusteht, und so wahrhaft gültige Zeugen seines Lebens und Todes und Sieges werden?

[1] So beispielsweise in dem schon klassischen Statement über «Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus» (Edinburgh 1937) oder in Hans Küngs epochaler Studie über die Rechtfertigung (1964) oder in «Dei Verbum» des Zweiten Vatikanums.

[2] «The Character of a Methodist» (Works, VIII, 339 bis 347). Ebenso «Catholic Spirit» (Works, V, 492–504).

[3] Vgl. «Resolution on the Cause of Christian Unity»: The Book of Resolutions of the United Methodist Church (1968).

[4] Vgl. «The Renewal of the Christian Tradition», Faith and Order Paper No. 40, in: Faith and Order Findings (1963), 7–27.

[5] Wesleys Übersetzung von Galater 5, 6 in «Catholic Spirit», vgl. 497.

[6] Brief von Staatssekretär Kardinal Villot an die General Conference of the United Methodist Church (14. Juli 1971).

[7] Vgl. F. J. van Beeck, «Towards an Ecumenical Understanding of the Sacraments», in: The Journal of Ecumenical Studies, 3 (1966) 90: «Angesichts der außerordentlichen Situation, der bona fides und der Authentizität der diakonia,

die getragen ist vom Glauben und vom kirchlichen Charakter ihrer Gemeinschaften, kann der Dienst (am Wort und) an den Sakramenten, wie er von protestantischen Amtsträgern ausgeübt wird, auch nach den Begriffen der römisch-katholischen Kirchenordnung als ein außerordentliches Amt qualifiziert werden.» Vgl. auch ähnliche Studien von J. Colson und D. O'Hanlon.

[8] Vgl. Frank Baker, John Wesley and the Church of England (New York 1970).

[9] Brief an Charles Wesley: Arminian Magazine, 1786, 50–51; vgl. Letters, VII, 284.

[10] Vgl. Gerald F. Moede, The Office of Bishop in Methodism, (Zürich, 1964) I. Kap., Vgl. auch Frank Baker aaO., Kap. 15.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ALBERT OUTLER

geboren am 17. November 1908 in Thomasville (USA), 1931 in der Methodistischen Kirche ordiniert. Er studierte an den Universitäten Emory und Yale, ist Doktor der Philosophie, Professor für Theologie an der Perkins School of Theology (Southern Methodist University, Dallas), gewählter Präsident der American Catholic Historical Association. Er veröffentlichte u. a. Psychotherapy and the Christian Message (1954), Who Trusts in God, Musings on the Meaning of Providence.

Massey Shepherd

Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen?

Eine anglikanische Antwort

Die anglikanische Gemeinschaft ist ein Zusammenschluß von etwa zwanzig selbständig geleiteten, autonomen Kirchen, die ein gemeinsames Ethos der Lehre, des Gottesdienstes und der Kirchenzucht verbindet, die sich aus der Reformation des 16. Jahrhunderts herleitet, als die Kirche von England ihre Verbindung mit dem Heiligen Stuhl abbrach. Die Trennung war vor allem politischen Umständen zuzuschreiben, wurde jedoch von bedeutsamen theologischen, liturgischen und juristischen Abweichungen von den Vorstellungen der mittelalterlichen westlichen Christenheit verstärkt.

Was immer auch Anlaß und Umstände der Reformation des 16. Jahrhunderts gewesen waren, die anglikanischen Kirchen haben jedenfalls immer auf der ungebrochenen Kontinuität in Glauben und Kirchenverfassung gegenüber der universalen Kirche der Frühzeit bestanden – übermittelt durch den zweifachen Strom der alten britisch-irischen Gründungen der späten römischen Kaiserzeit und der von Papst Gregor dem Großen im späten sechsten Jahrhundert zum englischen Volk entsandten Mission. Die Anglikaner akzeptieren die Glaubensbekenntnisse und Lehrentscheidungen der ersten sieben ökumenischen Konzilien als legitime Interpretationen der Offenbarung der Schrift. Ihre Liturgien, wie sie die verschiedenen Neuauflagen des Book of Common Prayer enthalten, bewahren die Grundstrukturen und die Substanz des Gottesdienstes, wie er sich in der westlichen Kirche entwickelt hat. Und sie bestehen auf der Beibehaltung des dreifachen Amts des Bischofs, Priesters (Presbyters) und des Diakons in der apostolischen Sukzession aus frühchristlicher Zeit.

Die Einheit und Kollegialität der Anglikanischen Kirchen wird in den beratenden Lambeth-Konferenzen aller anglikanischen Bischöfe symbolisiert, die seit 1867 normalerweise alle zehn Jahre zusammentraten aufgrund der Einladung und unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Canterbury. Die Berichte und Resolutionen dieser Konferenzen haben zwar keine kirchenrechtliche Autorität; aber sie stellen wichtige Übereinkünfte in Fragen der Lehre und Praxis dar – vor allem in Angelegenheiten der kirchlichen Einheit – die auf das gegenseitige Verhalten und die gegenseitige Loyalität der anglikanischen Kirchen entscheidenden Einfluß genommen haben.

Die Anglikanische Gemeinschaft hat vom Anfang der modernen Ökumenischen Bewegung auf der Welt-Missions-Konferenz in Edinburgh (1910) an im Kampf um die christliche Wiedervereinigung eine auslösende und aktive Rolle gespielt. Die Lambeth-Konferenz von 1920 bestätigte erneut ihr Quadrilateral als Plattform für die Diskussion und für die Verhandlungen über die Ein-

heit in ihrem bekannten «Aufruf an alle Christen»: «Die Heiligen Schriften als das Unterpfand der Offenbarung Gottes an die Menschen und als Maßstab und letzte Norm des Glaubens; und das allgemein Nizaenum genannte Credo als ausreichende Erklärung des christlichen Glaubens und entweder dieses oder das Apostolische Credo als das Taufbekenntnis des Glaubens.

Die von Gott eingesetzten Sakramente der Taufe und der Eucharistie, die für alle die Verbundenheit des Lebens der ganzen Gemeinschaft in und mit Christus ausdrücken.

Ein Amt, von jedem Teil der Kirche anerkannt als im Besitz nicht nur des inneren Rufes durch den Geist, sondern auch der Sendung durch Christus und der Autorität des ganzen Leibes.»

Was den letzten Punkt betrifft, nämlich das Amt, so wiederholt der «Appeal» die anglikanische Position, «daß der historische Episkopat das einzige Mittel ist, ein solches Amt sicherzustellen»:

Es ist nicht so, daß wir auch nur einen Augenblick lang die geistliche Realität der Ämter von Gemeinschaften in Frage stellen, die den Episkopat nicht haben. Wir anerkennen im Gegenteil dankbar, daß diese Ämter vom Heiligen Geist sichtlich gesegnet sind und sich als wirksame Mittel der Gnade erweisen. Aber wir bleiben dabei, daß Überlegungen der Geschichte und der gegenwärtigen Erfahrung unseren Anspruch hinsichtlich des Episkopats rechtfertigen. Überdies dringen wir darauf, daß er jetzt und auch in Zukunft das beste Instrument der Erhaltung der Einheit und Kontinuität der Kirche darstellt. Aber wir wünschen sehr, daß das Amt des Bischofs überall im Rahmen eines verfassungsgemäß geordneten Repräsentativsystems ausgeübt wird und in wahrhaftiger Weise alles das zum Ausdruck bringt, was für das Leben der christlichen Familie im traditionellen Titel «Father-in-God» enthalten sein müßte.

Einen ersten Schritt zur Erfüllung des «Lambeth Appeal» bildete 1931 das Bonner Übereinkommen zwischen Vertretern der anglikanischen und der altkatholischen Kirchen, welches die volle Kommuniongemeinschaft zwischen diesen Kirchen herstellte; nämlich, daß «jede Gemeinschaft die Katholizität und Unabhängigkeit der anderen anerkennt und ihre eigene behält»; und daß «die Interkommunion von den Gemeinschaften nicht die Annahme aller charakteristischen Lehrmeinungen, Sakramentenfrömmigkeit oder liturgischen Praktiken der anderen verlangt, sondern anzeigt, daß jeder dem anderen das Festhalten an den Wesenszügen des christlichen Glaubens zuspricht».

Aus dieser Übereinkunft mit den Altkatholiken, die Polnische Nationalkatholische Kirche eingeschlossen, entwickelte sich eine neue Beziehung der Anglikaner zu dem, was die weitere Gemeinschaft der bischöflichen Kirchen genannt wird – d. h. volle Interkommunion und Anerkennung der Ämter gegenüber jenen Kirchen, die vom anglikanischen Standpunkt aus das Lambeth Quadrilateral erfüllen, sich jedoch nicht als Mitglieder der anglikanischen Gemeinschaft betrachten. Gleichzeitig ist – auf Grund der Autonomie – keine anglikanische Kirche verpflichtet, solche Übereinkünfte und Konkordate mit Nicht-Anglikanern und bischöflichen Kirchen anzuerkennen, es sei denn, sie tut es freiwillig.

Übereinkünfte und Konkordate haben bisher anglikanische Kirchen außer mit Altkatholiken mit einer Anzahl anderer bischöflicher Kirchen getroffen, so mit den Lutherischen Kirchen mit Episkopalverfassung in Schweden und Finnland. In einigen Fällen ergab sich die gegenseitige Anerkennung der Ämter aus der Weitergabe des Episkopats in historischer Sukzession durch die anglikanischen Kirchen selbst, so bei der Lusitanischen Kirche (in Portugal), die sich als katholisch, apostolisch und evangelisch versteht, der spanischen Reformierten Episkopalkirche und der Philippinischen Unabhängigen Kirche.

Die Entstehung der Kirche von Südindien 1948, an der sich vier anglikanische Diözesen beteiligten, schuf ein neues Problem. Die Vereinheitlichung und gegenseitige Anerkennung des Amtes wurde auf der Ebene der Bischöfe erreicht, nicht aber auf der der Priester und Diakone. Daher haben die anglikanischen Kirchen die Vereinbarung einer vollen anstatt einer teilweisen Interkommunion bis zu der Zeit aufgeschoben, da die gesamten Ämter der Kirche von Südindien die bischöfliche Weihe erhalten haben.

Eine erfolgreichere Annäherung wurde 1970 in den Unionen der Anglikaner mit den nichtepiskopalen protestantischen Kirchen von Nordindien und Pakistan erzielt – und hoffnungsvolle Ansätze auch in Ceylon. Zur Zeit der Union sah man besondere Riten der Vereinheitlichung der Ämter vor, so daß alle Ämterordnungen auf der Grundlage des «Lambeth Appeal» von 1920 akzeptiert werden konnten, «die nicht nur den inneren Anruf des Geistes besitzen, sondern auch den Auftrag Christi und die Autorität des ganzen Leibes». Auf dieser Grundlage finden Einheits-

verhandlungen zwischen Anglikanern und Protestanten in England, Kanada, den Vereinigten Staaten, Nigerien und in anderen Ländern statt.

Der besondere Beitrag der Anglikanischen Gemeinschaft zur Sache der christlichen Wiedervereinigung liegt in ihrem beharrlichen Bestehen auf der Beibehaltung der dreifachen Ämterordnung und der «apostolischen Sukzession» des Episkopats. Diese Nachfolge wurde in den Wirren der Reformationsperiode sorgfältig bewahrt, aber ohne eine genaue theologische Übereinstimmung darüber, was sie bedeutet. Darum gab es von Anfang an innerhalb des Anglikanismus Meinungsverschiedenheiten darüber, ob der Episkopat für eine wahrhaft katholische Kirche essentiell oder nur pragmatisch von Nutzen ist.

Diese Unklarheit wurde durch die Bemühungen anglikanischer Theologen und Apologeten verstärkt, die den Episkopat mit historischen und rationalen Argumenten verteidigten, ohne positiv zu beweisen, daß er zum depositum fidei gehört, wie die Schrift es offenbart, – daher die paradoxe Situation, in der sich der Anglikanismus in bezug auf die Ämter anderer Kirchen befindet. 1. Er akzeptiert fraglos die Gültigkeit der Ämter der römisch-katholischen Kirche, während diese seine eigenen Ämter auf der Lehrgrundlage von Apostolicae Curae (1896) als «null und nichtig» bezeichnet. 2. Die Gültigkeit der anglikanischen Ämterordnung wurde zwar von einigen orthodoxen Kirchen des Ostens günstig beurteilt, aber ohne daß dies zu Fortschritten in Richtung Interkommunion geführt hätte. 3. Die nicht-bischöflichen Kirchen der protestantischen Ausrichtung haben die anglikanische sine-qua-non-Position hinsichtlich des Episkopats als ein negatives Urteil über ihr eigenes Amt des Wortes und des Sakramentes zurückgewiesen, obwohl die Anglikaner in allen offiziellen Erklärungen eben ein solches Urteil über ihre Ämter als Mittel der Gnade sorgfältig vermieden haben.

Das Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanums hat in der Beziehung des römischen Katholizismus zum Anglikanismus eine neue Ära eröffnet mit der Feststellung, daß unter den vom Heiligen Stuhl getrennten Gemeinschaften «die anglikanische Gemeinschaft einen besonderen Platz einnimmt» in der Bewahrung «einiger katholischer Traditionen und Institutionen» (Kap. II, Abs. 13). Nach dem offiziellen Besuch des Erzbischofs von Canterbury bei Papst Paul VI. im März 1966 wurde eine «Gemischte vorbereitende Kommission» aus beiden Gemeinschaften gebildet, welche die für eine Beendigung des Schismas aus dem 16. Jahrhundert entscheidenden Meinungsverschiedenheiten prüfen soll. Nach deren Bericht von Malta, datiert vom 2. Januar 1968, wurde eine «Ständige theologische Kommission» begründet, die auf Fortschritte in der Behandlung von Fragen der Lehre von der Kirche, den Sakramenten und dem Amt hinweisen kann.

Gegenwärtig besteht beträchtlicher Optimismus, daß die Wiederherstellung der Kommuniongemeinschaft in nicht zu ferner Zukunft erreicht werden kann. In manchen Gegenden wird sie de facto schon praktiziert, wenn auch nicht de jure, und der Druck dieses Faktums verleiht der Notwendigkeit von Verhandlungen ebenso wie des Dialogs auf offizieller Ebene beträchtliches Gewicht. Jedenfalls gibt es hier nicht den Wunsch, «alte Streitfragen», wie Papst Johannes es nannte, wiederaufzunehmen, sondern Übereinstimmung darüber zu finden, was das Amt bedeuten soll und muß und wie es jetzt und in Zukunft ausgeübt werden soll.

Das letzte Ziel ist die Wiedervereinigung der beiden Gemeinschaften und ihrer Ämter. Die Verwirklichung dieses Ziels ist allerdings heute noch nicht vorhersehbar. Auch wenn, was möglich ist, die Lehrdifferenzen gelöst sind (vom anglikanischen Standpunkt aus etwa die Fragen der päpstlichen Unfehlbarkeit und der mariologischen Dogmen), so bleibt eine tiefe Kluft hinsichtlich juristischer Prinzipien und Verfahren. Es ist beispielsweise sehr unwahrscheinlich, daß die anglikanischen Kirchen auf die Teilnahme der Laien auf allen Ebenen des Entscheidungsprozesses verzichten oder darauf, daß ein Primas kein Vetorecht über eine kollegiale Entscheidung des Episkopats hat. Die Anglikaner könnten akzeptieren, daß der Papst sich als Diener an der Einheit der Kirche und als universaler Primas versteht, nicht jedoch die Feststellung von «Lumen gentium» (Kap. III, Abs. 22), daß «der römische Pontifex volle, oberste und universale Macht in der Kirche» hat.

In näherer Zukunft könnten zwei pragmatische Vorschläge verwirklicht werden. Einer sieht die Vereinigung der anglikanischen Kirche mit dem Heiligen Stuhl nach Art der östlichen unierten Kirchen vor. Für die Anglikaner enthält dieser Vorschlag kirchenrechtliche Schwierigkeiten, vor allem in Hinblick auf die Vollmacht des Papstes. Der andere, der den Anglikanern eher entspricht, aber vielleicht weniger den römischen Katholiken, sieht eine Verbindung mit der römisch-katholi-

schen Kirche in der Art vor, wie sie die anglikanische Gemeinschaft mit den Altkatholiken und anderen Kirchen der weiteren Gemeinschaft der bischöflichen Kirchen hat. Diese Lösung scheint der Malta-Report der «Gemischten vorbereitenden Kommission» implizit zu enthalten:

«Wir empfehlen, daß die zweite Stufe unseres Zusammenwachsens mit einer offiziellen und ausdrücklichen Bestätigung der gegenseitigen Anerkennung von den höchsten Amtsträgern der beiden Gemeinschaften eingeleitet wird. Darin würde zum Ausdruck gebracht, daß beide Gemeinschaften sich einig im Glauben daran sind, daß die Kirche begründet ist auf der Offenbarung Gottes des Vaters, die uns in der Person und dem Werk Jesu Christi bekanntgeworden ist, der durch den Heiligen Geist in der Heiligen Schrift und in der Kirche gegenwärtig und einziger Vermittler zwischen Gott und Mensch ist und die höchste Autorität für unsere Glaubenslehren. Beide akzeptieren die Grundwahrheiten, wie sie die ökumenischen Glaubensbekenntnisse enthalten und die gemeinsame Tradition der alten Kirche, wenngleich keine der beiden Gemeinschaften zur positiven Annahme aller Glaubensüberzeugungen und religiösen Praktiken der anderen verpflichtet ist.»

The Six Lambeth Conferences 1867–1920. Compiled under the Direction of the Most Reverend Lord Davidson of Lambeth, S. P. C. K. (London 1920). Die Resolutionen und Berichte der späteren Lambeth-Konferenzen von 1930, 1948, 1958 und 1968 wurden von S. P. C. K. mehrmals veröffentlicht, die letzten beiden in Verbindung mit The Seabury Press, New York.

Intercommunion Today: der Bericht der Erzbischöflichen Kommission zur Interkommunion. Church Information Office (London 1968).

John Jay Hughes, Absolutely Null und Utterly Void, The Papal Condemnation of Anglican Orders, 1896. (Washington-Cleveland 1968).

James B. Simpson and Edward M. Story, The Long Shadows of Lambeth X, A Critical Eye-Witness Account of the Tenth Decennial Conference of 462 Bishops of the Anglican Communion (New York 1969).

William H. Van de Pol, Anglicanism in Ecumenical Perspective (Pittsburgh 1965).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MASSEY SHEPHERD

ist Priester der Episkopalkirche der USA, Doktor der Philosophie, der Theologie und der Literatur, Professor für Liturgik an der Church Divinity School of the Pacific (Berkeley), war anglikanischer Beobachter an der Dritten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils, im Liturgieconsilium und Mitglied der anglikanisch-römisch-katholischen gemeinsamen Vorbereitungskommission.

Franklin Littell

Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen?

Eine freikirchliche Antwort

Die Hauptmerkmale des freikirchlichen Standpunkts wurden von diesem Autor bereits früher in Concilium dargelegt.[1] Daran anknüpfend sollen hier nun nurmehr jene Punkte herausgestrichen werden, die sich auf die Hauptfrage beziehen: «Wie können wir theologisch und praktisch eine gegenseitige Anerkennung der Ämter erreichen?»

Die freikirchliche Position wurde erstmals konkret manifestiert von den Täufern im 16. Jahrhundert, die eine Sicht der Kirche und der Kirchengeschichte vertraten, die technisch «Primitivismus» genannt wird. Für sie war ihre Vision der Frühkirche normativ («kultureller Primitivismus»), und sie betrachteten die Zeit der Hauskirchen der Apostelgeschichte als das Goldene Zeitalter der Christenheit («chronologischer Primitivismus»).[2] Sie widersprachen dem traditionellen Verständnis, nach dem seit Augustinus und Orosius die irdische Periode der Kirchengeschichte von der Gründung der Kirche an datiert wird. Sie behaupteten, daß mit der konstantinischen Etablierung der christlichen Religion als des offiziellen Kults des römischen Reiches «die Kirche gefallen» sei, und sie stellten ihre eigenen Bewegungen als die «Restitution» oder «Restauration» des ursprünglichen (und verbindlichen) Modells hin.

Dieses dreifache Schema des Goldenen Zeital-

ters, des Falls und der Wiederherstellung findet sich in der ganzen «radikalen Reformation» und bildet eine Bruchlinie von geologischen Proportionen zwischen der «obrigkeitlichen Reformation»[3] und der der Freikirchen. Zu letzteren gehören alle jene Kirchen, die sich von Restitutionen innerhalb des linken Flügels der Reformation herleiten, also vom radikalen Puritanismus, Pietismus und der Evangelischen Erweckung, und während des 19. Jahrhunderts von Erneuerungen in Nordamerika. (Zu letzteren gehören auch eine Reihe heterodoxer Bewegungen wie die Kirche der Heiligen der letzten Tage – allgemein «Mormonen» genannt, die «Kirche Christi», die «Christliche Wissenschaft» und die Zeugen Jehovas).

Gegenwärtig wurde eine besondere Art gründlichen christlichen Primitivismus – die Pfingstbewegung – für Kirchenmänner und Theologen wichtig. Während bibelbezogene Gruppen wie die Wiedertäufer des 16. Jahrhunderts in Europa und das «Restoration Movement» in den USA aus dem 19. Jahrhundert («Christen» oder «Jünger» genannt) die Ämter des Neuen Testaments im buchstäblichen Sinn wiederherzustellen trachteten, schlägt die Pfingstbewegung einen klar anti-institutionellen und anti-strukturellen Weg ein. Für die Pfingstler war die «Frühkirche» die Zeit, ehe sich im Christentum die formalisierende Theologie und die strukturierte Autorität erhoben: die ganze Kirche war damals zur Prophetie berufen, um die Gaben des Geistes darzustellen und die Kraft des charismatischen Glaubens auszuüben. Für die Pfingstler ist die Zeit der Wiederherstellung gekennzeichnet durch neue Manifestationen der mächtigen Taten Gottes durch eine inspirierte und missionarische Kirche. In vielen Missionsgebieten – speziell in Zentralamerika, Westafrika und unter den Schwarzen Westindiens und der USA – hat neuerdings die Pfingstbewegung (z. B. die Church of the Four Square Gospel, die Assemblies of God, die Church of God in Jesus Christ) die besondere Beachtung von Missionswissenschaftlern und Ökumenikern erlangt. Die Bewegung wird manchmal als «Dritte Kraft» auf der Weltkarte der Christenheit bezeichnet.

Der Stil der Wiederherstellungen

Im 16. Jahrhundert gab es bereits zwei Strömungen des restitutionierenden Protestantismus, die für unser Thema von Bedeutung sind, die Biblizisten (Täufer) und jene, die besonders das unstrukturierte Werk des Geistes betonten (die Spiritualisten)[4]. Von der letzteren Art ist nur mehr die Schwenckfelder Kirche mit 6000 Mitgliedern (hauptsächlich in Pennsylvanien) als Denkmal des Werks und der Erinnerung an einen Kirchenführer des 16. Jahrhunderts vorhanden. Von den auf die Bibel zentrierten sind die Mennoniten die wichtigsten in der direkten Linie. Trotz des Unterschieds im Nachdruck haben diese Freikirchen über viereinhalb Jahrhunderte hinweg, nachdem sie zuerst die Rückkehr der Macht des Geistes betont hatten, sich früher oder später in klaren kirchlichen und liturgischen Verhaltensmustern etabliert. Und jene, die die Ordnungen des Neuen Testaments buchstäblich wiederherstellen wollten, haben gewöhnlich – mit einigen wenigen Ausnahmen, wie dem Quäkertheologen Robert Barclay – in der Sprache der dritten anstatt der zweiten Person der Trinität lieber von der göttlichen Initiative in der menschlichen Geschichte gesprochen.[5]

Die Kirchen der Restitution begreifen die «wahre Kirche» (die reine Kirche, ein Ausdruck der häufig und mit Absicht verwendet wird im Gegensatz zum Zentralbegriff der reinen Lehre im Luthertum) als eine eschatologische Gemeinschaft, ein Pilgervolk, «das sich von der Welt gelöst hat.» Sie weisen die Idee eines Corpus Christianum entschieden zurück und behandeln die Länder der Christenheit als Missionsgebiete im selben Sinn wie Afrika, Indien oder China. Der Ruf, den nur Erwachsene, die das «Alter des Verstehens» erreicht haben, entsprechend beantworten können, kam durch das Zeugnis des Wortes und des Dienstes. Der Missionsbefehl (Mt 28, 18–20, Mk 16, 15–16) war ihr bevorzugter Beweistext. Auf Erleuchtung, Glaube, Bekehrung und Wiedergeburt folgte die «Besiegelung» des Erwählten durch die Taufe. Durch diesen Akt wurde jeder Christ in das allgemeine Priestertum des ganzen Gottesvolkes eingeführt, dessen Haupt Jesus Christus ist. Wenn besondere Geistesgaben auftraten, so wurden diese Mitglieder als Apostel, Propheten und Lehrer ausgesondert – lauter charismatische Funktionen (1 Kor 12, 28). Vor allem erwies sich die Echtheit des Rufes im praktischen Dienst. Ein Apostel sein, hieß ein Diener sein, am Diakonat teilhaben. Das Amt war ein gemeinschaftliches, innerhalb dessen einzelne für repräsentative Aufgaben ausgewählt wurden.

Das ganze Volk nahm am Amt teil, das seine Rechtmäßigkeit vom Amt Christi ableitete. Dieses Amt der Gesamtheit machte auch die speziellen Ämter gültig, die von ihm getrennt nicht existie-

ren konnten. Das ganze Volk besaß den «Schlüssel Davids» (um die Schriften zu erschließen) und den «Schlüssel Petri» (um für dieses Leben und die Ewigkeit zu binden und zu lösen). Unter den Hutterischen Brüdern des 16. Jahrhundert waren als einzige besondere Ämter nur der «Diener des Wortes» und der «Diener der Notdurft» anerkannt, Bezeichnungen, deren neutestamentliche Entsprechungen dem Leser sofort in den Sinn kommen. Unter den Quäkern des 17. Jahrhunderts wurden sowohl die Form des zuverlässigen Wortes wie das Programm zu handeln vom «sense of the meeting» (der gläubigen Erfahrung der Gemeinde) festgelegt. Die Autorität des Geistes, die frühere christliche Generationen im Konzil der ganzen Kirche vertreten sahen, wurde von den radikalen Protestanten in die örtliche Versammlung verlegt (ursprünglich in die Hauskirchen, wo sich zwei oder drei zusammenfanden). Das Grundprinzip der Kirchenregierungen war der consensus fidelium, und sie betonten, daß dieser nur dann bestimmt werden könne, wenn das ganze Volk am Entscheidungsprozeß beteiligt werde. In einigen Gruppen führte dies gelegentlich zur Entsendung «reisender Freunde» zwischen den Versammlungen, in anderen zur Begründung von delegierten Versammlungen; das Primäre blieb jedoch die Erfahrung des tatsächlichen Zusammenkommens in der lokalen Versammlung.

Frühe Freikirchler lehnten alle staatskirchlichen Strukturen ab, einschließlich der Herrschaft einer Hierarchie oder Zivilregierung in Glaubenssachen. Zur Zeit der Duldung und später der religiösen Freiheit modifizierten einige Freikirchen ihre Vorschriften zur Einhaltung einer disziplinierten Gegenkultur – sie verzichteten auf die Forderung der absoluten Gewaltlosigkeit, der Erwachsenentaufe, der einfachen Kleidung, der Kirchenzucht und andere Arten des Zeugnisgebens. Aber ehe diese Anpassung mit steigendem Wohlstand und statistischem Erfolg einsetzte, praktizierten alle Restitutionisten eine intensive Nachahmung dessen, was sie als Stil und Weise des christlichen Lebens zur Zeit der Apostel verstanden. Im Zentrum dessen stand das Amt der Gruppe, das Amt des ganzen gläubigen Volkes.

Das Zusammentreffen mit dem Katholizismus

Für die Gründer der Freikirchen – für Männer wie Menno Simons, Robert Browne, George Fox, Alexander Mack, John Wesley, Alexander Campbell – gehörten der institutionelle Katholizismus und Protestantismus zur kirchengeschichtlichen Zeit des «Abfalls». Von beiden hatten sie Verfolgung zu erdulden, und diese Verfolgung selber bewies ihnen, daß die etablierten Kirchen die falschen waren («vermainte Christen»), und daß sie selber die Erfahrung der frühen Kirche wieder aufleben ließen.

Da die Frühkirche sowohl Fragen der Lehre als auch der Praxis unter Berufung auf den in ihren Versammlungen wirkenden Geist behandelte, waren auch die Freikirchen gegenüber der theologischen Wissenschaft und der Wissenschaft eines umständlichen und spitzfindigen Kirchenrechts mißtrauisch. Viele von ihnen hegen noch heute das gleiche Mißtrauen gegenüber Theologen und Rechtswissenschaftlern, das sie auch «der Welt» entgegenbringen. Hier zeigt sich wieder die primitivistische Betrachtungsweise, die eingebaute Feindschaft gegenüber der «Techne».[6] Die konservativsten unter ihnen, wie etwa die Amischen in den USA, werden häufig der Opposition gegen die Erziehung beschuldigt. Aber dies ist falsch: sie opponieren gegen eine Erziehung, die wissenschaftlichen Zielen dient, Zielen einer Zivilisation, die, wie sie meinen, für über vier Jahrhunderte, in denen Krieg und Gewalt und die Vergewaltigung menschlicher Seelen herrschte, verantwortlich ist. Sie befürworten stark die «Erziehung für das Leben», worunter sie die Erziehung zur Tauglichkeit für ein christliches Leben jetzt und für das künftige Leben verstehen. Für Menschen, die die Universität absolviert haben, wird es natürlich schwierig, einen wirksamen Dialog mit solchen Menschen zu beginnen, die glauben, daß Christen das einfache Leben pflegen und sich vom Geist in den Gemeindeversammlungen führen lassen sollen.

Die Ablehnung aller Kirchenämter, soweit sie nicht eigens im Neuen Testament genannt werden, und aller kirchlichen Strukturen, die aus der Anpassung an weltliche Regierungen entstanden sind, durch die Freikirche macht den Dialog mit den katholischen, orthodoxen und protestantischen Kirchen, die am Begriff der «Christenheit» festhalten, sehr schwierig. Der Eckstein ihres Zeugnisses ist die Ablehnung der «Konstantinischen Anpassung» und die Verpflichtung auf das Modell der Frühkirche, ein Modell, von dem sie meinen, daß Schrift und Heiliger Geist sie darauf verpflichten. Selbst Kirchen dieser Tradition, die so stark geworden sind, daß sie sich gesellschaftlich etablieren konnten, wenn nicht gar gesetzlich, haben immer noch verborgene Ansichten von der

Wahren Kirche und der wahren Einteilung der Kirchengeschichte, mit denen sie mitten in den ökumenischen Dialog hineinplatzen – zum Erstaunen aller Teilnehmer, jener eingeschlossen, die dabei plötzlich ihre eigenen verborgenen Voraussetzungen wiederentdecken.

Dennoch sind Veränderungen im generellen Bild im Gang, die die totale Zurückweisung jeder Gemeinschaft mit den ehemals privilegierten Staatskirchen durch die Freikirchen modifizieren. Der offensichtlichste Wandel war wohl das Resultat des Zusammentreffens der etablierten Kirchen Europas mit dem kommunistischen und dem faschistischen Totalitarismus. Wenn dieses Zusammentreffen den allgemeinen Abfall der Getauften hervorgerufen hat, so machte es jedenfalls vielen klar, daß kleine christliche Bewegungen, ehemals verächtlich als «Häretiker» oder «Sektierer» abgetan, keineswegs die gefährlichsten Feinde des Glaubens in der heutigen Welt sind. Die Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen und die Ereignisse in und um das II. Vatikanum verdanken vieles der KZ-Gemeinschaft und dem Einsatz gläubiger Kirchenmänner während der Tragödie des Massenabfalls und des Martyriums von Bekennern wie Metzger und Bonhoeffer.

Wenn auch immer noch wichtige Kirchen freikirchlicher Ausrichtung – bekanntlich die Southern Baptist Convention und die Old Mennonites – die Gemeinschaft mit territorialen Kirchen in der Ökumene ablehnen, so ist doch eine allgemeine Offenheit für den Dialog und die Zusammenarbeit nicht zu übersehen. Die Pfingstler von Chile und der Schweiz sind dem ÖR beigetreten, und ein angesehener Wissenschaftler dieser Bewegung – Dr. Walter Hollenweger – wirkte mehrere Jahre als Direktor der Abteilung für Evangelisation. Eine Öffnung zum Katholizismus ist wegen der langandauernden Opposition gegenüber jeder Hierarchie und jeder Ämterordnung außer der des allgemeinen Priestertums schwieriger. (Die Tatsache, daß die meisten Freikirchen ihre eigenen Ämterhierarchien[7] entwickelt haben, wird zumeist übersehen).

Besondere Punkte des Kontakts

Durch die Arbeit des II. Vatikanums wurden mehrere strategische Linien für die Kommunikation mit den Freikirchen eröffnet. «Dignitatis humanae», mit seiner Bestätigung des Menschenrechts der Religionsfreiheit, das keine menschliche Macht verletzen darf, hat enorme praktische Bedeutung. Kapitel V von «Lumen gentium» mit seiner Berufung der ganzen Kirche zur Heiligkeit, und Kapitel VII über den eschatologischen Charakter der pilgernden Kirche sind Formulierungen, die der freikirchlichen Ekklesiologie weithin entsprechen. Es können hier auch noch andere Abschnitte genannt werden, speziell diejenigen, die den Dienst der Kirche an den Nöten der Menschen in der Welt beinhalten. («Gaudium et spes») Wenn man noch so engagierte Stellungnahmen wie «Pacem in terris», «Mater et magistra» und «Populorum progressio» hinzuzählt, so wird die Vielfalt der Möglichkeiten zur Verständigung und Zusammenarbeit deutlich.

Trotz ihrer Lehre von der Absonderung ist die Offenheit der Freikirchen für Beratung und Zusammenarbeit eine bekannte und historische Tatsache, wo es sich um christlichen Dienst oder Mission handelt. Auf der anderen Seite wollen viele von ihnen nicht einmal Delegierte entsenden, wenn es darum geht, institutionelle Fragen mit Schwesterkirchen der gleichen Lehre und Verfassung zu erörtern. Die Angriffslinie ist hier eine ganz andere als jene gegenüber den Kirchen mit klaren Strukturen und etablierter Autorität. Episkopalisten, Lutheraner und Presbyterianer beispielsweise können Kirchendiplomaten mit klaren Instruktionen, von der Geschichte und dem Kirchenrecht hierzu ermächtigt, zur Definierung institutioneller Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung entsenden. Baptisten, «Disciples» und Pfingstler beispielsweise können das nicht; – nicht in erster Linie deswegen, weil sie eine kongregationalistische Verfassung haben, sondern weil sie die institutionellen Formen traditionell entweder durch das Neue Testament vorgegeben sehen oder weil sie sie für so unerheblich halten, daß sie daran keine Zeit verschwenden wollen (oder beides). Wichtig ist ihnen nur das Amt des Gottesvolkes, und alles andere ist nur eine Funktion davon.

Diese Tendenz reflektiert nicht, wie manchmal behauptet wird, eine oberflächliche «amerikanische» Ungeduld für pragmatisches Handeln: sie kommt vielmehr aus einer fundamentalen Überzeugung darüber, was für christlichen Glauben und christliches Leben wirklich zentral ist.

Dies bedeutet konkret, daß ökumenische Beratungen dann eine enthusiastischere freikirchliche Teilnahme erreichen werden, wenn sie sich nicht auf organisatorische Fragen, sondern auf die kritischen Probleme christlichen Gewissens und Zeugnisses konzentrieren: z. B. das Friedenszeugnis,

die Auseinandersetzung mit totalitären und nachchristlichen Ideologien, mit rassischer Ungerechtigkeit, dem Kampf gegen kolonialistische Ausbeutung, die Rettung der Stadt und ähnliches. Wenn darin, was sie als das Herz des christlichen Glaubens betrachten, Offenheit und gegenseitiges Vertrauen wiederhergestellt sind, werden sie auch eher imstande sein, institutionelle Veränderungen zu akzeptieren, die für eine von der Liebe bestimmte gegenseitige Anerkennung der verschiedenen Dienste und Ämter notwendig sind.

[1] F. H. Littell, Die Anliegen der amerikanischen Freikirchen, Concilium 2 (1966) 274–277.

[2] Das Konzept des «Primitivismus» und seine Bedeutung für das freikirchliche Verständnis wurde von F. H. Littell und H. H. Walz (Hrsg.) im Weltkirchenlexikon (Stuttgart 1960) behandelt.

[3] G. H. Williams, The Radical Reformation (Philadelphia 1962) XXIII–VI.

[4] Diese wichtige Unterscheidung zwischen verschiedenen Typen der Restitutionisten entwickelte erstmals Alfred Hegler in seinem klassischen Werk: Geist und Schrift bei Sebastian Franck (Freiburg 1892). Seiner Linie folgten Ernst Tröltsch und andere.

[5] F. H. Littell, Some Free Church Remarks on the Concept, the Body of Christ: R. S. Pelton (ed.), The Church as the Body of Christ (Notre Dame 1963) 127–38.

[6] F. H. Littell, Sectarian Protestantism and the Pursuit of Wisdom, in D. A. Erickson (ed.) Public Controls for Non-Public Schools (Chikago 1969) 61–82.

[7] Die sehr verständnisvolle Behandlung dieser Sache durch den Episkopalisten Walter Lowrie mit seinen Vorschlägen hinsichtlich der Auswirkungen für die gegenseitige Anerkennung des geistlichen Standes hat noch nicht die ihr gebührende Aufmerksamkeit erlangt; vgl. Ministers of Christ, Hrsg. T. O. Wedel (New York 1964) III. Kap.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

FRANKLIN LITTELL

geboren am 20. Juni 1917 in Syracuse (USA), 1941 in der Methodistischen Kirche ordiniert. Er studierte am Cornell College, am Union Theological Seminary und an der Yale Universität, ist Lizentiat der Literatur und der Philosophie, Doktor der Theologie, Ehrendoktor der Universität Marburg, Professor für Religion an der Temple Universität in Philadelphia. Er veröffentlichte u. a.: The Anabaptist View of the Church (²1958), The Origins of Sectarian Protestantism (²1964).

Maurice Villain

Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen?

Eine katholische Antwort

Es ist nicht möglich, dieses schwierige Problem innerhalb eines kurzen Artikels, dessen Umfang strikt vorgeschrieben ist, in seiner ganzen Spannweite in den Blick zu bringen. So wollen wir uns darauf beschränken, den Weg zu einer eucharistischen Versöhnung zwischen Katholiken und Protestanten innerhalb eines bestimmten Rahmens zu skizzieren, entsprechend unseren Vorstellungen von einem solchen möglichen Wege.

Selbstredend kann die Lösung nicht von «oben» kommen, also von den jeweiligen kirchlichen Autoritäten, die urteilen, ohne voranzugehen, sondern nur von «unten», von begrenzten Gruppen, deren Mitglieder in aller Freiheit ihre Untersuchungen vorwärts treiben und ohne nachzulassen deren Ergebnisse ihren Kirchen unterbreiten in der Hoffnung, «grünes Licht» zu bekommen.

Wir legen hier eine Arbeitshypothese vor, welche die Frucht lang dauernder Studien der französischen Arbeitsgemeinschaft «Groupe des Dombes» darstellt. Diese Gruppe, die sich zusammensetzt aus etwa vierzig Theologen (je zur Hälfte Katholiken und Protestanten, wobei die letzteren fast alle Reformierte sind, nur wenige jedoch Lutheraner), hat Schritt um Schritt in Fragen der Anthropologie, der Christologie, der Pneumatologie und Eschatologie zu einer gewichtigen Übereinstimmung kommen können. Dies soll zunächst einmal unterstrichen werden. Andererseits haben unsere protestantischen Freunde die Überzeugung gewonnen, daß sie zusammen mit uns zur selben Kirche des Westens gehören, und daß die Reformation des 16. Jahrhunderts – so schwerwiegend

dieser Bruch auch sein mag – nur als ein Unglücksfall auf dem gemeinsamen Wege verstanden werden kann. Diese Feststellung, die hier von großer Bedeutung ist, wird heute von den besten Geschichtsschreibern der Reformationszeit[1] bestätigt, und wir schenken es uns hier, weitere Begründungen dafür zu geben. Mit anderen Worten: Die katholische Kirche ist verletzt. Sie verzichtet seit dem II. Vatikanischen Konzil darauf, sich einfachhin mit *der* Kirche Jesu Christi zu identifizieren. Ohne Zweifel hat sie – wie das Konzil bestätigt[2] – deren grundlegende Prinzipien in ihrer Fülle bewahrt, nicht jedoch das entsprechende Erscheinungsbild. Dieses wird sie nur zurückgewinnen durch die Herstellung der Communio mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Darin besteht das gigantische Werk des Ökumenismus.

Nun ist aber auch ihre Eucharistie selbst nicht mehr unversehrt. Als katholischer Priester feiere ich jeden Tag die Eucharistie, um damit der Speisung der Gläubigen zu dienen. Und doch drängt mich meine innerste Überzeugung, in meine Vorbereitung eine besondere Bitte an Gott um Vergebung einzufügen. Streng genommen dürfte ich nämlich nicht zu den heiligen Geheimnissen hinzutreten und dabei meine getrennten christlichen Brüder ausschließen; denn diesen steht ebenfalls ihr Anteil daran zu. Und ich bin mir zutiefst bewußt, daß das «Confiteor», das ich dann mit meiner Gemeinde bete, diesen schmerzlichen Punkt erwähnen müßte. Als Katholiken sind wir nicht die «Eigentümer» der Eucharistie. Als Katholiken und Protestanten haben wir die gemeinsame Pflicht, die verletzte Eucharistie zu heilen. Es geht nicht darum, zu wissen, wer mehr oder wer weniger hat, sondern zuallererst darum, daß wir alle miteinander Buße tun. Mit Recht betont die Arbeitsgemeinschaft «Groupe des Dombes» die Notwendigkeit einer «kirchlichen metanoia», von der das gesamte christliche Volk durchdrungen werden müßte, und es ist unsere größte Sorge, daß unser Kirchenvolk in seiner Gesamtheit – mangels geeigneter Vermittler – noch keinen Zugang zu diesem Geschehen gefunden hat.[3]

In einer interkonfessionellen Gruppe, die das Problem der gegenseitigen Anerkennung der Ämter lösen will, muß eine ausreichende Einheit im Glauben bestehen, nicht nur hinsichtlich der großen Inhalte des Nizänischen Bekenntnisses, sondern im besonderen hinsichtlich der Eucharistielehre. In diesem Punkt verraten die christlichen Bekenntnisse tatsächlich bemerkenswerte Interpretationsunterschiede. Ohne die auf beiden Seiten vorhandenen Elemente einer erhellenden Komplementarität zu verkennen, entdeckt man doch auch, wenn man bis an ihren Grund lotet, bedauernswerte Irrtümer. Da die genannte Einheit in unseren Augen eine unabdingbare Notwendigkeit darstellt, müssen wir uns noch kurz bei dieser Frage aufhalten.

Auf welcher Grundlage könnte eine Lehrübereinkunft hergestellt werden? Die beste Methode, so schien uns, war es, zunächst auszugehen von der auf der Konferenz von Bristol 1967 erreichten Übereinstimmung, die dann auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 vorgelegt wurde. Dieses Ergebnis war nämlich die Frucht langwährender Arbeiten seit Lund 1952 und Montreal 1963. Bei der letztgenannten Konferenz war es von Fachleuten aller großen Kirchen gutgeheißen worden – einschließlich römisch-katholischer Fachleute, die im Auftrag des Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen an den Arbeiten teilgenommen hatten.[4]

Unsere Gruppe beschloß also, diesen offiziellen Text sehr sorgfältig zu studieren, ihn dann in Punkten, die uns noch Schwierigkeiten bereiteten, zu klären, umzuarbeiten und zu ergänzen. Zur Zeit, da ich diesen Beitrag schreibe (11. September 1971), ist diese Arbeit abgeschlossen, und wir sind im Besitz eines ausgezeichneten und einstimmig angenommenen Textes. Mangels einer besseren Darbietung sei hier wenigstens ein kurzer Überblick gegeben:

An der Zählung der Paragraphen wird man den allgemeinen Aufbau des Dokumentes von Bristol-Uppsala wiedererkennen, wie er in Anmerkung 4 angegeben ist:

1. Die Eucharistie als Herrenmahl; 2. Die Eucharistie als Danksagung an den Vater; 3. Die Eucharistie als Erinnerung (Anamnese) Christi; 4. Die Eucharistie als Gabe des Heiligen Geistes; 5. Die sakramentale Gegenwart Christi; 6. Die Eucharistie als Gemeinschaft des Leibes Christi; 7. Die Eucharistie als Sendung in die Welt; 8. Die Eucharistie als Gastmahl des Gottesreiches; 9. Der Vorsitz bei der Eucharistiefeier; 10. Schlußbemerkung.

Wenn man diese Gliederung mit den Kapitelüberschriften des Dokumentes von Bristol vergleicht, so wird man bemerken, daß die Nummern 5, 8 und 9 unseres Textes hinzugefügt wurden, um klassische Mißverständnisse zu beheben, während die Nr. 7 von Bristol von uns ausgelassen wurde.

Als Beispiel für die Behandlung heikler Punkte übernehmen wir hier unsere Punkte 5 und 9 sowie einige Sätze der Schlußbemerkung im Wortlaut:

Die sakramentale Gegenwart Christi

«In der eucharistischen Handlung gibt sich Christus persönlich. Der Herr sagt ja: ‹Nehmt und eßt, das ist mein Leib, für euch alle hingegeben.› ‹Trinket alle daraus, das ist mein Blut, das Blut des Bundes, vergossen für die vielen zur Vergebung der Sünden.› Wir bekennen also einmütig die wirkliche, lebendige und handelnde Gegenwart Christi in diesem Sakrament.

«Die Unterscheidung des Leibes und Blutes Christi macht den Glauben erforderlich. Dennoch ist die Gegenwart Christi in seiner Kirche in der Eucharistie nicht abhängig vom Glauben des einzelnen, denn es ist Christus selbst, der sich durch sein Wort und im Heiligen Geist an das sakramentale Geschehen als Zeichen seiner uns geschenkten Gegenwart bindet.

«Das Handeln Christi besteht in der Darbietung seines Leibes und seines Blutes, das heißt seiner selbst, wobei die Wirklichkeit, welche unter den Zeichen von Brot und Wein dargeboten wird, sein Leib und sein Blut ist.* Kraft des schöpferischen Wortes Christi und durch die Macht des Heiligen Geistes werden Brot und Wein zum Sakrament und also zur «Gemeinschaft mit dem Leib und Blut» Christi (1 Kor 10, 16). Sie sind von nun an – unter dem äußeren Zeichen – in ihrer letzten Wirklichkeit die gegebene Realität selbst, und sie *bleiben* dies im Blick auf den Gebrauch. Was als Leib und Blut Christi gegeben ist, bleibt gegeben als Leib und Blut Christi und soll auch als solches behandelt werden.

«Angesichts der unterschiedlichen Praxis der Kirchen** und zugleich in Befolgung einer schon früher geschlossenen Übereinkunft fordern wir im Blick auf die notwendige metanoia der Kirchen (Thesen von 1969 und 1970):

- auf katholischer Seite soll man (vor allem in der Katechese und der Predigt) daran erinnern, daß die Aufbewahrung des Sakramentes in erster Linie in der Absicht geschieht, dieses den Kranken und Abwesenden auszuteilen;***
- auf protestantischer Seite soll man Sorge dafür tragen, daß die gebotene Hochachtung vor den Gaben, welche zur Eucharistiefeier gedient haben, besser zum Ausdruck komme, d. h. indem man sie nachträglich konsumiert, ohne aber ihre Verwendung für das Krankenabendmahl auszuschließen.»

Der Vorsitz bei der Eucharistiefeier

«Christus versammelt und speist in der Eucharistiefeier seine Kirche, indem er sie zu dem Mahl einlädt, bei dem er selbst den Vorsitz führt.

«Zum Zeichen für diesen Vorsitz Christi dient die Funktion eines Amtsträgers, den er berufen und gesandt hat. Der Auftrag der Amtsträger hat seinen Ursprung und seine Norm im Auftrag an die Apostel. Er ist in der Kirche weitergeben worden durch die Handauflegung unter Anrufung des Heiligen Geistes. Der Sinngehalt dieser Weitergabe ist die Kontinuität des Dienstamtes, die Treue zur apostolischen Lehre und die Übereinstimmung des christlichen Lebens mit dem Evangelium.

«Der Amtsträger macht deutlich, daß die versammelte Gemeinde über das, was zu tun sie sich anschickt, nicht wie eine Eigentümerin verfügen kann, daß sie nicht Herrin der Eucharistiefeier ist. Sie hat sie empfangen von einem anderen, von dem in seiner Kirche lebenden Christus. Wiewohl der Amtsträger Glied der Gemeinde bleibt, so ist er doch zugleich der Beauftragte, der in seiner Funktion die Initiative Gottes und die Verbindung der Ortsgemeinde zu den anderen Gemeinden der universalen Kirche deutlich macht.

«Durch ihre wechselseitigen Beziehungen bezeugen die versammelte Gemeinde und ihr Leiter beide ihre Abhängigkeit von dem einen Herrn und Hohenpriester Jesus Christus. In ihrer Hinordnung auf den Amtsträger übt die Gemeinde zugleich ihr königliches Priestertum als eine vom Hohenpriester Christus empfangene Gabe aus. In seiner Hinordnung auf die Gemeinde versieht der Amtsträger seine Leitungsaufgabe als einen Dienst für Christus, den Guten Hirten.»

In der *Schlußbemerkung* wird anerkannt:

«Klärungen sind noch notwendig über die Fortdauer der sakramentalen Gegenwart und über die

* Das bedeutet weder eine Lokalisierung Christi im Brot oder im Wein noch eine physikalisch-chemische Verwandlung dieser Materien. Vgl. Thomas Aqu., S. Th. III, 76, 3, ad 5; und III, 77, 3, ad 8; Joh. Calvin, Inst. Christiana, I, 11. 13 und IV, 14. 18.

** Auch gewisse orientalische Kirchen (z. B. die Kopten) kennen nicht den Brauch der Aufbewahrung der Eucharistie.

*** «Eucharisticum mysterium» (25. Mai 1967), Nr. 49 und 50.

genaue Gestalt der apostolischen Nachfolge im Amt. Uns scheint, daß jede gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie eine wirkliche Anstrengung zur Überwindung dieser Schwierigkeiten herausfordert, und gegebenenfalls auch von der einen wie der anderen Seite das Aufgeben von allem, was in den konfessionellen Positionen von Polemik bestimmt ist.

«Bei der Fortführung unserer Studien müßten wir noch danach streben, bereichert zu werden durch die komplementären geistlichen Werte, von denen wir leben. Wir werden mit unserer Erkenntnis nie ein Geheimnis ausschöpfen, das jede Einsicht überragt und das uns einlädt, ohne Unterlaß uns selbst zu verlassen, um in Danksagung und Staunen vor diesem größten Geschenk Christi an seine Kirche zu leben.»

Es schien uns notwendig, zunächst länger bei diesen Voraussetzungen zu verweilen, damit der Leser nicht im Zweifel bleibe über die erforderlichen Vorbedingungen, die erfüllt werden müssen, damit das nun gestellte Problem der wechselseitigen Anerkennung der Ämter gelöst werden kann.[5]

Versuch einer Lösung

Da es sich hier um eine katholische Antwort handelt, können wir nichts besseres tun, als uns auf das II. Vatikankonzil zu stützen. Nicht, weil das Dekret über den Ökumenismus uns irgendetwas Ausdrückliches über unser Problem lieferte: Wir finden dort aber dennoch einen Satz, der als Ausgangsbasis unserer Überlegungen dienen kann.[6] Wenn wir ehrlich sein wollen, müssen wir allerdings bekennen, daß unsere protestantischen Freunde mit diesem Satz gar nicht zufrieden sind. Sie haben eher den Eindruck, daß sie hier sehr dürftig abgespeist werden sollen, und tatsächlich könnte man diesen Satz auch in eine ganz andere Richtung drehen. Zum Thema Eucharistie heißt es dort:

«Obgleich sie (die von uns getrennten kirchlichen Gemeinschaften) ... vor allem wegen einer Beeinträchtigung des Weihesakramentes (praesertim propter sacramenti Ordinis defectum[7]) die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben (genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharistici non servasse) ...»

Unter Berufung auf die Autorität Kardinal Beas können wir hier präzisierend feststellen, daß das Wort «substantia» vom Latinisten des Vatikans für das Wort des Originaltextes «realitas» eingesetzt wurde, welches kein gutes Latein war, während jedoch das Wort «substantia» zu Mißdeutungen Anlaß geben könnte. Man muß daher übersetzen: die aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften «haben nicht die ganze Wirklichkeit des eucharistischen Geheimnisses bewahrt». Was aber haben sie dann bewahrt? Dies zu sagen ist Sache der Theologen, und damit sind wir an den Kern des Problems gekommen.

Wir haben nicht mehr das Recht, wie vor Zeiten mit einer Ungültigkeitserklärung zu antworten. Das wäre eine bloß juridische Antwort, die das theologisch Positive, welches gewahrt worden ist, einfach überspielen würde. Wir müssen unsere Antwort vielmehr aus der Perspektive des kirchlichen Charakters dieser Gemeinschaften geben, zumal ja auch das Dekret den protestantischen Kirchen eine wirkliche – wenn auch defiziente – Kirchlichkeit zuspricht. Sie besitzen authentische Elemente des eucharistischen Geheimnisses, also auch ein gewisses Amt. Als guter Interpret des Dekrets sagt Max Thurian sehr richtig, daß das II. Vatikanum an die Stelle der Dialektik des «alles oder *nichts*» die Dialektik des «alles oder *weniger*» gesetzt hat.[8] Und dieses «weniger», diese Defizienz oder dieser Mangel oder genauer gesagt: alles Positive, was geblieben ist, muß theologisch ausgewertet werden.

Angesichts der gegebenen Voraussetzungen bezüglich der Lehre von der Eucharistie, wie wir sie in unserem ersten Kapitel dargestellt haben und wie sie auch von unserer Gruppe einstimmig angenommen worden sind, bleibt festzustellen, daß der Mangel, der noch auszufüllen ist, sich ausschließlich auf das «Amt» bezieht.

Als Katholiken haben wir in diesem Punkt ernste Schwierigkeiten, das Amt unserer reformierten Brüder anzuerkennen, und diese Schwierigkeiten lassen sich unter drei Oberbegriffen einordnen: priesterlicher Charakter, sakramentale Weihe und apostolische Sukzession. Es handelt sich um traditionsgemäße Forderungen: Sie wurden schon von der noch ungeteilten Kirche vor 1054 erhoben, und die orientalischen Kirchen bestanden immer mit denselben Begründungen auf ihnen wie die römisch-katholische Kirche. Auch die Kommission für «Glaube und Kirchenverfassung» deren neueste Übereinkunft wir als Ausgangsbasis genommen haben, peilt diese Forderungen an, ohne jedoch noch eine angemessene Lösung zu bieten.

Nun können wir freilich bezeugen, daß diese

dreifache Aporie, die während vier Jahrhunderten der Polemik durch Übertreibung bis an die Grenzen des Zulässigen – ja bis zur völligen Deformation – getrieben wurde, nun unter dem Zusammenprall mit der ökumenischen Theologie auf dem Wege zur Selbstauflösung ist. Dies können wir jedenfalls an der fortlaufenden Entwicklung der Arbeitsgemeinschaft «Groupe des Dombes» ablesen. Schon in CONCILIUM Jg. 4 (1968) Nr. 4,[9] haben wir zu diesem Thema Einstiege für die Forschung aufgezeigt, die dann von anderen katholischen Theologen aufgegriffen und noch überboten wurden[10], so daß wir heute diesen Standpunkt erreicht haben.

1. Der priesterliche Charakter des Amtes

Das II. Vatikanum hat dem kirchlichen Priestertum der Getauften alle seine Ehre wieder zuerkannt, und zwar in äußerst kraftvoll formulierten Texten (Lumen gentium, 10–13; Apostolicam actuositatem, 3 und 4). Das geht so weit, daß man heute, wo man den priesterlichen Charakter des geweihten Amtsträgers aufzugeben scheint, aus der Ebene des Priestertums der Getauften ein solches Priestertum neu auftauchen sieht. Was ist also das Amtspriestertum? Sicherlich keine «Doublette» des einzigen Hohenpriestertums Christi, wie uns die Protestanten zur Zeit der klassischen Polemik vorwarfen. Und man muß zugeben, daß unsere katechetische Formel, die Messe als«Wiederholung» des Kreuzesopfers darzustellen, ihnen die Munition lieferte, mit der sie uns beschießen konnten. Das Amtspriestertum ist aber nur eine besondere Teilhabe am einzigen Hohenpriestertum Christi, genau genommen ein Zeichen, ein sakramentaler Reflex der Rolle Christi als Haupt seines Leibes im Diener am Wort und an der Eucharistie, zum Dienst am priesterlichen Volk.

Wenn man nun Calvin noch einmal mit irenischen Augen liest und dort auf die Suche geht nach konstruktiven Aussagen, kann man dann nicht – auch wenn das Wort «Priester», welches immer wieder als nicht-biblisch bekämpft wird, fehlt – wenigstens eine gewisse Realität finden, die seinen Gehalt wieder mit einbringt? Wir kennen glühende Anhänger des Reformators, die diesen Satz unterschreiben würden: «Inmitten des kirchlichen Priestertums der Gläubigen erwählt der Heilige Geist sich Diener («ministres»), welche ihre Ordination durch besondere Gaben zum pastoralen Dienst (an Wort und Sakramenten) befähigt.» Dieser Satz, in dem das Wort «Minister» für das Wort «Priester» eingesetzt ist, verleiht aber unserer Meinung nach einem ministeriellen Priestertum Ausdruck. Der Pastor, der so spricht, ist tatsächlich überzeugt, eine fortdauernde Berufung zum Dienst am Wort, an den Sakramenten und an der Einheit empfangen zu haben. Er hat das Bewußtsein, ein Sammler der Gemeinde, ein zum besonderen Dienst beauftragter Gesandter, und nicht mehr ein Laie zu sein. Die gesamte Beweisführung von Max Thurian in seinem so eindringlichen Buch «Sacerdoce et ministère»[11] zielt auf eine Bedeutungsgleichheit von «Minister» und «Priester» ab, um uns Katholiken dadurch einzuladen, die Situation unserer Brüder im Pastorenamt als «priesterlich» werten zu können.

2. Die sakramentale Ordination

Könnte man also die Ordination eines reformierten Pastors als «sakramental» qualifizieren? Dieser Punkt ist bereits in dem zitierten Artikel von CONCILIUM 1968, Heft 4, beleuchtet worden. Persönlich verdanke ich sehr viel der Arbeit von Leopold Schümmer über das pastorale Amt in der Institutio Christiana Calvins im Lichte des dritten Sakraments (Wiesbaden 1965). Calvin erkannte der Ordination zum pastoralen Amt den Wert eines Sakramentes zu, welches besondere Gaben des Heiligen Geistes zur Erfüllung der Amtsaufgaben verlieh.[12] Auch Max Thurian ist in seiner Exegese des Reformators[13] in diesem Punkt außerordentlich deutlich, und A. Ganoczy (ein Katholik) ebenfalls in seinen Schlußfolgerungen zu den «Konvergenzpunkten zwischen kalvinischer und katholischer Lehre vom Amt»[14]. Dieser Standpunkt, der den älteren Kommentatoren, welche sich vor allem an die Gegensätze gehalten hatten, ungewohnt erschien, wird heute in ökumenischen Gruppen mehr und mehr als zuverlässig anerkannt, und in unserer Gruppe hat er bereits das Übergewicht erhalten. Wie sollten wir uns dessen nicht freuen?

3. Apostolische Sukzession oder Apostolizität des Amtes

Diese letzte Forderung ist seit einigen Jahren immer von neuem durchdacht worden. Primär an der apostolischen Sukzession ist nicht die Gebärde der Handauflegung durch den Bischof, sondern was diese Gebärde bedeutet: «Ein gewisser Gehalt, bei dem die Übereinstimmung mit dem apostolischen Glauben den ersten Platz einnimmt.»

Dieses Urteil von P. Congar[15] bringt die authentische christliche Tradition vom 1. Klemensbrief bis zu Thomas von Aquin zum Ausdruck. Der Glaube, die Berufung durch Christus, die Zuteilung einer Gnadengabe durch den Heiligen Geist für den Dienst an der Gemeinde: all dies sind notwendige Vorbedingungen für die Wirksamkeit des Ritus der Handauflegung. Der Juridismus, der seit Gregor VII. in der westlichen Kirche überhandnahm, kehrte die Pole unglücklicherweise um, und die Gebärde der Handauflegung blieb in der Folgezeit praktisch das einzige Erkennungszeichen für eine rechtmäßige apostolische Sukzession.

Die Reformatoren hatten ein lebendiges Bewußtsein der von oben kommenden Berufung und der Vorbereitung des Kandidaten durch den Heiligen Geist. Da sie ausgeschert waren aus der Kette der bischöflichen Handauflegungen, mußten sie ihre Zuflucht nehmen zu einer charismatischen Kirchenstruktur, in der die ganze Gemeinde sich durch die Handauflegung der Pastoren Amtsträger gibt, die der Heilige Geist vorbereitet und bezeichnet hat. Aber ursprünglich waren sie durchaus nicht uninteressiert zumindest gegenüber der apostolischen Bedeutung der Handauflegung: wenn sie diese schon nicht über die bischöfliche Linie empfangen konnten, so suchten sie sie doch über die presbyterale Linie zu erhalten. Priester, die zur Reformation übergingen, stellten die Verbindung her. Sie zweifelten nicht daran, daß Christus als das Haupt der von einer solchen Krise erschütterten Kirche in diesem dringenden Notstand nicht ergänzen würde, was ihrem Tun fehlen mochte. Daß das II. Vatikanum heute den protestantischen Gemeinschaften einen gewissen Grad an Kirchlichkeit zuerkennt, ist genau die Bestätigung einer gewissen Apostolizität ihres Amtes. Diese ist übrigens dabei, sich zu erneuern, und darum haben wir in unserem ersten Teil der Einheit im eucharistischen Glauben solches Gewicht beigemessen.

Wir müssen noch hinzufügen, daß Calvin in Grenzfällen den Wert eines rein charismatischen Amtes (ohne Handauflegung) gelten ließ. Aber zu eben diesen Grenzfällen (äußerster Notstand), ist unsere nachkonziliare Theologie gefragt. Wenn sie schon aus vielfältiger Notwendigkeit ihre Sakramentenlehre zu größerer Weite entwickelt, so wird sie auch nicht mehr wagen, dem Wirken des Heiligen Geistes und seiner geheimnisvoll ergänzenden Tätigkeit juridisch fixierte Grenzen zu setzen. Ernste Theologen bei uns weigern sich nicht, hier ihren Beitrag zu leisten.

Die vorausgehenden – leider sehr kurzen und fast lächerlich umrißhaften – Anmerkungen stützen sich auf katholischer Seite auf die vom II. Vatikanischen Konzil eröffneten Möglichkeiten, protestantischerseits auf neue Erwägungen über die Positionen Calvins, und zwar in Richtung auf eine mögliche kirchliche Versöhnung. Von beiden Seiten ist der «Besitzstand der anderen» – wie es sich gehört – sehr hoch bewertet worden. Und wenn wir auch den Normen unserer jeweiligen Kirchen absolut treu geblieben sind, so sind wir doch überzeugt, daß wir uns letztlich nur auf einer höheren Ebene treffen werden.

Was den Gesichtspunkt der praktischen Probleme betrifft, so meinen wir, daß diese sich durch eine Versöhnungsliturgie lösen ließen, die folgende Elemente aufweisen sollte:

1. Eine doppelte kirchliche «metanoia». Die Einheit unserer westlichen Kirche ist durch die Schuld beider Seiten verletzt worden: durch die Schuld derer, die «drinnen» blieben, und durch die Schuld derer, die gezwungen waren, auszuziehen. Der erste Akt der Versöhnung sollte also ein beiderseitiges Schuldbekenntnis sein, welches unter dem Kreuz den Schlußstrich unter eine äußerst schmerzliche Vergangenheit ziehen würde. Eine solche doppelte Gewissenserforschung ist bisher noch nie in wirklich umfassender Weise geleistet worden und vor allem nie mit einem doppelten Schuldbekenntnis besiegelt worden. Dieser Akt ist daher indispensabel.

2. Eine demütige und inständige gemeinsame Epiklese, in welcher der Heilige Geist als Ursprung der allen Mängeln abhelfenden «Ökonomia» angerufen werden sollte, auszugleichen, woran es uns mangelt, uns zu bereichern durch die Vereinigung unserer wechselseitigen Gnadengaben und uns so zu befähigen, miteinander das Herrenmahl zu feiern.

3. Eine gegenseitige Handauflegung als (traditionelles) Zeichen der Vergebung und der Sendung. Es drängt sich auf, daß unter den Priestern der Bischof der Ortskirche anwesend sein sollte, dessen Sache es wäre, die Verantwortung für einen solchen Akt zu übernehmen. Bei unseren Brüdern im Pastorenamt läge die Entscheidung, wie ihre Synode vertreten sein sollte.

4. Dann könnte die Eucharistiefeier folgen, und zwar nach einem der Formulare der neuen Liturgie, welche nicht protestantisch ist, wie ihre Gegner sagen, sondern die vielmehr vollkommen den ökumenischen Erfordernissen entspricht.

Es versteht sich von selbst, daß die vorgeschlagene Lösung nur praktiziert werden sollte mit Zustimmung unserer jeweils zuständigen Autoritäten, und zwar «ad experimentum», als *ein Beispiel*, auf das auch andere zurückgreifen könnten.

[1] Von katholischer Seite sind zu nennen: J. Lortz, Die Reformation in Deutschland (Freiburg i. Br. ^{5}1965; A. Ganoczy, Calvin théologien de l'Eglise et du ministère (Paris 1964); ders., Calvin et Vatican II, l'Eglise servante (Paris 1968).

[2] Dekret «Unitatis redintegratio» 3.

[3] Glücklicherweise liegt dies freilich in jedem Falle, in dem man eine Gemeinde in den «geistlichen Ökumenismus» (Gebet und Leiden für die christliche Einheit) einführen kann, ganz anders.

[4] Vgl. diesen Text in UNA SANCTA 23 (1968) 237 bis 240: Zusammenfassender Bericht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über den wachsenden Konsensus im Verständnis der Eucharistie. Die Gliederung dieses Berichtes lautet folgendermaßen: Einleitung und Präambel; dann: 1. Die Eucharistie als Herrenmahl; 2. Die Eucharistie als Danksagung an den Vater; 3. Die Eucharistie als Erinnerung (Anamnese) Christi; 4. Die Eucharistie als Gabe des Heiligen Geistes; 5. Die Eucharistie als Gemeinschaft des Leibes Christi; 6. Die Eucharistie als Sendung an die Welt; 7. Die Eucharistie als Ende der Trennung.

[5] Wir sind im übrigen der Überzeugung, daß der Zutritt zur katholischen Kommuniongemeinschaft einem Christen anderer christlicher Konfession, der sich den vom Dombes-Schema bekannten Glauben zu eigen macht, nicht mehr aus Gründen der Glaubensverschiedenheit bezüglich der Eucharistie verwehrt werden dürfte.

[6] «Unitatis redintegratio», III, 22. Vgl. Concil oecuménique Vatican II (französischer und lateinischer Text) (édit. Vitrail) 631.

[7] Mit voller Absicht übersetzen wir «defectus» nicht mit «Fehlen», («absence»), sondern mit «Beeinträchtigung», «Mangel» (déficience). Dies wird weiter unten noch begründet werden.

[8] M. Thurian, L'intercommunion fruit d'une foi commune: Vers l'intercommunion (Mame 1970) 45–48. Wir sind dieser klaren und mutigen Arbeit sehr zu Dank verpflichtet.

[9] M. Villain, Peut-il y avoir succession apostolique en dehors de la chaine de l'imposition des mains? 81–94.

[10] B. Sesboüé SJ, Petite revue de presse théologique sur certains aspects du rapport: Esprit Saint, Eglise et ministère. In diesem hektographierten Dossier, das zur Vorbereitung auf die Dombes-Tagung 1969 diente, zitiert der Verf.: F. X. Durwell (Lumen Vitae 1969/1); G. Tavard (I. C. I., 15. Juli 1968); M. Leblanc (Parole et pain, 30); W. Kasper (CONCILIUM 1969, 164); P. Lebeau (Nouv. Rev. Th., Januar 1969); H. Fiolet (CONCILIUM 1969, 255). Hinzuzufügen ist noch: J. Moingt, Intercommunion (Etudes, Februar 1970 und Mai 1971); A. Hastings, Intercommunion (One in Christ, 1971/1).

[11] M. Thurian, Sacerdoce et ministère, recherche oecuménique, (Taizé 1970).

[12] Also ein Gnade wirkendes Zeichen! Vgl.: Institutio Christiana, IV, 19, 28: «Ich wende mich nicht dagegen, daß man sie (die Handauflegung) als Sakrament verstehe.» Dennoch verwandte Calvin das Wort nicht, «da es nicht üblich ist unter den Gläubigen». Er lehnte es auch ab, wegen des damit verbundenen Aberglaubens. Vgl. L. Schümmer, aaO. 36–96.

[13] Sacerdoce et ministère, Kap. IV, «L'ordination au ministère».

[14] In den beiden in Anmerkung 4 genannten Werken. Im zweiten, welches als Ergänzung zum vorausgehenden zu verstehen ist, stellt sich der Verf. noch positiver zu Calvin. Als Grund führt er an: «Retractationes» des Forschers, aber auch «Konsequenzen der beschleunigten Entwicklung, welche die ökumenische Theologie in den letzten Jahren durchgemacht hat.»

[15] Y. M. J. Congar, Apostolicité du ministère et apostolicité de doctrine. Réaction protestante et tradition catholique Volk Gottes, Festgabe für Josef Höfer (Freiburg i. Br. 1967) 84–110.

[16] Dieses Schema, das hier nur kurz resumiert wird, wurde erstmalig 1968 von P. Seboüé vor der Arbeitsgemeinschaft «Groupe des Dombes) vorgestellt.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MAURICE VILLAIN

geboren am 16. Mai 1900 in Argenton (Frankreich), Saletiner, 1927 zum Priester geweiht. Besuchte die Ecole des Chartes, ist Doktor der Theologie, war Professor am Ökumenischen Institut von Bossey, am Hochschulinstitut für ökumenische Studien zu Paris sowie an den Universitäten Montreal, Buenos Aires und Warschau. Als Schüler von Abbé Couturier widmete er sich seit 1936 dem ökumenischen Anliegen. Er veröffentlichte u. a.: Introduction à l'Oecuménisme (Paris ^{4}1964), Vatican II et le dialogue oecuménique (Paris 1966), La prière oecuménique (Montreal-Paris 1970) und besorgt die ökumenischen Chroniken in «Rythmes du Monde» und in der Zeitung «Figaro».

Walter Kasper

Konvergenz und Divergenz in der Amtsfrage

I. Neue Situation

Die vorangehenden Beiträge haben bei allen noch immer bestehenden schmerzlichen Divergenzen vor allem eine erfreuliche Konvergenz zum Ausdruck gebracht: In der konkreten Wirklichkeit und im Leben aller Kirchen haben sich geschichtliche Veränderungen vollzogen, die auch vor der Amtsfrage nicht Halt machen. Die Erfahrung von der Wirksamkeit des Geistes in und durch die anderen Kirchen und die Erfahrung der Zusammengehörigkeit aller Kirchen in dem einen Geist – beide Erfahrungen sind durch das II. Vatikanische Konzil offiziell bestätigt worden – müssen unausweichlich zu der Frage führen, ob denn der Geist in diesen Kirchen nicht auch in und durch die jeweiligen Ämter dieser Kirchen wirkt, da es doch die Ämter sind, die den Dienst an Wort und Sakrament in besonderer Weise vollziehen. Niemand, der die konkreten Erfahrungen im Leben der Kirchen ernst nimmt, kann heute die alten konfessionellen Positionen einfach wiederholen und gegeneinander stellen. Er muß davon ausgehen, daß in den anderen Kirchen eine – wie immer im einzelnen theologisch zu beschreibende – kirchliche und geistliche Wirklichkeit des Amtes vorhanden ist.

Diese erfahrungsmäßig begründete Einsicht schließt von vorn herein zwei Lösungsmöglichkeiten aus: Ausgeschlossen ist einmal der im Grunde imperialistische Weg, der von den andern das Abschwören des alten Irrtums verlangt und nur den Weg einer Neuordination kennt. Ausgeschlossen ist aber auch der andere Weg, der die noch bestehenden Gräben einfach überspringt und so tut, als bestehe die Frage überhaupt nicht mehr. Auch damit würde die konkrete ekklesiale Erfahrung nicht ernst genommen. Deshalb genügt auch ein *bloßer* Verweis auf einen möglichen und – wie alle anerkennen – heute nötigen Pluralismus der Amtsstrukturen nicht. Pluralismus ist nur solange ein sinnvoller Begriff und nicht einfach eine euphemistische Umschreibung für Widerspruch und Chaos, als er auf ein Gemeinsames bezogen ist. Es gibt darum nur einen Weg, um konkret weiterzukommen: die gegenwärtige neue Erfahrung ernst zu nehmen, in ihrem Licht die verschiedenen einander widersprechenden Traditionen neu zu bedenken und dann nach verantwortlichen Wegen für die Zukunft zu fragen.

Geht man, wie es in den vorausgehenden Beiträgen geschieht, in dieser Weise vor und betrachtet man die traditionellen konfessionellen Unterschiede im Licht der neuen ekklesialen Situation, dann ist es existenziell gar nicht mehr möglich, die in der katholischen, orthodoxen und anglikanischen Tradition vorhandenen Gültigkeitskriterien zum einzigen Maßstab zu machen. Sie können dann im Grunde nur noch Zeichen und Hinweise sein, mit deren Hilfe wir erkennen, wo und wie der Geist in den Kirchen wirkt. Sie sind Zeichen des Lebens, aber nicht das Leben selbst. Wir müssen daneben aber auch mit anderen Zeichen rechnen, die ebenso ernst genommen werden wollen. Im Entscheidenden kommt es auf ein geistliches Urteil und auf eine Unterscheidung der Geister an. Die neue Situation fordert von uns also, unsere Frage in dem größeren Zusammenhang von Christus – Geist – Kirche zu studieren.

II. Neue Gesichtspunkte

Studiert man die Frage der gegenseitigen Anerkennung der Ämter in einem größeren theologischen Zusammenhang und im Kontext heutiger kirchlicher Erfahrung, dann ergeben sich neben den bisher meist ziemlich ausschließlich angeführten juridischen Kriterien für ein gültiges Amt noch eine Reihe weiterer Gesichtspunkte. Drei von den in den vorangegangenen Beiträgen genannten Gesichtspunkten sollen hier zusammenfassend nochmals genannt werden:

1. Der Gesichtspunkt der Ortskirche und der kirchlichen Kollegialität. Kirche verwirklicht sich nicht allein als Universalkirche, sondern ebenso als Gemeinschaft der Glaubenden und als eucharistische Gemeinschaft am jeweiligen Ort. Dabei ist die Ortskirche nicht nur eine Filiale und ein Verwaltungsbezirk der Gesamtkirche, sondern Realisation und Repräsentation der Kirche überhaupt. Das bedeutet, daß die Frage des Amtes und seiner Anerkennung zunächst auf der ortskirchlichen Ebene geklärt werden muß und daß es in den verschiedenen Ortskirchen durchaus unterschiedliche Amtsstrukturen geben kann. Die Einheit der universalen Kirche besteht in der Gemeinschaft der

Ortskirchen und in der gegenseitigen Anerkennung ihrer Ämter. Diese Gemeinschaft und diese Anerkennung ist für die Ortskirche, will sie nicht zur Sekte werden, wesentlich. Dennoch ergibt sich aus dieser Einordnung des Amtsproblems, daß man es von der «Basis» der Ortskirche her studieren muß.

2. Der Gesichtspunkt der Einheit von Taufe, Eucharistie und kirchlichem Amt. Die gegenseitige Anerkennung der Taufe ist eines der wichtigsten Ergebnisse und der stärksten Grundlagen der ökumenischen Bewegung. Die Taufe ist jedoch nicht ein punktuelles Geschehen und eine isolierte Wirklichkeit. Sie gliedert ein in die *eine* Kirche und sie begründet eine Hinordnung auf die Eucharistie als der höchsten Vollzugsform der Kirche. Die gegenseitige Anerkennung der Taufe und die Anerkennung des kirchlichen Charakters der anderen kirchlichen Gemeinschaften tendiert damit von innen heraus auch auf die gegenseitige Öffnung der Eucharistie und schließlich auf die eine eucharistische Tischgemeinschaft. Taufe und Eucharistie setzen zu ihrem geordneten Vollzug ihrerseits wieder ein kirchliches Amt voraus. Deshalb wäre die gegenseitige Anerkennung des kirchlichen Charakters in sich widersprüchlich, würde sie nicht auch eine – im einzelnen noch näher zu interpretierende – Anerkennung des kirchlichen Amtes einschließen. Man kann nicht mit der einen Hand geben, was man mit der anderen Hand nimmt.

3. Der Gesichtspunkt der Geschichtlichkeit bzw. der Oikonomie. Die Kirche lebt zwischen Ostern und der Parusie; sie ist Kirche unterwegs. Keine der bestehenden Kirchen kann sich einfach mit dem vollen Wesen der Kirche identifizieren; die Kirche geht ihrer Vollendung erst entgegen. Da die Kirche also ihre Sendung unter den Bedingungen der Geschichte zu verwirklichen hat und da sie selbst immer wieder gegen ihre eigene Sündigkeit auf die Barmherzigkeit Gottes vertrauen muß, kann das Kirchenrecht nie die ganze Strenge des Gesetzes in Anwendung bringen, sondern muß immer ein Recht der Gnade sein. Dieser Gesichtspunkt wurde in der Ostkirche mit Hilfe des Oikonomieprinzips, in der Westkirche mit Hilfe der Dispensationspraxis und mit Hilfe des Prinzips «supplet ecclesia» entfaltet. Für die Frage der gegenseitigen Anerkennung der Ämter ergibt sich daraus, daß sich Gottes Werk oft genug trotz defekter Strukturen vollziehen kann, daß es sich wandelnden geschichtlichen Gegebenheiten anpaßt und verhängnisvolle geschichtliche Entwicklungen unter der vergebenden Gnade Gottes stehen. Aus diesem Grund darf man den einzelnen Akt einer Ordination nie isoliert sehen, man muß ihn vielmehr beurteilen im ganzen der Geschichte und des Glaubens einer kirchlichen Gemeinschaft.

III. Neue Fragen

Die neuen Gesichtspunkte heben die alten Unterscheidungen nicht einfach auf, sie lassen die alten Unterscheidungen jedoch in einem neuen Licht sehen und geben damit neue Fragen auf, die wir heute noch nicht abschließend beantworten können. Der Hauptunterschied in der Amtsfrage läuft nach wie vor zwischen den Kirchen, die auf der apostolischen Sukzession des Amtes im Sinn der ununterbrochenen Kette der Handauflegung bestehen und den Kirchen, die dieses Zeichen für u. U. wertvoll, aber für grundsätzlich verzichtbar halten. Die neue Frage, die man auf Seiten der protestantischen Kirchen feststellen kann ist die, ob die apostolische Sukzession nicht doch einen wichtigen Zeichencharakter nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart besitzt. Ist es doch eine sich heute durchsetzende theologische Erkenntnis, daß die Freiheit des Geistes und die Bindung an rechtserhebliche Formen nicht unbedingt einen Gegensatz darstellen müssen, daß rechtliche Formen vielmehr Hilfe und Halt gegenüber einem schwärmerischen Geistverständnis und Chaos sein können, das kein Zeichen des Geistes, sondern ein Zeichen der Verwirrung ist. Die Frage kann also im Grund nur sein, welchen Stellenwert man diesen Zeichen beimißt.

Die Frage nach dem theologischen Stellenwert dieses Zeichens stellt sich heute jedoch auch den Kirchen der katholischen Tradition auf neue Weise. Besonders Y. Congar hat herausgestellt, daß der Begriff der apostolischen Sukzession anfangs und bis ins hohe Mittelalter primär die Sukzession im apostolischen Glauben und in der apostolischen Liebe bedeutete; die apostolische Sukzession im Sinn einer Kette der Handauflegung ist dafür lediglich ein Zeichen, das, wenn der betreffende Amtsträger aus dem apostolischen Glauben herausfällt, wenn er also häretisch wird, seine Kraft verliert. Die apostolische Sukzession im engeren Sinn darf also keinesfalls als eine ipso facto sichere Garantie verstanden werden. Die Handauflegung durch einen selbst rechtmäßig ordinierten Bischof ist lediglich ein Zeichen dafür, daß der Betreffende in der Gemeinschaft mit der apostolischen Kirche steht. Der Übergang von diesem

inhaltlich gefüllten Verständnis der apostolischen Sukzession zu den mehr oder weniger formalen Gültigkeitskriterien steht im Zusammenhang mit dem Wandel der Kirche zwischen dem ersten und zweiten Jahrtausend. Man interessiert sich jetzt beim Handeln der Kirche nicht mehr für das Tun Gottes, das durch das Amt nur seine Vergegenwärtigung erfährt, das analytische Denken der Scholastik interessierte sich vielmehr für die innere Struktur der sakramentalen Zeichen, ihre Wirksamkeit und Gültigkeit selbst. Erst jetzt konnte die Frage nach genau fixierten Gültigkeitskriterien so in den Vordergrund gespielt werden. Dadurch kam es zu einer neuen epochalen Gestalt der Kirche, ihres Amtes und ihrer Theologie. Hinter sie können wir heute nicht mehr einfach zurück. Die Frage ist jedoch, ob sich heute beim Übergang vom zweiten zum dritten Jahrtausend der Kirche nicht wieder eine neue epochale Gestalt andeutet, die den Ursprüngen wieder näher und die für charismatische Dimension der Kirche wieder offener ist.

Die vorangegangenen Beiträge haben auf diese Fragen noch keine endgültige Antwort gegeben. Sie haben aber gezeigt, daß die Amtsfrage, die viele noch als das ungelöste Problem des ökumenischen Gesprächs darstellen, erheblich in Bewegung geraten ist und daß sich neue Lösungen bereits andeuten. Auf jeden Fall kann die oft vorgeschützte Uneinigkeit im Amtsverständnis nicht mehr länger ein Feigenblatt eines ökumenischen Immobilismus sein.

Es ist nicht möglich, den eigenen Standpunkt in dieser Frage hier ausführlich darzulegen. Eine These soll jedoch noch vorgestellt werden: Die entscheidende Frage für die gegenseitige Anerkennung der Ämter ist nicht primär die Frage von Kriterien einer gültigen Amtsübertragung, sondern eines fundamentalen Konsens im theologischen Amtsverständnis. Die Amtsübertragung muß selbstverständlich in jeder Kirchengemeinschaft geordnet sein, ihre Form kann jedoch nach Ausweis der Kirchengeschichte sehr variabel sein. Die Kirchengeschichte kennt nicht nur Ordinationen von Priester durch Priester, auch die Handauflegung ist erst seit Pius XII. eindeutig als die konstitutive Form der gültigen Amtsübertragung festgelegt worden. Sie kann also nicht schlechterdings als Kriterium für alle Kirchen aller Zeiten aufgestellt werden. Unverzichtbares Kriterium für die Anerkennung der Ämter scheinen mir keine anderen zu sein, als die, welche für die «Unterscheidung der Geister» überhaupt gelten: das Bekenntnis des rechten Glaubens und die Bewährung im Dienst für die Gemeinde. Ist beides gegeben, dann braucht die Amtsfrage kein zusätzliches und eigengewichtiges Hindernis für den ökumenischen Dialog mehr darzustellen. Sie kann dann entkrampft und aus ihrer theologischen Isolierung befreit werden. Wo kirchliches Amt in der rechten Weise das Evangelium in und für eine Gemeinde zur Sprache bringt und der Auferbauung der Kirche dient, da steht einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter theologisch nichts im Wege.

WALTER KASPER

geboren am 5. März 1933 in Heidenheim, 1957 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen und München, ist Doktor der Theologie, Professor für Theologie an der Universität Tübingen. Er veröffentlichte u. a.: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings (Mainz 1965), Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1967), Die Methoden der Dogmatik (München 1967).

Dokumentation Concilium
Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Harding Meyer

Zwischenkirchliche Gespräche über Amt und Amtsanerkennung

Katholisch-lutherische Gespräche

Nahezu gleichzeitig haben in jüngster Zeit zwei katholisch/lutherische Gesprächsgruppen die Frage nach dem Amt und der Amtsanerkennung behandelt: die vom USA-Nationalkomitee des Lutherischen Weltbunds und der USA-Bischofskommission für ökumenische und interreligiöse Angelegenheiten gebildete *Gesprächsgruppe in den USA* (im Folgenden: USA-Dialog)[1] und die vom Lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche ernannte *internationale Studienkommission «Das Evangelium und die Kirche»* (im Folgenden: Studienkommission)[2].

Obwohl zwischen beiden Gesprächen personale Querverbindungen bestanden und für wechselseitige Information gesorgt wurde, arbeitete man im wesentlichen doch unabhängig voneinander und ging seinen eigenen Denkweg.

Der USA-Dialog (seit 1965) hatte auf seiner 3. und 4. Sitzung Fragen des Abendmahlsverständnisses behandelt und hinsichtlich Realpräsenz Christi und Opfercharakter der Eucharistie einen beachtlichen Konsens erarbeitet. Die nunmehr sich aufdrängende Frage der Interkommunion wurde jedoch nach einer ersten Sitzung wieder fallengelassen. Man erkannte, daß hier keine Lösung zu erwarten sei, ohne zuvor die Amtsfrage behandelt zu haben. So konzentrierte sich im USA-Dialog die Amtsdebatte von vornherein stärker auf das *eucharistische Amt*.

Die Studienkommission hatte dagegen umfassender eingesetzt mit der Frage nach dem Evangelium und seiner Überlieferung. Schon auf der 1. Sitzung (1967) war man zu der gemeinsamen, von allen Teilnehmern als grundlegend empfundenen Aussage gekommen: «Die Autorität der Kirche kann nur Dienst am Wort sein, das als Wort des Herrn unverfügbar bleibt.» Diese Aussage, die den Begriff «Wort» im Sinne von «Evangelium» gebraucht, bildete dann das Leitmotiv bei der Behandlung der Amtsfrage. Es ging also um das *Amt als Dienst am Evangelium*.

Die aus dieser Verschiedenheit der Perspektive resultierenden Unterschiede in der Behandlung der Amtsfrage sind deutlich spürbar, können aber hier nicht im einzelnen beschrieben werden.

Blickt man auf die Gesprächsergebnisse, so wird man differenzieren müssen zwischen «Konsensaussagen», in denen tatsächlich unisono geredet wird, und «Konvergenzen», in denen es um unterschiedene, jedoch dieselbe Sache intendierende und insofern sich aufeinanderzu bewegende Aussagen geht. Dabei ist es wichtig, daß nach Überzeugung der Gesprächsteilnehmer auch konvergierende Aussagen trennende Gegensätze aufheben und Gemeinschaft ermöglichen können.

Konsens zeigte sich bei beiden Gesprächen in folgenden Punkten:

Zum Versöhnungswerk Gottes in Christus gehört das «Amt» oder der «Dienst der Versöhnung» (2. Kor. 5, 18) konstitutiv hinzu. Dieses Amt ist der ganzen Kirche aufgetragen.

Zugleich gibt es von Anfang der Kirche an ein besonderes Amt, das in der Gemeinde und zusammen mit ihr unter Christus und doch zugleich an Christi statt und der Gemeinde gegenüber steht.

Dieses Amt bleibt auf den apostolischen Ursprung der Kirche rückbezogen und findet dort seine Norm.

Jedoch kann dieser normative Rückbezug zum Ursprung in verschiedenen Amtsstrukturen gewährleistet werden. Es muß deshalb zwischen bleibender Grundstruktur oder fundamentaler Wirklichkeit und strukturellen Variationen des Amtes differenziert werden. Das eröffnet die Möglichkeit verantwortlicher Neugestaltung überkommener Amtsformen.

Die eigentlichen Kontroversfragen wurden freilich nicht in Form von Konsens-, sondern *Konvergenzaussagen* zu entschärfen versucht:

1. Apostolische Sukzession

In ihrer Grundintention – Bindung der Kirche an ihren apostolischen Ursprung – wurde diese Lehre gemeinsam bejaht. Dabei verstand man diese Bindung primär als Kontinuität des apostolischen Evangeliums, so daß zunächst und vor allem von

der ganzen Kirche gilt, sie stehe in der apostolischen Sukzession. Apostolische Sukzession im engeren Sinne – als ununterbrochene bischöfliche Sukzession – sah man als Zeichen und Aspekt, nicht als conditio sine qua non oder Garantie der Apostolizität von Kirche und Amt. In der Beurteilung der Wichtigkeit und des Funktionswertes dieses Zeichens blieben freilich Unterschiede.

2. Ordination als Sakrament

Beide Berichte konstatieren eine sachliche Konvergenz, sofern die entscheidende Frage, ob in der Ordination eine Amtsgnade mitgeteilt, bzw. der Heilige Geist um diese Gabe angerufen wird, von den Lutheranern bejaht wurde. Es sollte aber nicht übersehen werden, daß sich innerhalb der Studienkommission in dieser Frage ein innerlutherischer Dissens zeigte, so daß der Bericht nur auf die in den lutherischen Kirchen geltende Ordinations*praxis* (Handauflegung und Epiklese) verweist, die Frage nach dem Verständnis dieser Praxis jedoch abblendet.

3. Character indelebilis

Gegenüber einem einseitig ontologischen oder metaphysischen Verständnis des «Charakters» wurde von den katholischen Teilnehmern eine stärker funktionale Auffassung vertreten: Es geht um das Gegenüber des Amtes zur Gemeinde und zugleich um die Inanspruchnahme der gesamten Existenz des Ordinierten (Unwiederholbarkeit der Ordination). Eine derartige Interpretation trifft sich mit der lutherischen Amtsauffassung und -praxis. Allerdings wurde die Unwiederholbarkeit der Ordination von den Lutheranern der Studienkommission nicht so affirmativ vertreten, wie es im USA-Dialog der Fall gewesen zu sein scheint. Der Bericht der Studienkommission beschränkt sich darum auch hier auf den Hinweis, daß die bestehende lutherische Ordinationspraxis die Reordination nicht kennt.

Anerkennung des Amtes

Beide Gespräche ließen erkennen, daß sich diese Frage für Lutheraner in anderer Weise stellt als für Katholiken. Deshalb formulieren in beiden Berichten Katholiken und Lutheraner jeweils getrennt ihre Argumente und Empfehlungen.

Selbst wenn man nicht soweit gehen kann zu sagen, die Frage nach Validität, Legitimität und Anerkennung der Ämter sei den Lutheranern völlig fremd, so gilt doch: Für lutherisches Denken ist diese Frage letztlich aufgehoben in der Frage nach der rechten Verkündigung des Evangeliums. Dementsprechend wird als *der* entscheidende Grund für die Empfehlung der Lutheraner an ihre Kirchen, das Amt der katholischen Kirche anzuerkennen (USA-Dialog), bzw. die Frage einer Anerkennung ernsthaft zu prüfen (Studienkommission), die festgestellte Gemeinsamkeit im Evangeliumsverständnis und in der Sakramentsverwaltung angeführt. Die Lutheraner der Studienkommission gehen dabei über die Ergebnisse des USA-Dialogs insofern noch hinaus, als sie in der festgestellten Gemeinsamkeit des Evangeliumsverständnisses zugleich die Ermöglichung einer zumindest «gelegentlichen» Kanzel- und Altargemeinschaft sehen. Im USA-Dialog wird diese Frage von Lutheranern wie Katholiken ausdrücklich noch ausgeklammert.

Die Stellungnahme der katholischen Teilnehmer trägt im Blick sowohl auf Argumente wie auf Argumentation deutlich einen anderen Charakter. Der Akzent liegt im großen ganzen auf stärker «formalen» Erwägungen, die primär darauf zielen, den traditionell katholischen Vorwurf einer Defizienz des lutherischen Amtes als solchen zu entkräften. Die Einzelargumente können hier nur registriert werden:

Bibelexegetische und historische Einsicht in die Offenheit des neutestamentlichen und frühpatristischen Befundes hinsichtlich Gemeindeordnung und Amtsstrukturen – Möglichkeit presbyteraler Ordination und Sukzession – Notwendigkeit eines umfassenderen und vertieften Verständnisses von apostolischer Sukzession –

Anerkennung des kirchlichen Charakters anderer kirchlicher Gemeinschaften (Vatikanum II) als theologischer Ansatz für eine Anerkennung der Ämter –

Übereinstimmung und Konvergenzen im Verständnis des kirchlichen Amtes –

Möglichkeit der Entstehung eines gültigen Amtes durch charismatische Beauftragung oder pneumatischen Aufbruch in einer Notsituation (nur in der Studienkommission) –

Vorhandensein der rechten Intention beim lutherischen Vollzug der Eucharistiefeier (nur im USA-Dialog) –

Neuinterpretation der Aussagen von Trient über Amt und Ordination, besonders der Ca-

nones 7 und 10 der VII., bzw. XXIII. Session (nur im USA-Dialog) –

Die katholischen Teilnehmer beider Gespräche gingen nicht soweit, den Autoritäten ihrer Kirche die Anerkennung des lutherischen Amtes formell zu empfehlen. Es handelt sich vielmehr um die nachdrückliche Anfrage, ob nicht im Lichte der angeführten Argumente und angesichts des ökumenischen Drängens in der gegenwärtigen Situation eine Anerkennung des lutherischen Amtes geboten sei (USA-Dialog), bzw. ernsthaft geprüft werden müsse (Studienkommission).

[1] Ergebnisse, Referate und Diskussionsbericht des Gesprächs: Lutherans and Catholics in Dialogue IV, Eucharist and Ministry (1970).

[2] Der Schlußbericht der Studienkommission ist bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt (Oktober 1971) noch nicht zur Veröffentlichung freigegeben worden. Die wesentlichen Ergebnisse der Amtsdebatte sind jedoch in dem abschließenden Bericht der 3. Sitzung der Studienkommission enthalten, der zusammen mit einem ausführlichen Kommentar veröffentlicht ist: Lutherische Rundschau (Lutheran World, 1971/2).

HARDING MEYER

geboren am 19. Januar 1928 in Hardingen, evangelisch-lutherisch. Er ist Doktor der Theologie, Forschungsprofessor am Institut für ökumenische Forschung in Straßburg. Er veröffentlichte u. a.: Pascals Pensées als dialogische Verkündigung (1962), Das Wort Pius' IX.: Die Tradition bin ich (1965).

Herbert Ryan

Zwischenkirchliche Gespräche über Amt und Amtsanerkennung

Anglikanisch-katholische Gespräche

Die Frage nach dem kirchlichen Amt und seiner gegenseitigen Anerkennung ist behandelt worden von der «*Joint Commission on Anglican-Roman Catholic Relations in the United States*» (ARC), der «*Anglican-Roman Catholic Preparatory Commission*» und ihrer Nachfolgerin, der «*Anglican-Roman Catholic International Commission*» (ARCIC). Aus der Erfahrung von sechs Jahren des Dialogs erhellt, daß dieses Problem die Aufgabe mit sich bringt, herauszufinden, ob gegenwärtig zwischen der anglikanischen Gemeinschaft und der römisch-katholischen Kirche eine wirkliche Glaubenseinheit besteht in bezug auf drei Punkte: die Natur der Kirche, der Sinn des kirchlichen Amtes und das Eucharistieverständnis. Eine Glaubensübereinkunft über diese Probleme ist die grundlegende Vorbedingung für die gegenseitige Anerkennung des kirchlichen Amtes. Wenn die römisch-katholischen und die anglikanischen Christen sich einig werden können über die Frage, was sie nach ihrem Glauben als Kirche sind und was sie gegenwärtig in ihrem Dienstamt besitzen, dann ist die theologische Grundlage zur gegenseitigen Anerkennung des kirchlichen Amtes gelegt. Der kirchenrechtliche und liturgische Ausdruck dieser Entdeckung der Einheit im Glauben sollte mit der neuen, auf beiden Seiten geteilten theologischen Überzeugung im Einklang stehen, daß sowohl die römisch-katholische Kirche als auch die Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft an der Wirklichkeit der einen Kirche vollen Anteil haben.

Alte Probleme – neue Fragestellungen

Wie kaum überraschen dürfte, gründen die Hauptschwierigkeiten im katholisch-anglikanischen Dialog über das kirchliche Amt im abschlägigen Urteil über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen, das Leo XIII. 1896 in der Bulle «Apostolicae Curae» gefällt hat, und in der Beziehung zwischen dem Petrusamt und dem Dienst des Papstes. Obwohl keines dieser beiden Probleme durch den Dialog gelöst worden ist, wurden doch neue Wege zu ihrer Lösung nahegelegt. Diese neuen Auffassungen entspringen der Erfahrung, die man im Dialog gemacht hat, und sind im Arbeitspapier «The Church and Ministry» enthalten, das bei der zweiten Zusammenkunft der ARIC im September 1970 zu Venedig verfaßt worden ist. In bezug auf die durch «Apostolicae Curae» aufgeworfenen

Probleme sieht das Arbeitspapier nicht eingehende geschichtliche Studien vor, welche die Frage der Gültigkeit der anglikanischen Weihen vom 16. Jahrhundert an bis heute verfolgen würden. Vielmehr verlangt es eine gründliche theologische Prüfung der Voraussetzungen, die in diesem Dokument ihren Niederschlag gefunden haben, und ein Urteil über sie im Licht der Entwicklung der römisch-katholischen Lehre über die Kirche und das kirchliche Amt zwischen 1896 und heute. Man ruft nach einer theologischen Abklärung der Frage, ob «Apostolicae Curae» eine dauernde Bedeutung zukomme. In bezug auf das Problem der Beziehung zwischen dem Petrusamt und dem Papstdienst stellt das Arbeitspapier die Frage, ob im Licht der modernen Exegese im Neuen Testament selbst eine Grundlage vorliege oder nicht, von einem besonderen, nur dem Petrus zukommenden Amt innerhalb des Apostelkollegiums und der Urgemeinde zu sprechen. Es äußert den Gedanken, daß der römische Primat das ursprüngliche Petrusamt vielleicht aufgrund von Nachahmung – wenn nicht aufgrund direkter Sukzession – widerspiegle.

Obwohl «Apostolicae Curae» und das Amt des Papstes die Verständigung zwischen der römisch-katholischen und der anglikanischen Kirche sehr erschweren, so besteht – wie das Arbeitspapier der ARIC beweist – doch zwischen Theologen beider Kirchen eine weitgehende Meinungsübereinstimmung über die Natur des kirchlichen Amtes. Die Schwierigkeiten bestehen jedoch, und der Wunsch, daß sie verschwinden möchten, schafft sie nicht aus der Welt. Das Arbeitspapier der ARIC beschreibt die Situation scharf: «Während die Anglikaner und die römischen Katholiken in bezug auf die Natur des kirchlichen Amtes weitgehend einig sind, gehen ihre Meinungen über die Frage, wo das volle, wahre kirchliche Amt zu finden sei, leider auseinander».

Der anglikanisch-katholische Dialog seit 1965

Die neuen Auffassungen über die alten Probleme der Bulle «Apostolicae Curae» und des Papstdienstes können, wie zu erhoffen ist, vielleicht zur Lösung der Frage beitragen, wo das volle, wahre Dienstamt sich finde. Wie ist es zu diesen neuen Auffassungen gekommen? Dieser kurze Bericht will skizzieren, wie im Lauf von sechs Jahren des Dialogs zwischen der römisch-katholischen Kirche und der anglikanischen Gemeinschaft langsam die neuen Ansichten aufkamen.

Die erste Zusammenkunft der ARC im Juni 1965 diskutierte die Theologie der Sakramente der Taufe und der Firmung. Es wurde keine theologische Differenz zwischen dem römisch-katholischen und dem anglikanischen Verständnis dieser beiden Sakramente herausgefunden. Es trat eine feste Grundlage zutage zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe von Gliedern der römisch-katholischen Kirche und der Episkopalkirche. Im Februar 1966 entdeckte die zweite Zusammenkunft der ARC eine weitgehende Übereinstimmung in der Theologie der Eucharistie. Man gelangte zu einem solchen Einvernehmen in bezug auf die Eucharistie, daß die Frage gestellt wurde, weshalb denn eigentlich die römisch-katholischen und die episkopalischen Mitglieder der AREC die Eucharistie nicht miteinander feiern sollten. Beide Teile waren gemeinsam der Ansicht, es sei vor allem das jetzige Auseinandergehen der römisch-katholischen Kirche und der anglikanischen Gemeinschaft bei der Ausführung des Weltauftrags der Kirche, welches das gemeinsame Feiern der Eucharistie verwehre. Die Gründe für dieses Auseinandergehen lägen hauptsächlich im Mangel an Kollegialität zwischen den anglikanischen und den römisch-katholischen Bischöfen und im abschlägigen Urteil von «Apostolicae Curae» über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen. Man äußerte den Gedanken, daß man trotz dieses offiziellen Urteils die Gültigkeit und fruchtbare Wirksamkeit des anglikanischen Dienstamtes nicht bestreiten könne. So tauchte in der ARC zum erstenmal das Problem der gegenseitigen Anerkennung des ordinierten Amtes auf. Das Problem wurde in einem viel weitern Rahmen gestellt als dem der Theologie, worauf «Apostolicae Curae» basierte. Die ARC ging zu einer neuen Frage über: Wie ist die Realität des anglikanischen Amtes heute theologisch zu verstehen?

Im Oktober 1966 diskutierte die dritte Zusammenkunft der ARC über die Funktion des Amtsträgers bei der Eucharistiefeier. Der Dialog ließ zutage treten, daß sowohl die Episkopalkirche als auch die römisch-katholische Kirche entschieden daran festhalten, daß es eines ordinierten Amtes bedarf, das die drei Stufen der Bischöfe, Priester (Presbyter) und Diakone umfaßt. Während dieser Zusammenkunft wurde eine Methode vorgeschlagen, die Theologie des ordinierten Amtes miteinander zu erforschen. Statt sich auf geschichtliche Studien über die Reformationsperiode einzulassen, um zu sehen, ob das abschlägige Urteil von «Apostolicae Curae» über das Vorhanden-

sein des Weihesakraments in der anglikanischen Gemeinschaft berechtigt sei, kam man überein, zu prüfen, ob die beiden Kirchen sich im theologischen Verständnis des ordinierten Amtes in dessen Beziehung zur Kirche als einer Eucharistiegemeinde einig sind. Die folgenden Zusammenkünfte der ARC erforschten die Natur des eucharistischen Opfers und konzentrierten sich auf das Studium der Funktionen des ordinierten Amtes, namentlich des Bischofsamtes, in der Hoffnung, aufzeigen zu können, daß gegenwärtig zwischen der Episkopalkirche und der römisch-katholischen Kirche über diese Punkte eine Glaubensübereinstimmung besteht.

Die Erfahrung, die man mit dem ARC-Dialog machte, scheint die Diskussion über das kirchliche Amt auf den Zusammenkünften der «Anglican-Roman Catholic Joint Preparatory Commission» beeinflußt zu haben. Der Bericht, den diese Kommission an ihrer Schlußsitzung in Malta im Juni 1968 herausgab, bildet einen Widerhall des Denkens der dritten ARC-Konferenz.

«Wir sind der gemeinsamen Auffassung, daß zu den Vorbedingungen für die Interkommunion eine echte Glaubenseinheit und die gegenseitige Anerkennung des Dienstamtes gehört. Diese zweite Vorbedingung stellt eine besondere Schwierigkeit dar infolge des herkömmlichen Urteils der katholischen Kirche über die anglikanischen Weihen. Wir glauben, daß das gegenseitige Zusammenwachsen unserer beiden Gemeinschaften und die Erfordernisse der Zukunft von uns verlangen, diese Frage im Licht der modernen Theologie ernsthaft zu prüfen. Die Theologie des kirchlichen Amtes bildet einen Bestandteil der Theologie der Kirche und ist als solcher anzusehen. Erst wenn eine hinreichende Übereinkunft über die Natur des Priestertums und den Sinn erzielt ist, der in diesem Zusammenhang dem Wort Gültigkeit beizulegen ist, können wir in beständiger Zusammenarbeit darangehen, diese Lehre auf das anglikanische Dienstamt von heute anzuwenden. Wir möchten wünschen, daß man geschichtliche Ereignisse und Verlautbarungen von einst nur insoweit überprüft, als sie auf die Fakten der jetzigen Situation Licht werfen.»[1]

Als die ARCIC, welche die «Anglican-Roman Catholic Preparatory Commission» abgelöst hatte, sich im Januar 1970 zu Windsor versammelte, erforschte eine Reihe von Unterlagen, die vor der Zusammenkunft vorbereitet worden waren, die Themen der Eucharistie und des kirchlichen Amtes. Nach einer allgemeinen Diskussion über alle diese Unterlagen teilten sich die Mitglieder der ARCIC in drei Entwurfsgruppen und verfaßten Schemata für die Weiterarbeit über drei miteinander zusammenhängende Themen: die Kirche und die Autorität, die Kirche und die Eucharistie, die Kirche und das Dienstamt. Die Diskussionsunterlagen hatten in erster Linie das kirchliche Amt in seiner Beziehung zur Eucharistie behandelt, doch die zu Windsor für die Weiterarbeit verfaßten Schemata entsprachen eher dem im Bericht über die Konferenz von Malta skizzierten Programm.

Der zweite Teil des Schemas über die Kirche und das Dienstamt trug den Titel «Das Amt in einer geteilten Kirche». Er befaßte sich mit der Frage nach der Gültigkeit der anglikanischen Weihen und schloß mit zwei Abschnitten über die Erneuerung des anglikanischen und des römisch-katholischen Amtes. Das Schema sah geflissentlich von einer geschichtlichen Erforschung des Problems der anglikanischen Weihen ab und sagte, eine solche Abklärung müsse unausweichlich zu einem Engpaß führen. Die Weiterarbeit am zweiten Teil dieses Schemas wurde einem Subkomitee der ARCIC-Mitglieder aus den Vereinigten Staaten zugewiesen.

Neben andern Themen erörterte die achte Zusammenkunft der ARC im Juni 1970 das Amt in einer geteilten Kirche. Die ARC sprach wiederum die Überzeugung aus, daß die gegenseitige Anerkennung des kirchlichen Amtes davon abhänge, daß man vorgängig zu einem gemeinsamen Verständnis des ordinierten Amtes in der anglikanischen Gemeinschaft und über den Dienst des Papstes gekommen sei. Man solle gemeinsam die theologische Arbeit weiter vorantreiben, um zu prüfen, wie die Anglikaner ihr ordiniertes Amt der römisch-katholischen Kirche genehm machen und wie die römisch-katholischen Christen den Papstdienst der anglikanischen Gemeinschaft anbieten könnten.

Theologische Konsequenzen in einer neuen Pastoralsituation

Das ARC-Arbeitspapier über die Kirche und das Amt hat viel dem Bericht des Subkomitees zu verdanken, der bei der achten Zusammenkunft der ARC herauskam. Dieser Bericht, der im September 1970 der Zusammenkunft der ARCIC zu Venedig vorgelegt wurde, hob die Tatsache hervor, daß eine neue Pastoralsituation besteht, in der die anglikanischen und die römisch-katholischen Christen sich bewußt sind, daß sie in bezug auf den

Taufdienst einig sind; auch sind sie miteinander in Werken eines geistlichen Ökumenismus engagiert und wünschen eine engere Verbindung, um miteinander der dienenden Sendung der Kirche an die Welt nachzukommen. Läßt sich die theologische Bedeutung dieser neuen Pastoralsituation nicht darin erblicken, daß der Heilige Geist darauf ausgeht, für die alten Probleme der anglikanischen Weihen und des Papstdienstes nach neuen Lösungen zu suchen? Indem man die noch engere Zusammenarbeit zwischen römischen und anglikanischen Christen bei der Ausführung des Programms der Kirche im Dienst an der Welt fördert, könnte die nachwirkende Atmosphäre alter Wunden und einstiger Polemiken noch mehr geklärt werden. Wenn dies getan wäre, über welche Prinzipien könnte man sich dann einig werden, um den römischen und den anglikanischen Christen in ihrem theologischen Selbstverständnis des ordinierten Amtes behilflich zu sein und das anglikanische Amt der römischen Kirche genehm zu machen und von ihr übernehmen zu lassen? Um diese Prinzipien herauszufinden, müßte man die theologischen Voraussetzungen, die «Apostolicae Curae» zugrundeliegen, im Licht der heutigen römisch-katholischen Lehre überprüfen, um aufzuzeigen, welche Entwicklung die römisch-katholische Lehre über das ordinierte Amt seit 1896 durchgemacht hat, und zu sehen, ob diese Lehre für die Anglikaner annehmbar ist.

Das Arbeitspapier der ARCIC gibt die Sachlage kurz und bündig wieder:

«Die Natur des Studiums, das wir hier empfehlen möchten, wäre geschichtlich und theologisch umschrieben: Geschichtlich würde es sich darum handeln, sich mit den Argumenten der römischen Kommission von 1896 zu befassen, die in die Bulle ‹Apostolicae Curae› Eingang gefunden haben; theologisch hätte man a) die Argumente zu analysieren, um nachzusehen, was für theologische Voraussetzungen hinter ihnen stehen; b) zu prüfen, ob die römisch-katholische Theologie zwischen 1896 und heute eine echte, konsequente Lehrentwicklung in bezug auf diese Voraussetzungen aufzuweisen hat.

Diese Untersuchung möchte ein Beitrag zu dem umfassenderen Urteil sein, das, wie wir hoffen, möglicherweise gefällt werden wird – ob nämlich zwischen der römisch-katholischen Kirche und der anglikanischen Gemeinschaft eine hinreichende Lehrkonvergenz besteht, um ihnen zu ermöglichen, einander als Christen anzusehen, welche die Wirklichkeit der einen Kirche Christi gemeinsam voll besitzen.»[2]

HERBERT RYAN

geboren 1931 in New York, Jesuit, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, ist Doktor der Theologie, beigeordneter Professor für Historische Theologie am Woodstock College in New York, Mitglied der amerikanischen und internationalen Kommission für die Beziehungen zwischen der anglikanischen und römisch-katholischen Kirche.

[1] Report of the Anglican-Roman Catholic Joint Preparatory Commission: Lambeth Conference 1968 Documents on Anglican-Roman Catholic Relations (Saffron Walden, Essex, 1968) 19.

[2] Anglican-Roman Catholic Working Papers: Catholic Mind LXIX, No. 1252 (April 1971) 45.

Übersetzt von Dr. August Berz

Hébert Roux

Zwischenkirchliches Gespräch in Frankreich «Les Dombes»

Geschichte und Charakter der Gespräche

Die interkonfessionelle Dialoggruppe «Les Dombes» verfügt über eine schon lange Erfahrung. Auf Initiative von Abbé Paul Couturier 1937 gegründet, hat sie der Grundintention dieses Förderers des geistlichen Ökumenismus treu zu bleiben gesucht und dabei doch von der fortschreitenden Aufgeschlossenheit und Vertiefung des theologischen Dialogs im Lauf der Jahre vor und nach dem Konzil profitiert.

Gewisse Charakterzüge dieser Erfahrung erlauben, sie zwischen andern zu situieren und ihre Ausrichtung zu verstehen, welche die Vorbedingungen zur Wiederherstellung einer vollen kirchlichen Gemeinschaft auf der Ebene des Sakraments und des kirchlichen Amtes zu schaffen sucht.

1. Die Gruppe ist aus einer Privatinitiative her-

vorgegangen und hat keinen «offiziellen Auftrag». Zu gleichen Teilen aus Katholiken und Protestanten Frankreichs und der Schweiz zusammengesetzt, die sich auf eine persönliche Einladung einer Equipe hin alljährlich drei Tage lang versammeln, hat sie eine relative Homogenität zu bewahren vermocht, die für die Entwicklung des einander Kennens und Verstehens günstig ist. Auch hat sie eine gewisse Kontinuität in den Gang der Arbeiten hineingebracht, obwohl sie sich in der Wahl ihrer Reflexionsgegenstände und Arbeitsmethoden völlige Freiheit wahrt. Im Lauf jeder Session werden von bilateralen Exposés aus, über die debattiert wird, «gemeinsame Thesen» redigiert. Diese Thesen markieren die Punkte, worüber eine Meinungseinheit oder -verschiedenheit konstatiert worden ist, und die einzuhaltenden Forschungsetappen. Sie engagieren nur die Teilnehmer und sind im Prinzip nur zum internen Gebrauch bestimmt; sie haben jedoch in den letzten Jahren sowohl bei den kirchlichen Instanzen Frankreichs als auch bei andern Arbeitsgruppen Gehör gefunden[1].

2. «Weil wir auf theologischem Gebiet fruchtbar zusammenarbeiten wollen, können wir uns – wenn wir uns nicht untreu werden wollen – nicht den dogmatischen Mysterien nähern, ohne daß wir auch miteinander beten. Gott wird unsere gemeinsame Arbeit nur dann mit seinem Licht erhellen, wenn wir ihn miteinander, gemeinsam um seinen Beistand bitten. Dies ist eine Evidenz, eine Erfahrungstatsache.» So äußerte sich schon 1948 Abbé Couturier, als er die Bilanz der ersten zehn Jahre des Lebens der Gruppe aufstellte. Diese Evidenz hat sich seither immer wieder bestätigt, sind doch Gebet und Theologie zwei nicht voneinander zu trennende, komplementäre Aspekte des einen Unterfangens der «fides quaerens intellectum».

3. Zwischen dem Amt der Glaubenslehrer und dem der Pastoren hat sich in der Forschung eine enge Zusammenarbeit ergeben. Die Exposés werden für gewöhnlich von Theologen vorgelegt, aber Priester und Pastoren, die für die ökumenische Pastoral unserer Kirchen direkt verantwortlich sind, nehmen an den Debatten und an der Ausarbeitung der Thesen aktiv teil. Bekanntlich prägt die besondere Situation der Theologie in Frankreich dieser «eine mehr pastorale als theoretische Note» auf und zwingt sie, «mehr in Symbiose mit der Basis» zu arbeiten und dabei «um den unmittelbaren Dienst am christlichen Volk» besorgt zu sein[2]. Es versteht sich für uns von selbst, daß die theologische Forschung nach den Vorbedingungen einer vollen kirchlichen Gemeinschaft – eine Forschung, die um das Eucharistiemysterium und die Anerkennung der kirchlichen Ämter kreist – weder von den Tatsachen absehen darf, die dem Glauben und dem sakramentalen und ministerialen Leben der Ortskirchen ihren Stempel aufdrücken, noch von der Pflicht, die für die Entscheidung zuständigen bischöflichen und synodalen Instanzen zu informieren und aufzuklären[3].

4. Schließlich ist der pluri-disziplinäre Charakter der Forschung zu betonen. In bezug auf alle Themen, die man aufgreift, appelliert man an die Sachkenntnis der Exegeten, Historiker, Patrologen und Dogmatiker der verschiedenen katholischen und protestantischen Fakultäten und Institute. Diese Konfrontation ermöglicht, das Problem von verschiedenen Seiten aus zu beleuchten, versetzt die traditionellen Lehrformulierungen besser in ihren geschichtlichen Kontext und trägt endlich durch eine Verlebendigung der Glaubensdynamik dazu bei, in vielen Fällen wichtige «Punkte des Einvernehmens im Wesentlichen» wieder aufzufinden oder zu vertiefen.

Der Inhalt der Gespräche

Wir können hier nicht eine genaue Schilderung des zurückgelegten Weges oder eine vollständige Analyse der Punkte vorlegen, worin ein Einvernehmen erzielt worden ist. Wir werden nur mit Hilfe einiger Zitate einige Wegzeichen anbringen, die uns von einer Reihe von Untersuchungen über die Kirche und den Heiligen Geist (1965–1966) zu den aktuellen Problemen geführt haben, die von der «Interkommunion» aufgeworfen werden, und zwar besonders auf das der gegenseitigen Anerkennung der kirchlichen Ämter.

«Da das Dreifaltigkeitsmysterium in der Heilsökonomie geoffenbart wurde, läßt es sich nicht davon ablösen, und wenn sein Verständnis ein gläubiges Verständnis bleiben soll, muß es beständig darin verwurzelt bleiben; eine Spekulation über die Trinität an sich ... bringt den Glauben in schwere geistliche Gefahren.» Die Heilsökonomie in ihrer Gesamtheit, so wie sie in der Schrift enthalten ist, offenbart uns die Person des Heiligen Geistes in ihren Beziehungen zum Vater und zum Sohn, indem sie uns seine wesentliche Rolle in unserer Teilhabe am Mysterium erkennen läßt. Besonders wichtig ist es, die Pneumatologie in engem Zusammenhang mit allen Aspekten der Christologie zu behandeln (1965).

Wie die kritische Prüfung der westlichen (katho-

lischen und protestantischen) Theologien zeigt, hat man sich nicht immer an diese heilsökonomische Norm gehalten (die Heiligung wurde zu individualistisch verstanden; die Rolle des Heiligen Geistes in der Schöpfung und in der Eschatologie, seine mit der Auferstehung und mit Pfingsten zusammenhängende Sendung wurde übersehen; der Akzent wurde zu ausschließlich auf das Priesteramt Christi gelegt, wobei sein königliches und prophetisches Amt zu kurz kam usw.).

«Die Haltung, die in einer durch den Heiligen Geist hergestellten lebendigen Beziehung zur Person Christi das ganze Glaubensgut der Suche nach der Substanz des Evangeliums zu unterstellen sucht, wirft auf unsere gegenseitigen Positionen neues Licht ... Sie gibt dem Suchen nach der Einheit seine Achse und Dynamik und richtet auf die Interkommunion in der Wahrheit aus» (1967). In dieser Perspektive wird eine Klärung der Konvergenzen und eine Verminderung der Divergenzen möglich, die zwischen unseren Kirchen bestehen, sowohl in bezug auf den Inhalt der Eucharistielehre als auch in bezug auf das Verständnis des Eucharistiemysteriums als des Sakraments der kirchlichen Einheit im Zusammenhang mit der Lehre über die kirchlichen Ämter und die apostolische Sukzession.

Thesen über die Lehre von den Ämtern und über die apostolische Sukzession

Was diesen letzten Punkt betrifft, verweise ich auf die wesentlichen Aussagen der Thesen von 1968:

«1. Diese Sukzession ist im Zusammenhang mit dem Fortdauern der gesamten Kirche zu verstehen, die auf die Apostel als auf die Zeugen und Mitteiler des Erlösungswerkes Christi gegründet ist ... und die in der Kontinuität der Geschichte für die Verkündigung des Evangeliums an die Welt verantwortlich ist. Diese Sukzession wird bezeugt und bezeichnet durch die Kontinuität der übertragbaren Elemente des Apostelamtes ..., die den vom Herrn eingesetzten, durch seinen Geist berufenen und in der Kirche anerkannten und ordinierten Dienstträgern anvertraut sind.»

«2. Die Fülle der apostolischen Sukzession schließt die Kontinuität der Übertragung des kirchlichen Amtes, das treue Festhalten der Predigt an der Lehre der Apostel, ein dem Evangelium und den Erfordernissen der Sendung entsprechendes Leben in sich. Als sichtbares Zeichen attestiert die Sukzession den apostolischen Charakter der Kirche ...»

«3. Der Herr betraut Menschen mit dem von ihm eingesetzten Dienstamt und gibt sie seiner Kirche, die sie im Geist erkennen und ihrerseits ordinieren soll. Auch wenn diese Prüfung durch die gesamte Gemeinde erfolgt, bleibt die Ordination selbst, deren sakramentalen Charakter niemand von uns bestreitet, Sache des Pastoralkollegiums.»

«4. Durch diese Ordination werden Menschen eingesetzt, um im Namen Christi und durch das belebende Wirken des Heiligen Geistes in der Kontinuität der Gesamtkirche Diener des Wortes und der Sakramente, Hirten der Herde und Hüter ihrer Einheit zu sein im Hinblick auf ihre Sendung in die Welt.»

«5. ... Es kommt vor, daß das eine oder andere Element der apostolischen Sukzession verdunkelt ist, ohne daß wir an der Treue Christi zu seiner Kirche zweifeln dürften. Wir glauben, daß diese Treue durch den Geist außerordentliche Formen des Dienstamtes hervorrufen kann, die einen prophetischen Appell zur Erneuerung der Kirche darstellen ...»

Wie uns scheint, bedeuten diese Thesen einen Schritt in Richtung auf eine gegenseitige Anerkennung der Dienstämter. Trotz der weiterbestehenden Schwierigkeiten öffnen sie den Weg, um unter Bedingungen, die aufgrund eines hinreichenden Glaubens an die Eucharistie zu bestimmen sind, zu wahrhaft signifikanten gemeinsamen Eucharistiefeiern im Hinblick auf die «missionarischen Erfordernisse unserer Zeit». Die Thesen von 1969 und 1970 zeugen von einer Vertiefung der Lehre über die kirchlichen Ämter in einer entschiedenen pneumatologischen Perspektive. «Die Ausübung jedes (instituierten oder charismatischen) Dienstamtes muß von diesem Geist beseelt sein und im Dienst der *koinonia* stehen ... Wir können nicht bloß durch das theologische Einvernehmen zur Einheit gelangen. Es braucht dazu ein kirchliches Umdenken (*metanoia*). Der Weg zu diesem Umdenken führt über die Rekonziliation der Dienstämter ... Diese müßte eine sakramentale Tragweite haben ... beispielsweise durch eine gegenseitige Handauflegung als Gestus der Rekonziliation und Epiklese.»

Indem sie an die Kirchen «Forderungen» stellte, hat die Gruppe «Les Dombes» 1969 schließlich in Erinnerung gerufen, wie dringlich es ist, weiter «nach Initiativen zu suchen, die auf die gemeinsame Eucharistiefeier hin zu ergreifen sind». Wenn die Kirchenleitungen sich weiterhin auf eine Verzögerungstaktik verlegen würden, verkennten sie

praktisch das Wirken des Geistes in den (manchmal nicht ganz lautern) Bestrebungen zahlreicher Gläubigen. 1970 hat die Gruppe die Kirche als «Gemeinschaft der Heiligen» und die Beziehung zwischen der Gesamtkirche und der Ortskirche studiert und dabei konkret auf einige Punkte hingewiesen, welche die Ausübung des kirchlichen Amtes und die kirchlichen Strukturen betreffen und auf die das kirchliche Umdenken auf katholischer wie auf protestantischer Seite sich in erster Linie richten müßte[4]. Die Arbeit auf diesem Weg ist noch kaum begonnen; um sie fortzusetzen, muß man sich gemeinsam des Appells zur Buße bewußt werden, den der Geist an die Kirchen richtet[5].

[1] Die Thesen der Jahre 1956–1964 sind veröffentlicht und kommentiert worden in: Verbum Caro, Nr. 70; die Thesen von 1965–1970 in den Pages Documentaires von: Unité Chrétienne (Lyon), Nr. 23, Juillet 1971.

[2] Vgl. Y. Congar, Situation présente de la théologie en France: La Croix, 31. 3. und 3. 4. 1971.

[3] Eine beigefügte Bemerkung zu den Thesen von 1967 präzisiert: «Unsere Forschungsarbeiten wollen nur unsern Kirchen dienen und den für unsere Gemeinden Verantwortlichen Lösungselemente vorlegen.»

[4] Vgl. B. Sesboüé, Situation de l'oecuménisme: Croire aujourd' hui, Janvier 1971.

[5] Die Session «des Dombes» von 1971 hat die Ausarbeitung eines Textes zum Gegenstand, der der theologischen und pastoralen Verständigung über die Eucharistie dient.

Übersetzt von Dr. August Berz

HEBERT ROUX

geboren am 16. Mai 1902 in Montauban (Frankreich), 1928 in der Reformierten Kirche von Frankreich ordiniert. Er studierte an den Universitäten Bordeaux und Paris sowie an den protestantischen Theologischen Fakultäten von Montpellier und Paris, ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie, Ehrendoktor der Theologie, Ko-Präsident des gemischten katholisch-protestantischen Komitees von Frankreich, war delegierter Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil. Er veröffentlichte u. a.: Le Concile et le Dialogue Oecuménique (Paris 1964), Détresse et promesse de Vatican II (Paris 1967).

John Macquarrie

Anglikanisch-methodistisches Gespräch über die Vereinigung der Ämter

Zwei verschiedene Amtstypen

Der Dialog, der in England zwischen Anglikanern und Methodisten über das kirchliche Amt geführt wird, ist von einer Bedeutung, die weit über die Landesgrenzen hinausgeht, denn das Problem des kirchlichen Amtes, wie es sich in diesem Fall stellt, muß in vielen andern Situationen ins Auge gefaßt werden. Es ist das Problem, ein Amt von katholischem Gepräge auf der einen Seite mit einem Amt von protestantischem Typus auf der andern Seite zusammenzubringen. Das anglikanische Amt hat die klassischen drei Ordnungen (Bischöfe, Priester, Diakone) beibehalten und steht nicht nur in der Sukzession der apostolischen Wahrheit, sondern in der sichtbaren, persönlichen, geschichtlichen Sukzession, die durch ihre Bischöfe auf den hl. Augustinus, den Begründer des Sitzes von Canterbury, zurückgeht und durch ihn auf das ursprüngliche Amt der Kirche. Das methodistische Amt hingegen besteht erst seit dem späten 18. Jahrhundert und behauptet zwar, wirklich ein Amt Christi zu sein, beansprucht aber nicht, in dieser geschichtlichen Sukzession zu stehen oder die klassische Form aufzuweisen, die im Anglikanismus vorhanden ist.

Die Anglikaner leugnen nicht die Wirklichkeit und Wirksamkeit des methodistischen Amtes und geben auch zu, daß der Umstand, daß dieses Amt sich außerhalb des Hauptstroms der englischen Christenheit entwickelt hat, wenigstens bis zu einem gewissen Grad auf die frühere starre Unnachgiebigkeit der Anglikaner zurückzuführen ist. Sie bestreiten nicht, daß das methodistische Amt den apostolischen Glauben bezeugt und am Amt und Priestertum Christi wirklich teilhat. Bevor jedoch dieses Amt von den Anglikanern voll anerkannt werden kann, muß es vollständig und sichtbar in die klassische Form des Amtes und in die geschichtliche, persönliche Sukzession eingegliedert sein, die für die katholische Ekklesiologie ein wesentliches Element bildet. Gewiß bestehen unter den Anglikanern viele verschiedene Ansichten, und einzelne mehr evangelische und aufgeschlossene Anglikaner würden sagen, das Bischofsamt sei nicht wesentlich, obwohl sie dieses hoch bewerten. Doch in den Gesprächen zwischen

Anglikanern und Methodisten ist man zur Erkenntnis gelangt, daß Freiheit in der Interpretation der Natur des Bischofsamtes «nur möglich ist innerhalb der strengsten Unveränderlichkeit der Bischofsordination, denn während es möglich ist, innerhalb einer strengen Unveränderlichkeit der Praxis eine ‹geringe› Meinung vom Episkopat zu haben, ist es unmöglich, eine ‹hohe› Meinung von ihm zu haben, wenn diese Unveränderlichkeit durchbrochen ist». Viele Anglikaner werden denn auch (und dies stimmt sicherlich mit der geltenden anglikanischen Lehre überein) die heilige Kommunion nur von Amtsdienern empfangen, die von einem Bischof geweiht sind.

Eine neue Ordinationsordnung

Der Plan, der für die Vereinigung der anglikanischen und methodistischen Ämter jetzt ausgearbeitet worden ist, hat zwei Hauptteile, von denen der eine die Zukunft, der andere die bestehenden Ämter betrifft.

Im Blick auf die Zukunft wurde eine neue Ordinationsordnung vorgesehen, die in beiden Kirchen verwendet werden soll[1]. An einem noch festzulegenden Datum sollen drei methodistische Bischöfe geweiht werden und von da an sollen die Ordinationen in beiden Kirchen den neuen Formularen entsprechen und gegenseitig anerkannt werden. Was mich betrifft, muß ich sagen, daß die neue Ordinationsordnung mit Formularen für die Ordination von Bischöfen, Priestern und Diakonen (mit geringfügigen Ausnahmen) ein ausgezeichnetes, theologisch solides und praktisch vollziehbares Dokument zu sein scheint. Ich möchte, sie würde über die Grenzen Englands hinaus beachtet[2].

Inskünftig würden sich keine Probleme stellen, sobald einmal methodistische Bischöfe geweiht sind und die neue Ordinationsordnung angewandt wird. Was aber soll mit den bestehenden Ämtern geschehen? Viele Dienstträger, die jetzt tätig sind, werden auch noch in dreißig Jahren im Amt sein.

Die unliebsamen Erfahrungen der Kirche Südindiens haben deutlich gezeigt, daß man nicht einfach bestehende Ämter schnell zusammenbringen kann ohne einen sichtbaren Vereinigungs- und Rekonziliationsakt, sonst kommt es, grob gesagt, zu einer Koexistenz von Ämtern erster und zweiter Klasse. Die erstern würden überall anerkannt, die zweiten nicht. Dies führte auch zu Spannungen innerhalb der neuen vereinigten Gemeinschaft, und die Methodisten befürchten mit Recht, daß ihr Amt in den neuen Stamm der bischöflich Geweihten und in den alten Stamm der nicht von Bischöfen Geweihten aufgespalten werden könnte.

Das Problem der Rekonziliation

Um dieser Situation zu begegnen, wurde ein Rekonziliationsgottesdienst vorgesehen. Während dieses Kultes sollen, wie vorgeschlagen wurde, anglikanische Bischöfe methodistischen Dienstträgern die Hände auflegen und umgekehrt Vertreter des methodistischen Amtes ihren anglikanischen Kollegen. Dieser Akt soll versinnbilden, daß man die den beiden Kirchen gegenwärtig gegebenen Dienstgnaden gemeinsam besitzt, so daß alle Dienstträger gleichberechtigte Priester in der Kirche Gottes sind.

Wie mir scheint, ist dieses Vorgehen dem in Südindien angewandten Schema unbedingt vorzuziehen. Abgesehen von den stoßenden Unterscheidungen, zu dem dieses südindische Schema unweigerlich führte, litt es an einem ekklesiologischen Doketismus. Als eine sichtbare, persönliche, geschichtliche Gemeinschaft bedarf die Kirche zu ihrer Vereinigung sichtbarer, persönlicher, geschichtlicher Akte. Ein bestimmter sichtbarer Rekonziliationsakt verlangt zudem Demut, ohne die es keine Rekonziliation geben kann, sondern bloß ein äußerliches Zusammenflicken.

Auf seiten der Anglikaner versteht man ohne weiteres den Sinn dieses Rekonziliationsgottesdienstes. Das bestehende Amt der Methodisten wird bereichert und gestärkt durch seine Integration in die sichtbare katholische Sukzession. Nicht so leicht ist ersichtlich, was sich ereignen soll, wenn ein Methodist einem Anglikaner die Hände auflegt. Man hat denn auch den Gedanken geäußert, es wäre sinnvoller und der methodistischen Praxis entsprechender, wenn von ihrer Seite aus einfach die rechte Hand zum Zeichen der Verbrüderung gereicht würde. Dies wäre weniger verwirrlich. Ich halte es jedoch für wichtig, daß die Anglikaner die Demut aufbringen, einzugestehen, daß ihr Dienstamt von seiten der Methodisten bereichert und bestärkt werden kann, wie immer dies auch versinnbildet werden mag.

Man hat viel über die Frage diskutiert, ob der Rekonziliationsgottesdienst als eine «Ordination» des methodistischen Amtsdieners zum katholischen Presbyterat oder Priestertum angesehen werden kann. Ich halte diese Diskussion für verfehlt. Der Gottesdienst ist keine Ordination, weist aber einige Züge einer Ordination auf. Wenn be-

reits (wie die meisten annehmen) ein wirkliches Dienstamt besteht, sollte man nicht von einer «Ordination» sprechen, da dies besagen würde, dieses Amt, dieses Priestertum werde zum ersten Mal verliehen. Wenn aber anderseits das bestehende kirchliche Amt durch den Akt erhöht und bereichert wird, dann hätte ich nichts gegen einen Ausdruck wie «Ergänzungsordination» einzuwenden, falls jemand ihn zu gebrauchen wünschte. Ein Komitee, das einige der im anglikanisch-methodistischen Schema enthaltenen Probleme abzuklären hat, hat neulich gesagt, man könne den Rekonziliationsgottesdienst als «konditionelle Ordination» auffassen, doch ist es fraglich, ob viele Methodisten bereit sind, dies zuzugeben.

Zur Zeit der Abfassung dieses Berichts macht es gar nicht den Anschein, daß das anglikanisch-methodistische Schema akzeptiert werden wird. Das Hauptproblem ist der Rekonziliationsgottesdienst, der nach dem Empfinden vieler zu unbestimmt und zu vieler Deutungen fähig ist, als daß er zustandebringen könnte, was er bezweckt. Viele Dienstträger weiterer Kirchen würden, wenn auch aus andern Gründen, sich weigern, an diesem Gottesdienst teilzunehmen. Und unter denen, die zur Teilnahme bereit wären, wird der Gottesdienst so verschieden verstanden werden, daß er eher zu einer Verwirrung als zu einer Rekonziliation führen könnte. Was mich betrifft, wäre ich zwar willens, die Augen zu schließen, tief Atem zu holen und den Kopfsprung zu wagen, aber ich bin ganz und gar nicht glücklich über die ganze Richtung, welche die ökumenische Bewegung einschlägt. Mir scheint, die meisten landläufigen Schemata für Kirchenunionen seien in Wirklichkeit kirchliche Basteleien, die der theologischen Solidität widerstreiten und den berechtigten, hart errungenen Pluralismus bedrohen, der in der christlichen Kirche eher einen Reichtum als eine Schwäche darstellen kann. Ich bin mit K. Rahner der Ansicht, wir sollten viel weniger Zeit verschwenden, um miteinander zu diskutieren, und dafür viel mehr Zeit aufwenden für das Studium der neuen Probleme, die an uns alle herantreten. So werden wir durch das Finden gemeinsamer Antworten nach und nach enger zusammenwachsen. Ich hoffe jedoch, daß ein erhebliches Maß von Pluralismus und Verschiedenheit verbleiben und die heraufkommende Einheit das Gepräge einer unierten Kirche aufweisen wird, indem sie verschiedene Riten, ja verschiedene Kirchenordnungen nebeneinanderbestehen läßt und so eine Einheit in Freiheit bildet.

[1] Ich habe dies ausführlicher erörtert in meinem Aufsatz: The Ministry and the Proposed New Anglican-Methodist Ordinal: The Anglican XXV, Nr. 4, übernommen in: Worship XLIV, Nr. 6.

[2] Der Text der vorgeschlagenen Ordinationsordnung ist veröffentlicht beim S. P. C. K., London, 1968.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOHN MACQUARRIE

geboren am 27. Juni 1919 in Renfrew (Schottland), 1965 in der Anglikanischen Kirche zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Glasgow, ist Doktor der Literatur, der Philosophie und der Theologie, Professor für Systematische Theologie am Union Theological Seminary in New York. Er veröffentlichte u. a.: God and Secularity (1967), Martin Heidegger (1968).

Peter van Leeuwen

Zwischenkirchliches Gespräch über Amt und Amtsanerkennung in den Niederlanden

Nach der gegenseitigen Anerkennung der Taufe (1967) und der gemeinsamen Erklärung von fünf Kirchen in Niederland über die konfessionsverschiedene Ehe (1971) findet jetzt, seit dem 30. September 1970, das Gespräch über Interkommunion und Amtsanerkennung statt. Das geschieht im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen des Landes, der seit dem 21. Juni 1968 besteht. Teilnehmer an diesem Gespräch sind acht Kirchen, nämlich die römisch-katholische Kirche, die altkatholische Kirche, die Nederlandse Hervormde Kerk, die Gereformeerde Kerken, die evangelisch-lutherische Kirche, die Bruderschaft der Remonstranten, die Mennoniten, die evangelische Brüdergemeinde. Begonnen wurde dieses Gespräch mit dem Thema Eucharistie und Abendmahl. Wegen der Schwierigkeit des Themas und

wegen der Zusammensetzung dieser interkirchlichen Gesprächsrunde, an der Kirchen mit gegensätzlichen Auffassungen und Überlieferungen teilnehmen, ist über die dazu benötigte Zeit und das Ergebnis noch wenig zu sagen. Erst danach soll über das kirchliche Amt und die Amtsanerkennung gesprochen werden, und auch dabei werden zweifellos die verschiedenen Überlieferungen eine Rolle spielen. Die extrem denkenden reformierten Kirchen, die zur römisch-katholischen Kirche, aber auch zu andern Kirchen der Reformation noch kein Vertrauen haben, nehmen an diesem Gespräch nicht teil. Sie bilden eine geringe Minderheit.

Amtsanerkennung als Konsequenz von Taufanerkennung und offene Kommunion

In der gegenseitigen Taufanerkennung und in der gemeinsamen Regelung konfessionsverschiedener Ehen ist schon eine gewisse gegenseitigeAmtsanerkennung enthalten. Die Anerkennung der Taufe zwischen den Kirchen gilt nämlich ausdrücklich nicht für einzelne Taufen, sondern für die Taufe, wie sie in und von den Kirchen gespendet wird, einschließlich ihrer amtlichen Spendung. Die gemeinsame Erklärung über die konfessionsverschiedene Ehe schließt die Anerkennung der kirchlichen und amtlichen Verantwortung der Kirchen bei Vorbereitung, Ehebestätigung und gemeinsamer Seelsorge ein. So wächst in der Praxis von Taufanerkennung und gemeinsamer Seelsorge an der Basis des kirchlichen Lebens selbst eine faktische Amtsanerkennung. Die Bedeutung dieser Anerkennung darf in der wachsenden Ökumene nicht unterschätzt werden.

Während sich das offizielle Gespräch an der Spitze der Kirchen mühsam voranquält, findet inzwischen in Gesprächsgruppen und bei andern Begegnungen, vor allem auf Ortsebene, eine bedeutsame Entwicklung statt. Von ihr spricht die folgende Darstellung.

In der letzten Sitzung des Pastoral-Konzils der Katholischen Kirche in Niederland, am 8. April 1970, wurde den Bischöfen mit übergroßer Mehrheit diese Empfehlung gegeben:

Es muß Raum gegeben oder zumindest darf Raum der gegenseitigen Teilnahme an Eucharistie und Abendmahl nicht verwehrt werden,

– wenn die Einheit in Christus Ursache und Beweggrund der wirklichen Gemeinschaft von Christen aus verschiedenen Kirchen ist;

– und auf diesem Boden die Amtsträger hinüber und herüber als berufen von dem einen Herrn in der einen Kirche anerkannt werden;

– und gegenseitig in Eucharistie und Abendmahl in Gleichgesinntheit des Glaubens Anerkennung desselben Heilsgeschehens, nämlich des Gedächtnisses von Tod und Auferstehung des Christus stattfindet.

Der Empfehlung wurden drei Erklärungen hinzugefügt. Zunächst werde damit nicht gesagt, daß die Kirchen ihr Kirchesein als Ganzes, d. h. die Gemeinschaft um Wort, Sakrament und Amt im Dienst an der Welt, gegenseitig ganz anerkennen. Ferner sei die Erfahrung dieser wiedergefundenen Einheit in bestimmten Situationen ein unmißbarer Faktor im Dialog zwischen den Kirchen. Zum dritten werde bei diesen Situationen an konfessionsverschiedene Ehen gedacht, an Gesprächs- und Aktionsgruppen, an örtliche Gemeinschaften, wenn dort die genannten Bedingungen erfüllt werden.

Das Pastoralkonzil hat bei den Bischöfen, die über diese Erklärung nicht mit abstimmten, darauf gedrungen, ihre Leitung in diesem Sinn auszurichten.

Für die Bischöfe hat darauf Kardinal Alfrink als ihr Sprecher geantwortet, daß sie darüber gemeinsam mit den andern Kirchen im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen in Niederland beraten werden und daß sie die Empfehlung mit dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen überlegen werden.

Die Absicht dieser Empfehlung ist zunächst: gegenseitige Amtsanerkennung als Anerkennung der Amtsträger und daß dies in konkreten Situationen des kirchlichen Lebens und des kirchlichen Amtshandelns geschieht. Daher die erwähnte Einschränkung, daß dies noch keine generelle Anerkennung des Amts in anderen Kirchen enthält. Die Empfehlung beschränkt sich mit Absicht auf Teilnahme an sakramentalen Feiern der anderen. Es geht also noch nicht um die volle Gemeinschaft. In konkreten Situationen wird das kirchliche Amt in anderen Kirchen, wie es dort besteht, als authentisch anerkannt und mit auf Grund dessen kann Teilnahme am kirchlichen Leben der anderen stattfinden.

Praktische Amtsanerkennung durch gegenseitige Teilnahme am kirchlichen Leben

Im November 1970 erklärte der kirchliche Pastoralrat in Nordbrabant, Limburg und Seeland (Pastoraal beraad van Kerken in Noord-Brabant,

Limburg en Zeeland, den drei Südprovinzen), zu dem außer der Katholischen Kirche (den drei südlichen Bistümern) fünf reformatorische Kirchen gehören, «daß es genug Gründe gibt, die eigenen Dienste der verschiedenen Kirchen möglichst für Glieder anderer Kirchen, die daran teilnehmen wollen, zu öffnen». Dafür werden keine generellen Vorschriften gegeben. Man wird darin örtlich zu verantworteten Entscheidungen kommen müssen. Auch hier also eine Anerkennung des kirchlichen Amtes, wie es in den Kirchen Dienst tut, und auf Grund dessen Teilnahme an den kirchlichen Diensten der je anderen. Gleichzeitig äußerte dieser Kirchenrat der Südprovinzen seine Bedenken gegen viel weitergehende Anerkennungen von Eucharistie/Abendmahl und kirchlichem Amt, durch welche die Grenzen zwischen den Kirchen fielen und eine fast vollständige Vermischung der Kirchen stattfände. Der Rat der Kirchen tritt für eine Ökumene und eine Amts- und Sakramentenanerkennung ein, in der die Identität der einzelnen Kirchen bestehen bleibt und als Beitrag zur Einheit in Vielgestaltigkeit angenommen wird. Die Spannung zwischen Einheit und eigener Identität muß ausgehalten werden. Das vorzeitige Zerbrechen dieser Spannung kann, wie uns die Geschichte zeigt, leicht zu einem heillosen Schisma führen.

Diese Erklärung hat in den Niederlanden zum Teil Zustimmung, zum Teil auch Kritik gefunden. Die Zustimmung betrifft die Offenheit, die für die Teilnahme an kirchlichen Diensten anderer Kirchen geboten wird. Die Kritik betrifft vor allem das Festhalten an der Identität der Kirchen. Der kirchliche Rat der niederländischen Südprovinzen hat im Mai 1971 darauf geantwortet, daß in den verschiedenen Kirchen die gegenseitige Öffnung der kirchlichen Dienste innerhalb der gegebenen Möglichkeiten eine überaus wichtige Gelegenheit für «ökumenische Dienste» enthält, daß aber dies nicht die letzte Perspektive der Ökumene bildet und all das nicht bedeutet, daß «erfreuliche Entwicklungen in den Verhältnissen der Ortskirchen, wobei in gemeinsamer Verantwortung nach neuen Formen der Liturgie gesucht wird, verworfen und abgebremst werden müßten». Es zeigt sich, daß die gegenseitige Anerkennung von Sakrament und kirchlichem Amt örtlich weiter geht als bis zur Teilnahme an den Diensten der je anderen und daß sie auf die Einheit von Sakrament und Amt hinzielt.

Der Standpunkt des Pastoralkonzils und die Erklärungen des südniederländischen Rats der Kirchen weisen darauf hin, daß sich die Amtsanerkennung in Niederland bis heute vor allem auf der Ebene der Ortskirche abspielt. Von der Basis her wächst eine faktische Amtsanerkennung, mehr als faktische Anerkennung des kirchlichen Amts in den verschiedenen Kirchen denn als theologisch durchdachte und formulierte Anerkennung.

Den Rahmen dafür bilden zu einem wichtigen Teil die regionalen und örtlichen Räte oder Gemeinschaften der Kirchen, in denen – lokal oder für ein bestimmtes Gebiet – die daran teilnehmenden Kirchen (katholische und reformierte) und ihre Amtsträger miteinander sprechen und arbeiten.

In Niederland gibt es augenblicklich 15 solcher regionalen und 145 lokale Räte. Das bedeutet für ein so kleines Land fast allgemeine Verbreitung und eine neue, eingreifende Struktur des kirchlichen Lebens, in dem Zusammengehörigkeit und Einheit wächst. Die Entstehung dieser regionalen und örtlichen Räte geht auf das Jahr 1965 zurück, das Abschlußjahr des Zweiten Vatikanischen Konzils. Vor allem seit 1967 sind diese Räte schnell gewachsen.

Diese überkirchlichen Räte sind natürlich sehr verschieden in ihrer Art; sie variieren vom lockeren und noch fast unverbindlichen Kontakt bis zu intensiven und weitgehenden Formen der Zusammenarbeit, in denen selbstverständlich Anerkennung von Sakrament und Amt sehr konkret zur Sprache kommen und die Grenzen der Teilnahme am kirchlichen Leben der andern in schnellem Tempo überschritten werden.

Die Überlegungen in diesen Räten werden meistens wenig oder überhaupt nicht von Erwägungen theologischer Art gehemmt. Differenzen aus der Vergangenheit werden mühelos relativiert oder ganz aus dem Weg besprochen, zum Ärger und zur Verwirrung katholischer und protestantischer Gruppen, die sich bei dieser Entwicklung unglücklich oder unsicher fühlen und protestieren.

Was schließlich die Theologie des Amtes betrifft: In der vorletzten Sitzung des Pastoralkonzils wurde ein Gutachten über das Amt vorgelegt, das von einer ausgesprochen untheologischen Behandlung gekennzeichnet war. Es hat gerade in diesem Punkt scharfe Kritik erfahren, u. a. von seiten der Bischöfe, und ist im Pastoralkonzil inhaltlich fast unbesprochen geblieben, jedenfalls (was das Pastoralkonzil als Ganzes angeht) ist es ohne Abstimmung geblieben. Die Aufmerksamkeit richtete sich fast ausschließlich auf das Problem Priesterzölibat und Frau im kirchlichen Amt.

Gerade in seiner untheologischen Art ist dieses Gutachten, obwohl es keinen offiziellen Wert hat, nicht ohne Einfluß auf das Denken und Reden über das kirchliche Amt in der Katholischen Kirche in Niederland geblieben.

Auf reformatorischer Seite ist der Studienbericht über das Amt wichtig, den Dr. H. Berkhof verfaßt hat und der kürzlich der Nederlandse Hervormde Kerk vorgelegt wurde unter dem Titel «Wat is er aan de hand met het ambt?» – «Was ist mit dem Amt los?» Der Bericht hat einen gediegenen biblisch-theologischen Inhalt, stößt aber in den Kirchen der Reformation trotzdem auf Widerstand, vor allem auf seiten der Rechts-Orthodoxen. Ökumenisch zeigt der Bericht Perspektiven, vor allem auch durch die Definition des kirchlichen Amts als Christus-Darstellung und in seiner Offenheit für das persönliche Amt in seiner überörtlichen und sogar universal-kirchlichen Form. Die Frage der Amtsanerkennung wird nicht ausdrücklich gestellt.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PETER VAN LEEUWEN

geboren am 6. April 1913 in Leerdam (Niederlande), Franziskaner, 1938 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Löwen und Nimwegen, ist Doktor der Theologie, Professor für Systematische Theologie an der Universität Nimwegen, war Peritus auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Er veröffentlichte Arbeiten zur Fundamentaltheologie, über die Struktur der Kirche, über die ökumenische Bewegung und das Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe.

Gregory Baum

Freier Kirchendienst in den Vereinigten Staaten

Eine neuere Entwicklung in der Kirche der Vereinigten Staaten ist vielleicht symptomatisch für künftige Strömungen in andern Teilen der katholischen Kirche. Unter der Großzahl von Priestern, die mit oder ohne formelle Dispens den offiziellen Kirchendienst aufgegeben haben, sind viele, die sich weiterhin als ordinierte Amtsträger, als Bedienstete der Gemeinde, als Träger einer besonderen Berufung betrachten. Sie setzen ohne kirchliche Approbation ihren Dienst unter dem christlichen Volk fort.

Eine Priestergruppe für einen freien Kirchendienst

Einige von diesen Priestern haben «*The Society of Priests for a Free Ministry*» (SPFM) gegründet[1]. Diese Vereinigung hat zum Ziel, unter den aus dem Amt geschiedenen Priestern den Sinn für den Priesterdienst zu fördern, ihrem Protest gegen das gleichgültige Verhalten der Hierarchie gegenüber der gesellschaftlichen und kirchlichen Krise in den Vereinigten Staaten öffentlich Ausdruck zu geben, zu Experimenten mit alternativen Stilen des christlichen Priestertums aufzumuntern und wenn möglich mit der offiziellen Kirche einen Dialog zu führen. Die SPFM betrachtet sich keineswegs als sektiererische Bewegung. Ihre Mitglieder bestreiten weder die Autorität der katholischen Hierarchie noch die Gültigkeit des gewöhnlichen Dienstes katholischer Priester. Sie sind hingegen der Ansicht, daß der Kirchendienst mannigfaltig ist, daß es verschiedene Weisen zur Ausübung des Priestertums geben sollte und daß es, da die jetzige Kirchenleitung nicht für die notwendige Vielfalt sorgt, an der Zeit ist, ohne die erforderliche Erlaubnis nach neuen Stilen des Priesterlebens und -wirkens zu suchen. Sie treten deshalb für einen freien Kirchendienst ein.

Freier Kirchendienst für freie Christen

Um den Begriff «freier Dienst» zu verstehen, müssen wir nachsehen, an wen sich dieser Dienst richtet. Sind diese Priester Kleriker ohne Volk, die in katholische und protestantische Gemeinden eindringen, um für sich ein eigenes Reich zu erobern? Befassen sie sich widerrechtlich mit Leuten, die vom offiziellen Kirchendienst gut betreut sind? Oder sind diese Priester von einer Gemeinde umgeben, worin ihr Dienst willkommen ist? In den Vereinigten Staaten betrachtet ein großer und sich stets vergrößernder Teil des christlichen Volkes sich als nachökumenisch[2]. Er besteht aus Christen, darunter vielen Katholiken, die in die Reform und

Erneuerung der Kirche engagiert waren, deren christliches Selbstverständnis sich jedoch so gewandelt hat, daß sie sich in ihren Ursprungskirchen nicht mehr daheim fühlen. In ihren Augen geht es diesen Kirchen heute hauptsächlich um die Verteidigung ihrer Institutionen und Privilegien, während sie sich um die brennenden gesellschaftlichen und politischen Weltprobleme nicht kümmern. Da diese Christen oft isoliert sind und sich sehr vereinsamt fühlen, schließen sie sich ganz spontan freundschaftlich zusammen, wenn sie einander treffen, und bleiben als eine Freundschaftsgruppe beisammen. Sie haben die gleiche Veränderung durchgemacht und sprechen die gleiche Sprache. Sie sind in Christus auf eine Art und Weise vereint, die über die herkömmlichen Kirchengrenzen hinausgeht, ihnen aber erlaubt, ihrer Vergangenheit treuzubleiben. Wir finden solche Christengruppen im Umkreis von Universitäten und Kollegien, von einigen christlichen Zentren, Exerzitienhäusern, Buchhandlungen, Zentren für Erwachsenenbildung usw.; sie sammeln sich um begabte Laien herum, die die christliche Führung artikulieren und ausüben. Diese Christen sind noch immer – wer weiß, wie lange noch? – die loyalen Männer und Frauen, die in der jetzigen Gesellschaftskrise ihr christliches Zeugnis ablegen, das innere Leben erforschen und die theologischen Entwicklungen in den Kirchen verfolgen. Diese Leute sind durch die gleiche gesellschaftlich-geistliche Entwicklung geschaffen worden, die zum Auszug aus dem Priestertum geführt hat. Sie und die Priester des freien Kirchendienstes gehören zusammen. Sie sind das Volk, an das der Dienst der SPFM sich richtet. Hier haben diese Priester ihre eigenen Gemeinden.

Der freie Kirchendienst in der theologischen Auseinandersetzung

Ist dieser freie Kirchendienst ein gültiges Konzept? In einem Brief, den die römische Kongregation für die Glaubenslehre an den Bischof F. L. Begin von Oakland, Kalifornien, gerichtet hat, wird der freie Kirchendienst als unauthentisch verurteilt: er gründe sich auf ein irriges Verständnis des katholischen Priestertums. Die Verfasser dieses Briefes betrachten wahrscheinlich die kanonische Verbindung mit der apostolischen Hierarchie als ein Wesensmerkmal des katholischen Priestertums. Seit Theologen dazu gelangt sind, das Charismatische und Außerordentliche in der göttlichen Führung der Kirche anzuerkennen, scheint Raum zu sein für positivere Würdigungen des freien Kirchendienstes.

Positivere theologische Reflexionen über den freien Kirchendienst und seinen Platz in der Kirche wurden von den Jahresversammlungen der SPFM angestellt und sind in den Berichten über diese Zusammenkünfte enthalten. Eugene Bianchi, der Vorsitzende der SPFM, hat einen theologischen Essay über den freien Kirchendienst geschrieben[3], Rocco Caporale hat eine religionssoziologische Rechtfertigung und Erklärung des freien Kirchendienstes gegeben[4], Bernard Cooke, James Megivern und Gregory Baum haben den theologischen Sinn des freien Kirchendienstes ergründet[5]. Diese Autoren nehmen an, daß sich in der katholischen Kirche ein signifikanter Wandel vollzieht, daß wir uns auf einen größeren Pluralismus innerhalb der Katholizität hinbewegen, daß dieser Übergang in verschiedenen Gruppen in der Kirche in unterschiedlicher Geschwindigkeit vor sich geht und daß aus diesen Gründen die einheitlichen Kategorien der Vergangenheit sich nicht mehr zur Bewertung heutiger Entwicklungen eignen. Wie sie denken, ist in der Kirche auch für einen freien Kirchendienst Raum.

Diese Ansicht wird bekämpft vom bekannten Theologen und Historiker George Tavard. In einem Leitartikel im «Journal of Ecumenical Studies»[6] vergleicht er die Priester, die für ein freies Kirchenamt eintreten, mit den «episcopi vagantes» in der anglikanischen Kirche. Diese Männer suchten außerhalb ihrer Kirche von orthodoxen oder altkatholischen Bischöfen die Bischofsweihe zu empfangen und kehrten dann in ihre Kirche zurück im Bestreben, darin eine bischöfliche Rolle zu spielen. Sie waren Kleriker ohne Volk und als solche von der anglikanischen Kirche nicht anerkannt. Für Tavard sind die Priester, die einen freien Kirchendienst beanspruchen, ebenfalls Kleriker ohne Volk und deshalb sei für sie kein Platz in der Kirche. Gregory Baum antwortete Tavard in der gleichen Zeitschrift[7]. Er versuchte aufzuzeigen, daß der Vergleich zwischen den «episcopi vagantes» und der SPFM nicht stichhaltig ist. Die Priester des freien Kirchendienstes sind von einer Gemeinde von Christen umgeben, die von der gleichen gesellschaftlich-spirituellen Bewegung hervorgebracht werden. Sie bieten einen gültigen Dienst, einen legitimen Kirchendienst an. Es steht zu hoffen, daß ein anhaltendes Gespräch mit der institutionellen Kirche möglicherweise zur Anerkennung einer Vielfalt des Dienstamtes führt.

Die Einheit im Amt läßt sich nicht mit der Einheitlichkeit der Gesetzgebung identifizieren.

Vorläufig steht das Problem weiterhin an. Die Frage ist nicht, ob die SPFM weiterleben wird. Da die Zahl der Priester, die den offiziellen Kirchendienst aufgeben, beständig zunimmt, wird das Problem immer größer. Die Botschaft, die in dieser Entwicklung liegt, ist nur zu deutlich. Es ist höchste Zeit, daß die Hierarchie der Vereinigten Staaten erkennt, daß ein bedeutender Teil eifriger engagierter Christen sich auf den Rand der Institution hinbewegen, nicht weil sie im Bann dessen wären, was die Heilige Schrift «die Welt» nennt, sondern weil in ihren Augen die Hierarchie eine weltliche Sicht von Gesetz und Autorität übernommen hat und vom weltlichen Verlangen beseelt ist, den Machthabern in der Nation zu gefallen.

[1] Zur Literatur vgl. Proceedings of the First, Second and Third Annual Convention, erhältlich bei: SPFM, National Office, 4231 194th Street, Flushin, N. Y. 11358. Vgl. auch Eugene Bianchi, The Free Ministry: Commonweal, January 23, 1970, S. 450–453.

[2] Vgl. R. Ruether, Post-Ecumenical Christianity: The Ecumenist 5 (Nov./Dec. 1966) 3–7.

[3] Proceedings of the First Annual Convention 1969, 3–16.

[4] Proceedings of the Second Annual Convention 1970, 37–49.

[5] Proceedings of the Third Annual Convention 1971.

[6] 7 (1970) 777–779.

[7] 8 (1971) 344–349.

Übersetzt von Dr. August Berz

GREGORY BAUM

geboren am 20. Juni 1923 in Berlin, Augustiner, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Fribourg, McMaster (Hamilton, Kanada) und Ohio State, ist Doktor der Theologie, Ehrendoktor von drei Universitäten, Professor für Theologie am St. Michael's College der Universität Toronto, Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist». Er veröffentlichte u. a.: Faith and Doctrine (1969), Man Becoming (1970).

Louis Monden

Wie können Christen noch glauben?

Endlich wieder eine brauchbare Fundamentaltheologie

Eine überzeugende und imponierende Leistung

«Dieses Buch zeichnet sich aus durch gründliche Fragestellungen, präzise und kritische Informationen, gute Lesbarkeit und sorgfältig ausgewählte Literaturhinweise ... In den heutigen Schwierigkeiten, historische Aussagen von den Deutungen des Glaubens zu unterscheiden, wird man u. a. besonders den Abschnitt über ‹Sinn und Tragweite der historischen Verifikation› (Genese der heutigen Situation, Grundprinzipien, Heutiger Stand der Forschung) zu schätzen wissen ... Endlich wieder eine brauchbare Fundamentaltheologie!» Orientierung, Zürich

«Eine Phänomenologie des Glaubens, der in den Kontext menschlicher Erfahrung und Sprache eingebracht wird durch die Besinnung auf Geschichte und Geschichtlichkeit als Bezugspunkt des Glaubens ... Mondens neues Buch ist eine überzeugende und imponierende Leistung.»
Prof. Heinrich Fries, München

216 Seiten, Ppb., S 105.–, DM 14,80, sFr. 18.–

Otto Müller Verlag Salzburg

NEUES FORVM

Internationale Zeitschrift für den Dialog

im Eigentum der Redakteure

1966...3000, ab 1969...15000 Expl. Auflage

Kritisches Christentum
Kritischer Sozialismus
Solidarität mit der Dritten Welt

...beste deutschsprachige Zeitschrift (Süddeutscher Rundfunk) ...erste Namen und überzeugende Beiträge (Presse) ...keine Verbrüderung, sondern sachliche Diskussion (Arbeiter Zeitung) ...ausgezeichnet (Neue Zürcher) ...Baedekersterne für optimales Gelingen (Süddeutsche) ...lesenswertest (Welt) ...eine der wenigen wahren Hoffnungen (Frankfurter Allgemeine) ...une des publications les plus vivantes (Le Monde) ...one of the most hopeful (Erich Fromm) ...dialogisches Aktionszentrum (Ernst Bloch) ...Tribüne des Dialogs (Kierunki, Warschau) ...führende Zeitschrift (Woprossy Literatury, Moskau) ...Zentralorgan der revisionistischen Internationale (Neues Deutschland) ...ehrliches Christentum (Tempo Brasileiro) ...

Doppelheft S 20,– / DM 3,– / sfr 3,50

Jahresabonnement S 240,– / DM 38,– / /sfr 40,–

Ermäßigung für Schüler, Lehrlinge, Studenten, Soldaten

In allen Buchhandlungen, Kiosken, Trafiken, Bahnhöfen, Hochschulen sowie Museumstraße 5, A–1070 Wien

Vorwort

Der von *Concilium* veranstaltete Theologenkongreß im Herbst 1970 in Brüssel führte zum erstenmal einen größeren Teil der Mitglieder unserer Sektion zu einem Gedankenaustausch zusammen. Der Plan des vorliegenden Heftes geht auf die dort gemachten Vorschläge zurück. Wir waren uns sehr bald darüber einig, daß jeder Versuch zur Begründung ethischer Normen bei den Menschen in unserer Gesellschaft mit einem stark veränderten und unterschiedlichen Selbstbewußtsein rechnen muß. Einige typische Aspekte dieses Selbstbewußtseins sollten darum in dieser Nummer vorgestellt und die Aufgabenstellung der theologischen Ethik in dieser Situation überdacht werden. Bei diesem weitgesteckten Thema mußte man sich von vorneherein im klaren sein, daß die Realisierung eher eine Reihe von Hinweisen und Denkanstößen als eine umfassende Analyse erbringen werde. Daß dem so ist, zeigen die einzelnen Beiträge deutlich.

Zunächst hat der Soziologe Wolf Lepenies das Wort. Er beschreibt sehr kritisch «Paradigmen der Ethik-Diskussion in der philosophischen, der biologischen und der ethnologischen Anthropologie». Aus dem Ungenügen solcher Teilaspekte prognostiziert er die Herausbildung einer interdisziplinären «Wissenschaft vom Menschen». Sie muß sozialwissenschaftlich orientiert sein, indem sie einerseits auf die gesellschaftliche Bedingtheit ihrer Ergebnisse reflektiert und andererseits zeigt, inwieweit gesellschaftliches Handeln auch unter dem Aspekt anthropologischer Vorgegebenheiten analysiert werden muß. Er fordert die Theologie auf, über das Problem einer Fundierung der Ethik mit der Soziologie in einen Dialog zu treten und glaubt, die Aufgabe der Theologie liege weniger in der Herausarbeitung einer einheitlichen Ethik als vielmehr in der Bereitstellung von Kriterien für die Kompatibilität unterschiedlicher Moralsysteme. Zu dieser Anregung ist wohl zu sagen, daß die Theologie durch die Freisetzung der menschlichen Vernunft in den Grenzen ihrer Kontingenz durchaus die Möglichkeit für eine Pluralität von konkreten Ausformungen der Moral eröffnet. Kompatibilität der verschiedenen Entwürfe wird aber wohl von Beliebigkeit zu unterscheiden sein. Aufgrund ihrer Glaubensvernunft muß Theologie auch in Kritik und Anregung konkret werden können. Hierbei freilich muß sie sich einlassen auf den Wandel des menschlichen Selbstverständnisses, wie er ihr von außerhalb nahegebracht wird. Ein Beispiel dafür bietet die Einführung von John B. Cobb Jn. in die amerikanische «Process philosophy». Gerade vom Zweiten Vatikanischen Konzil (Beitrag von Ph. Delhaye) wird die Bedeutung solcher Entwürfe menschlichen Selbstverständnisses gesehen und die Welt in der Erkenntnis ihrer Eigenwertigkeit zum Partner für die Theologie. Dabei erweist sich gerade der Rekurs auf das Neue Testament für ein solches Gespräch als besonders fruchtbar; denn hier wird eine stete Erneuerung des Menschen angeboten und gefordert, die die Einseitigkeiten konkreter Entwürfe aufdeckt und überwindet.

Die Beiträge von Hollenweger, Astier und Cocagnac sowie die Berichte greifen den Wandel des Selbstverständnisses in bestimmten sozialen Gruppen auf. H. R. Schlette zeigt, wie die Kritik, die von bestimmten Utopien ausgeht, zur sozialkritischen Schärfung des Bewußtseins beiträgt. Dies ist um so bemerkenswerter als heute Stimmen laut werden, die in der Zuwendung zur Utopie nur eine Flucht aus der Verantwortung für die konkreten Aufgaben der Gegenwart sehen.

FRANZ BÖCKLE

Beiträge

Wolf Lepenies

Schwierigkeiten einer anthropologischen Begründung der Ethik

Im Dialog mit der Theologie scheint die Soziologie die Rolle der Philosophie übernommen zu haben. An der «Neubestimmung des Humanum» interessiert, kann die Theologie bei der Lösung dieser Aufgabe von der Philosophie kaum mehr profitieren; es sind die Sozialwissenschaften, mit denen sie «in einen Dialog über das Verständnis vom Menschen» eintreten und an deren «Reflexion auf das Ganze der bestehenden gesellschaftlichen Lebenswelt» sie partizipieren will, um «anthropologische Grundbegriffe und Normen für politisch-ethisches Handeln» zu entwickeln.[1] Dieses Programm paßt in eine Epoche, in der der Prozeß der Säkularisierung bereits zum historischen, das heißt im Rückblick auf die Vergangenheit analysierbaren, Phänomen geworden ist. Die Neigung zum Dialog mit den Sozialwissenschaften spiegelt daher ein gewandeltes, gleichsam säkularisiertes, Selbstverständnis der Theologie wider.

Will aber die Theologie Normen des ethischen Verhaltens sich von der Anthropologie vorgeben lassen, wird eine Ersetzung der Theologie durch Anthropologie denkbar. Das ist nur die Konsequenz der Behauptung, jede Ethik sei angewandte Anthropologie.[2] Gab es bis ins siebzehnte Jahrhundert keine philosophische Anthropologie, weil Philosophie und Theologie noch nicht getrennt waren, scheint jetzt die Trennung wieder aufhebbar zu sein, da Philosophie und Theologie, zumindest in ihrem ethischen Aspekt, sich selbst auf Anthropologie reduzieren wollen.

In dem Programm Hans-Norbert Janowskis, das ich eingangs zitierte, war von Anthropologie nicht die Rede, nur von «anthropologischen Grundbegriffen und Normen», die freilich die *Soziologie* der Theologie liefern sollte. Darin scheinen mir prekäre Vorstellungen über Soziologie wie Anthropologie gleichermaßen enthalten zu sein. Deren Grundlage ist die Annahme, Soziologie als Theorie der Gesellschaft sei anthropologisch fundiert, soziologische Sätze könnten auf anthropologische Tatbestände direkt zurückbezogen werden. Die Möglichkeit einer anthropologischen Fundierung der Gesellschaftstheorie ist aber nach wie vor umstritten;[3] oder aber das Problem wird durch die Prämisse entschärft, der Mensch sei schon von Natur aus nur als gesellschaftliches Wesen verstehbar. Beim Menschen, so sagt es schon Ferguson in seiner «Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft» (1767) «scheint die Gesellschaft so alt zu sein, wie das Individuum, und der Gebrauch der Sprache so allgemein, wie der der Hand oder des Fußes». In der Gesellschaftstheorie muß daher «die Vorstellung aufgegeben werden, die Gesellschaft ‹bestehe› aus Menschen»[4] – dadurch ist eine Gesellschafts*theorie* überhaupt erst möglich geworden.

In der Anthropologie läßt sich eine ähnliche Entwicklung – die wachsende Tendenz zur «Soziologisierung» – feststellen. Bemerkbar wird sie freilich im vollen Ausmaß erst dann, wenn man davon absieht, von «Anthropologie» als *einer* Wissenschaftsdisziplin zu sprechen. Im deutschen Sprachraum würde man dabei an die physische oder philosophische Anthropologie denken, in Frankreich an eine Kombination aus physischer Anthropologie und Ethnologie, in England an «social anthropology», in den USA an «anthropology» im Sinne von Ethnologie. Sinnvoller erscheint es dagegen, biologische (physische), ethnologische und philosophische Anthropologie voneinander zu trennen und unter «Anthropologie» die Gesamtheit der anthropologischen Disziplinen zu verstehen. Betrachtet man daraufhin den heutigen Stand der Forschung in den drei «Teildisziplinen», so scheint mir der Eindruck eines interdisziplinären Zusammenwachsens unverkennbar zu sein. Darüber hinaus werden die anthropologischen Disziplinen sich stärker als je zuvor der Gesellschaftsbedingtheit, aber auch der gesellschaftlichen Relevanz ihrer Aussagen bewußt. Wenn diese Reflexion in den einzelnen Disziplinen auch in unterschiedlicher Weise erfolgt, sind doch Übereinstimmungen eines Ausmaßes gegeben, die es gestatten, von einer «Soziologischen Anthropologie» zu sprechen.[5]

Dies ist um so eher zulässig, als eine Einbeziehung anthropologischer Fragestellungen in marxistische Gedankengänge heute konfliktloser als beispielsweise in den fünfziger Jahren möglich ist. In Reaktion auf Versuche, die Marxschen Frühschriften mit ihrer anthropologie-näheren Orien-

tierung gegen die polit-ökonomischen Analysen des späten Marx auszuspielen, traf in den sozialistischen Ländern alle Versuche zur Ausarbeitung einer marxistischen Anthropologie der Bann. Heute, da die Tendenzen eher auf eine Integration der Marxschen Frühschriften in das Gesamtwerk abzielen, wird ein unbefangenerer Umgang mit der Marxschen Anthropologie möglich. Von kommunistischen Parteien selbst inspirierte Entwürfe marxistischer Persönlichkeitstheorien werden publiziert, und die vielfältigen Versuche zur Ausarbeitung einer «sozialistischen Ethik» hängen auch mit dieser neu gewonnenen Unbefangenheit anthropologischen Problemen gegenüber zusammen.[6]

Aufgrund der «Soziologisierung» der Anthropologie ist daher der Vorschlag an die Theologie berechtigt, sich mit Fragen nach den außertheologischen Legitimationsmöglichkeiten moralischer Prinzipien an die Anthropologie zu wenden. Ein solcher Dialog liegt um so näher, als sich zeigen läßt, wie gerade in den anthropologischen Disziplinen die Reflexion auf ihre gesellschaftlichen Grundlagen durch eine Debatte um Probleme der Ethik befördert oder erst begonnen wurde. Im folgenden möchte ich daher Paradigmen der Ethik-Diskussion in der philosophischen, der biologischen und der ethnologischen Anthropologie kritisierend beschreiben. Ich glaube dabei zeigen zu können, daß in allen anthropologischen Disziplinen die Schwierigkeiten bei der Diskussion ethischer Probleme auf einen Primat der Gesellschaftstheorie in Fragen der Normenbegründung verweisen. Die Geschichte der ethischen Fragestellung in den anthropologischen Disziplinen kann ich nicht rekonstruieren, nur an einigen Punkten der Darstellung werde ich auf Vorläufer bestimmter Argumentationen hinweisen.

«Fürchterliche Natürlichkeit» und «physiologische Tugenden»: Über die Ethik in der philosophischen Anthropologie

Reflexionen über den Zusammenhang von Ethik und Anthropologie, spezifischer über die Möglichkeit einer anthropologischen Begründung ethischer Sätze, zeigen sich vorwiegend als Fragestellungen der *philosophischen Anthropologie*. Die Geschichte der philosophischen Anthropologie ist in diesem Sinne zugleich eine Geschichte der Ethik, und es hat eine systematische Bedeutung, daß Max Scheler, dessen Schrift «Die Stellung des Menschen im Kosmos» (1928) die philosophische Anthropologie so nachdrücklich beeinflußte, auch den Entwurf einer materialen Wertethik vorgelegt hat. Am eindrucksvollsten läßt sich die enge Verflechtung der philosophischen Anthropologie mit der Ethik am Werk Arnold Gehlens demonstrieren: Revisionen der anthropologischen Fragestellung haben hier unmittelbar einen Wandel der Ethik-Auffassung zur Folge.

Gehlens Bedeutung beruht nach wie vor auf der Konstruktion einer konservativen Anthropologie, wie sie in seinem Hauptwerk «Der Mensch» (1940) vorliegt: Nicht Instinkte passen den Menschen in die Institutionen ein, vielmehr bedarf die Plastizität und Nichtfestgelegtheit der menschlichen Antriebsstruktur einer stabilisierenden institutionellen Stütze. Die von Gehlen warnend beschworene «fürchterliche Natürlichkeit» des Menschen drückt keine Furcht vor seinen Instinkten oder Instinktresten an sich aus, sondern vor den Folgen der Instinktentbindung, wobei Gehlens Bewunderung ausdrücklich jedem *instinktanalogen Verhalten*, allen Äußerungen der *zweiten Natur* gilt, so den «Leistungen der Jongleure und Akrobaten, die ... ihren Verstand gewissermaßen in ihre Glieder herabüben», wie es in den «Reflexionen über Gewohnheit», 1927 in der Driesch-Festschrift erschienen, heißt.

Die Institutionen, die an die Stelle der Instinkte treten, nennt Gehlen 1940 die «obersten Führungssysteme»; sie setzen menschlichem Verhalten die Maßstäbe. Deshalb kann dieser anthropologische Entwurf auf eine ausgeführte Ethik verzichten; sie ist in der Institutionentheorie und im Konzept des Menschen als eines Wesens der «Zucht» bereits vollständig enthalten. *Sittlichkeit* gilt als Inbegriff der Formierung, und Gehlen nennt sie «eine allein beim Menschen vorhandene biologische Notwendigkeit» – aber dennoch ist sie nicht biologisch *fundiert:* «Wir handeln nicht so oder so, weil wir bestimmte Bedürfnisse haben, sondern wir haben diese, weil wir selbst und die Menschen um uns so oder so handeln.»[7] Die Normierung menschlichen Verhaltens ist also *biologisch* erzwungen, aber *kulturell* determiniert – Anthropologie und Institutionentheorie sind derart eng ineinander verzahnt, daß kein Raum für eine Ethik bleibt. Keinesfalls kann diese auf Triebdeterminanten gegründet werden: aus dem Dilemma nämlich, entweder einen beliebig umfangreichen Triebkatalog für *den* Menschen zu entwickeln oder nur *einen* Menschen triebmäßig zu erfassen, kommt man nicht heraus: dann wird die Ethik entweder beliebig und damit im Einzelfall

wirkungslos oder nur individuell wirksam und damit gesellschaftlich unverbindlich.

Sehr deutlich wird die Affinität von Anthropologie und Institutionentheorie, die eine Ethik überflüssig erscheinen läßt, im «Charakter» überschriebenen Kapitel des Gehlenschen Hauptwerkes, denn «Charakter» ist kein Terminus unter vielen der anthropologischen Argumentation. In den Rezensionen zu Herders «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» hat Kant den Entwurf einer Anthropologie angedeutet, die nicht «am physiologischen Leitfaden tappen oder am metaphysischen fliegen», vielmehr auf die *Handlungen* des Menschen begründet sein sollte, «dadurch er seinen Charakter offenbart».[8] Und John Stuart Mill hat die «Wissenschaft von der menschlichen Natur», die er Ethologie nannte, als «Wissenschaft von der Bildung des Charakters» definiert.[9] Der Charakterbegriff kennzeichnet so in der Tradition der philosophischen Anthropologie jene Nahtstelle, an welcher der Zusammenhang von anthropologischer Basis und institutionellem Überbau deutlich gemacht werden kann. Daß eine Ethik im Rahmen der ursprünglichen Gehlenschen Anthropologie funktionslos bleiben müßte, zeigt sich auch hier: Denn die regierenden Gewohnheiten des Handelns – und genau das nennt Gehlen «Charakter» – beruhen auf erworbenen Instinkten, das heißt, sie sind nicht naturbestimmt; der Charakter ist vielmehr das «Zuchtprodukt der Gesellschaft, in der er lebt und *ihrer* Interessenverteilung». Eine Ethik aber müßte demgegenüber gerade auf die Transzendierungsmöglichkeiten gesellschaftsspezifischer Moralen gerichtet sein.

In «Moral und Hypermoral» (1969) hat Gehlen seine ursprüngliche Anthropologie revidiert. Auf die Widersprüche dieses Entwurfs kann ich ausführlich nicht eingehen, er ist von Jürgen Habermas und Helmuth Pleßner kritisiert worden.[10] Gehlen legt hier den Entwurf einer Ethik vor, und dies allein genügt, um an der Auffassung festzuhalten, er habe seine eigene Anthropologie revidiert – auch wenn Gehlen selbst eine solche Wandlung wohl bestreiten würde. Erinnert man sich der ursprünglich so engen, systematisch begründeten, Verflechtung von Anthropologie und Institutionentheorie, so kann durch den Entwurf einer Ethik diese Komplementärbeziehung nicht unberührt bleiben. Der Schluß liegt nahe, diese Ethik solle nun bereit stellen, was die Institutionentheorie nicht länger voraussetzen kann: bindende Verhaltensanweisungen. Aber in «Moral und Hypermoral» deckt Gehlen weniger die Verbindung von Weltoffenheit des Menschen, Schwäche der institutionellen Sicherung und einer diese Schwäche kompensierenden Ethik auf, sondern bietet das Paradox eines ethischen Programms auf der Grundlage eines biologischen Determinismus.

Die ursprüngliche Verzahnung von Anthropologie und Institutionentheorie bleibt wirksam; die Ersetzung der letzteren durch eine Ethik läßt daher auch den Katalog der anthropologischen Grundannahmen nicht unverändert: entgegen früheren Konzeptionen sieht Gehlen den Menschen nun eher als triebgesteuertes Wesen. Wer aber der das Verhalten prägenden und die Institutionen in ihrer Rigidität formenden anthropologischen Prämissen so sicher ist, sollte auf den Entwurf einer Ethik verzichten können. Der neuen, nunmehr stärker instinktbestimmten Anthropologie übergestülpt, wirkt sie als ein Surplus des biologischen Determinismus und läßt entweder auf die Brüchigkeit der Prämissen oder auf die Verunsicherung des Autors, vielleicht beides, schließen. Die «Ethik» ist von der Institutionentheorie in die Anthropologie gewandert – eine Anthropologie freilich, die des ethischen Überbaus gar nicht bedürfte. Nichts belegt den gemeinten Sachverhalt besser als der Gehlensche Begriff der «physiologischen Tugenden». Wozu eine Ethik, wenn doch die Physiologie bereits die Tugend garantiert?

Die «neue Anthropologie» Gehlens scheint mir als Reaktion auf eine politische, aber nicht nur politische Bewegung deutbar zu sein, die sich nicht mehr darauf beschränkt, die Institutionen zu «verunsichern», sondern die – etwa durch Propagierung der «neuen Sinnlichkeit» – mit der Basis der Menschennatur selbst experimentieren möchte. Weil einer solchen Haltung nicht mehr mit einer Anthropologie begegnet werden kann, die von der Instinktentbindung des Menschen und von der Plastizität seiner Antriebe ausgeht, wird *die Anthropologie rigide und die Ethik anthropologisch*. Damit aber gerät der Gehlensche Entwurf einer Ethik in die gleichen Aporien wie jeder andere Versuch, eine Ethik letztlich aus ethologischen Grundannahmen abzuleiten. Werden gesellschaftliche Normenkataloge auf die anthropologisch begründete Normiertheit menschlichen Verhaltens zurückgeführt, erscheint eine Ethik überflüssig, weil in der Physiologie bereits die Tugend steckt; soll eine Ethik aber der natürlichen Untugend des Menschen entgegenwirken, gleichsam Anti-Anthropologie sein, ist ihre Durchsetzbarkeit nur durch *Macht* sichergestellt. Dann taucht die Frage auf, ob

dort von Ethik noch die Rede sein kann, wo Prinzipien der «Moral» mit Macht durchgesetzt werden müssen.[11] Dieses Dilemma hatte Gehlen einst vermeiden können, weil seine Institutionentheorie die Stelle der Ethik einnahm. Nun, da die Ethik ihren Platz zurückgewinnt, wird die menschliche Natur beides: fürchterliche Natürlichkeit und Tugendbasis in einem. Aus einer beliebigen Anthropologie aber ist eine Ethik nicht ableitbar.

Moralanaloge Verhaltensweisen und Wissenschaftsmoral: Über die Ethik in der biologischen Anthropologie

Wenn ich nunmehr zu Fragestellungen der biologischen Anthropologie übergehe, trenne ich ethologische von biologischen Versuchen einer Fundierung ethischer Prinzipien. Die allgemeine Verhaltensforschung (Ethologie) versucht, aus moralanalogen tierischen Verhaltensweisen Rückschlüsse auf die Humanethik und ihre stammesgeschichtliche Verankerung zu ziehen.[12] Wie in ihrem Dialog mit der Soziologie die Theologie sich von der Philosophie zu entfernen scheint, so scheint die Ethologie, wenn sie sich als Grundlage der Ethik oder Moraltheologie anbietet, die Soziologie überspielen zu wollen. Eine «Biologie der zehn Gebote» läßt in der Tat die Gesellschaftstheorie nur als Spezialfall der allgemeinen Verhaltensforschung erscheinen, macht die Soziologie zur ethologischen Hilfswissenschaft. Dieses Programm hat seine historischen Vorbilder im 18. und 19. Jahrhundert; darauf zurückzugreifen, heißt den Autonomieanspruch der soziologischen Disziplin wieder in Frage zu stellen. Entsprechend scharf, wenn auch methodologisch nicht immer voll abgesichert, sind die Reaktionen auf den Anspruch der Ethologie, eine allgemeine Verhaltenslehre unter Einschluß der Soziologie zu sein, ausgefallen.[13]

Die zunehmende Bedeutung der Ethologie läßt sich in der philosophischen Anthropologie zeigen. Arnold Gehlen legte ursprünglich seiner Anthropologie eine «Ablehnung der Trieblehren» zugrunde; neuerdings betont er «den sehr hohen biologischen Anteil am Problemgehalt der Anthropologie» und hebt die «Übereinstimmung mit der Verhaltensphysiologie» hervor. Auf die Gründe einer solchen Interessenverlegung bin ich schon kurz eingegangen.

Auf der Suche nach den instinkthaften Grundlagen menschlichen Verhaltens glaubt die Ethologie «die biologische Verankerung ethischer Normen» (Eibl-Eibesfeldt), «der Moral analoge tierische Verhaltensweisen» (Lorenz) sowie eine «Biologie der zehn Gebote» (Wickler) nachweisen zu können. Eibl-Eibesfeldt vertritt die Ansicht, «daß aggressives und altruistisches Verhalten durch stammesgeschichtliche Anpassungen vorprogrammiert sind, daß es daher für unser ethisches Verhalten vorgezeichnete Normen gibt. Die aggressiven Impulse des Menschen werden... durch ebenso tief verwurzelte Neigungen zur Geselligkeit und zum gegenseitigen Beistand aufgewogen».[14] An dieser Grundthese läßt sich die Schwierigkeit einer ethologischen Begründung der Ethik darstellen. Wenn Aggression *und* Altruismus stammesgeschichtlich vorprogrammiert sind, lassen sich eben aggressive ebenso wie altruistische Handlungen ethologisch rechtfertigen – Normen gesellschaftlichen Handelns aber können aus einer solchen stammesgeschichtlichen Verankerung nicht abgeleitet oder legitimiert werden. Eher verweist die Tatsache einer auch biologisch gegebenen Normenkonkurrenz auf die Notwendigkeit, eine Ethik gerade anders als durch ethologische Reduktion begründen zu müssen. Das hat Kant bereits deutlich gesehen, als er im «Antagonismus», der ungeselligen Geselligkeit des Menschen, die Triebfeder der Humanevolution erkannte, gleichzeitig aber die Lösung der daraus entstehenden Probleme nicht mehr in der Natur vorgeprägt sah, sondern einzig in «einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft» («Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», 1784). Die gleichsam «forschungslogische» Konsequenz dieser Einsicht war dann der Verzicht auf einen physiologischen oder metaphysischen Leitfaden der Anthropologie – eher schien sie der Ergänzung durch Rechts- und Gesellschaftstheorie zu bedürfen.

Ethologen wie Eibl-Eibesfeldt verweisen selbst auf Funktionskonflikte verschiedener Normen wie auf die Tatsache einer notwendigen historischen Relativierung der Normenbegründung, ohne damit, wie es konsequent wäre, den versuchten Nachweis einer biologischen Verankerung ethischer Prinzipien aufzugeben. «Die Feststellung, daß uns eine Neigung angeboren ist, rechtfertigt sie noch nicht» (Eibl-Eibesfeldt) – und macht Versuche einer biologischen Begründung sozialer Normen eben hinfällig. Das menschliche Antriebsgefüge ist «ethisch wertfrei», untersucht man das Verhalten erwachsener Menschen, so ist man «ständig in Bewertungen befangen». Wird diese Tatsache als «Störung»[15] des (naturwissenschaftlichen) Erkenntnisprozesses bezeichnet, wird

das Dilemma einer ethologischen Begründung der Ethik besonders deutlich: biologisch argumentierend kann die Ethologie Werte nicht begründen, Ethik aber nur sein, wenn sie sich auf problematische Wertaussagen einläßt.

Indirekt hat die Ethologie eine Begründung von Normen durch den Tiervergleich liefern wollen. Diese Methode hat eine lange Tradition, die Umstände ihrer Anwendung sind gelegentlich auch von geschichtspolitischem Interesse. Am 28. Oktober 1794 beschloß der Konvent, fünf Jahre nach Ausbruch der Französischen Revolution, die Errichtung der «Ecole Normale». Wie deren *Journal* berichtet, hatte in der Anfangsphase dieser Eliteschule der achtzigjährige Daubenton als Professor den größten Erfolg. Schüler und Mitarbeiter des großen Buffon, wagte er doch seinen Lehrer wegen des Satzes zu kritisieren: «Der Löwe ist der König der Tiere.» «Der Löwe», so Daubenton, «ist kein König, weil alle Tiere ihn fliehen und keines ihm schmeichelt; in der Natur gibt es keinen König.» Das *Journal* berichtet vom frenetischen Beifall, den diese Ausführungen bei den Studenten fanden, und merkt an: «Hier sprach, in ihrer ganzen Reinheit und Kraft, die öffentliche Meinung an der Stätte der Wissenschaft. Nie zuvor hat sich der Haß auf das Königtum energischer und die Liebe zur Republik deutlicher gezeigt!»[16]

Das Aufzeigen moralanaloger Verhaltensweisen, die die Ethologie beim Tier entdecken will, hat für die Analyse sozialen Handelns kaum größeren Wert als die Metaphorik Buffons und die daran geübte Kritik Daubentons. Daß die Entblößung der Eckzähne beim wütenden Menschen auf einer ererbten Beißdrohung beruht, erklärt weder diese Reaktion noch liefert sie Hinweise zu ihrer Eindämmung. Fragen, «ob ein Papua, ein Bantu, ein Japaner oder ein Italiener mit dem Fuß aufstampft» (Eibl-Eibesfeldt), tragen zum Verständnis gesellschaftlicher Phänomene, vor allem im sozio-ökonomischen Makrobereich, wenig bei. Der Mensch ist, «kurz gesagt, ein Mensch in jeder Lage, und wir können in bezug auf seine Natur nichts aus der Analogie der anderen Tiere lernen» (Ferguson).

Dennoch sind die Untersuchungen und Ergebnisse der Ethologie auch für die Soziologie von Bedeutung – freilich nicht, weil sich dadurch ein Kontinuum vom tierischen Verhalten zum menschlichen Handeln aufzeigen ließe, sondern weil das *Spezifische* der menschlichen Handlung in den Blick gerät. Physiologische Mechanismen mögen dem Tier «ein selbstloses, auf das Wohl der Gemeinschaft abzielendes Verhalten» aufzwingen – weder das moralische Gesetz in uns noch die Normenbestimmtheit des Sozialverhaltens werden durch Analogsetzung zu solchen physiologischen Mechanismen erklärbar, und der Begriff der «physiologischen Tugenden» ist höchstens ein heuristisch nützlicher Anthropomorphismus. Skepsis ist freilich nicht nur Versuchen gegenüber angebracht, die Legitimation von Normen naturalistisch zu deuten – auch utopistische Vorstellungen, die den Menschen als ein natur-entlassenes Wesen betrachten, sind zu kritisieren. Daß Aggression wie Altruismus im Menschen ihre stammesgeschichtlichen Grundlagen haben, begründet noch keine Humanmoral, doch macht zum Beispiel der Hinweis auf eine mögliche evolutionäre Vorgeprägtheit der Aggressionstendenzen die Schwierigkeiten verständlicher, die der Ausbildung einer altruistischen Moral im Wege stehen. In diesem Sinn hat die Ethologie für die Ethik eine nützliche Funktion: sie begründet keine moralischen Verhaltensweisen, aber sie macht deutlich, welche «natürlichen» Schwierigkeiten uns an ihrer Verwirklichung hindern.

Eine Ethologie, die diese Einschränkung ihres Erkenntnisanspruchs nicht akzeptiert, vergißt ein Stück ihrer eigenen «Tradition». John Stuart Mill nannte Ethologie «die exacte Wissenschaft der menschlichen Natur». Er verstand darunter vorwiegend eine Analyse der Gesetze der Charakterbildung; ich habe bereits hervorgehoben, daß der Charakterbegriff ursprünglich auf einen Objektbereich verweist, den wir heute der Anthropologie zurechnen würden. Diese Ethologie rekurriert, trotz der genannten Definition, nicht auf «Grundgesetze der menschlichen Natur», sie ist vielmehr, hierin der Soziologie nahe, vor allem nützlich, «um die unterscheidenden Merkmale jedes Typus aus den eigenthümlichen Verhältnissen zu erklären und zu begründen, wobei der Rest allein, wenn ein solcher zurückbleibt, der Rubrik: angeborene Anlagen, zuzuweisen wäre».[17] Mir scheint in dieser programmatischen Formulierung eine Arbeitsteilung zwischen Soziologie und Anthropologie (Humanethologie) aufgezeigt, die den Aufbau einer Humanethik befördern könnte.

Kierkegaard äußerte 1846 in den Tagebüchern die Befürchtung, einst werde die Physik die Sittenlehre ebenso verdrängen, wie die Metaphysik die Theologie verdrängt habe. Heute aber gehen Impulse zu einer Neubestimmung der Ethik in vielfältiger Weise gerade von Naturwissenschaftlern aus. Die Problematik einer solchen, meist weniger

naturwissenschaftlich begründeten, als von Naturwissenschaftlern *postulierten* Ethik läßt sich deutlich in Schriften des Nobelpreisträgers für Physiologie und Medizin (1965 zusammen mit André Lwoff und François Jacob) Jacques Monod aufzeigen.[18]

Die Position, die Monod vertritt, kann man aufgrund seines Verständnisses von Biologie durchaus im Rahmen anthropologischer Begründungsversuche der Ethik behandeln, auch wenn er, wie noch zu zeigen sein wird, eine wissenschaftliche Begründungsmöglichkeit der Ethik ablehnt. Die Biologie beschäftigt sich nach Monod mit Problemen, die gelöst werden müssen, will man das Problem der «menschlichen Natur» überhaupt anders als in metaphysischen Begriffen diskutieren. Die auf der Theorie des genetischen Codes basierende Biologie bildet die Grundlage einer allgemeinen Theorie lebender Systeme, deren Spezialfall die Anthropologie darstellt.

Monod postuliert die «Wahl» einer «Ethik der objektiven Erkenntnis» als Konsequenz einer bestimmten Kombination genetischer und evolutionstheoretischer Aussagen.[19] In der Molekularbiologie – charakterisierbar durch die «Anwendung physikalischer Methoden auf... biologische Erscheinungen, die sie durch Erforschung der Molekülstrukturen und molekulare Wechselwirkungen zu deuten versucht» – gilt es als nachgewiesen, daß der Kopiermechanismus der DNS (Desoxyribonukleinsäure), «einen Bestandteil der Chromosomen, dem Träger der Erbmasse und der Grundlage der Evolution», für die Erhaltung von Abweichungen im Laufe der evolutionären Entwicklung verantwortlich ist. Am Anfang der Lebensprozesse finden sich zufällig entstehende und dann «festgehaltene» Strukturen. Demzufolge kann einer Evolution, die auf solchen zufällig entstandenen, nicht-letalen Abweichungen beruht, keinerlei Idee von Finalität – ein Begriff, der durch den antimetaphysischen Terminus «Teleonomie» ersetzt wird – mehr zugrundegelegt werden. Aufgrund molekularbiologischer Erkenntnisse müssen vielmehr metaphysische Theorien über die Entstehung des Lebens auf der Erde endgültig verworfen werden. Daraus zieht Monod die Konsequenz, eine Ethik (natur)wissenschaftlich nicht mehr begründen zu können: «Definitionsgemäß kennt die objektive Wissenschaft keine Werte. Sie kann sie nicht kennen. Folglich kann sie auch keine Ethik begründen. Eine objektive Ethik gibt es also nicht, etwas Derartiges ist ebenso unmöglich wie eine objektive Moral.»

Andererseits betont Monod die Notwendigkeit einer Humanethik. Da diese nicht *begründet* werden kann, muß sie *gewählt* werden. Die Wahl aber soll nicht auf der Grundlage individueller Entscheidung erfolgen, sondern am Maßstab der Produktivität orientiert sein: da die Wissenschaft der Menschheit die größten Fortschritte gebracht hat, kann die Wahl nur auf eine Ethik der objektiven Erkenntnis fallen. Zwar begründet die Wissenschaft keine Ethik, doch liegt ihr eine Ethik der objektiven Erkenntnis als Axiom zugrunde. Diese «Wahl» einer Ethik der objektiven Erkenntnis ist mehrfach problematisch; ihre inneren Widersprüche beruhen letztlich darauf, daß bei Monod Wissenschaft, Philosophie und philosophische Praxis völlig auseinander treten.[20]

Da Monod gerade *keine* Begründung ethischer Verhaltensweisen liefern will, sondern nur die Wahl einer bestimmten Ethik postuliert, ist sein Vorhaben mit logischen Argumenten – etwa durch den Nachweis, daß mit der Orientierung am Utilitätsprinzip eben doch eine werthafte Begründung der Ethik erfolgt – nicht adäquat zu kritisieren. Kritisch hinzuweisen bleibt zunächst auf das optimistische Wissenschaftsverständnis, das der «Ethik» Monods letztlich zugrundeliegt. Das Dilemma der Wissenschaftsethik aber besteht nicht darin, einer Ethik der objektiven Erkenntnis bisher nicht gefolgt zu sein, sondern erklärt sich aus den Aporien einer solchen Ethik (Fortschrittsproblematik). Monod vermag an der Idee einer Einheitlichkeit und Universalität der Ethik der objektiven Erkenntnis nur festzuhalten, weil ihm die Ambiguität des Wissenschaftsprozesses selbst kaum ins Blickfeld gerät. Wäre das der Fall, müßte Monod, der sich in einem anderen Zusammenhang auf Descartes beruft, überlegen, ob nicht eine provisorische Moral (morale par provision) wie im «Discours de la méthode» die angemessenere Konsequenz seiner molekularbiologischen Einsichten zu sein hätte.

Daß Monod sich zu dieser Folgerung nicht durchringen kann, hat, wie ich vermute, Legitimationsprobleme zur Grundlage. Nicht ohne Prinzipien der «objektiven Wissenschaft» selbst kritisch zu reflektieren, könnte Monod an der Idee einer (natur)wissenschaftlichen Begründung der Ethik festhalten. Seine Wissenschaftsethik beruht daher auf einem Akt nicht-wissenschaftlichen Handelns: der «Wahl». Zwar soll der *Wissenschaftler* wertfrei handeln, doch entscheidet er sich als *Mensch* für den Wert der objektiven Erkenntnis. Dem Nachweis der Nichtbegründbarkeit einer

Ethik aus wissenschaftlichen Voraussetzungen liegt so letztlich eine Anthropologie zugrunde: des Menschentypus, dessen Wahl sich gleichsam «natürlich» auf das objektive Erkennen richtet. Folgerichtig heißt es in «Le hasard et la nécessité», daß die Ethik der objektiven Erkenntnis eine Erkenntnis der Ethik, als der Möglichkeiten und Grenzen des biologischen Wesens, umschließt.

Einheit und Verschiedenheit der Menschennatur: Über die Ethik in der ethnologischen Anthropologie

Unter dem Begriff «ethnologische Anthropologie» fasse ich Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie zusammen,[21] beziehe mich aber im folgenden fast ausschließlich auf Probleme der amerikanischen Ethnologie (anthropology). Die Bedeutung der ethnologischen Anthropologie für eine Bestimmung ethischer Prinzipien wird durch einen Vergleich mit dem Erkenntnisziel der biologischen Anthropologie deutlich. Diese will menschliches Handeln natürlich erklären, sie sucht nach Universalien der Menschennatur. Das Postulat, die Ethik sei «ihrer Natur nach eine für alle Menschen» (Trillhaas), entspricht diesem Erkenntnisinteresse. Demgegenüber verweist die ethnologische Anthropologie auf die Vielfalt der menschlichen *Kulturen* und die daraus folgende Verschiedenheit der menschlichen Wertsysteme. Diese Differenz der Erkenntnisinteressen ist, zumindest in den USA, lange Zeit auch institutionell nachweisbar gewesen: in der departmentalisierten Trennung von «physical» und «cultural anthropology».

Heute sehen wir uns dagegen in den anthropologischen Disziplinen einem interdisziplinären Trend gegenüber, der auch die biologische und ethnologische Anthropologie wieder einander annähert. Tatsächlich konnte das Postulat der Einheit der Menschennatur nie allein der biologischen, das ihrer Verschiedenheit nie ausschließlich der ethnologischen Anthropologie zugeschrieben werden. Die Aufklärungsphilosophie bereits hat vielmehr die Verschiedenheit gerade als ein natürliches Prinzip begründen wollen und damit Ungleichheit gerechtfertigt, aber auch Andersartigkeit toleriert.

Die Antinomien der aufklärerischen Anthropologie lassen sich am wechselvollen Verständnis den Primitiven und Wilden gegenüber demonstrieren. Wird in der frühesten Reiseliteratur der Begriff «primitiv» ursprünglich pejorativ gebraucht, entwickelt sich aus der Verachtung des Primitiven die Legende vom «bon sauvage». Deren Ursprung verweist freilich weniger auf eine Geste des Mitleids oder der Achtung, sondern verrät eher den Zwang, eine Kritik an den Zuständen der eigenen Gesellschaft nur durch eine Projektion der Kritik auf exotische Sozietäten vornehmen zu können. Ebenso entspringt die Polemik gegen die Sklaverei im 18. Jahrhundert nur teilweise «humanitären» Motiven, im gleichen Maße sind dafür ökonomische Überlegungen ausschlaggebend, etwa bei Dupont de Nemours, der bei Sklaven keine ausreichende Leistungsmotivation vermutete.

So trägt die aufklärerische Anthropologie zum Abbau des Ethnozentrismus durchaus bei – ohne doch seine Grundlagen zu beseitigen. Ethnozentristisch orientiert bleibt die Aufklärung auch in Entwürfen, die heute noch fortschrittlich anmuten, wie in Condorcets «Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain» (1794).[22] Heute zeigen sich die Widersprüche der aufklärerischen Anthropologie mit unverminderter Schärfe – die Problematik der in der Entwicklungssoziologie und Ethnologie vorherrschenden eurozentrischen Zivilisationstheorien ist dafür nur ein Beispiel.[23]

Weiterhin ist die Relativismusdebatte für die Antinomien der ethnologischen Anthropologie bezeichnend. Der *kulturelle* Relativismus ist eine Folge der Entdeckung der Verschiedenheit der menschlichen *Natur*. Zur wissenschaftlichen Anschauung konnte er aber erst werden, als der «Schock» der erkannten menschlichen Variationsbreite – Begriffe wie «Fremdheit», «Andersheit», «Kuriosität», «Monstruosität», die eigentlich auf Nicht-Menschliches verweisen, zeigen die Hemmung, diese Tatsache zur Kenntnis zu nehmen – überwunden war: durch Einsicht in die Kohärenz des Fremden, die Erkenntnis, es mit einem *System* von Differenzen zu tun zu haben. In dieser Phase war die Doktrin des kulturellen Relativismus, gegen den Ethnozentrismus gerichtet, durchaus aufklärerisch motiviert.[24]

Dem Relativismus wird der Universalismus entgegengesetzt. Damit ist nicht der Rückgriff auf biologische Konstanten alleine gemeint, sondern die Reduktion gesellschaftlicher Verhaltensweisen auf biologische Ursachen zum Zwecke der Normenlegitimierung. So versucht man etwa, bestimmte ästhetische Anschauungsweisen damit zu rechtfertigen, daß sich die Sehgewohnheiten und Möglichkeiten der Sinneswahrnehmung nicht geändert hätten, seit der Mensch auf dieser Erde lebt. Demgegenüber will der Relativismus derartige Überzeugungen als kultur- oder klassenspezifisch

nachweisen; an der Idee einer Universal-Ethik vermag er nicht festzuhalten.

Es zeigt sich, daß – trotz «aufklärerischer» Intention – auf die Doktrin des kulturellen Relativismus eine progressive Gesellschaftstheorie oder praktisch folgenreiche Gesellschaftskritik nicht begründet werden kann. Lévi-Strauss hat diese Schwierigkeit als das Dilemma des Ethnographen beschrieben: «Will er... zu einer Verbesserung der sozialen Verhältnisse in seiner Gesellschaft beitragen, so muß er die von ihm abgelehnten Erscheinungen überall dort bekämpfen, wo er sie antrifft, wodurch er an Objektivität und Unparteilichkeit einbüßt. Umgekehrt hindert ihn seine Objektivität daran – die zu wahren ihn nicht nur moralische Skrupel, sondern auch die wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit zwingen –, die eigene Gesellschaft zu kritisieren, da er ja keine Gesellschaft werten, sondern alle erkennen will. Um also zu Hause handeln zu können, ist er gezwungen, sich das Fremde zu versagen; will er aber alles verstehen, so verzichtet er darauf, irgend etwas zu ändern.»[25]

Forschungsstrategisch hat man die Differenz von Universalismus und Relativismus beseitigen wollen, indem man *biologische* von *transkulturellen* Konstanten unterschied. Dabei kann es sich durchaus um den gleichen Sachverhalt handeln – unterschiedlich sind nur die Methoden, mit denen die Konstanz eines Merkmals ermittelt werden soll. Im ersten Fall wird diese Konstanz mit naturwissenschaftlichen Methoden nachgewiesen, im zweiten aufgrund eines mehr oder minder umfassenden Kulturenvergleichs mit höherer oder geringerer Wahrscheinlichkeit angenommen. Der «Beweiswert» beider Strategien ist freilich nicht identisch, und typischerweise beziehen sich Entwürfe konservativer Anthropologien auf als biologisch deklarierte Konstanten. Letztlich wird die Problematik von Relativismus und Universalismus durch die Differenzierung biologischer und transkultureller Konstanten nicht beseitigt.

Der anthropologische Relativismus unterliegt dem Legitimationsdefizit jeder relativistischen Disziplin: sie kann sich nicht selbst begründen, andererseits aber auch prinzipiell keine Fremdlegitimation beanspruchen. Im Rückgriff auf den anthropologischen Relativismus sind nur Entwürfe von Partikularmoralen möglich. Andererseits gerät der Universalismus, richtet er sich auf den Entwurf eines universellen Moralcodes, in die gleichen Schwierigkeiten, denen die biologische Begründung ethischer Prinzipien unterliegt. In den USA hat, verursacht nicht zuletzt durch die Benutzung der Ethnologie zu imperialistischen Zwecken, dieses Dilemma zu einer weitgespannten und leidenschaftlich geführten Debatte über die Prinzipien einer anthropologischen (ethnologischen) Ethik geführt.[26] Damit ist zunächst «nur» die Ausarbeitung von Verhaltensmaximen für Anthropologen gemeint, die grundlegenden epistemologischen Probleme der sozialwissenschaftlichen Werturteilsdebatten geraten erst allmählich ins Blickfeld.

Anthropologie, Soziologie, Theologie

Daß «Moral-Predigen leicht, Moral-Begründen schwer ist» (Schopenhauer) zeigt sich auch an den Versuchen einer anthropologischen Fundierung der Ethik. Das Problem ist von unverminderter Aktualität, denn letztlich – so Roger Bastide – wird die Werturteilsdebatte kaum Fortschritte machen, solange die Grundlagen einer wissenschaftlichen Moral nicht gelegt sind.[27] Wenn in den anthropologischen Disziplinen immer noch an die Möglichkeit geglaubt wird, ethische Prinzipien im Rückgriff auf die menschliche Natur begründen zu können, so ist daran nicht nur das Festhalten an einer ahistorischen Anthropologie[28] kritisierbar, sondern auch die Ausblendung der Problemgeschichte bemerkenswert. Unverändert zeigen sich die Antinomien des bürgerlichen Naturrechts. Bei Hobbes laufen die Naturgesetze den natürlichen Trieben gerade zuwider (Leviathan XVII); *Normen*, unter denen allein gesellschaftliches Leben funktionieren kann, sind aus *Regeln* des Naturgeschehens nicht ableitbar.[29] Auf die Frage nach der Stimme der Natur antwortete bereits 1704 Pierre Bayle: Sie sagt, «daß man essen und trinken muß. Würde man die Natur nicht korrigieren, gäbe es nichts Korrumpierteres als die menschliche Seele.»

Daß die «Ethik ihrer Natur nach eine für alle Menschen» sei (Trillhaas), ist die konsequente Folgerung aus der Annahme, eine Ethik sei aus der allgemeinen Menschennatur überhaupt ableitbar. Ohne diese Möglichkeit rigoros ablehnen zu wollen, legt eine Einsicht in die Schwierigkeiten der anthropologischen Begründung der Ethik zunächst einen Hinweis auf die Variabilität der Menschennatur, bis in ihre Primärbedürfnisse, nahe: «Hunger ist Hunger, aber Hunger, der sich durch gekochtes, mit Gabeln und Messer gegeßnes Fleisch befriedigt, ist ein andrer Hunger als der rohes Fleisch mit Hilfe von Hand, Nagel und Zahn verschlingt.»[30]

Die Einsicht in die Variabilität der Humannatur, die die Theologie in ihrem Dialog mit der Anthro-

pologie gewinnt, macht eine Analyse der Partikularität menschlicher Normen vordringlich. Da höchst verschiedene Normensysteme gleiche Funktionen zu erfüllen vermögen, verweist die Tatsache dieser funktionalen Äquivalenz die Theologie auch auf die Soziologie. Denn die «höchsten moralischen Prinzipien geben uns keinen Aufschluß darüber, was die Moral einer bestimmten Gesellschaft wirklich ist, sondern allenfalls darüber, wie der Moralist sich die Moral vorstellt».[31] Und die Konsequenz aus der Schwierigkeit, eine Universalethik anthropologisch zu begründen, also letztlich auf das naturrechtliche Denken zurückzugreifen, ist heute der Versuch, «das zu ersetzen, was im Naturrecht ‹Natur› war» (Luhmann).

Der Vorschlag an die Theologie, über das Problem einer Fundierung der Ethik zunächst mit der Soziologie in einen Dialog zu treten, weist dem Problem der empirisch feststellbaren Normenvielfalt einen vordringlichen Rang zu.[32] Es ist soziologisch in der Tat nicht einsehbar, warum Angehörige verschiedener Klassen der gleichen Gesellschaft oder Mitglieder verschiedener Gesellschaften nicht unterschiedlichen moralischen Prinzipien folgen sollten, sofern die unterschiedlichen Normsysteme äquivalente Funktionen erfüllen. Diese Auffassung läßt sich durchaus im Sinne einer kritischen Theorie der Gesellschaft deuten: Einheitsmoralen, gerade wenn sie anthropologisch legitimiert zu sein vorgeben, sind meist der Ausdruck innergesellschaftlich variabler Normen und schichtenspezifisch höchst unterschiedlicher Sanktionsfolgen. Damit ist die anthropologische Fragestellung nicht obsolet geworden: als Ergänzung der soziologischen bleibt sie unabdingbar. Die ethnologische Anthropologie erleichtert durch Hinweise auf die Vielfalt der Normensysteme den Normenwandel und verhindert das Herausbilden ethnozentristischer Normenkataloge. Die biologische Anthropologie vermag nicht nur auf *Grenzen* des Menschen, sondern auch auf die Vielfalt des Menschen*möglichen* hinzuweisen: in genau diesem Sinne hat etwa auch die Ethologie in ihrer Kritik an der kirchlichen Sexualmoral Stellung bezogen.[33]

Die Schwierigkeiten, die sich aus einem Relativismus der Normensysteme ergeben – die funktionale Äquivalenz verhindert nämlich keineswegs die Konkurrenz der Moralen –, sind damit freilich nicht beseitigt. Genau hier scheint mir eine mögliche Aufgabe der Theologie zu liegen: weniger auf die Herausarbeitung einer einheitlichen Ethik ihr Augenmerk zu richten, als Kriterien für die *Kompatibilität* unterschiedlicher Moralsysteme zu erarbeiten. Dies ist eine Aufgabe für die Gegenwart. Sollte die Menschheit tatsächlich zur «Weltgesellschaft»[34] zusammenwachsen, mag das Programm einer einheitlichen Ethik wieder in den Vordergrund rücken. Vielleicht ist aber gerade die Weltgesellschaft nur durch eine Vielfalt ausdifferenzierter, freilich miteinander vereinbarer Moralen überhaupt funktionsfähig und vor der inneren Erstarrung zu bewahren.

[1] H.-N. Janowski, Theologie als kritisch orientierende Wissenschaft; H.-G. Geyer, H.-N. Janowski, A. Schmidt, Theologie und Soziologie (Stuttgart 1970) 57–58.

[2] W. Trillhaas, Spaltung und Einheit der Ethik: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 13 (1971) 21. Demgegenüber hat das Festhalten an einer «theologischen Axiomatik» auch die Kritik anthropologischer Begründungen theologischer Aussagen zur Voraussetzung; vgl. G. Sauter, Die Begründung theologischer Aussagen – wissenschaftstheoretisch gesehen: Zeitschrift für evangelische Ethik 15 (1971) 299–308. Im Vorschlag, an die Stelle reduktiver Begründungen das Kriterium der kommunikativen Verbindlichkeit zu setzen, theologische Begriffe als «Regulatoren kirchlichen Redens» zu verstehen, zeigt sich dabei eine Koinzidenz mit Überlegungen von Jürgen Habermas; vgl. J. Habermas und N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung (Frankfurt 1971).

[3] Vgl. W. Lepenies und H. Nolte, Kritik der Anthropologie (München 1971).

[4] N. Luhmann, Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas; Habermas u. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, aaO. 385.

[5] Vgl. W. Lepenies, Soziologische Anthropologie: Materialien (München 1971).

[6] Vgl. dagegen, als bisher schärfsten Versuch, Ansätze zur Ausarbeitung einer Anthropologie bei Marx radikal dem Bereich der Ideologie zuzurechnen; L. Althusser, Pour Marx (Paris 1965) (Für Marx [Frankfurt 1968]); L. Althusser und E. Balibar, Lire le Capital, 2 Bde. (Paris 1968).

[7] A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (Frankfurt-Bonn [8]1966) 330.

[8] Kant, Werke, Bd. 10 (Darmstadt [2]1964) 793–795.

[9] J. St. Mill, System der deduktiven und induktiven Logik. Eine Darlegung der Grundsätze der Beweislehre und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. Gesammelte Werke, Bd. 4 (Aalen 1968) (Neudruck) 244, 262.

[10] A. Gehlen, Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik (Frankfurt-Bonn 1969). Kritisch dazu J. Habermas, Nachgeahmte Substanzialität. Eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik: Merkur 264 (1970) 313–327 und H. Pleßner, Trieb und Leidenschaft: Merkur 276 (1971) 307 bis 315. Vgl. W. Lepenies, Anthropologie und Gesellschaftskritik. Zur Kontroverse Gehlen-Habermas. Lepenies und Nolte, Kritik der Anthropologie, aaO. 77–102. Der Beitrag ist ebenfalls erschienen in der Soziologen-Korrespondenz 4 (1970) 171–198, eine englische sowie eine französische Übersetzung in The Human Context 3 (1971) 205–225, 226–248.

[11] Für Gehlen scheint das kein Problem zu sein: «Eine Wissenschaft, die sich an der Darstellung der verschiedenen Formen des Ethos versuchte, würde ‹Ethik› heißen und vor allem wissen müssen, daß ein herrschendes Ethos aus einem Guß, das heißt ein solches, das andere Formen relativiert,

unterordnet oder ausschließt, ohne eine herrschende Schicht nicht zustande kommt, die ihr Ethos proklamiert und durchgesetzt hat. «Moral und Hypermoral», aaO. 38. Hier wird deutlich, daß der Pluralismus der Ethik nach Gehlens Auffassung theoretisch möglich, in der Praxis eine Ethik aber nur gewaltsam durchsetzbar ist.

[12] Vgl. I. Eibl-Eibesfeldt, Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie (München 1967); Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen (München 1970). K. Lorenz, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression (Wien 1963). W. Wickler, Antworten der Verhaltensforschung (München 1970); Die Biologie der zehn Gebote (München 1971).

[13] Vgl. H. Arendt, Macht und Gewalt (München 1970) 59–86 (On Violence [New York 1970]).

[14] Eibl-Eibesfeldt, Liebe und Haß, aaO. 15.

[15] Wickler, Antworten der Verhaltensforschung, aaO. 181, 188.

[16] Vgl. J. Fayet, La révolution française et la science 1789 bis 1795 (Paris 1960) 347.

[17] J. St. Mill, aaO. 263, 273, 277.

[18] J. Monod, Von der Molekularbiologie zur Ethik der Erkenntnis (Inauguralvorlesung am Collège de France vom 3. 11. 1967); The Human Context 1 (1969) 341–346; Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne (Paris 1970) (Dt.: Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie [München 1971]); On the logical relationship between knowledge and values. The social impact of modern biology, Hrsg. Watson Fuller (London 1971) 11–21; Die Wissenschaft, der höchste Wert des Menschen, Manuskript, erscheint in The Human Context 3 (1971). Ich beziehe mich auf vorstehende Veröffentlichungen Monods und weise Zitate im einzelnen nicht mehr nach. Vgl. zu Monod die kritische Würdigung von Jean Piaget, Hasard et dialectique en épistémologie biologique: Sciences. Revue de la civilisation scientifique 71 (1971) 29–36.

[19] Vgl. dazu W. Zimmermann, Evolution und Naturphilosophie (Berlin 1968) 239–278: Evolution und Ethik.

[20] Vgl. P. Boiteau, Une éthique délibérément idéaliste, celle de J. Monod, La Pensée 155 (1971) 55–77. Vorzuhalten wäre Monod auch der Verzicht auf das Überdenken einer institutionellen Umsetzung seiner «éthique de la connaissance», die ja nur so effizient sein könnte. Monod nähert sich dem Vorschlag J. Bronowskis, der vehement für ein «disestablishment of science» votiert hatte. Zur Kritik an diesem Konzept, dessen Grundlage das utopische Vertrauen in eine Ethik der Wissenschaftler bildet, siehe die Äußerungen von Peter Medawar, Gerald Piel, Anthony Wedgwood Benn und Eugene Rabinowitch in Encounter 37 (1971) No. 3, 91–95. Positionen und Gegenpositionen sind freilich schon sämtlich in der Debatte um die «freischwebende Intelligenz» der Mannheimschen Wissenssoziologie vorweggenommen.

[21] Vgl. W. Lepenies, Soziologische Anthropologie, aaO. 42–76.

[22] aaO. 84–90.

[23] Vgl. D. Ribeiro, The Civilizational Process (Washington, D.C. 1968) (Dt.: Der zivilisatorische Prozeß [Frankfurt 1971]).

[24] Der kulturelle Relativismus war lange Zeit und ist weitgehend auch heute noch die beherrschende «ethische» Doktrin der Ethnologie. 1947 formulierte das «Executive Board» der «American Anthropological Association» ein «Statement on Human Rights», das auch der UNO zugeleitet wurde. Die Deklaration der Menschenrechte, die die Vollversammlung der Vereinten Nationen am 10. 12. 1949 verabschiedete, nahm diese Anregung freilich nicht auf.

[25] Cl. Lévi-Strauss, Traurige Tropen (Köln und Berlin 1960) 354. (Tristes Tropiques [Paris 1955]).

[26] Toward an Ethics for Anthropologists: Current Anthropology 12 (1971) 321–356.

[27] Vgl. R. Bastide, Anthropologie Appliquée (Paris 1971) 39.

[28] Diese Position ist im Rahmen der anthropologischen Disziplinen selbst überholt, wobei ich vor allem an Forschungen denke, die den historischen Wandel und die «räumliche» Differenzierung von Bedürfnisstrukturen aufzeigen. Zum Programm einer «historischen Anthropologie» habe ich in meiner erwähnten Schrift Soziologische Anthropologie Hinweise auf Veröffentlichungen von R. Koselleck, Th. Nipperdey und H. U. Wehler gegeben. Vgl. W. Lepenies, aaO. 38–41.

[29] F. Borkenau, Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode (Paris 1934), Unver. reprografischer Nachdruck Darmstadt 1971, 439–482 («Hobbes»).

[30] K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Berlin [DDR] 1953) 13.

[31] N. Luhmann, Normen in soziologischer Perspektive: Soziale Welt 20 (1969) 29.

[32] Abwehrreaktionen einem solchen Vorschlag gegenüber lassen sich unschwer antizipieren. In einer Rezension des Buches von Peter Berger, Einladung zur Soziologie, eine humanistische Perspektive – dessen Apologie ich gar nicht liefern will – heißt es: «Wir [das heißt Althistoriker und Latinisten, W. L.] nehmen die Einladung nur an, wenn die Soziologie sich entschließt, eine Disziplin der Geschichtswissenschaft und der Philosophie, und zwar der Ethik, zu werden. Wenn nicht, ... weisen [wir] sie hinaus aus der Universitas litterarum, denn sie repräsentiert nicht nur ‹das Bewußtsein einer Welt, deren Wertbegriffe durch die Bank relativ geworden sind›, sondern sie liefert diesem Bewußtsein die Theorie, hat es vielleicht bei manchen überhaupt erst erzeugt; sie ist Wegbereiterin des Untergangs des Abendlandes, der Götterdämmerung.» H. Drexler, Einladung zur Soziologie?: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 23 (1971) 147–155.

[33] Vgl. W. Wickler, Das Mißverständnis der Natur des ehelichen Aktes in der Moraltheologie, Antworten der Verhaltensforschung, aaO. 195–220.

[34] Zum Begriff in seiner systemtheoretischen Interpretation vgl. N. Luhmann, Die Weltgesellschaft: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 57 (1971) 1–35.

WOLF LEPENIES

geboren am 11. Januar 1941 in Deuthen, promovierte 1967 in Philosophie an der Universität Münster und habilitierte sich 1970 für Soziologie an der wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Fakultät der Freien Universität Berlin, ist seit 1971 Professor am Institut für Soziologie. Er veröffentlichte u.a.: Melancholie und Gesellschaft (Frankfurt 1969), Ästhetik und Gewalt (Gütersloh 1970), Kritik der Anthropologie (mit Helmut Nolte) (München 1971), Soziologische Anthropologie (München 1971).

John Cobb

Der Mensch im Prozeß

Prozeßphilosophie im weitesten Sinne des Wortes schließt alle Denkweisen ein, die das Ereignis oder das Werden als die grundlegendere Kategorie für das Verständnis der Welt ansehen, und nicht Substanz und Sein. Heraklit und Protagoras waren frühe Repräsentanten des Prozeßdenkens in der westlichen Welt. Die buddhistische Philosophie bietet ein deutliches Beispiel dafür in der Welt des Ostens. In moderner Zeit haben Hume und Hegel den Boden bereitet für sehr einflußreiche und außerordentlich divergierende Formen von Prozeßphilosophie. Die Evolutionslehre in der Biologie und der Zusammenbruch des Newtonschen Weltbildes der klassischen Mechanik haben dem Prozeßdenken in unserem Jahrhundert einen starken Auftrieb gegeben. Bergson und Teilhard in Frankreich, James und Dewey in den USA sind Namen, die einem dabei in den Sinn kommen. Auch Heidegger und Sartre können, soweit es ihre Analyse der menschlichen Existenz betrifft, als Prozeßdenker angesprochen werden.

In den USA hat der Begriff der Prozeßphilosophie jedoch in jüngster Zeit eine spezifizierende Einengung erfahren. Während sie eine Verwandtschaft und Verpflichtetheit manchen der oben genannten Männern gegenüber beansprucht, ist sie andrerseits unter den beherrschenden Einfluß von Alfred North Whitehead gekommen. Weil Generalisierungen im Bereich des Menschenbildes in allen Formen des Prozeßdenkens äußerst abstrakt bleiben, will dieser Beitrag sich mit den Implikationen der Philosophie Whiteheads für das menschliche Selbstverständnis befassen. Der erste Abschnitt verlegt den Hauptakzent auf Züge seines Denkens, die er mit einer Anzahl anderer Vertreter des Prozeßdenkens teilt. Der zweite Abschnitt soll von den unterscheidenden Lehrauffassungen handeln. Der dritte schließlich möchte Implikationen oder Entwicklungslinien seines Denkens betrachten, die eine spezielle Bedeutung für die Theologie besitzen.

Whitehead, von Geburt Engländer, hat den größten Teil seines Lebens in den Bereichen der Mathematik, der Logik und der Naturphilosophie gearbeitet. Er hat anerkanntermaßen zu diesen Sachbereichen bedeutende Beiträge geleistet, doch gehört er heute mehr in die Geschichte dieser Disziplinen als in ihre aktuelle Diskussion. Erst relativ spät nahm er den Ruf auf einen philosophischen Lehrstuhl der Harvarduniversität an. Und in den zwanziger und dreißiger Jahren schrieb er eine Anzahl Bücher, in denen er eine komplizierte und umfassende ontologische und kosmologische Konzeption entwickelte. Das wichtigste, aber auch das schwierigste dieser Werke ist *Process and Reality*. Da Whiteheads Ideen schwer verständlich waren und die Aufmerksamkeit der Philosophie sich von den ontologischen und kosmologischen Fragen abgewandt hatte, blieben Whiteheads spekulative Schriften die ganzen vierziger Jahre hindurch ohne besonderen Einfluß. In den fünfziger Jahren dagegen wuchs seine Anhängerschaft an Zahl und Begeisterung. Und in den sechziger Jahren hat ein besseres und verbreiteteres Verständnis seines Werkes ihn zu einem der einflußreichsten Vertreter amerikanischen Denkens werden lassen.

I

Zunächst einmal sieht Whitehead gleich vielen Vertretern des Prozeßdenkens den Menschen als innerhalb der Natur emergierend. Naturwissenschaftlich gesehen ist diese Auffassung heute kaum zu bestreiten. Aber unter den Philosophen und Theologen hat sie noch längst keine allgemeine ernsthafte Anerkennung gefunden. Sie hebt sich dagegen scharf ab von all den Traditionen, die von einem epistemologischen Ausgangspunkt her ihren Anfang genommen haben. Diese beginnen in und mit der menschlichen Erfahrung, wie sie etwa bei den englischen Empirikern oder von den kontinental-europäischen Idealisten und Phänomenologen verstanden wird. In diesem Zusammenhang fragen sie, als was die außermenschliche Welt ihrem Sein nach erkannt werden kann. Dann wird die Welt als menschlich erfahrene Welt gesehen. In Extremfällen, die jedoch keineswegs ungewöhnlich sind, wird die Welt geradezu als Funktion des menschlichen Bewußtseins behandelt. Ein solches Bewußtsein aber kann sich dann nicht ernstlich als innerhalb dieser Welt emergierend betrachten.

Whitehead vertritt die Ansicht, daß die Philosophie der Naturwissenschaft folgen und den Platz der bewußten menschlichen Erfahrung innerhalb des Prozesses evolutiver Entwicklung anerkennen sollte. Er behauptet daher ihre Verwandtschaft und Kontinuität zu allen natürlichen Dingen, speziell zu den höheren Formen animalischen Lebens.

Er sucht nach grundlegenden philosophischen Kategorien, die sich auf Mensch, Tier und Pflanze, ja auf Gestein, Moleküle und Elektronen gemeinsam anwenden lassen.

Manche moderne Philosophen haben angenommen, daß, wofern gemeinsame Kategorien auf Menschen und Außermenschliches angewandt werden, der Mensch sich selbst im Sinne einer Degradierung zu nicht mehr als einer Ansammlung physikalischer Teile verstehen muß. Um dieser Schlußfolgerung zu entgehen, ist in weiten Kreisen ein Dualismus von Materie und Geist, von Geistigem und Natürlichem als orthodox angesehen worden. Dann werden Materie oder Natur als eigentliches Objekt der Untersuchungen in den Naturwissenschaften betrachtet, deren Methode reduktionistisch und deterministisch ist. Seele und Geist werden dieser Auffassung zufolge als einer grundlegend anderen Ordnung angehörend verstanden und unter den beherrschenden Aspekten der Freiheit, Verantwortlichkeit, Kreativität und Geschichtlichkeit behandelt.

Es hat mancherlei Begründung für dieses Verfahren gegeben. Die Naturwissenschaften tendieren dahin, Erklärungen für die komplexen Ordnungs- und Bewegungsmodelle in der Natur zu suchen, ausgehend vom einfacheren Verhalten der Partikel, aus denen größere Körper und Organismen zusammengesetzt sind. Obwohl strenger Determinismus und absolute Vorausbestimmung nicht mehr das Ziel der Physik sind, werden doch immer noch statistische Vorausbestimmungen gesucht, und die Erklärung psychologischer Phänomene von der Biologie her, biologischer von der Chemie aus und chemischer von der Physik her sind immer noch weithin bestimmend für die Vorstellungswelt der Naturwissenschaften.

Wenn den Menschen als Teil der Natur betrachten notwendig ein Einschwenken in diese reduktionistische Tendenz bedeutete, würde der Mensch guten Grund haben, sein unabhängiges Selbstverständnis beizubehalten. Doch gibt es gerade in den Naturwissenschaften starke Anzeichen für die Inadäquatheit dieser Auffassung von ihrer Arbeit und andrerseits dafür, daß es in der Natur vieles gibt, Was nicht mit ihren Kategorien erfaßt werden kann. Sie befassen sich notwendigerweise nur mit der offen zutage liegenden Welt, der Welt, soweit sie von einer Vielzahl von Beobachtern betrachtet und mit ihren Instrumenten gemessen werden kann. Doch besteht keinerlei Grund für die Annahme, Natur sei identisch mit dem Erscheinungsbild, das sie den menschlichen Sinnen darbietet. Wenn wir bei der Befassung mit unserem Mitmenschen die behavioristische Auffassung ablehnen, er lasse sich auf das Erscheinungsbild reduzieren, das er unseren Sinnen bietet – weshalb sollten wir dann diese Auffassung bei der Befassung mit animalischem Leben, Materie und Mikroorganismen gelten lassen? Wenn bewußte menschliche Erfahrung einmal innerhalb der Natur emergiert ist und dies heute noch tut, dann ist die Natur bedeutend reicher, als Empiriker, Idealisten, Existentialisten und Phänomenologen angenommen haben. Grundkategorien suchen, die für bewußte menschliche Erfahrung und die Welt der Elektronen gleichzeitig gelten, bedeutet nicht mehr, den Menschen auf Elektronen reduzieren, wie es Elektronen auf die Ebene von Menschen emporheben bedeutet.

Wäre, was wir suchen, nichts anderes als gemeinsame Kategorien, so *würden* die Implikationen nivellierend wirken. Mensch und Elektron würde als weitgehend gleichartig angesehen. Doch wie weit wir auch gehen bei der Zuerkennung von Realität, Wert, ja selbst eines «Innen» oder einer Subjektivität, wir wehren uns speziell gegen die Vorstellung, daß diese Attribute beim Elektron auf derselben Ebene stehen wie bei uns selbst.

Whiteheads Auffassung vom Ort des Menschen in der Natur ist nicht nivellierend in einem solchen Sinne. Verwandtschaft und Kontinuität bedeuten keineswegs Gleichheit. Der Mensch und sein bewußtes Erfahren sind *Emergentien* innerhalb der Natur, und was emergiert, ist etwas anderes und mehr als sein Quellgrund.

Auf der anderen Seite hatten die Dualisten unrecht, wenn sie die Emergenz des Menschen als einzige behandelten. Wir dürfen uns nicht vorstellen, alle untermenschlichen Formen der Natur ständen auf einer gleichen Ebene, von der aus eine einzige ganz unterschiedliche Art von Wesenheit ganz unversehens emergiert ist. Die Geschichte unseres Planeten ist Geschichte zahlreicher Emergenzen. Ein großer Schritt in der Entwicklung war zum Beispiel die Emergenz der lebenden Zelle, ein weiterer die Emergenz vielzelliger Organismen, ein dritter schließlich die Emergenz von Zentralnervensystemen und die damit Hand in Hand gehende Herausbildung eines beherrschenden Zentrums innerhalb des Organismus, ein anderer schließlich die Emergenz animalischen Bewußtseins. Die Emergenz des Menschen in seiner Verschiedenheit von den anderen animalischen Lebensformen mag die größte aller Entwicklungen in der Geschichte der Erde sein, aber sie steht

in einer Kontinuität mit diesen anderen Emergenzen und ist von diesen abhängig.

Zusammen mit der Suche nach Kategorien, die sich auf alle Dinge anwenden lassen, müssen wir die neuen Formen und Arten des Seins untersuchen, die auf jeder einzelnen Ebene emergieren. Diese beiden Aufgaben stehen in einer Wechselbeziehung zueinander. Die universalen Kategorien müssen Charakteristika haben, welche die Emergenz neuer Formen verständlich werden lassen. Die neuen Formen müssen als Exemplifikationen der universalen Kategorien erwiesen werden. Den Menschen als eine Emergenz innerhalb der Natur betrachten, bedeutet, ihn in seiner Verwandtschaft und in seiner Kontinuität zu allen anderen Dingen sehen, aber auch in seiner Verschiedenheit innerhalb dieser Kontinuität. Die Erhaltung des spezifischen Gleichgewichtes zwischen der Konzeption der Einheit des Menschen mit allen anderen Dingen, und dem nachdrücklichen Beharren auf seiner Einzigartigkeit und Besonderheit ist eine Aufgabe, der das Prozeßdenken viel von seiner Kraft und seinen Bemühungen widmet. Es ist bestrebt, den Entdeckungen des Naturwissenschaftlers Gerechtigkeit angedeihen zu lassen, wenn er seine Bemühungen auf das Studium des Menschen richtet. Es sucht andrerseits die einzigartige Freiheit und Kreativität des Menschen zur Geltung zu bringen, seine Leistungen im Reich des Geistes und seine eigentümliche Welttranszendenz. Dieses Programm wird übernommen, sobald ein Philosoph die Auffassung *ernst* nimmt, daß der Mensch eine *Emergenz innerhalb der Natur* ist.

Zum zweiten betrachten die Anhänger Whiteheads gemeinsam mit den Vertretern des Prozeßdenkens generell das Emergierende als eine neue Form von Prozeß und nicht eigentlich als etwas Substanzhaftes. Die Kernfrage gilt hier der Natur des Selbst. Ist das Selbst Prozeß oder ist es Subjekt auf das hin, in dem und für das ein Prozeß verläuft? In diesem Punkt haben Religionen und Philosophien sich geteilt und teilen sich weiter.

Buddhismus und Hinduismus haben sich über diese Frage schon vor langer Zeit gespalten. Der Hinduismus konzipierte in seiner Lehre Atman als ein transphänomenales Selbst. Atman läßt sich nicht identifizieren mit dem Strom der bewußten und unbewußten Erfahrung, noch mit irgendeinem Teil dieses Stromes. Was es ist, läßt sich nur annäherungsweise erfassen durch ein Negationsverfahren: nicht dies, nicht das. Alles was immer unterschieden ist, ist nicht Atman. Aus diesem Grunde kann Atman schließlich nicht von dem substanzhaften Grund aller Dinge unterschieden werden. Atman ist Brahman.

Der Buddhismus erwiderte, es gebe weder Atman noch Brahman. Es gibt nach ihm keinerlei substanzhafte Realität, die dem beständigen Wandel der Phänomene zugrundeliegt. Ebensowenig gibt es ein Selbst oder Subjekt der Erfahrung. Es gibt nur diesen ständigen Wandel oder die Erfahrung selbst.

Dieselbe Frage findet sich wieder in Sartres Auseinandersetzung mit Husserl in *La Transcendence du Moi*. Um zu erklären, wie menschliche Erfahrung sich selbst und ihre Welt bildet, hielt Husserl es für erforderlich, ein transzendentales Ego zu postulieren. Dieses Ego jedoch ist nicht in der Erfahrung zu finden. Es ist unzugänglich für die phänomenologische Analyse. Dabei ist es nach Husserls Auffassung durch diese Analyse vorausgesetzt als letztes Agens, das selbst nicht in das einbezogen ist, was es tut.

An diesem Punkt bestritt Sartre Husserls Auffassung. Es gibt nichts, was das Bewußtsein konstituiert. Es gibt nur den Akt des Konstituierens selbst. Das Ego ist daher nicht das letzte Subjekt, sondern nur eins der konstituierten Elemente.

Whitehead steht auf der Seite des Buddhismus und Sartres in ihrer gemeinsamen Bestreitung eines außerhalb des Prozesses stehenden, der menschlichen Erfahrung zugrundeliegenden letzten Subjektes. Aber seine ontologische Lehre gibt Raum für mehr Gerechtigkeit für den bleibenden Sinn des Selbst-Seins, als die der übrigen Vertreter der Prozeßphilosophie. Da das menschliche Selbst kein Diskussionspunkt in Whiteheads eigenen Schriften ist, möchte ich die weitere Diskussion über dieses Thema auf den dritten Abschnitt meiner Ausführungen verschieben. Doch soll und kann hier schon eine kurze Erklärung gegeben werden.

Viel deutlicher als der Buddhismus oder auch Sartre unterscheidet Whitehead zwischen dem, was er den subjektiven und den objektiven Pol der Erfahrung nennt. Wenn ich einen Stuhl sehe oder einen Schmerz in meinen Zähnen fühle, so kann ich unterscheiden zwischen dem subjektiven Fühlen und dem, was gefühlt wird. Beides liegt im Bereich der Erfahrung, aber beides ist nicht auf die gleiche Art in der Erfahrung. Wenn er anerkennt, daß alle Erfahrung Erfahrung *von* etwas ist, scheint Sartre alles, was zu dieser Erfahrung gehört, auf die gleiche Ebene zu stellen wie konstituierte Objekte. Whitehead gibt zu, daß alle Erfahrung Erfahrung *von* etwas ist, das anders ist, als Erfahrung

selbst. Doch weist er nach, daß wir beim Erfahren dieses andern unterscheiden können, *wie* es in subjektiver Weise empfunden wird, und wie es objektiv ist als anderes. Mein Empfinden von ein und derselben Wesenheit kann in seiner emotionalen Gestimmtheit wechseln – etwa auf der Ebene von Interesse bis Teilnahmslosigkeit, um nur ein Beispiel zu nennen. Jede emotionale Gestimmtheit hat sowohl eine «objektive Gegebenheit» (objective datum) wie eine «subjektive Form (subjective form)». Das gilt, gleich ob das Objekt ein Mögliches in der Vorstellungswelt ist oder ein bestimmtes Gebilde in der Welt des Tatsächlichen. Obwohl es Augenblicke gibt, in denen wir *über* uns selbst nachdenken und damit das Ego zum Gegenstand des – im Sinne Sartres «transzendenten» –, Bewußtseins machen, ist Selbst stärker verbunden mit der Kontinuität der subjektiven Formen unseres Fühlens, als mit derartigen Objektivierungen. Dennoch bleibt die Übereinstimmung mit Sartre und dem Buddhismus. Die subjektiven Formen des Fühlens bilden, selbst in ihrer Einheit und Kontinuität kein substanzhaftes oder transzendentales Erfahrungssubjekt. Sie sind voll und ganz in den Erfahrungsprozeß mit einbezogen.

Zum dritten reicht die von dieser Art der Prozeßphilosophie implizierte Verwandtschaft und Kontinuität des Menschen mit allen Dingen der Natur weiter als eine äußerliche, wie wir sie bei der entwicklungsgeschichtlichen Abstammung oder einer in der Gegenwart liegenden Abhängigkeit finden. Alle Tatsächlichkeit ist erfahrungsmäßigen Charakters, und alle Erfahrung besteht in einer synthetischen Einbeziehung anderer Erfahrungen. Mit anderen Worten: Jegliche Tatsächlichkeit ist Empfinden, und alles Empfinden ist Empfinden anderen Empfindens. Dieser Strom des Empfindens konstituiert die Welt.

Der entscheidende Punkt, auf den hier aufmerksam gemacht werden muß, ist, daß das Empfinden, das empfunden ist, in das neue Empfinden einbezogen ist. Das Objekt geht über ins Subjekt. Alle realen Relationen sind innerlich. Und jede Erfahrung hat reale Relationen zu all jenen anderen Erfahrungen, die die ihr vorgegebene Welt umfaßt.

Eine Erklärung dessen, wie dies sein kann, würde einen breiteren Raum beanspruchen als den, der uns hier zur Verfügung steht. Doch der Gegensatz dieser Auffassung zur Auffassung der Substanz-Welt sollte verständlich sein. Wenn jedes Ding Substanz ist, so kann es nur äußere Beziehungen zu allen anderen Dingen haben. Jedes substanzhafte Ding ist, was es ist, in sich selbst, getrennt von anderen Dingen. Dieser Zug des Substanz-Denkens wird von einigen Philosophen übernommen, die sonst Anhänger des Prozeß-Denkens sind. Das ist etwa bei Sartre greifbar, wenn bei ihm jedes «Für-Sich» auf immer sowohl von jedem anderen Bewußtsein als auch von dem «An-Sich» abgeschnitten bleibt. Doch in Whiteheads vollerem und folgerichtigerem Prozeß-Denken ist über dieses gegenseitige Außerhalb-voneinander-Sein von Dingen hinausgegangen. Eine Erfahrung, ein Ereignis oder ein Geschehen ist nicht in sich selbst eingeschlossen (self-contained). Es tritt ins Dasein aus seiner Vergangenheit, gerade dadurch, daß es den ihm von der Vergangenheit gegebenen Gehalt auf eine neue Weise in sich einbezieht. Im Falle einer menschlichen Erfahrung kann die beherrschende Vergangenheit aus vergangenen Erfahrungen derselben Person bestehen. Denn diese sind in der Tat präsent in jedem neuen Moment. Aber die Vergangenheit, die in den neuen Moment einbezogen ist, einbezieht auch die Erfahrung anderer Menschen und der weiteren Welt der Natur. Alles, was je geschehen ist, leistet einen Beitrag zu allem, was jetzt geschieht, mag er auch noch so gering sein. Wir alle sind daher in ganz buchstäblichem Sinne Teil von jedem anderen; diese Verbindung untereinander und diese gegenseitige Durchdringung verbinden uns nicht allein mit unseren Mitmenschen, sondern mit der gesamten natürlichen Welt.

II

Wenn wir Kategorien entwickeln wollen, die auf alle Dinge anwendbar sind, müssen wir jenen Dualismus von Geistigem (mental) und Physischem (physical) überwinden. Dieses Bemühen ist allen naturalistisch orientierten Vertretern des Prozeßdenkens gemein. Doch Whiteheads Art, dieses Problem zu behandeln, ist einzig in ihrem Reichtum und ihrer Adäquatheit.

Verschiedene Repräsentanten des Prozeßdenkens wie Hume und Dewey zeigten die Tendenz, Geistiges (mental) wie Physisches gleicherweise in einen Strom von Qualitäten aufzulösen. Andere wie Teilhard haben es mit der Unterscheidung von Innensein (internality) und Außensein (externality) identifiziert, einer Unterscheidung, die dann auf alle Dinge übertragen wurde. Noch andere haben das Geistige (mental) verbunden mit dem Zentrum einer übergeordneten Kontrolle, das es bei

animalischen Lebewesen mit Zentralnervensystem gibt, und daher die Geistigkeit (mentality) als Emergenz angesehen.

Whitehead läßt all diesen Methoden Gerechtigkeit angedeihen, geht aber grundlegender und tiefer als irgendein anderer auf das Problem ein. Er stimmt mit Hume und Dewey darin überein, daß wir uns Geistigkeit und Physikalität als Qualitäten innerhalb der Erfahrung oder Aspekte der Erfahrung vorzustellen haben und weniger als eigene Arten von Dingen (entities). Mit Teilhard stimmt er darin überein, daß jedes Ding sein «Innen» und sein «Außen» hat, das heißt etwas für sich selbst und etwas für die andern. Lloyd Morgan und anderen Evolutionisten stimmt er darin zu, daß im Zentralnervensystem eine spezifische neue Wirklichkeit emergiert ist, und daß die Geistigkeit (mentality) speziell in dieser Wirklichkeit präsent ist.

Aber gerade weil all diese Lösungsversuche richtig sind, ist keine adäquat. Humes Methode berücksichtigt nicht genügend den Unterschied von Innensein und Außensein. Innensein als gleich dem Geistigen (mental) zu betrachten, ist allzu anthropomorph; er berücksichtigt damit nicht den gewaltigen Unterschied zwischen dem Innensein oder der Subjektivität der höheren Tiere und dem, das einem Elektron zugesprochen werden kann. Doch eine Identifizierung des Geistigseins mit den höheren Tieren allein würde einen allzu massiven Bruch in den Evolutionsprozeß hineinbringen; animalische Geistesfähigkeit (mind) konnte unmöglich aus etwas völlig Geist-losem ins Dasein treten.

Whitehead meint, wir sollten jedes Wesen als Prozeß der Selbstkonstituierung, als einen physikalischen und geistigen (mental) Aspekt besitzend ansehen. Wollen wir das, so müssen wir das Wesen des Geistigen (mental) in einer sehr fundamentalen Weise verstehen, und mancher Leser wird es einleuchtender finden, stattdessen von einem frühgeistigen (protomental) Stadium zu sprechen, weil er seinen Begriff des Geistigen nicht von den spezifischen Zügen menschlicher Erfahrung scheiden kann, die Whitehead den primitiveren Organismen abspricht. So schließt in Whiteheads Verständnis Geistigkeit (mentality) nicht prinzipiell und in der Regel Bewußtheit ein; und Denkfähigkeit ist in ihrem Bereich noch seltener. Was er als Geist (mentality) ansieht, ist der Aspekt aller Dinge, der sich im Evolutionsprozeß schrittweise so entwickelt hat, daß er Bewußtsein und Denken ermöglichte.

Jedes Wesen bezieht, wie wir oben schon bemerkt haben, alle Wesen ein, die in seiner Vergangenheit liegen. Dieses universale Phänomen ist der Grund für alle Kausalität. Whitehead spricht von seiner «kausalen Wirksamkeit (causal efficacy)». Der Strom des Vergangenen in das gegenwärtig sich selbst konstituierende Subjekt ist das physische Element jedes Subjektes. So gehört aber die Physikalität zum Innensein jedes Wesens ebenso wie zu seinem Außensein. Der raum-zeitliche Charakter jedes Wesens hängt zusammen mit seiner Physikalität.

Aber um ein neues Wesen zu werden aus dem Wogen und Fließen des Materials, das aus der Vergangenheit einströmt, muß jedes Subjekt sich auch von dieser Vergangenheit unterscheiden. Was es aus der Vergangenheit empfängt, das darf es nicht als kausale Kraft aus dieser Vergangenheit behandeln, sondern es muß damit arbeiten als mit einer Fülle von Möglichkeiten für die eigene neue Selbst-Konstituierung. So muß es unterscheiden zwischen der Vergangenheit, wie sie in sich selbst ist, und den Elementen der Vergangenheit, welche die Möglichkeiten für eine neue subjektive Aktualisierung in der Gegenwart bieten. Insofern es ebenso mit Möglichkeit wie mit der Vergangenheit angehörender Aktualität zu tun hat, besitzt jedes Wesen einen geistigen (mental) und einen proto-mentalen Aspekt.

Bei den meisten derjenigen Dinge oder Wesen, die wir uns als rein physikalisch vorstellen, führt dieser proto-mentale Aspekt zu nichts mehr als der Wiederholung der ihnen aus der Vergangenheit zugeströmten Elemente. Doch besteht keine Notwendigkeit, daß selbst sehr einfache Wesen *nur* Vergangenes wiederholen. Die Möglichkeiten der Selbstaktualisierung in jedem Wesen brauchen nicht eingegrenzt zu werden auf die aus der Vergangenheit hergeleiteten Elemente. Die Tatsache der Emergenz innerhalb des Evolutionsprozesses zeigt an, daß Neues möglich ist. Die Arten von Neuheit, die in der Subjektivität eines animalischen Lebens wirksam werden können, gehen weit über das hinaus, was in niederen Organismen vorhanden ist. Das Bewußtsein hängt ab von diesen fortgeschritteneren Formen des Geistes (mentality). Die Komplexheit des menschlichen Organismus ermöglicht noch andere Formen von Neuheit, ja eben gerade die Formen, die die höchsten Bereiche menschlicher Vorstellungsfähigkeit und spekulativen Denkens ausmachen.

Im Aufsteigen auf dieser Skala werden nicht allein neue und reichere Formen aktualisiert, es

steigt auch die relative Rolle des Geistes beträchtlich. Elektronen sind primär physikalisch, und Momente bewußter Erfahrung sind primär geistig. Dennoch haben beide, ein Elektronmoment und ein Menschenmoment, ihre physikalischen und ihre mentalen Elemente. Beide leiten sich her aus einer vergangenen Aktualität, und beide konstituieren sich selbst als neue und verschiedene Wesen aus der Möglichkeit heraus. Beide sind somit geistig (mental) und physikalisch.

Den Strom der primär geistigen Erfahrung, dessen jeder Mensch unmittelbar gewahr wird, kann man Psyche nennen. Die Psyche läßt sich von dem Rest der Ereignisse im menschlichen Organismus unterscheiden, die primär physikalisch sind und gemeinsam den Körper bilden. So kann und soll durchaus der Unterschied von Psyche und Körper im menschlichen Gesamtorganismus gemacht werden. In dieser Analyse Whiteheads ist vieles von der traditionellen Unterscheidung von Geist und Leib bewahrt und neu bestätigt, doch ist der Begriff Geist (mind) irreführend und hat in der Vergangenheit die Probleme stark verzerrt. Der falsche Gebrauch des Begriffes «Geist (mind)» besagt, daß die Psyche rein geistig (mental) wäre und daß in körperlichem Geschehen keine Geisthaftigkeit (mentality) enthalten ist. Er führt auch zu der Annahme geistiger Substanz, die es nicht gibt.

Wir sollten dagegen den Menschen weniger als Verbindung eines Geistes (mind) mit einem rein physischen Körper verstehen, sondern als psychophysischen Organismus. Innerhalb dieses in komplexer Form integrierten Organismus gibt es psychische und physische Geschehensformen. Die Unterschiede zwischen diesen beiden Arten von Geschehen sind von Bedeutung. Psychisches Geschehen ist nicht Körper-an-sich. Es vollzieht sich in einem bestimmten Bereich des Körpers, im Gehirn, und steht in den unterschiedlichsten Beziehungen zu Geschehnissen in anderen Teilen des Körpers. Dieses psychische Ereignis läßt sich weder auf rein körperliche Geschehnisse reduzieren noch in solche analysieren. Es ist keineswegs identisch mit dem Gehirn oder einem Teil des Gehirns. Ein psychisches Geschehen hat Dimensionen, die grundlegend denen überlegen sind, die andere Geschehnisse im Körper haben. Dieser Unterschied und diese Überlegenheit hat verständlicherweise Anlaß gegeben zum Entstehen des Dualismus, der sowohl die Philosophie wie den Alltagsverstand in Mitleidenschaft gezogen hat. Dieser Dualismus ist irrtümlich, aber wir sollten als Reaktion auf ihn nicht die Realität und Bedeutung des Unterschiedes abstreiten.

Whiteheads Auffassung von der Beziehung zwischen psychischen und körperlichen Ereignissen ist, im Einklang mit seinem allgemeinen ontologischen Standpunkt bestimmt von der Idee einer Interaktion. Psychisches Geschehen steht in Zusammenhang mit körperlichem Geschehen, wird von ihm beeinflußt, gliedert es organisch in sich ein und wird von ihm maßgeblich konstituiert. Kraft ihrer besonderen Fähigkeit der Eingliederung von Neuem sind beide außergewöhnlich selektiv hinsichtlich dessen, was sie aus der Körperumwelt übernehmen, und bemerkenswert originell in der neuen Synthese, in der sie sich selbst konstituieren. Die Art und Weise, wie sie sich selbst konstituieren, wirkt sich ferner auf das Aktivwerden der körperlichen Umwelt aus und beeinflußt damit über diese Umwelt andere Ereignisse in der weiteren Welt. Da die wechselseitige Einflußnahme zwischen leiblichem und seelischem Geschehen nichts anderes ist, als ein konkreter Fall der allgemeingültigen Regel von gegenseitiger Bezogenheit und Interdependenz, bringt diese Konzeption der Interaktion keins der konzeptuellen oder philosophischen Probleme mit sich, die die Interaktionstheorien der Dualisten belastet haben.

Ebenso wie das Vorhandensein des Geistes (mentality) ist die Freiheit ein allgemein gültiger Zug der tatsächlichen Welt. Auch hier könnte man, was wir den primitiveren Wesen zuschreiben, besser «Vorstufe der Freiheit (proto-freedom)» nennen, da ihm so manche Züge menschlicher Freiheit abgehen. Aber Freiheit ist grundlegend Selbstbestimmung oder Selbstkonstituierung, und es gilt allgemein, daß Ereignisse durch einen Akt von Selbstkonstitution oder Entscheidung ins Dasein treten.

Wo Möglichkeit kaum zu unterscheiden ist von Kausalität der Vergangenheit, bietet eine solche Selbstbestimmung nur wenig Raum für eine Wahl. Innerhalb sehr enger Grenzen ist die Art und Weise, auf die viele Wesen sich selbst konstituieren, vorherbestimmbar aufgrund der Kenntnis ihrer Antezedenzien. In dem Maße, in dem Möglichkeit und Kausalität stärker voneinander verschieden werden, das heißt in dem Maße, in dem das Geistigsein (mentality) eine größere Rolle spielt, wird die Selbstbestimmung interessanter, und die Entscheidung für diese oder jene Möglichkeit dieser oder jener anderen gegenüber innerhalb des Prozesses der Selbstkonstituierung nähert sich mehr dem, was wir als Freiheit erfahren. Mit

der Emergenz der Bewußtheit und schließlich der Fähigkeit kritischer Reflexion, wird der allen gemeinsame Akt der Selbstbestimmung zu menschlicher Freiheit mit all ihrer Komplexität, mit all ihrem Geheimnis.

III

Whitehead selbst hat wenig explizit und systematisch von dem geschrieben, was die Theologen Anthropologie nennen. Was ich bisher zu diesen Themen gesagt habe, ergibt sich aber mit solcher Folgerichtigkeit aus seinem Werk und hält sich so eng daran, daß es für die meisten, die sich mit seinem Denken näher auseinandersetzen, annehmbar ist. Doch besitzt seine Philosophie andere Implikationen für ein theologisches Verständnis des Menschen, die wir nun herauskristallisieren möchten und die nicht von all seinen Interpreten anerkannt werden. In diesem abschließenden Teil möchte ich zwei Themen unter dem Aspekt solcher Implikationen behandeln: (1) Das Verhältnis des Menschen zu Gott und (2) die Frage nach dem Wesen des Menschen oder dem *humanum*.

(1) Von Gott zu sprechen wurde Whitehead veranlaßt durch seine Überlegungen über die Beziehung von Ereignissen zur Tatsächlichkeit (actuality) einerseits und zur Möglichkeit andrerseits. Ein Ereignis als momentane Erfahrung vermag nicht die Bedeutung zu bestimmen, die die überströmende Fülle der Möglichkeiten, unter denen es zu wählen hat, für es besitzt. In einer hoch abstrakten Diskussion in *Science and Modern World* postulierte Whitehead ein Prinzip der Begrenzung und Konkretisierung, welches die Wesen befähigt, ihre Bestimmtheit zu erlangen, ohne die es keine Tatsächlichkeit gibt. Dieses Prinzip nannte Whitehead Gott.

Vieles in Whiteheads Philosophie kann so verstanden werden, als sei «Gott» ein terminus technicus für eine abstrakte spekulative Idee von geringer Bedeutung für religiöse Erfahrung oder religiöse Sicht der Dinge. Doch Whitehead selbst dachte anders darüber. Wenn er das Konkretisierungsprinzip «Gott» nannte, dann weil er der Meinung war, daß es tatsächlich der Gegenstand religiöser Angesprochenheit und Überantwortung sei. Er vertrat weiter den Standpunkt, religiöse Erfahrung könne die Grundlage bilden, von der aus der sehr dürftigen Gotteserkenntnis der Philosophen Fleisch und Blut gegeben werden könne. Er selbst ging so weit, daß er diese Bereicherung des Gottesverständnisses in *Religion in the Making* weiter entwickelte. Seine ganze weitere philosophische Entwicklung führte ihn zu einem stärker theistischen Standpunkt.

In *Process and Reality* erläutert Whitehead, daß in der Entstehung jedes neuen Geschehnisses oder Eintreffens von Erfahrung ein teleologisches Element vorhanden ist. Jeder augenblickliche Werdeprozeß zielt auf seine eigene Erfüllung und Vollendung hin, er zielt darauf hin, sich so zu vollenden, daß er einen Wert für sich selbst und seine Zukunft erhält. Gott ist es, der den Reiz und die lokkende Kraft zu diesem möglichen Wert hin gibt, der bis dahin in der tatsächlichen Welt unrealisiert ist. So ist Gott Quelle des «initialen Zieles» jedes Ereignisses.

Außer in *Religion and the Making* ist Whiteheads Behandlung Gottes als Prinzip der Relevanz von Möglichkeiten nicht speziell auf den Menschen oder menschliche Erfahrung bezogen. Gott ist ein Faktor im Eintreten aller Prozesse schlechthin. Doch was für alle Prozesse schlechthin gilt, gilt auch für den Menschen, und die Bedeutung dieses Umstandes für eine theologische Anthropologie fällt geradezu auf.

Whiteheads Lehre impliziert die Meinung, daß der Mensch, wenn von Gott abgesehen wird, eine Abstraktion bleibt. Der Mensch kann nicht angesehen werden als sich selbst genügendes und sich selbst bestimmendes Wesen Gott gegenüber. Denn er leitet in jedem Augenblick eine Seite seines Wesens von Gott her, ohne die er überhaupt nicht existieren kann. Das bedeutet, daß er für sein Dasein vollkommen von Gott abhängig ist. Doch sollte Whiteheads Standpunkt nicht mit einer anderen theologischen Anthropologie verwechselt werden, die das Sein als solches als von Gott hergeleitet ansieht, während nach ihrer Auffassung die Art und Weise der Aktualisierung dieses Seins völlig eigenständig ist. Nach Whitehead gibt Gott ganz im Gegenteil Sein als richtungsweisende Wirkung, die den Menschen dazu anreizt, sich auf sein Wohl hin zu bewegen. Da jedes Sein sich aktualisiert durch seine eigene Entscheidung in bezug auf die an es gerichtete Lockung, ist der Mensch von Grund auf selbst-bestimmt (self-determined) oder frei. Aber seine Freiheit steht im Zusammenhang des Gottesgeschenkes. Hier haben wir reiche Möglichkeiten für das Verständnis der Wechselbeziehung von Gnade Gottes und Freiheit des Menschen.

Whiteheads Lehre impliziert ferner, daß jedes Wesen schlechthin Gott «fühlt». Das bedeutet and-

rerseits keineswegs, daß jedes Wesen eine bewußte Erfahrung Gottes hätte. Die meisten Wesenheiten sind im Gegenteil vollkommen ohne Bewußtsein, und selbst hoch bewußte Ereignisse menschlicher Erfahrung sind weithin unbewußt. Wir werden bestenfalls einer ganz geringen Anzahl all der zahllosen Wesenheiten gewahr, die auf uns einwirken und uns konstituieren. Überdies ist Bewußtsein eng verbunden mit Sinneserfahrung, und Gott wird niemals auf diese Weise erfahren. Die Lehrmeinung, daß alle Wesenheiten einschließlich des Menschen immer Gott «fühlen», ist durchaus vereinbar mit der anderen Auffassung, daß es überhaupt keine bewußte Erfahrung Gottes gibt.

Doch die Leugnung der *Möglichkeit* eines Gottbewußtseins wäre völlig willkürlich. Ob es bewußte Erfahrung Gottes gibt, ist im Zusammenhang der Philosophie Whiteheads eine rein faktische oder ontische Frage. Bringt die Geschichte religiöser Erfahrung Gründe für die Behauptung, daß solche Erfahrungen stattfinden, so stehen die Bedingungen, die zu ihnen führen, der Nachforschung und Untersuchung offen. Eine weit gespannte Vielfalt verschiedener Typen religiöser Erfahrung sind in Whiteheads Kategorien der Aufklärung und Erhellung unterzogen. Wenn ihre Kontinuität mit gewöhnlich unbewußten Aspekten von Erfahrung erkannt und anerkannt ist, so können sie aus einer speziell «übernatürlichen» Kategorie ausgeklammert und das Vorurteil gegen ihre Authentizität kann abgebaut werden. Es wird ferner möglich, ein Urteil über ihren relativen Wert zu bilden – sowohl im Vergleich zur gewöhnlichen Erfahrung als auch zu jeder anderen.

Whiteheads Beharren darauf, daß Tatsächlichkeit (actuality) mehr Prozeß als Substanz ist, gilt sowohl für Gott als für die Welt. Dabei dringt nicht nur Gott keineswegs in alles ein, was in der Welt geschieht, vielmehr hat, was in der Welt geschieht, auch seine Auswirkung auf den göttlichen Prozeß. Obwohl es Aspekte gibt, unter denen Gott ewig, unwandelbar und absolut ist, ist er in seiner vollen Konkretheit ein Prozeß, das heißt ständig offen zur Welt hin und in sympathetischer Weise in sie verwickelt (involved with). In dem, was Whitehead Gottes «folgerichtiges Wesen (consequent nature)» nennt, verkörpert Gott fortschreitend in sich selbst die in der Welt verwirklichten Werte. Was unwiederbringlich vergeht in der Welt, ist für immer in Gott bewahrt.

Whitehead war sich völlig klar über die große religiöse und existentielle Bedeutung dieser Auffassung. Er sah, daß der Prozeß, durch den immer neue Werte in der Welt realisiert werden, zugleich das größte aller Übel ist. Er bedeutet folgerichtig ständiges Vergehen. Nicht eher tritt ein Ereignis ein, bis es für immer vergangen ist. Jede Vollendung, ungeachtet dessen, wie groß sie sein mag, ist vergangen und tot, sobald sie vollendet und erfüllt ist. Selbst ihre Auswirkungen werden schwächer und unbedeutend. Die volle Erkenntnis, daß es keine bleibenden Substanzen gibt, steigert die Eindrucksstärke dieser Auffassung vom Strom des beständigen Werdens. Doch wäre dies alles, was es gibt, so wäre die Erreichung eines Wertes selbst von unbedeutendem Wert. Dem Leben des Menschen würde ein wirklich bedeutsamer Sinn fehlen.

Das bedeutet, daß der Sinn der Bedeutung menschlicher Entscheidung und der Wert der Mühe menschlichen Handelns mit Glauben an Gott zusammenhängen. Was wir tun, ist der Mühe wert, weil es einen Unterschied bildet, der letztgültig und bleibend ist. Wir leben buchstäblich um Gottes willen (for God).

(2) Der zweite Themenkomplex, mit dessen Betrachtung diese Ausführungen schließen sollen, ist die Frage nach dem Wesen des Menschen oder dem *humanum*. Es ist schon viel gesagt worden, was dieses Thema betrifft, aber seine Implikationen sind nicht in vollem Umfang erkannt worden. In einem sehr wichtigen Sinne kann es für diese Prozeßphilosophie so etwas wie menschliche Natur (human nature) nicht geben.

Zum Teil folgt diese Leugnung aus dem Prozeßdenken generell. Die Idee einer menschlichen Natur hat bestimmte Zusammenhänge mit der der Beständigkeit der Arten, ja einer separaten Erschaffung des Menschen, die eindeutig unannehmbar sind. Doch wäre das der einzige Einwand, so ließe sich manches von der Verwendung dieser Konzeption retten. Selbst wenn man einräumte, daß die konstituierenden Elemente der menschlichen Natur schrittweise und an verschiedenen Stellen des Evolutionsverlaufes aufträten, so könnte man immer noch den Standpunkt vertreten, daß der Mensch, so wie wir ihn kennen, diese Einzelzüge in einer Kombination besitzt, die ihn deutlich von allen anderen Formen des Lebens abhebt. Vom religiösen Standpunkt aus gesehen sind wir an dem Menschen interessiert, so wie er jetzt existiert. Die Unmöglichkeit, genau zu bestimmen, an welchem Punkt in der Vergangenheit wir die ersten Menschen als solche identifizieren können, ist für unsere Anliegen irrelevant.

Ein Vertreter des Prozeßdenkens kann damit einverstanden sein. Es gibt emergierende Eigen-

tümlichkeiten unserer Art, die uns in ihrer Kombination deutlich abheben von allen derzeit existierenden Arten. Und es gibt im Prinzip keinen Einwand gegen die Bezeichnung dieser Eigentümlichkeiten als menschliche Natur.

In der Praxis aber erhebt sich ein Problem. Wenn man sehr sorgfältig den Beitrag der menschlichen Natur zu dem abzugrenzen sucht, was alle menschlichen Wesen von allen anderen Lebewesen unterscheidet, so ist das Ergebnis bedeutend weniger reichhaltig, als die meisten Darstellungen der menschlichen Natur. Diese verallgemeinern entweder eine Einzelkultur oder nehmen eine Wesenheit (essence) an, die normativ wirkt, auch wenn es sie faktisch nicht gibt. Für gewöhnlich tun diese Darstellungen beides. Ich will versuchen, diesen Vorwurf kurz zu begründen und das alternative Menschenbild aufzuzeigen, das die Prozeßphilosophie möglich macht.

Wenn wir die spezifische Verschiedenheit des Menschen suchen, können wir beginnen mit der Physiologie und solche Eigenarten heraussuchen wie den Greifdaumen, den aufrechten Gang, die relative Haarlosigkeit, die lange Dauer der Kindheit, den starken und relativ kontinuierlichen Geschlechtstrieb – oder, um noch wichtigere zu nennen: die Eignung von Mund und Kehlkopf für die Hervorbringung stark variierender Laute oder die relative Größe des Gehirnvolumens im Verhältnis zum Körper. Doch konzentriert sich das Interesse am *humanum* nicht allein auf den Körper, sondern auf die Funktionen und psychischen Tätigkeiten, die den Körper möglich machen. Wenden wir uns diesen zu, so ist die auffallendste der große Umfang und die hohe Bedeutung des symbolischen Handelns beim Menschen verglichen mit dessen primitiver Entwicklung bei anderen gegenwärtig existierenden Arten. Die zentrale Eigentümlichkeit dieser Besonderheit des Menschen ist die Sprache, und das meiste, was über die Natur des Menschen gesagt wird, hängt von der Tatsache ab, daß der Mensch spricht.

Ist die Fähigkeit des sprachlichen Ausdruckes alles, was unter menschlicher Natur verstanden wird, so sind die geringeren Qualifikationen, die erforderlich sind, reine Ausflüchte. Doch ist es wichtig, daß man sich klar darüber wird, daß es keine «natürliche» Sprache gibt. Das bedeutet nicht allein, daß kein einzelner Laut universalgültig mit bestimmten Objekten oder Handlungen gekoppelt ist, sondern in viel grundlegenderer Weise, daß zum Beispiel die Unterscheidung selbst zwischen Gegenständen und Handlungen nicht notwendig Element der Sprache ist. Sprachen drükken ganz unterschiedliche Arten von Wirklichkeitsverständnis aus, ja schaffen solche. Und da das spezifisch Menschliche eng mit der Sprache zusammenhängt, wird die menschliche Wirklichkeit, die Grundstruktur menschlicher Erfahrung, dadurch differenziert.

Der Umstand, daß der Mensch ein «animal loquens» ist, wirkt sich dahingehend aus, daß er in einer Weise wie kein anderes Lebewesen kulturell gestaltet und geformt ist. Daher können wir die kulturelle Beschaffenheit und Bedingtheit zu unserer Aufstellung der Eigentümlichkeiten menschlicher Natur hinzuzählen. Doch wenn man den üblichen Gebrauch des Begriffes «menschliche Natur» nimmt, ist dies etwas Paradoxes. Wir suchen etwas, das alle Menschen zusammenschließt und eine Norm anbietet für die Bestimmung unserer gemeinsamen Bedürfnisse und unseres gemeinsamen Geschickes. Wir finden: Was uns eint, ist die hoch abstrakte Tatsache, daß wir im Unterschied zu den Tieren auf grundlegend divergierende Arten und Weisen gestaltet und konstituiert sind. Während man viel aussagen kann über das Verhalten aller Mitglieder der Art der Fische, kann man sehr wenig aussagen über das gemeinsame Verhalten aller Menschen.

Die vergleichende Untersuchung der Kulturen kann letzten Endes zur Entdeckung von mehr Besonderheiten führen, die gemeinsam und spezifisch menschlich sind, als die extremen Relativisten anerkannt haben. In diesem Falle kann es eine gewisse Bereicherung der Idee von der menschlichen Natur geben. Dennoch ist sehr unwahrscheinlich, daß sich das, was allen Menschen gemeinsam ist, jemals als das Wichtigste oder Interessanteste am Menschen herausstellen wird, wie er als kulturell gestalteter da steht. Daher kann die menschliche Natur aber auch, empirisch verstanden, keine signifikante normative Funktion für Philosophie und Theologie besitzen.

Diese Schlußfolgerungen widersprechen einer weit verbreiteten theologischen Praxis. Die Theologen beginnen nicht selten, die menschliche Situation generell so darzustellen, daß sie nachweisen können, wie Christus oder das Evangelium Christi dem grundlegenden Bedürfnis des Menschen als Menschen entspricht. Aber wenn es kein grundlegendes gemeinsames Bedürfnis des Menschen als Mensch gibt, dann ist diese Praxis der Theologie gegenstandslos. Es ist dann zum Beispiel ein unzulängliches Verfahren, Heideggers Analyse menschlicher Existenz zu akzeptieren mit

ihren beiden Modi der Authentizität und Nicht-Authentizität, und dann nachzuweisen, daß Christus und er allein Authentizität möglich macht. Heideggers Analyse erweist sich als kulturbedingter Typ menschlicher Existenz, der auf andere Kulturen nicht anwendbar ist.

Die Prozeßphilosophie veranlaßt uns natürlich keineswegs, die Identifizierung einer Vielheit verschiedener Typen menschlicher Existenz einzustellen. Diese Typen können durchaus über Jahrtausende hin scheinbar eine Stabilität erzielt haben in dieser oder jener Kultur, aber eine derartige Stabilität ist nur relativ. Strukturen menschlicher Existenz entstehen, entwickeln sich und ändern sich sowohl durch innere Entfaltung als auch durch die Begegnung mit anderen. Sie haben ihre Geschichte. Traditionsgegebene Strukturen erleben gegenwärtig überall in der Welt eine Krise. Wir haben nicht die Aufgabe, zu entdecken, was die menschliche Natur ist oder immer war. Unsere Aufgabe liegt in der Gestaltung neuer Existenzweisen. Wenn Christus universale Bedeutung und universalen Belang besitzt, dann im Hinblick auf eine noch nicht Wirklichkeit gewordene Zukunft.

Die Prozeßphilosophie gibt die Versicherung, daß die Werte der Welt alle kumulativ in Gott sind. Doch gibt sie keine volle Sicherheit, daß aus der gegenwärtigen Unruhe und Unsicherheit des Menschen eine bessere Form menschlicher Existenz erwachsen wird. Tatsächlich gibt es keinerlei Sicherheit, daß die menschliche Art in irgendeiner Form überleben wird. Überleben wir wirklich, so kann dies unter eiserner totalitärer Kontrolle oder in völliger Barbarei geschehen. Gottes Weltimmanenz ist jedoch ein Grund für eine Hoffnung. Doch ob wir auf Gottes eindringliche Verlockung, voranzuschreiten zur Verwirklichung neuer Existenzformen, positiv reagieren oder ob wir verlieren, was wir heute als Freiheit, Ideenreichtum und Liebe hoch schätzen – das hängt von der Reaktion, von der Antwort des Menschen ab.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN COBB

geboren am 9. Februar 1925 in Kobé (Japan), 1953 in der Methodistischen Kirche ordiniert. Er studierte an den Universitäten Emory (Atlanta), Michigan und Chicago, ist Doktor der Philosophie, Ingraham Professor für Theologie an der Theologischen Schule zu Claremont (Kalifornien) sowie Mitherausgeber der neuen Zeitschrift «Process Studies». Er veröffentlichte u.a.: Is it too late?: A Theology of Ecology, A Christian Natural Theology, The Structure of Christian Existence, God and the World.

Bas van Iersel

Das normative Menschenbild des Evangeliums

Menschenbild und Evangelium

Das Menschenbild wechselt mit dem Gesellschaftsbild. Evident ist, daß dies auch für das Menschenbild gilt, das den biblischen Schriften zugrundeliegt. Man könnte dafür auf verschiedene Varianten in der Anthropologie hinweisen, wie sie in Prediger und Psalmen auftreten, sowie auf Varianten, die man eher zur philosophischen Anthropologie rechnen könnte. In diesen sind vor allem die monistische Anthropologie des sogenannten semitischen Denkens und die dualistische Anthropologie des Hellenismus wichtige Varianten. Vor allem für das Neue Testament sind diese von besonderer Bedeutung, zumal auch für die Evangelien. Die Evangelien stehen ja auf der Bruchstelle dieser zwei Arten zu denken, weil in den Worten Jesu zweifellos das semitische Denken mit seiner monistischen Anthropologie den Hintergrund bildet, während bei den Evangelisten nicht selten dualistisch gedacht wird. Aber so wichtig diese anthropologischen Hintergrundtatsachen auch sein mögen – sie sind nicht Gegenstand dieser Darstellung. Hier geht es vielmehr um die Frage, ob im Evangelium bestimmte anthropologische Werte sichtbar werden, die von bleibender Bedeutung sind und deshalb im Zeugnis der Kirche als kritischer Sauerteig lebendig bleiben müssen; mit andern Worten: Es geht um ein normatives Bild des Menschen.

Dabei soll nicht die Frage behandelt werden, inwiefern das normative Menschenbild des Evangeliums spezifisch christlich ist. Dazu wäre ein ausführlicher Vergleich mit außerbiblischem Material notwendig, der über die Möglichkeiten dieser Darstellung hinausgeht.

Auch das Wort «Evangelium» verlangt eine Erklärung. Es ist – wenigstens für einen Exegeten –

nicht ohne weiteres klar, was mit «dem Evangelium» gemeint ist. Der erste, der das Wort in einem christlichen Zusammenhang benutzt hat, ist Paulus, der damit sowohl die Verkündigung der christlichen Botschaft bezeichnet, wie auch den Inhalt dieser Verkündigung. Sein «Evangelium» fällt zusammen mit der Botschaft von Jesus Christus, mit dem Kerygma (Röm 16,25–26). Es wird an verschiedenen Stellen in kurzen Kernformeln zusammengefaßt, die ihrerseits wieder mit summarischen Glaubensbekenntnissen zusammenhängen (Röm 1,1–4; 1 Kor 15,1–5; 2 Tim 2,8); zum Kern dieser Formeln gehört, daß Jesus aus dem Tod auferstanden ist. Sie zeigen auf den ersten Blick nichts, das Anlaß gibt, von einem normativen Menschenbild zu sprechen.

Mit «dem Evangelium» kann aber auch gemeint sein: die Frohe Botschaft von Jesus, wie sie in der Ganzheit der vier Bücher formuliert worden ist, die wir «Evangelium» zu nennen pflegen. Da wird ausführlicher von Jesus gesprochen. Diese Bücher können u. a. als eine Sammlung all dessen betrachtet werden, was die vier Autoren von Jesus als bleibende Erinnerung sehen wollten. Sie enthalten kurze Erzählungen über Dinge, die Jesus getan hat und die mit ihm geschehen sind sowie Aussprüche Jesu der verschiedensten Art. Diese Geschichten und Jesusworte sind von den Evangelisten in einer neuen, größeren Erzählung zusammengebracht worden. Jeder Evangelist hat dazu aus dem ihm Bekannten seine eigene Auswahl getroffen, hat das Material nach eigener Einsicht und eigenem Gutdünken retouchiert und in einen eigenen chronologisch-geografischen Rahmen gestellt. Dadurch sind die vier Evangelien verschiedene Bücher geworden. Das fällt zweifellos am meisten beim vierten Evangelium auf, beim Evangelium nach Johannes; aber im Grunde ist das auch bei den andern der Fall, weil jeder der vier Autoren offensichtlich eine Vorliebe für bestimmte Themen und Akzentuierungen hatte. Deshalb können wir die Inhalte der vier Evangelien nicht einfach zusammenzählen oder ineinanderschieben, als hätten wir dann *das* Evangelium. Das Evangelium nach Johannes widersetzt sich einem solchen Eingriff am meisten, weil dort vor einem ganz andern Hintergrund und mit andern Formulierungen über Jesus gesprochen wird. Anderseits ist es trotzdem möglich, aus den Evangelien «das Evangelium» herauszuschälen, weil sie ja – wenn auch jedes auf seine Weise – die Erinnerung an ein und denselben Jesus erhalten wollen. Das geht nicht nur aus der Tatsache hervor, daß vor allem die ersten drei Evangelien zum großen Teil mit demselben Textmaterial aufgebaut worden sind, sondern noch klarer daraus, daß auch das Material, das sie nicht gemeinsam haben, einem Gesamtbild von dem entspricht, was Jesus gesagt und getan hat. Deshalb läßt sich meines Erachtens mit Recht die Frage stellen, welches normative Menschenbild dem Evangelium entnommen werden kann; und auch derjenige, der die großen Unterschiede zwischen den Evangelien kennt, kann mit gutem Gewissen eine Antwort auf diese Frage versuchen.

Bevor das in dieser Darstellung versucht wird, sollen noch zwei kurze Bemerkungen gemacht werden. Die erste möchte die Erwartungen des Lesers etwas dämpfen. Man muß sich nämlich von Anfang an klar darüber sein, daß von einem Beitrag wie diesem keine welterschütternden Dinge erwartet werden dürfen. Würde eine Untersuchung über die normative Anthropologie des Evangeliums etwas völlig Neues und Unerhörtes ergeben, bedeutete dies, daß das Evangelium von denjenigen ganz und gar nicht verstanden worden wäre, die nun schon fast zwanzig Jahrhunderte versuchen, die Sache Jesu zu vertreten. Die zweite Anmerkung bezieht sich auf die Worte Jesu. Man stellt sich bei diesem Thema oft die Frage, ob solch ein Wort an die ersten Jünger Jesu gerichtet war oder an alle, die auf ihn hören wollen. Weil es im großen und ganzen nicht möglich ist, die Situation zu rekonstruieren, in der Jesus seine Worte gesprochen hat, läßt sich für gewöhnlich auf diese Frage keine Antwort geben. Ich meine denn auch, diesen Unterschied nicht machen zu sollen und lasse nur jene Aussprüche außer Betracht, die sich sehr deutlich an Menschen wenden, die zur Verkündigung des Evangeliums ausgesandt werden.

Normatives Menschenbild und Jesusbild

Zunächst möchte man sich bei der Suche nach Elementen für ein normatives Menschenbild auf die Aussprüche Jesu beschränken, die vom menschlichen Verhalten handeln. Trotzdem genügt das nicht, weil aus mehr als nur einem Grunde auch die von Jesus selbst handelnden Geschichten hier einbezogen werden müssen. Worte Jesu und Berichte über Jesus sind in den Evangelien so eng miteinander verbunden, daß erstere ohne die zweiten eigentlich nicht richtig verstanden werden können. Worte und Berichte oder Erzählungen bestimmen auch gegenseitig ihre Bedeutung. Außerdem hat die Gemeinde Jesu sein Bild gerade deshalb in ihre Erinnerung eingeprägt, weil

es für sie etwas von einem normativen Menschenbild ausdrückt, vielleicht gar das normative Menschenbild selbst ist.

Außerhalb der Evangelien kommt der Zusammenhang zwischen dem Bild Jesu und einem normativen Menschenbild in verschiedenen Stellen und auf verschiedene Art zum Ausdruck. Bei Paulus zum Beispiel in dem Thema «Abbild Gottes». Während dies im Alten Testament eine anthropologische Kategorie war, wird es von Paulus durch Anwendung auf Jesus von neuem auf den Menschen übertragen, der jetzt das Bild des Schöpfers widerspiegelt, insoweit er dem Bild Jesu entspricht (1Kor 15,49; 2Kor 3,18; 4,4; Kol 1,15; 3,10). Vor teilweise andern Hintergründen tritt Jesus als Modell des Menschseins in den Vordergrund: in Stellen wie Hebr 1,1–4; 1Jo 1,1–3 (vgl. Jo 1,9; 10,30–38 und 14,1–14). Daß Jesus hier «der Sohn (Gottes)» genannt wird, bedeutet nicht, daß er nicht als Modell des Menschseins hervortritt, sondern eher, daß diesem Modell ein bleibender Wert zugeschrieben wird und man von diesem Modell nicht mehr absehen kann.

Ein normatives Menschenbild des Evangeliums kann also von Christologie im buchstäblichen Sinn des Wortes nicht absehen; es muß zur Sprache bringen, was die Evangelien über den Messias Jesus aussagen. Hier muß (vielleicht überflüssigerweise) bemerkt werden, daß wir dabei die Frage nach dem Verhältnis des historischen Jesus zum kerygmatischen Christus übergehen können. Es kommt uns ja gerade auf das Bild Jesu an, wie es in der Erinnerung der Gemeinde aufbewahrt wurde, die im Text des Evangeliums niedergelegt worden ist.

Reich Gottes, Bekehrung, Menschensohn

Die Frage, welche unverkehrbaren Menschlichkeitswerte im Evangelium beschlossen liegen, kann nur dann richtig beantwortet werden, wenn die Taten und Worte Jesu, wie sie dort notiert sind, nicht aus ihrem allgemeinen Zusammenhang gelöst werden. Diese Menschlichkeit wird von drei Schlüsselworten bestimmt: vom Reich Gottes, von der Bekehrung und vom Menschensohn. Falsch wäre die Meinung, diese Schlüsselworte bezögen sich nur auf das, was man gegenüber oder innerhalb des *humanum* als das *religiosum* definieren möchte. Alle drei haben ganz entschieden auch mit dem menschlichen Handeln zu tun. Das Kommen des Gottesreiches ist der Indikativ, der allen Worten und Taten Jesu als Voraussetzung zugrundeliegt. Bekehrung ist der Imperativ, der in allem gegenwärtig ist, was das Evangelium über das Handeln von Menschen vorbringt. Und Menschensohn ist der Name, der zu dem menschlichen Gesicht gehört, das all diesem seine menschliche Dimension gibt.

Es ist im Rahmen dieses Artikels natürlich nicht möglich und wohl auch nicht nötig, diese drei Schlüsselworte näher zu beleuchten. Nur eine einzige Bemerkung kann hier gemacht werden. Das Bemerkenswerte dieser drei wesentlichen Worte liegt darin, daß sie alle drei eine klare Beziehung zwischen der Zukunft und heute knüpfen. Für das Kommen des Reiches Gottes braucht das kaum eigens betont zu werden. Die Spannung zwischen dem Gegenwärtigen und dem Zukünftigen ist ebenso offensichtlich wie die Tatsache, daß sie mit dem menschlichen Verhalten zusammenhängt (siehe zum Beispiel Lk 7,22). Umkehr ist gerade die adäquate menschliche Antwort auf das Kommen des Reiches, und wie wenig sich diese Umkehr auf eine Wandlung der Gesinnung beschränkt, hat vor allem Lukas klargemacht (zum Beispiel Lk 3,10–14). In der Bezeichnung «Menschensohn», die von den Evangelisten eindeutig für Jesus gebraucht wird, kommt diese Beziehung von Zukunft und Gegenwart ebenfalls betont stark zum Ausdruck. Wenn die Gemeinde Jesus als den kommenden Menschensohn aus Dan 7 sieht, hindert sie das nicht, auch sein irdisches Tun, sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung unter diesen Nenner zu stellen. Sie kann sich offenbar das kommende Reich Gottes nicht ohne das Gesicht des Menschensohns Jesus vorstellen. Und im Letzten Gericht, wie es Matthäus in 25,31–46 ankündigt, wird das zukünftige Urteil gerade mit dem in Zusammenhang gebracht, was Menschen hier und jetzt hinsichtlich des Menschensohns getan und versäumt haben.

Darin liegt ein wichtiger Fingerzeig, daß es nämlich falsch wäre, das menschliche Verhalten auf das Evangelium so abzustimmen, als enthalte es eine in der Vergangenheit festgesetzte Norm. Was im Wort des Menschensohns Jesus und in seinem Handeln an Normativem sichtbar geworden ist, kommt nichtsdestoweniger aus der Zukunft auf uns zu. Auch das ist in Jesus sichtbar geworden. Denn obwohl die Evangelien das Handeln Jesu unter ein göttliches «Müssen» stellen und in ihnen wiederholt (vor allem bei Johannes) die Rede davon ist, was für ihn Gottes Wille bedeutet – so heißt das doch offensichtlich nicht, daß Jesus seinen Weg deutlich und konkret vorgezeichnet

sah. Die Evangelien vermitteln vielmehr den Eindruck, daß Tat und Wort Jesu auf eine schöpferische Weise dem entspricht, was Menschen und Situationen von ihm verlangen, wenn er auch aus einer deutlichen Vision handelt und spricht.

Im Dreieck dieser Schlüsselworte haben die erzählenden Evangelien Aussprüche Jesu und Geschichten von Jesus nebeneinandergestellt. Die Aussprüche enthalten eine Anzahl von Verhaltensregeln. Aber diese sind nicht als bindende Vorschriften formuliert, die legalistisch angewandt werden können. Sie haben vielmehr aufrufenden Charakter. Sie sind auch nicht statisch. Ihr dynamischer Charakter geht unter anderem aus dem Umstand hervor, daß im Evangelium das normative Menschenbild nicht mit Adjektiven oder Substantiven wiedergegeben wird, die menschliche Eigenschaften umschreiben. Das normative Menschenbild des Evangeliums setzt ganz offensichtlich ein Modell menschlicher Beziehungen voraus. Die Verhaltensregeln beziehen sich darauf, wie sich Menschen zueinander verhalten. Das gilt übrigens auch für die Geschichten von Jesus; sie beziehen sich darauf, wie er auf andere Menschen reagiert.

Im folgenden wird zunächst aus dem Evangelium nach Markus, dann aus den Evangelien nach Lukas und Matthäus das wesentliche Stellenmaterial nebeneinander gestellt.

Das Evangelium nach Markus

Obwohl die Zahl der Markusstellen, die Elemente eines normativen Menschenbildes enthalten, nicht besonders groß ist, bietet dieses Evangelium dazu einiges wesentliche Material. So ist von weitreichender Bedeutung, daß sich an die Diskussion über das Ährenpflücken am Sabbat (Mk 2,23–26) ein Jesuswort anschließt, das lautet: «Der Sabbat wurde des Menschen wegen gemacht, aber nicht der Mensch des Sabbats wegen» (Mk 2,27). Die eigentliche Norm für das menschliche Handeln ist der Mensch selbst, wie hier (vorerst noch ohne nähere Spezifizierung) gezeigt wird. Jede Verhaltensregel hat ihre Gültigkeit dadurch, daß sie das menschliche Wohl fördert. Wo das nicht oder nicht mehr der Fall ist, verliert sie ihre Gültigkeit. Daß der zitierte Ausspruch sodann ausgeweitet wird mit den Worten «Der Menschensohn ist also Herr auch über den Sabbat» (Mk 2,28), zeugt einerseits zwar von der Tatsache, daß das erste Wort Konsequenzen hat, vor denen man zurückschrecken kann; aber anderseits zeugt es auch (wenigstens indirekt) von der Beziehung zwischen dem normativen Menschenbild des Evangeliums und dem Bild, das in der Gemeinde von Jesus weiterlebt. Das geht auch daraus hervor, daß diesem Stück in allen drei Evangelien eine Tat Jesu folgt, die diesen Standpunkt noch einmal unterstreicht (Mk 3, 1–5 par.): Ausgerechnet am Sabbat und am liebsten in der Synagoge heilt er einen Behinderten, der eine kranke Hand hat, als ob das nicht noch einen Tag Zeit hätte. Und die Absicht dieser Tat wird deutlich formuliert: «Ist es nicht eher erlaubt, am Sabbat Gutes als Böses zu tun, jemanden zu retten als zu töten?» (Mk 3,4). Dazu muß angemerkt werden, daß diese Stelle insofern mehr als die vorige sagt, weil Mk 3,1–5 die Förderung des Wohls der anderen zur höchsten Norm des menschlichen Handelns erklärt.

In diesem Zusammenhang muß die Aufmerksamkeit ebenso auf Mk 7,1–13 gerichtet werden: auf die Diskussion über den sogenannten Korban (den Brauch, etwas zur Opfergabe – zum *korban* – zu erklären, wodurch es für andere Zwecke nicht mehr benutzt werden kann). Zwar stehen hier Gottes Gesetz und menschliche Traditionen einander formal gegenüber (Mk 7,8.9.13). Aber es ist nicht ohne Bedeutung, daß gerade von Jesus ein Beispiel gewählt wird, in dem das, was man für andere Menschen, in diesem Fall: für seine Eltern tun muß, voransteht. Die Perikope zeigt so einen Übergang vom Waschen der Hände und Gebrauchsgegenstände zum Sorgen für Menschen. Daß es dabei vor allem um Menschen geht, die Hilfe brauchen, wird von Matthäus betont, der das Bild von dem Schaf einfügt, das in den Brunnen gefallen ist (Mt 12,11–12; vgl. Lk 14,1–6, wo ein gleichartiges Bild in einer ähnlichen Situation verarbeitet worden ist).

Was das Evangelium über Jesu Handeln erzählt, weist unzweideutig in dieselbe Richtung. Die Gemeinde hat Jesus offensichtlich als einen Menschen in Erinnerung, der sein Handeln auf die Menschen abstimmt, denen er auf seinem Weg begegnet, der Kranke heilt (Mk 1,23–33.40–45; 2,1–12; 5,21 bis 43; 7,24–37; 8,22–26; 10,46–52), Menschen von dämonischen Mächten befreit (Mk 5,1–20; 7, 24–30; 9,14–27), Hungrige speist (Mk 6,30–44; 8,1–10), in Lebensgefahr Rettung bringt (Mk 4, 35–41; 6,45–51) und Ausgestoßene an seinen Tisch lädt (Mk 2,13–17), und der deshalb sagen kann: «Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken» und «Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder» (2,17). Er bedauert sie nicht, sondern zeigt sich mit ihnen soli-

darisch. Wie die Aussätzigen wird er zu einem Menschen, «der nicht mehr öffentlich in die Stadt kommen kann, sondern draußen an einsamen Orten bleibt» (Mk 1,45); man hält ihn für einen Mann, den der Oberste der Teufel in der Gewalt hat (2,25) oder für einen Geisteskranken (2, 21). Weil es in allen Taten Jesu um das Wohl der anderen geht, unterscheiden sich die Geschichten, die davon erzählen, himmelweit von rabbinischen und hellenistischen Wundererzählungen. In diesen geht es immer um Taten, mit denen sich der Wundertäter selbst legitimieren will, oder um Zauberkünste, mit denen er die Zuschauer überwältigen will; all das hat Jesus ausdrücklich abgelehnt (8, 11, 12).

Daß die Jünger Jesu an diesen Ausgangspunkt, den Jesus vorgelebt hat, gebunden sind, kommt an mehr als nur einer Stelle zum Ausdruck. Man kann auf Mk 10,17–31 hinweisen: auf das Gespräch Jesu mit einem begüterten Menschen und die damit verbundenen Aussprüche über Reichtum und Besitz. Wer wie Jesus sein und tun will, kann sich nicht mit dem Befolgen der Gebote begnügen. Ihm fehlt noch eines: Verkaufen, was er besitzt, und das Geld an die Armen verteilen. Dies eine ist nicht nebensächlich, sondern eine wesentliche Bedingung, wenn man der Jünger Jesu sein will (Mk 10,17.21.23–25).

Viel wichtiger sind aber in diesem Zusammenhang die sogenannten Leidensankündigungen und die damit verbundenen Verhaltensregeln für die Jünger Jesu (Mk 8,31–38; 9,30–37[49]; 10,32–45). Die Verbindungslinie zwischen dem Jesusbild und der Verhaltensregel wird hier sehr nachdrücklich gezogen. Aus dem Bild Jesu, «dem Menschensohn, der nicht gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösepreis für viele zu geben» (Mk 10,45), wird die Regel abgeleitet, daß einer, der der Erste sein will, der Letzte und der Diener aller sein muß (Mk 9,35; 10,43), und das sogar unter Einsatz seines Lebens (Mk 8,34–37).

In der Komposition des Evangeliums nach Markus steht das Wort über das Erste Gebot (12,28 bis 34) an weniger wichtiger Stelle als das obenerwähnte. Es geht auch längst nicht so weit wie der Paralleltext bei Mt 22,34–40, in dem das Zweite Gebot dem Ersten Gebot gleichgestellt wird (Mt 22,39) und wo gesagt wird, daß an diesen zwei das ganze Gesetz hängt und die Propheten (Mt 22,40). Trotzdem hat das Wort auch bei Markus zentrale Bedeutung. Auf zwei Punkte, die nicht immer genügend beachtet werden, möchte ich die Aufmerksamkeit hinlenken. Zunächst, daß die Frage des Schriftgelehrten nicht weiter reicht als bis zum Ersten Gebot, während sich die Antwort auf das Erste Gebot (Liebe zu Gott) und auf das Zweite (Nächstenliebe) bezieht, mit der offensichtlichen Absicht zu sagen, daß das Erste Gebot nicht ohne das Zweite Gebot befolgt werden kann. Der zweite Punkt betrifft den Fortgang des Gesprächs (nur bei Markus: 12,32–34) mit den von Jesus gelobten Worten des Schriftgelehrten: «Ihn lieben aus ganzem Herzen... und den Nächsten lieben wie sich selbst geht über alle Brand- und Schlachtopfer.» Letzteres, im Rahmen dieses Gesprächs neue Element scheint eine ähnliche Tendenz zu haben: Liebe zu Gott wird im Grunde nicht durch Darbringung von Brand- und Schlachtopfer verwirklicht, nicht durch Riten, sondern gerade durch Nächstenliebe. Sie ist auch das Gebot Gottes, das (nach Mk 7,8–9) die Pharisäer und Schriftgelehrten außer acht gelassen haben und das Eine ist, das dem Reichen in Mk 10,17–23 fehlt.

So gibt es im Grunde nur eine einzige Verhaltensregel: Der Primat des anderen, der uns nötig hat und für den wir alles übrig haben sollen.

Konkrete Regeln für bestimmte Situationen gibt es im Evangelium nach Markus nicht, mit nur einer einzigen Ausnahme; sie richtet sich gegen den Mann, der seine Frau verstößt (Mk 10,1–12). Dieser Passus stellt uns vor die Frage: Gehört die unauflösliche Ehe zu den wesentlichen menschlichen Werten, die nicht mehr preisgegeben werden können? Zunächst müssen wir uns fragen, worauf in dieser Perikope der Hauptakzent liegt: auf Vers 11 («wer seine Frau wegschickt und eine andere heiratet, macht sich ihr gegenüber des Ehebruchs schuldig», mit der später in Vers 12 hinzugefügten Ergänzung) oder auf Vers 9 («Was Gott verbunden hat, das darf ein Mensch nicht trennen»). Es gibt starke Argumente für den Hauptakzent auf Vers 11. Dieser ist nämlich die Antwort auf die Frage, die die ganze Stelle beherrscht: «Steht es einem Mann frei, seine Frau zu verstoßen?» (Mk 10,2.) Das Dazwischenstehende ist so etwas wie eine Argumentation, die diese Standpunktbestimmung zu beweisen versucht und die als ein Weg zur eigentlichen Antwort betrachtet werden kann. In Vers 11 geht es dann eigentlich nicht um die Sicherung der Einrichtung unauflösliche Ehe, sondern mehr um das Wohl der rechtlosen Ehepartnerin, die die Aussicht hat, aus einem fast nichtigen Anlaß willkürlich weggeschickt zu werden. Das wichtigste Argument für diese Annahme ist eine Besonderheit in der Formulierung; denn dort steht: «Macht sich *ihr gegenüber* des Ehe-

bruchs schuldig», ein Ausdruck, der weder im Alten Testament noch im Neuen Testament sonst vorkommt. Der Wert, um den es hier geht, ist denn auch eher: Das Recht der Ehepartnerin, von ihrem Mann nicht wegen irgendwelcher Kleinigkeit fortgeschickt zu werden, sei es mit oder ohne Scheidebrief. Dies bedeutet, daß die Stelle stark mit andern verwandt ist, in denen Jesus für Menschen Partei ergreift, denen Unrecht geschieht.

Trotzdem ist damit nicht alles gesagt. Auch die Verse Mk 10,6–9 stehen im Evangelium, und darin ist zweifellos die Rede von der grundsätzlichen Unauflöslichkeit der Ehe als einem menschlichen Wert. Aber dabei kann der Zusammenhang mit dem übrigen Text nicht außer acht gelassen werden. Dazu gehört vor allem, daß nicht die Institution der unauflöslichen Ehe als solche der eigentliche Wert ist; sie wird hier nämlich demjenigen untergeordnet, um das es eigentlich geht: daß man sich von dem leiten läßt, was für den andern gut ist – in diesem Falle: für den Ehepartner gut ist. Dann ist auch diese besondere Verhaltensregel eine nähere Konkretisierung des allgemeinen Grundsatzes für alles menschliche Verhalten, wie es im Evangelium nach Markus in den Vordergrund gerückt wird.

Die Evangelien nach Matthäus und Lukas

Obwohl Matthäus und Lukas aus dem Textmaterial des Markusevangeliums und aus anderem Textmaterial neue und andere Bücher zusammengebracht haben, die auch je von einer eigenen Konzeption zeugen, bedeutet das nicht, daß wir für ein normatives Menschenbild des Evangeliums wirklich neuen Elementen begegnen. Wohl wird auf mehr als eine Art und Weise das zugespitzt, dem wir schon im Evangelium nach Markus begegnet sind.

Auf eine wichtige Konkretisierung und Vertiefung treffen wir zunächst in der sogenannten Goldenen Regel. Lukas hat sie in folgender Formulierung in die Feldrede (Lk 6,17–49) aufgenommen: «Wie ihr wollt, daß die Leute an euch handeln, so handelt gleicherweise auch an ihnen» (Lk 6,31), und zwar als Mittelpunkt dieser Rede Jesu. Diese Formulierung unterscheidet sich von ähnlichen rabbinischen Verhaltensregeln dadurch, daß letztere immer negativ formuliert sind, während sie hier positiv lautet. Das Gemeinplätzige und Unverbindliche unsres Sprichworts «Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu» ist damit fortgefallen. Aus dieser positiv formulierten Goldenen Regel macht Matthäus einen der führenden Grundsätze, die in der Bergpredigt (Mt 5,1–7,28) eine Schlüsselstellung einnehmen. Er legt sie in folgender Version vor: «Alles, wovon ihr wollt, daß es die Leute euch tun, das sollt auch ihr ihnen tun.» Und er fügt hinzu: «Das ist das Gesetz und die Propheten» (Mt 7,12). Er gibt dem positiven Aspekt durch das Wort «alles» einen gewichtigeren Akzent und verbindet durch das hinzugefügte Sätzchen diese Regel mit der Erfüllung von Gesetz und Propheten (5,17–20): durch das Tun von Gerechtigkeit, die größer ist als die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer (5,20–48). Es ist denn auch gewiß nicht zufällig, daß in Mt 23,23 das Wichtigste des Gesetzes als «Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue» definiert wird; man könnte das als Thematisierung dessen ansehen, was man von andern Menschen erwartet.

Noch ein Zweites verdient Aufmerksamkeit: Obwohl die Goldene Regel es nicht sagt (Man soll ja für den andern nicht nur tun, was er für uns tut, sondern was man *möchte*, daß er es tue), geht nichtsdestoweniger die Vorstellung von ihr aus, daß zwischen dem, was Menschen füreinander tun, eine Art Gleichgewicht bestehen müßte. Aber nach dem Evangelium ist nichts weniger als das der Fall. Der gegenseitige Austausch von Gut und Böse wird als Verhaltensregel ganz abgelehnt, und zwar mit großer Bestimmtheit (Mt 5,38–48; Lk 6,27–35). Und im selben Zusammenhang fällt auch das Wort, das bei Mk fehlt: «Liebet eure Feinde» (Mt 5,44; Lk 6,27.35). Entscheidend ist nicht, was andere uns an Gutem oder Bösem tun, sondern was wir uns von diesen anderen wünschen. Das Kriterium ist eigentlich die Bedürftigkeit im weitesten Sinn des Wortes. Gerade das wird mit großer Treffsicherheit in Lk 14,12–14 formuliert: Die Liste der Gäste darf nicht auf der Möglichkeit beruhen, daß sie uns ihrerseits einladen werden, sondern auf der Frage, wer es am meisten nötig hat, mit am Tische zu sitzen; und nicht ohne Grund werden dann Arme, Gebrechliche, Krüppel und Blinde ausdrücklich genannt.

Vor diesem Hintergrund kann es kaum verwundern, daß das Evangelium (und insbesondere die Evangelien nach Matthäus und Lukas) sich so negativ zur Erhaltung des eigenen Besitzes verhalten. Schon aus Mk 10,17–31 wird das klar. Das gilt nicht nur für das Überflüssige, sondern ebenso für das, was als Besitz zum Lebensunterhalt für notwendig gehalten wird (Mt 6,19–34 und Lk 6,25–34). Deshalb ist das Weggeben an die Armen

keine Frage des Almosens oder der Liebestätigkeit mehr. Es geht nicht um ein Weggeben dessen, was man selbst nicht nötig hat, sondern um das Weggeben von allem (Mk 12,41–44; Lk 21,1.4), wie vor allem Lukas wiederholt unterstreicht (Lk 5,11.28; 14,33; 18,22; vgl. Apg 2,44–45; 4,32 bis 36; in Lk 3,11 spricht der Täufer nur vom Teilen des Besitzes). Behalten des Besitzes widerspricht einer der Basisregeln des Evangeliums.

Wieweit für die Zeichnung eines normativen Menschenbildes die Schilderung des Urteils in Mt 25,31–46 herangezogen werden darf, ist solange umstritten, wie es keine Übereinstimmung in der Frage gibt, ob mit «einem dieser geringsten (meiner Brüder)» (Mt 25,40.45) der christliche Verkündiger gemeint ist oder jeder, der in der einen oder andern Form Hilfe braucht. Ich selbst bin der Meinung, daß es keine durchschlagenden Gründe für eine Beschränkung auf die christlichen Verkündiger gibt. Solche Gründe lassen sich auch nicht in Mt 10,40–42 finden, weil diese Stelle ihre spezifische Bedeutung gerade dadurch bekommt, daß sie ganz durch das Wort «senden» bestimmt wird, das in Mt 25,31–46 gerade fehlt. Wenn die Darstellung des Gerichts als Kriterium setzt, was jeder für Menschen in Notsituationen getan hat, bestätigt dies, was der auch an anderer Stelle in den Vordergrund gerückte Grundwert des normativen Menschenbildes des Evangeliums ist: Das Verhalten eines Menschen wird durch die Art und Weise und das Maß als richtig oder falsch bestimmt, wie dieses Verhalten auf das abgestimmt ist, was die anderen nötig haben.

Grundelemente für eine Anthropologie?

Alles in allem gibt das Evangelium eigentlich nur ein einziges grundlegendes Material für eine normative Anthropologie an: die vollständige Bezogenheit eines Menschen auf seinen bedürftigen Mitmenschen, oder – mit anderen Worten – die volle mitmenschliche Solidarität. Alle konkreten Verhaltensregeln im Evangelium sind davon abgeleitet. Dazu müssen zwei Dinge angemerkt werden: zunächst, daß dort diese Solidarität dringender verlangt wird, wo die Not am größten ist; sodann, daß diese Solidarität keine utopische Situation voraussetzt – eher das Gegenteil: eine Gesellschaft, die die Solidarität als letzten und einzigen Grundsatz ablehnt. Letzteres geht sowohl aus den konkreten Verhältnissen hervor, unter denen Jesus – nach dem Bild, das das Evangelium von ihm bewahrt hat – diese Solidarität verwirklicht hat, wie auch aus den Stellen bei Mt und Lk, in denen diese Verhaltensregeln für eine feindliche Situation vorgeschrieben wird.

Schließlich scheint mir die Bemerkung lohnenswert, daß ebenfalls urchristliche Glaubensbekenntnisse – so summarisch sie auch sein mögen – diese Elemente des Jesusbildes wiedergeben, wenn sie bekennen, daß Jesus für uns gestorben ist, für unsre Sünden, für die vielen, für alle (1 Kor 15,3; Röm 4,24; 1 Tim 2,5; 1 Petr 2,21; 3,18).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

BAS VAN IERSEL

geboren am 27. September 1924 in Heerlen (Niederlande), Monfortaner, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Nimwegen und Löwen, ist Doktor der Theologie, Professor für Einführung in die Heilige Schrift und Exegese des Neuen Testaments an der Universität Nimwegen, Chefredakteur der Zeitschrift «Schrift» und Mitglied des Redaktionskomitees der «Tijdschrift voor Theologie». Er veröffentlichte u.a.: «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten (Leiden 1961).

Philippe Delhaye

Der Beitrag des II. Vatikanischen Konzils zur Moraltheologie

1. Das Ende der nachtridentinischen Moral

Mit der Gegenreformation kam ein neuer Typ von Morallehre[1] auf, welcher schließlich, nachdem er lange Zeit neben der theoretischen Morallehre des Kommentars zur «Secunda Pars» des Aquinaten gestanden hatte, diese verdrängte. Sie hatte aber noch bis in unser Jahrhundert hinein ihren Platz in den klassischen Handbüchern behauptet. Zu Beginn des Konzils war diese Moral schon seit etwa drei Jahrzehnten in Frage gestellt,[2] aber die neuen Tendenzen hatten sich noch nicht durchsetzen können. Sie waren sogar unterdrückt worden.[3] Drei «traditionelle» Autoren, die Patres Hürth S. J., Gillon O.P. und Lio O.F.M. hatten den Auftrag erhalten, das vorbereitende Konzilsschema «De ordine morali» zu erarbeiten.[4]

Diese Autoren verfolgten die Absicht, das Gedankengut der Lehre Pius' XII. in seinem repressiven Aspekt noch einmal darzubieten. Unter den dort aufgezeigten Irrtümern findet man den Subjektivismus und die Situationsethik,[5] wogegen das Schema den objektiven und absoluten Charakter der Sittenordnung betont. Diese hat ihren Seinsgrund in Gott und wird dem Menschen auf zwei Wegen mitgeteilt. Den ersten Weg stellen die Gebote des Naturrechts dar, welche Christus bestätigt hat.[6] Der zweite Weg ist das Gesetz des Evangeliums, dessen unterscheidendes Merkmal durch die drei Räte gebildet wird.[7]

Diese Moral scheint also zwei verschiedene Ebenen zu haben, wie dies auch die Reformierten der nachtridentinischen Kirche vorwerfen, So braucht man sich auch nicht weiter zu wundern, daß man die Liebe gar nicht erwähnt findet, denn die kasuistische Moral hat beständig mit ihr auf Kriegsfuß gelebt.[8]

«De ordine morali» geht aber noch weiter in seinem Mißtrauen. Es äußert die Furcht, daß eine Moral der Liebe sich zu einem bloßen Verbalismus und zu einer bloßen Sentimentalität verflüchtige, wobei alle konkreten Gebote aufgegeben würden.[9] Eine Warnung wird ausgesprochen gegen den Gedanken, daß die Liebe das einzig gültige Fundament der christlichen Sittlichkeit oder notwendige Bedingung eines sittlichen Verdienstes sei.[10]

Die Konzilsmehrheit, die sich im November 1962 formierte, wollte von diesem Text nichts wissen. Er verschwand zusammen mit den anderen Schemata der Vorbereitungskommissionen in der Versenkung. Warum aber wurde er nicht durch einen neuen Text ersetzt? Dafür lassen sich mehrere Gründe angeben. Die Geschichte des Konzils zeigt, daß die großen Texte, die vom Zweiten Vatikanum gebilligt wurden, der vorausgegangenen theologischen Arbeit zu verdanken sind. Dies ist der Fall bei den Dokumenten zur Liturgie, zur Ekklesiologie und zur Exegese. Demgegenüber aber war die Bewegung für eine Erneuerung der Moraltheologie ziemlich in den Hintergrund getreten.

Andererseits gab es äußerst wenig Moralisten beim Konzil. Die Fachtheologen unter den Bischöfen waren meist Lehrer der Exegese oder der Dogmatik gewesen. Bei der Auswahl der Periti waren die wenigen für neue Tendenzen zugänglichen Moralisten, die an der Arbeit der Vorbereitungskommissionen beteiligt gewesen waren, nicht zum Zuge gekommen. Es bedurfte einiger Zeit, bis Neuernennungen aus ihren Reihen zustande kamen. Fast unmittelbar darauf wurden diese dann ganz mit Beschlag belegt durch die Vorarbeiten an «Gaudium et spes».

Paradoxerweise hatte diese tatsächliche Entwicklung nur glückliche Folgen. Die alte kasuistische Moral ist praktisch verschwunden. Ein neuer Ausdruck für die Forderungen des Glaubens wird nun gefunden im Zusammenhang mit der Heiligen Schrift, mit dem Dogma, mit dem Leben der Kirche, kurz: durch Wiederaufnahme all der Bezugspunkte, von denen die Vorkämpfer einer moraltheologischen Erneuerung kaum zu träumen gewagt hatten.

2. Das Leben in Christus und die daraus folgenden sittlichen Ansprüche

Die Moral der Handbücher war ausgerichtet auf eine legalistische Verpflichtung, die sich auf eine kirchenrechtliche Kasuistik und bisweilen auch auf das Naturrecht gründete. Man hatte dabei eine apologetische Zielsetzung: die Philosophie der Aufklärung wieder einzuholen. Man folgte auch sakralisierenden Neigungen des Mittelalters, die das Naturrecht mit dem Evangelium gleichsetz-

ten.[11] Das Zweite Vatikanum greift nur äußerst wenig auf diesen Begriff zurück.[12] Dagegen sieht es die Quelle der Erneuerung der christlichen Sittlichkeit in der Heiligen Schrift.[13]

Demzufolge stellt sich sittliches Leben unter einem doppelten Gesichtspunkt dar: unter ontologischem und psychologischem Gesichtspunkt. Das christliche Leben ist in seinem Wesen Gnade Christi und Frucht des Heiligen Geistes (LG 7).[14] Der moralische Anspruch wird mehr als die selbstverständliche Auswirkung eines neuen Seins verstanden, weniger als Gehorsam gegen eine von außen her auferlegte Forderung. Dennoch ist auch diese nicht überflüssig, weil das Evangelium und das göttliche Gesetz uns offenbaren, was wir sind und was wir werden sollen. «Dem Stande dieses messianischen Volkes eignet die Würde und die Freiheit der Kinder Gottes, in deren Herzen der Heilige Geist wie in einem Tempel wohnt. Sein Gesetz ist das neue Gebot (vgl. Jo 13,34), zu lieben, wie Christus uns geliebt hat» (LG 9). Das Evangelium ist «die Quelle jeglicher Heilswahrheit und Sittenlehre...» (DV 7). Gott ruft den Menschen auf, in der Geschichte des Heils und der Menschheit tätig zu werden. Dazu erschließt er ihm die seiner Bundesverheißung innewohnenden Werte. Das Zweite Vatikanum scheut sich nicht, das Wort «Gesetz» zu verwenden, aber in dem sehr weiten Sinne, in welchem Paulus vom Gesetz des Glaubens (Röm 3,27) und vom Gesetz Christi (Gal 6,2) spricht. So tritt an die Stelle der Vorstellung eines detaillierten Gesetzes die Vorstellung eines Rahmengesetzes. Vgl. LG 9, GS 22, 24, 28, 32, 38, 41, 42, 43, 48, 50, 51, 78, 89.

Jeder Extrinsezismus ist damit um so mehr ausgeschlossen, als dieses Gesetz sich nur vermittelt durch das vom Geist erleuchtete christliche Gewissen (LG 12). Das Gewissen als letzte Norm (norma proxima) des Handelns (GS 16,19, DH 3), muß die Wahrheit in Treue gegen die ihm eigene Dynamik suchen (DH 3). Freilich ist es der Gefahr ausgesetzt, durch die Sünde verdunkelt zu werden (GS 16) und muß daher aktiv gebildet werden (DH 3). Das kirchliche Lehramt hat die Aufgabe, die praktischen Konsequenzen des Glaubens zu verdeutlichen (LG 25).

In dieser Hinsicht eröffnet das Konzil die Herausbildung eines neuen Stils in der Ausübung des Lehramtes. Es formuliert weder Definitionen noch Verurteilungen, sondern sucht vornehmlich die Glaubenswahrheiten ins Bewußtsein zu bringen, die einen praktischen Lebensbezug haben. Das pastorale Lehramt (GS, Anm. 1) wendet die doktrinären Prinzipien auf die veränderlichen kulturellen Verhältnisse an. Bei der Erfüllung seiner disziplinären Aufgabe setzt es weniger auf die Wirkung von ins einzelne gehenden Weisungen (PC 4) als auf die Darlegung von wesentlichen Wertvorstellungen. Von dieser Basis ausgehend erwartet es von den Laien, daß sie in vielfältigen Bereichen ihre Verantwortung wahrnehmen (GS 43; ferner zum Beispiel 50).[15]

3. Eine Moral der Liebe

Eine Moral, die in das Koordinatenfeld von Gnade, Innerlichkeit und Wertbewußtsein eingebettet ist, kann nicht anders, als auch «Glaube, Hoffnung und Liebe, diesen drei» (1 Kor 13,13), eine beherrschende Rolle zuzuteilen. So ist auf unerwartete Weise die Voraussage gewisser Vorkämpfer der moraltheologischen Erneuerungsbewegung in Erfüllung gegangen: das christliche Ethos wird formuliert als Konsequenz aus dem Anspruch der «theologischen Tugenden».[16] «Die Kirche aber wird, um die Ehre Christi bemüht, ihrem erhabenen Typus ähnlicher durch dauerndes Wachstum in Glaube, Hoffnung und Liebe und durch das Suchen und Befolgen des Willens Gottes in allem» (LG 65). Die Liebe ist im Corpus Vaticanum überall gegenwärtig, aber um uns kurz zu fassen,[17] wollen wir uns in diesem Beitrag auf das 5. Kapitel von «Lumen Gentium» beschränken. Dieses stellt eine direkte Antwort auf das Schema «De ordine morali» dar, wenn es die «Moral der zwei Ebenen» verwirft und daran erinnert, daß sich die Forderungen des christlichen Ethos für alle auf die Kurzformel des Gebotes der Liebe bringen lassen. Die evangelischen Räte sind nur ein bevorzugtes Mittel, um zu diesem Ziel zu gelangen (LG 45). Diese Lehre ist überdies ein Protest gegen die pelagianischen Tendenzen der Kasuistik.[18] Dies zeigt sich darin, daß sie die Agape zuallererst als Eigenschaft Gottes darstellt, an der wir aus Gnade Anteil haben (Röm 5,5, worauf LG 42 verweist): «Daher ist die erste und notwendigste Gabe die Liebe, durch die wir Gott über alles und den Nächsten um Gottes willen lieben» (LG 42). Darum gilt es, die Liebe mit Gottes Gnade zu bewahren und zur vollen Entfaltung zu bringen und «die Früchte des Geistes zur Heiligung zu zeitigen» (LG 40). «Damit aber die Liebe wie ein guter Same in der Seele wachse und Frucht bringe, muß jeder Gläubige das Wort Gottes bereitwillig hören und seinen Willen mit Hilfe seiner Gnade durch die Tat erfüllen, an den Sakramenten, vor allem

der Eucharistie, und an den gottesdienstlichen Handlungen häufig teilnehmen und sich standhaft dem Gebet, der Selbstverleugnung, dem tatkräftigen Bruderdienst und der Übung aller Tugenden widmen» (LG 42).

4. Moral des Glaubens

Die Hervorhebung der Liebe zieht die Hochschätzung des Glaubens wie von selbst mit sich, weil – nach Paulus (Gal 5,6) – beide zusammenwirken. Der Glaube verdankt sein Entstehen einem Anruf Christi: «Es ist das Wort des Heiles, welches den Glauben im Herzen der Nichtchristen weckt und im Herzen der Christen nährt...» «Der Glaube kommt aus der Predigt, die Predigt aber durch Christi Wort» (Röm 10,17). (PO 4) Der Auftrag zu dieser Predigt wurde den Aposteln, ihren Nachfolgern und deren Mitarbeitern anvertraut, um die Menschen so zu retten und sie in der Kirche zur Einheit zu sammeln (LG 14, AD 7,21).

Die Antwort des Menschen soll persönlich, frei und verbindlich sein. In seiner Erklärung zur Religionsfreiheit erinnert das Zweite Vatikanum daran, daß «der Mensch freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten soll, daß dementsprechend niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf. Denn der Glaubensakt ist seiner Natur nach ein freier Akt, da der Mensch, von seinem Erlöser Christus losgekauft und zur Annahme an Sohnes Statt durch Jesus Christus berufen, dem sich offenbarenden Gott nicht anhangen könnte, wenn er nicht, indem der Vater ihn zieht, Gott einen vernunftgemäßen und freien Glaubensgehorsam leisten würde» (DH 10).

Indem er gläubig auf Jesus, den Urheber des Glaubens (LG 9, AG 13), schaut, geht der Mensch eine erste sittliche Verpflichtung ein:[19] Dem offenbarenden Gott wird der Gehorsam des Glaubens geschuldet (vgl. Röm 16,26; ebenso 1,5; 2Kor 10,5–6). So überantwortet der Mensch sich ganz und in aller Freiheit Gott «in einem Akt vollkommener Hingabe von Verstand und Willen an den offenbarenden Gott» (Erstes Vatikanum), in einem Akt freiwilliger Zustimmung zu der von ihm ausgehenden Offenbarung (AG 5). Wir wollen noch vermerken, daß das 21. Konzil viel mehr als die intellektualistische Theologie des 19. Jahrhunderts den «inneren Beistand des Heiligen Geistes, der das Herz berührt und es auf Gott hin wendet» (DV 5), betont.

Jeder Glaube ist solch vollkommene Hinwendung, ist Bekehrung, in einem besonderen Sinne im ersten Augenblick der Zuwendung zu Christus, aber auch in seiner bleibenden Dynamik (AG 13). Glauben bedeutet, sich an den anschließen, welcher «der Weg, die Wahrheit und das Leben» ist (Jo 14,6), sich abkehren von der Sünde und so dem Geheimnis des Eingetauchtwerdens in die Gnade Gottes Raum zu geben, Gottes, «der den Menschen dazu ruft, durch Christus in eine persönliche Beziehung zu ihm einzutreten». So wird der Glaube zur Quelle allen Handelns, weil er einführt in das österliche Geheimnis, weil er bewirkt, daß der alte Mensch abgelegt wird und der neue Mensch, der seine Vollendung in Christus empfängt, angezogen wird. Ein wachsender Wandel der Denkweise drängt sich auf. Der Glaube führt zur Taufe und zu den anderen Sakramenten, für die das Zweite Vatikanum die patristische Formel «Geheimnisse des Glaubens» wieder aufnimmt (LG 21).

So also ist auch die Formulierung «Moral des Glaubens» zu verstehen.[19] Der Glaube verleiht nicht nur eine neue Sicht der Dinge, die zugleich ein neues Handeln einbegreift, sondern er ist ein fortwirkendes Ferment, das zur Bekehrung drängt. Diese Dynamik des Glaubens wird vom Zweiten Vatikanum immer wieder zur Sprache gebracht, wenn die Rede ist vom «sensus fidelium», der ein inneres Gespür für den Glauben bedeutet, und es sagt von ihm, daß er es ermöglicht, «den Glauben im Leben voller anzuwenden» (LG 12).

Der Geist bedient sich des Glaubens, um dem Leben der Christen – und zwar auch ihrem Leben in der Welt – neue Impulse zu geben. «Die Wiederherstellung, die uns verheißen ist und die wir erwarten, hat in Christus schon begonnen, nimmt ihren Fortgang in der Sendung des Heiligen Geistes und geht durch ihn weiter in der Kirche, in der wir durch den Glauben auch über den Sinn unseres zeitlichen Lebens belehrt werden, bis wir das vom Vater uns in der Welt übertragene Werk mit der Hoffnung auf die künftigen Güter zu Ende führen und unser Heil wirken» (LG 48).

Die Formulierung von GS 15 ist noch treffender, weil sie die gesamte Moral, die individuelle, soziale und politische, ins Auge faßt: «Dank der Gabe des Heiligen Geistes kommt der Mensch im Glauben zu Erkenntnis und innerem Einverständnis des Geheimnisses des göttlichen Ratschlusses.» Andere Passagen von GS stellen einen Kommentar dazu dar: «Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des

Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin» (GS 11). Den Beziehungen zwischen Glaube und Kultur (GS II, Kap. 2) wird eine eigene Betrachtung gewidmet. Wir wollen hier wenigstens jene besonders interessante Formulierung (GS 58) festhalten, die zeigt, wie die durch den Glauben übernommene Offenbarung das gesamte Leben des Menschen verändert, und zwar bis in den profanen Bereich hinein: «Die gute Botschaft Christi erneuert unausgesetzt Leben und Kultur des gefallenen Menschen und bekämpft und beseitigt Irrtümer und Übel, die aus der stets drohenden Verführung zur Sünde hervorgehen. Unablässig reinigt und hebt sie die Sitten der Völker. Die geistigen Vorzüge und Anlagen eines jeden Volkes oder einer jeden Zeit befruchtet sie sozusagen von innen her mit überirdischen Gaben, festigt, vollendet und erneuert sie in Christus. Schon durch die Erfüllung der eigenen Aufgabe treibt die Kirche die menschliche und mitmenschliche Kultur voran und trägt zu ihr bei; durch ihr Wirken, auch durch ihre Liturgie, erzieht sie den Menschen zur inneren Freiheit.»

Die Erklärung über die christliche Erziehung entwirft das Programm für ein bewußtes und strahlungskräftiges Leben aus dem Glauben. Im Glauben gewinnen die jungen Menschen ein Sensorium für das Lob Gottes und lernen, «ihr eigenes Leben nach dem neuen Menschen in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit (vgl. Eph 4,22–24) zu gestalten» (GE 2). So geben sie Zeugnis, für die Hoffnung, die in ihnen lebt, und nehmen teil an der christlichen Umgestaltung der Welt, dank derer «die natürlichen Werte, die in die Gesamtschau des von Christus erlösten Menschen einbezogen sind, zum Wohl der gesamten Gesellschaft wirksam werden».

Das Zweite Vatikanum ist der gleichen Versuchung erlegen wie alle Moralisten aller Zeiten, wenn es die Hoffnung nur stiefmütterlich behandelt hat. Seine Lehräußerungen zu diesem Thema sind nicht sehr ergiebig. Dennoch bilden sie eine der Leitlinien im Ethos des 21. Konzils. Diese neue Leitlinie hat bewirkt, daß die Christen mehr als bisher aufmerksam geworden sind auf die eschatologische Eigenart des Reiches Gottes (LG 48ff) und mehr Wert legen auf das Engagement in der Welt (GS 43).

5. Öffnung gegenüber der weltlichen Wirklichkeit und den menschlichen Werten

Drei wichtige Lehrinhalte interessieren den Moraltheologen im besonderen:

a) Alle sittlichen Zielbestimmungen wurden früher gemessen an der Beziehung zur ewigen Seligkeit. Als Erbe der antiken Diatribe kritisierte der Traktat «De fine ultimo» aufs härteste alle menschlichen Werte, von denen er eine Konkurrenz fürchtete. Das irdische Leben erschien lediglich als eine Zeit der Prüfungen («in hac lacrimarum valle»). Der «contemptus mundi», die Weltverachtung, bestimmte – auch wenn schon mehr oder weniger umstritten – immer noch die christliche Askese und Moral. Erst etwa zwei Jahrzehnte vor dem Konzil machte sich eine Bewegung zugunsten einer «Theologie der weltlichen Wirklichkeiten» bemerkbar.

Das Zweite Vatikankonzil hat dieser Theologie in jeder Beziehung recht gegeben, und indem es die bis dahin thematisch nur schlecht aufgearbeitete Erfahrung des christlichen Lebens zu seiner Ausgangsbasis machte, bestätigte es, daß die Erforschung der menschlichen Werte (vgl. die Aufzählung in AA 7) nicht als etwas betrachtet werden kann, was in der Ebene der bloßen Mittel zum letzten Zweck läge (AA 7). In der Moraltheologie ist zu unterscheiden zwischen einem primären Zweck (Vergöttlichung) und einem sekundären (Vermenschlichung): GS 40, 42, 43, 57. Sechs Beweggründe werden angeführt für dieses Weltengagement: die natürliche Gutheit der Schöpfung, die Würde des Menschen, die Diakonie der Nächstenliebe, die «Zusammenfassung» aller Wirklichkeit in Christus als ihrem Haupt, sein Beispiel und die kosmische Bedeutung der Auferstehung (AA 7, GS 43, 45, 58).[20]

b) Eine christliche Anthropologie wird skizziert in den ersten drei Kapiteln von «Gaudium et spes», worin die oftmals geäußerten Voten für einen Traktat «De homine» ihren Niederschlag gefunden haben. Diese Anthropologie wird entwickelt in drei Phasen, deren jede auch vielfältige moraltheologische Elemente enthält. Was den Aspekt der Personalität betrifft, kann man die Wiederkehr des Themas der Gottesebenbildlichkeit (GS 12) verzeichnen, das so oft als Grundlage der patristischen Moraltheologie gedient hatte. Der Mensch in seiner Freiheit (GS 17) kann zwar durch die Sünde diese Ebenbildlichkeit zerstören (GS 13), wenn er der Stimme seines Gewissens nicht folgt (GS 16) und Gott zurückweist (GS 19) statt dem

Ruf seines Schöpfers und Erlösers zu folgen (GS 22).[21]

Die Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit anderen Menschen ist die zweite Ebene, der die Betrachtung gilt. Das Gemeinwohl erscheint hier nicht mehr als Einengung. Es wird gebildet durch «die Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen» (GS 26). Die individualistische Ethik ist aufgegeben (GS 30). Christus ist die Vollendung der menschlichen Solidarität (GS 32), die sich durch die Liebe verwirklicht (GS 24), die auch die Feinde mit einschließt (GS 28). Die Achtung vor den Menschenrechten (GS 26, 27), das Wissen um die gegenseitige Abhängigkeit voneinander (GS 25), die soziale Gerechtigkeit (GS 29), die Mitverantwortung und aktive Beteiligung (GS 31) sind die «Hauptwahrheiten», die «Gaudium et spes» einschärft, damit alle die notwendigen Konsequenzen daraus ziehen (GS 23).

Eine dritte Dimension der Anthropologie erschließt sich in der Betrachtung über das Engagement in der «weltlichen Welt». Es bedarf der Anerkennung einer berechtigten Autonomie der irdischen Wirklichkeiten (GS 36), aber andererseits leisten Glaube und Gnade auch einen Beitrag zur Läuterung des menschlichen Handelns (GS 37). Christus ist der Zielpunkt, auf den hin die Geschichte des Heils und der Menschen konvergiert (GS 39).

c) Der zweite Teil von «Gaudium et spes» bildet einen regelrechten «Traktat über die Wertbereiche», da dort vom Leben in der Familie, in Kultur, Wirtschaft, Sozialordnung, Politik und internationalen Beziehungen die Rede ist. Die alten Themenbereiche «De matrimonio» und «De justitia» sind so aufs vorteilhafteste in einen größeren Zusammenhang eingeordnet. Da wir hier nicht ins einzelne gehen können (dies ist in den zahlreichen Kommentaren zu «Gaudium et spes» schon ausreichend geschehen), wollen wir wenigstens auf die veränderte Perspektive hinweisen:

Das allzu routinierte Aufspüren und Taxieren von Sünden ist verschwunden. Die sittlichen Werte werden nicht mehr isoliert dargestellt. Sie stehen in einem wechselseitigen Zusammenhang mit den intellektuellen, affektiven und sozialen, in einem Wort: mit den menschlichen und kulturellen Werten. Der Blickwinkel ist nicht mehr individualistisch, sondern gemeinschaftsbezogen: Man ist sich bewußt, daß es mancher Strukturreformen bedarf, damit die moralischen Forderungen in die Wirklichkeit übersetzt werden können. Ein neues Zusammenwirken zwischen Theologie und Humanwissenschaften wird skizziert. Dabei ist das Ziel nicht, wieder einen homogenen Block nach Art des Naturrechts zu schaffen, sondern es soll unterschieden werden zwischen zwei eigengewichtigen Beiträgen. Das Leben in der Familie, die Kultur und die Politik sind autonome menschliche Wirklichkeiten, die ihre Eigenständigkeit haben. Die Aufgabe der christlichen Morallehre ist es, den Gesichtspunkt des Glaubens, die Dynamik der Liebe, die Kraft der christlichen Gnade in diese Sachbereiche einzubringen, damit sie ihren tiefsten Sinn entfalten und über sich selbst hinauswachsen können.

Abkürzungen: AA = Apostolicam actuositatem, AG = Ad gentes, DH = Dignitatis humanae, DV = Dei verbum, GE = Gravissimum educationis, GS = Gaudium et spes, IM = Inter mirifica, LG = Lumen gentium, PC = Perfectae caritatis, PO = Presbyterorum ordinis.

[1] Ph. Delhaye, Dogme et morale. Un cas de fédéralisme théologique: Seminarium 11 (1971) 295–322, L'expérience des siècles, 296–305; J. Theiner, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin (Regensburg 1970).

[2] Vgl. J. M. Casabo-Suque, La teologia Moral en San Juan (Madrid 1970), Disconformidad y renovacion en Teologia Moral, 1–17.

[3] Das Werk von J. Leclercq, L'enseignement de la morale chrétienne (Paris 1950) – dts.: Christliche Moral in der Krise der Zeit. Probleme des christlichen Moralunterrichts (Einsiedeln-Zürich-Köln 1954) – wurde durch Dekret des Sacrum Officium (Osservatore Romano, 2. Februar 1956, 1–2) «aus dem Buchhandel gezogen».

[4] Commissio Theologica Concilio Oecumenico Vaticano II apparendo, Constitutio de ordine morali (Vatikanstadt 1961). Vgl. Ph. Delhaye, Dignité du mariage et de la famille: L'Eglise dans le monde de ce temps, t. 2, Commentaires: Unam Sanctam, 65 B, 387.

[5] Der Text geht nicht ein auf die nötigen Unterscheidungen. Vgl. E. Schillebeeckx, Approches théologiques, t. 2 (Paris 1965) 247, Le débat autour de l'éthique de situation.

[6] «De ordine morali», Nr. 4: «Loquens autem per Filium suum, qui praecepta Decalogi, gentibus quoque naturaliter licet imperfectius innotescentia, non venit solvere sed adimplere, legem naturalem restauravit, dilucidavit, perfecit, sanctificavit et ad altiorem ordinem evexit.

[7] «De ordine morali», Nr. 5: «Continet autem ordo moralis prout per gratiam Christi apparet in lege evangelica: praescripta, vetita, permissa, consilia. Insigne eius gloriosum notaque distinctiva est via perfectionis illa christiana, qua fideles a Deo vocati in consiliorum evangelicorum observatione Christum pauperem, castum, ad mortem usque oboedientem, quam proxime sequi eique quam maxime adsimilari conantur.

[8] Zwei Faktoren waren in dieser geschichtlichen Entwicklung wirksam: Der Minimalismus hat die Kasuisten dazu verleitet, die Zahl der «Liebesakte» zu reduzieren (Denz 2021 2105–2107, 2290). Sie haben die gegen Fénelon (amor purus) und die Jansenisten (Notwendigkeit einer aus-

drücklich intendierten Liebe in jedem sittlichen Akt) gerichteten Verurteilungen zum Vorwand dafür genommen, extrem entgegengesetzte Standpunkte einzunehmen.

[9] «De ordine morali», Nr. 15: «Nec minus cavendum est, ne simplices, adagio illo: ‹Ama et fac quod vis› male intellecto, falso credant nonnisi unum praeceptum, videlicet: ‹Diliges›, in christiana vita esse retinendum. Talis enim vita ad incertum quendam amoris affectum reduceretur, neglecta omnino praeceptorum observantia, contradicente ipso Domino: ‹Si vis ad vitam ingredi, serva mandata› (Mat. 19, 17).»

[10] Mit diesem Text meint P. Hürth vor allem die erstaunliche Meinung von Vasquez verteidigen zu können, für den irgendeine Motivation aus Liebe (selbst aus bloß virtueller oder habitueller Liebe) für das sittliche Leben des Christen nicht notwendig ist. Vgl. J. Abel, L'influence de la charité sur les actes moraux dans une controverse posttridentine. (Diss. Leuven 1970.)

[11] Vgl. Ph. Delhaye, Permanence du droit naturel (Leuven [2]1967), 68ff. Die ersten Sätze des Dekrets Gratians identifizieren praktisch das Naturrecht mit dem Gesetz des Moses und des Evangeliums.

[12] Das sehr vollständige Register von Msgr. Delacroix vermerkt nur sechs Erwähnungen des Naturrechts. Andererseits zerlegt das Konzil aber diesen hybriden Begriff in mehrere Bestandteile: Erste, in das Herz des Menschen geschriebene Gewissensprinzipien (Röm 2, 14) (GS 16, 23); Moralphilosophie und positives, von Vernunft und Gewissen bestimmtes Völkerrecht, «ius naturale gentium» (GS 79); Sittengesetze, die sich aus der Natur der Sache ergeben (AA 7, IM 11); Gebrauch der Vernunft und Berücksichtigung der Kultur bei der Erforschung der Morallehre des Evangeliums (GS 57, 59. GE 8).

[13] Dies ist übrigens die wesentlichste Richtlinie, welche «Optatam totius» (16) zu dieser Frage gibt: «Specialis cura impendatur theologiae morali perficiendae, cuius scientifica expositio, doctrina S. Scripturae magis nutrita, celsitudinem vocationis fidelium in Christo illustret eorumque obligationem in caritate pro mundi vita fructum ferendi.» Vgl. B. Häring, La morale après le Concil (Paris 1967); J. Fuchs, Le renouveau de la théologie morale selon Vatican II (Tournai 1968).

[14] Ph. Delhaye, L'Esprit Saint et la vie morale du chrétien d'après Lumen Gentium: Ecclesia a Spiritu Sancto edocta, Hommage à Mgr. G. Philips (Gembloux 1970) 432 bis 443.

[15] Ich habe versucht, diesen neuen Stil des Lehramtes in einem demnächst erscheinenden Artikel genauer zu beleuchten.

[16] Ich muß mich hier notgedrungen der Ausdrucksweise des 13. Jahrhunderts anschließen, doch ziehe ich die Betrachtungsweise des 12. Jahrhunderts vor, wonach es hier vor allem um dynamische Gnadengaben geht. Vgl. Ph. Delhaye, Rencontre de Dieu et de l'homme, t. 1 (Paris 1956) 119.

[17] Ph. Delhaye, Le kerygme de la charité à Vatican II: Revue théologique de Louvain 1 (1970) 144–174.

[18] J. Mehl, Ethique protestante et éthique catholique (Neuchâtel 1970).

[19] Ph. Delhaye, L'emprise de la foi sur la vie morale: Supplément de la vie Spirituelle, Nr. 55 (1960) 375–414.

[20] Ph. Delhaye, Le dialogue de l'Eglise et du monde (Gembloux 1968) 113–142; ders., Bonheur et morale: Catéchistes, Nr. 68 (1966) 333–352.

[21] Ph. Delhaye, La dignité de la personne humaine: G. Baraúna, L'Eglise dans le monde de ce temps (Paris 1968) 344–368.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PHILIPPE DELHAYE

geboren am 17. Februar 1912 in Namur, 1937 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Gregoriana, Lille und Löwen, ist Doktor der Philosophie und Theologie, ist seit 1966 Professor an der französischsprachigen theologischen Fakultät der Universität Löwen und Dekan der Fakultät (1968–1972), Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Er veröffentlichte u.a.: La Philosophie chrétienne au Moyen Age (Paris 1959), La Conscience morale du chrétien (1964), Le Dialogue de l'Eglise et du Monde (1969).

Walter Hollenweger

Das Suchen nach Solidarität und Authentizität in sogenannten Solidaritätsgruppen und Subkulturen

Layton P. Zimmer erzählt von einem Gespräch, das er unmittelbar nach seiner Priesterweihe mit einigen Pfarrherren gehalten hatte. «Sie baten mich, ihnen offen zu sagen, was ich vom ‹Sonntagmorgen› halte. Ich nahm meine ganze Ehrlichkeit zusammen und gab zu, daß für mich der Sonntagmorgen trotz der Augenblicke feierlicher Schönheit persönlich Hölle sei, wegen der zur Schau gestellten Fassade, die jedem einen Gefallen tun muß, auch denen, die von ‹Niggern› redeten, die die Armen sterilisieren wollen und eine präventive Bombardierung Rußlands mit Wasserstoffbomben befürworten. Stille, ich fürchtete, daß ich meine älteren Kollegen beleidigt hatte. Dann lächelte ein alter Priester etwas traurig. Ich faßte Mut und fragte – vermutlich zu laut –, was *sie* denn vom Sonntagmorgen hielten. Wieder Stille! Ein Hüsteln und einer sagte: ‹Für mich ist dann Kirche, wenn ich mit einer kleinen Gruppe von Freunden zusammen esse. Das ist wenigstens wirklich und hilft uns weiter. Der Sonntagmorgen hilft oft niemandem, oder etwa nicht?›»[1]

Das ist eine Analyse, die viele Pfarrer und Priester kennen. Die Untergrundkirchen, die Solidaritätsgruppen – oder wie sie sich in den Vereinigten Staaten neuerdings nennen, die «freien Kirchen», nicht zu verwechseln mit den Freikirchen – versuchen, das *auch theologisch* Kirche zu nennen, was für sie in der Erfahrung die Qualität von Kirche hat. Das Schlüsselwort ist Gemeinschaft, aber Gemeinschaft für ein Ziel, nicht um der Gemeinschaft willen, denn «eine kleine Gemeinde bringt Menschen so nahe zusammen, daß die zerstörerischen Kräfte in ihnen sich voll entfalten und die Gemeinschaft wie in einer Atomexplosion in die Luft sprengen können. Sie muß für ein Ziel, für eine gemeinsame Arbeit existieren, für welche die freiwerdenden seelischen Kräfte eingesetzt werden können.»[2]

Diese Gemeinschaft umfaßt auch Menschen außerhalb der institutionellen Kirchen, «aber immer unter der Autorität Jesu».[3] Es sind Gruppen, in denen die Dämonen der Gewalt und der Ausbeutung ausgetrieben werden. «Wenn wir sehen, daß Dämonen ausgetrieben werden, so spielt es keine Rolle für uns, in wessen Namen dies geschieht... Wenn wir sehen, daß die dunklen Mächte überwunden werden, so wissen wir, daß nichts anderes als der Finger Gottes am Werk ist. In diesem Sinne – aber nun in einem radikal geschichtlichen Zusammenhang – sagen wir, daß das Reich Gottes nahe gekommen ist.»[4] Ein solches Zeugnis bedeutet (in den USA, in Rußland und andernorts) *martyria* im doppelten Sinne des Wortes. Tatsächlich sind viele Christen der Untergrundkirchen eingesperrt oder getötet worden. Anderen wird mit Folter und Entführung ihrer Kinder gedroht.[5] Sie aber wollen lieber Narren sein in den Augen der Welt als Erfolgsmenschen.

Die Untergrundkirche in den USA

Die beste Einführung in die Untergrundkirche in den USA bietet ihre Liturgie, bezeichnenderweise «Friedensbund» (Ez 34.25) genannt. Was Liturgiker schon lange gefordert hatten, nämlich eine Liturgie, die «die Gläubigen beim Gottesdienst aufhorchen läßt, weil es konkret zur Sprache bringt, was sie im Augenblick bewegt»,[6] wird in diesem Liturgiebuch methodisch durchgeführt, indem die Gebete, Formulare und Lesungen in ständigem Austausch mit dem missionarischen Volk Gottes entstehen und darum auch in Zukunft ständiger Veränderung unterworfen sein werden, was allerdings nicht die Preisgabe der biblischen und kirchlichen Tradition impliziert. So heißt zum Beispiel die Taufliturgie «ein Kind in den Bund aufnehmen» oder (im Falle einer Erwachsenentaufe) «durchs Wasser gehen». Diese Taufe symbolisiert das «Abwaschen der Zahl des Tieres»,[7] was dann konkret durch das Verbrennen des militärischen Stellungsbefehls bezeugt werden kann (nicht muß). Die Karfreitagsliturgie heißt «Klage für Opfer und Henker», die Weihnachtsliturgie «Friedenstempel», die eucharistische Feier «Freiheitsmahl». Die Anrufung der Heiligen beginnt mit «dem Bräutigam der Armut, unserem Bruder Franziskus, Nachfolger Jesu und Freund der Schöpfung». Sie schließt unter anderen ein: Gandhi, «den Apostel der Gewaltlosigkeit und Vorwurf an die Kirchen»; den «lieben Papst Johannes, den Freund der Armen, der sich nach der Einheit aller Menschen sehnte»; die «Friedensstifter» Dag Hammarskjöld und Albert John Luthuli; Buddha Gautama, «Maske Christi» und «Brunnen der Barmherzigkeit»; Johannes von Patmos, «den Seher und Apostel, Widerstandskämpfer gegen das Tier»; Dante, Bunyan und Isaac Watts, «die Seher und Dichter, Pilger des inneren Lichtes»; Maria Magdalena, «die getreue Hure und erste Zeugin des neuen Lebens»; Bach, Mozart und Beethoven, «die die Sprache der Seele sprechen»; Darwin und Teilhard de Chardin, «Erforscher der Erde, der Vergangenheit und Zukunft»; Einstein, Marx und Freud, «Kinder der Synagoge»; Menno Simons und George Fox, «Erforscher des Evangeliums und Generäle im Krieg des Lammes»; die Bekenner Afrikas (Augustinus), Rußlands (Pasternak), Amerikas (King), Deutschlands (Bonhoeffer) und die «Bekenner der Flammen» (Alice Hertz, Jan Palach, Thich Quang Duc); die Unschuldigen von Coventry, Dresden und Hiroshima; Sokrates, den Hippie aus Athen; die «ledige Mutter, die heilige Maria, Quelle unserer Befreiung». Die Litanei kulminiert im Preis auf «unseren Held und Führer, Jesus, den Handwerker, Wurzel unserer Würde, den Propheten, der dem Establishment widerstand, den Befreier, der ein König war, weil er zuerst ein Diener war, den Dichter, der eine neue Sprache schuf, Jesus, den Gottessohn, den glänzenden Eckstein unserer neuen Einheit».[8] Die Verfasser schreiben: Wir wollten «vermeiden, daß wir die falschen Dinge feierten (wie zum Beispiel Cranmer) oder (noch schlimmer), daß wir überhaupt nichts feierten (wie die Group-Sensitivity Liturgien einerseits und die Liturgien der amerikanisch-ökumenischen Kommission COCU andererseits)».[9]

Von sich selber sagen die «freien Kirchen»: «Wir wollen uns nicht als Kirche *über* den Parteien bezeichnen. Wir wollen uns aber auch nicht als politische Gruppe bezeichnen. Ein Ziel dieses Buches ist, die Gültigkeit dieser Alternative in Frage zu stellen. Die Kirche in unseren Gruppen besteht ohne zentrale Administration, ohne Budget, ohne Mitgliederregister. Es ist eine Bewegung in den Kirchen und findet sich überall dort, wo der Heilige Geist wirkt.»[10]

Eine Theologie in moll

Die politischen Themen, die im Liturgiebuch vorkommen, sind Anlaß «für eine Mischung von Feier und Buße».[11] Keine Spur von naiver optimistischer Weltanschauung! Keine Neuauflage eines liberalen social gospel! Es ist – wie die Verfasser selber sagen – «eine Theologie in moll»,[12] aber immerhin in einer Moll*melodie*. Es ist eine durch und durch eschatologische Liturgie, die *im Angesicht der Wirklichkeiten* es sich versagt, diese (kirchlichen und politischen) Wirklichkeiten zum Grund ihres Glaubens zu machen. Der Grund ihres Hoffnungsliedes ist «Jesus, der Handwerker», der sie zu einem Glauben inspiriert, der mehr für möglich hält, als was wir sehen. Ihre eigenen Möglichkeiten überschätzen sie dabei nicht und rechnen damit, «daß die wirklichen Träger der Versöhnung vielleicht von ganz unerwarteter Seite kommen, von einer kleinen neutralen Macht; aber unsere Pflicht ist es, sie zu erkennen, wenn sie auftauchen».[13]

Es ist eine Kirche für solche, die gemerkt haben, daß wir hier Fremdlinge sind, daß unser Bürgerrecht anderswo ist. Hier leben wir «im besetzten Territorium» und halten darum Ausschau nach einer «Widerstandsgruppe».[14] Sünde wird genau bezeichnet, zum Beispiel als der Mangel an Bescheidenheit jener Wirtschaftsspezialisten, die «noch nicht von den Ökologen gelernt haben, daß eine sich unbeschränkt aufblähende Wirtschaft mit einer beschränkten Erdoberfläche in Konflikt geraten muß».[15] Oder: «Was wir die Freie Welt nennen ist der Einflußbereich der amerikanischen Geschäftsleute.»[16]

Der etablierten Kirche gegenüber hat man ein zwiespältiges Verhältnis. Die neutestamentliche ekklesia wird definiert als der Raum, in dem keine Kompromisse nötig sind. Im Staat hingegen sind Kompromisse nötig. «Aber *ein* Staat genügt uns. Die Heiligen haben nicht so viele Mühe angewandt (als sie die Kirche gründeten), um eine kleine Tyrannei im Rahmen der großen (staatlichen) Tyrannei zu gründen.»[17] Aber die etablierte Kirche darf von den Solidaritätsgruppen nicht aufgegeben werden. Das stünde im Gegensatz zu ihrer Friedens- und Versöhnungspolitik.[18] Darum kann auch ein Bischof die Notwendigkeit und den Dienst der Untergrundkirche anerkennen.[19]

Da die Vereinigten Staaten und Rußland in ihrem Hegemoniebestreben und in ihrer Kriegspolitik konvergieren, sind in den Augen der Untergrundkirche ähnliche Friedensbewegungen in Rußland nötig.[20] Gibt es solche? Es gibt sie, wenn auch in anderer Form als in den Vereinigten Staaten.

Die Untergrundkirche in der UdSSR

Es ist bekannt, daß von Tolstoi über Dostojewski bis zu Pasternak und Solschenizin die im vorherigen Abschnitt beschriebenen Gedanken der «Friedensstifter», eines «Raumes, in dem keine Kompromisse nötig sind» in Rußland lebendig waren. In den Vereinigten Staaten beanspruchten die Kirchen für sich das Monopol, diese Friedensbotschaft zu repräsentieren, in Rußland spielt diese Rolle die Kommunistische Partei. In beiden Fällen verbanden sich die Ideologien der Partei (resp. der Kirche) mit dem Machtapparat des Staates. In beiden Fällen aber entstehen Protestgruppen, die diese «Tyrannei innerhalb der staatlichen Tyrannei» ablehnen. Die hand- und maschinengeschriebene Literatur zu dieser Thematik, die in Rußland seit einiger Zeit zirkuliert, ist auch im Westen bekannt. Die Solidaritätsgruppen umfassen in Rußland, wie auch in den USA, Gruppen von Christen (Orthodoxe[21] und Protestanten), wie auch Menschen, die sich zu keiner Kirche bekennen, aber doch Bekenner und Märtyrer dieses Friedensbundes sind und sich oft expressis verbis auf das Evangelium berufen.

Initiativniki

Zu diesen Solidaritätsgruppen kann man auch die sogenannte Initiativ-Gruppe oder Initiativniki zählen, eine Protestgruppe, teils innerhalb, teils außerhalb der staatlich anerkannten Allunion der Evangeliumschristen/Baptisten/Pfingstler. Ein großer Teil der Initiativniki sind Pfingstler.[22] Sie reden in Zungen und beten mit den Kranken und versuchten, auf öffentlichen Plätzen (einmal sogar vor dem Kreml) und in öffentlichen Verkehrsmitteln Freiversammlung durchzuführen – in Amerika würde

man dies Demonstrationen nennen. Sie kamen nicht nur mit dem russischen Staat, sondern auch mit dem kirchlichen Establishment in Konflikt. Für die betagten Leiter der Baptistenunion ist der jetzige Zustand im Vergleich zu früher ein Fortschritt, den sie nicht mutwillig aufs Spiel setzen wollen. Die jungen Enthusiasten aber vergleichen nicht mit früher, sondern mit dem, was die Väter des Kommunismus versprochen haben. In der westlichen Literatur wurde die Frage viel verhandelt, ob in der baptistischen Führungszentrale Agenten des staatlichen Rates für religiöse Angelegenheiten (CARC) oder gar der russischen Geheimpolizei tätig seien. Das erstere ist aufgrund eines Interviews mit Michael Schickov – immerhin der zweitwichtigste Mann in der Organisation – möglich.[23] Aber auch ohne direkte staatliche Intervention beim kirchlichen Establishment müssen die Initiativniki in Rußland für ihr Zeugnis bezahlen. Die Unterdrückung kann aber ihr Zeugnis nicht auslöschen.

So wurden zum Beispiel vom 24.–27. Dezember 1963 vier Christen vor Gericht gestellt. Sie wurden verurteilt, weil sie Minderjährige in ihre Solidaritätsgruppe gezogen und Gläubige dazu verführt hatten, ihre bürgerlichen Pflichten zu vernachlässigen, der Hilfspolizei nicht zu gehorchen, der Gewerkschaft nicht beizutreten, illegale Gebetsstunden in der Nacht abzuhalten unter ungesunden Bedingungen und in Anwesenheit von Minderjährigen. Auf Intervention der Baptistenzentrale hatten sich zwar die älteren Gemeindeglieder gefügt, die jüngeren aber hielten weiterhin geheime Versammlungen ab. Sie wurden daher zu drei bis fünf Jahren Gefängnis verurteilt.[24]

Einer der Verurteilten, Nikolai Kusmitsch Chmara starb nach zwei Wochen Haft an den Folgen der Folter. «Seine Handflächen, seine Zehen und Fußsohlen waren verbrannt. Im Unterleib hatte er tiefe Wunden, die von scharfen Gegenständen herrühren mußten. Sein rechtes Bein war geschwollen. Die Knöchel beider Füße schienen geschlagen worden zu sein. Schwarze und blaue Beulen bedeckten seinen Körper.»[25]

Die 120 Gemeindeglieder, die die oben zitierte Beschreibung des toten Körpers von Chmara unterschrieben hatten, drückten ihre Trauer über den grausamen Tod ihres Mitbruders aus, der sich erst im Sommer 1963 von einem Leben «ununterbrochener Trunkenheit» bekehrt hatte. Aber sie hatten auch die Kraft, am Grab von Chmara zu singen und zu bekennen: «Fürchte nicht die, die nur den Leib, nicht aber die Seele töten können.» Das Dokument der 120 Gemeindeglieder enthält aber noch eine wichtige Einzelheit aus der Anklageschrift. Es wurde den Initiativniki nämlich vorgeworfen, daß «sie die verschiedenen Bibeltexte einseitig und unkorrekt auslegten, daß sie die Baptistenzentrale kritisierten und deren neue Verfassung nicht angenommen hätten».[26] Sie fragen zu Recht: «Man hätte annehmen können, die Zeugen (vor Gericht) seien Mitglieder der Heiligen (Orthodoxen) Synode, Leute mit höherer theologischer Ausbildung gewesen, die in Kenntnis der biblischen Wahrheit deren Reinheit zu verteidigen berufen seien. Aber nichts von alledem... Da das Strafgesetz keinen Artikel über unkorrekte Auslegung der Bibel enthält, nannten die Ankläger den erhobenen Tatbestand einfach reaktionäre Tätigkeit, die der Gesellschaft schade.»[27]

Die Frage nach dem Menschen

Sagt auch der obige Text nichts Direktes aus über die Art der von den Initiavniki vertretenen Bibelauslegung, so ist doch klar, daß sie sich unter Lebensgefahr die Freiheit nehmen, ihre eigene Bibelauslegung zu entwickeln. Vermutlich ist für die Erfassung der theologischen Dimension dieser Solidaritätsgruppe – ähnlich wie bei den unabhängigen Zionisten Südafrikas und den Pfingstlern Lateinamerikas – die mündliche Tradition wichtiger. Und diese mündliche Tradition läßt sich auch literarisch nachweisen, nämlich in ihren Liedern. Einige davon sind uns erhalten. Als Beispiel zitiere ich ein Lied, das beim heutigen, der Technologie ausgesetzten Menschen beginnt:

Mensch

Mensch, dessen Leben ein ständiger Kampf ist,
Der du dein Leben stets neu verdienen mußt,
Du hast dir die Welt erobert.
Aber dich selbst hast du nicht erobert.

Du bist berühmt geworden als Herrscher des Landes.
Du bist in die tiefste See vorgedrungen.
Du bist in die höchsten Höhen gestiegen.
Und dennoch bleibst du Sklave deiner Leidenschaften.

Du hast das unsichtbare Atom gespalten.
Du hast den Weltenraum erobert.
Du lebst im Zeitalter der Entdeckungen.
Aber dich selbst hast du nicht entdeckt.

Ja, du bist gleichzeitig stark und schwach.
Du bist groß und unbedeutend.
In der Kraft deiner Vernunft bist du ein Gott,

Aber in der Leidenschaft bist du ein Sklave.
Du warst hoch erhaben, aber wie tief bist du
gefallen!

...

Ohne deine Raumschiffe und deine Technik
Wird der Herr deinen Leib verwandeln.
In der Ersten Auferstehung wird er
Den treuen Heiligen einen unsterblichen Leib
geben.

Gott ist Geist und der ewige Herrscher der Sterne.
Und wenn du den Sternenhimmel erreichen willst,
Mußt du, Erdenkind, vor ihm niederfallen
Und zuerst dich selbst erobern.[28]

Man begreift den jungen Komsomolzen, der zu den Initiativniki übergeht, weil es ihm langweilig wird im Komsomol.[29] Das hängt nicht nur mit den neuen Liedern zusammen, die ganz ähnlich wie in der amerikanischen Untergrundkirche mit Gitarren begleitet werden,[30] sondern ebensosehr daran, daß in diesen Liedern versucht wird, die Sinnfrage nach dem Leben, der Technik und der Kultur zu stellen: «Wozu dient all diese moderne technische und wissenschaftliche Erkenntnis? ... Wir sind trotzdem Irrläufer, sich selbst überlassen, konfrontiert mit dem Schrecken der Leere und der Sinnlosigkeit.»[31] Dabei ist sicher zuzugestehen, daß im zitierten Lied ein merkwürdiges Ineinander von existentialistischer und pietistischer Interpretation, von modernen anthropologischen Fragen und mythologischen Bildern anzutreffen ist. Aber vielleicht besteht gerade darin deren Anziehungskraft?

Differenzierte Kritik

Es ist verständlich, daß die Mehrheit der Christen in Rußland (wie übrigens auch im Westen) apolitisch sind und sich für eine «Radieschenexistenz» entscheiden, das heißt außen und offiziell sind sie rot, innen aber weiß. Daneben gibt es aber eine nicht unbedeutende Zahl von Christen, die diese Haltung ablehnen. Die zur Verfügung stehenden Dokumente lassen allerdings nicht auf einen undifferenzierten Anti-Kommunismus schließen – ähnlich wie die amerikanischen Untergrundkirchen nicht undifferenziertes Anti-Establishment predigen. Im Gegenteil, schon früh ist aus den Reihen der russischen Pfingstbewegung ein eindeutiges Bekenntnis zur Sowjetunion abgelegt worden[32], sehr zum Unwillen der amerikanischen Pfingstler. Der Kommunismus, so sagten sie, sei «kein Hindernis für das Werk der Evangelisation». Sie unterstützten die sozialwirtschaftlichen Grundsätze des Kommunismus, «die nicht im Widerspruch zu den Lehren Jesu stünden».[33] Diese Aussagen dürfen keineswegs als russisches Propagandamanöver abgetan werden, wenn man auch bei gewissen politischen Erklärungen – zum Beispiel im Zusammenhang mit dem Koreakrieg – den Eindruck nicht los wird, hier werde einfach die offizielle Linie nachgebetet.[34] Andererseits aber haben sich die Initiativniki mit den Grundlagen der marxistischen Religionskritik auseinandergesetzt. Ein erstes Indiz einer solchen Auseinandersetzung ist der Brief,[35] den sie an den Generalsekretär der UNO, U Thant, gerichtet hatten. Sie beschreiben darin Unterdrückung und Folter aufs genaueste und bitten U Thant um Hilfe. Interessant an diesem Dokument ist erstens die Tatsache, daß diese Christen sich an den Buddhisten U Thant wenden (parallel dazu geht die Einbeziehung buddhistischen Gedankengutes in den amerikanischen Untergrundkirchen) und nicht an ihre Mitchristen im Westen, noch weniger an die Baptisten und Pfingstler Amerikas. Zweitens fällt ihr Mut auf. Sie wissen, daß ihre Forderungen zum Teil über das hinausgehen, was die russische Verfassung ihnen zugestehen will. Darum appellieren sie gegen die russische Verfassung an ein höheres, menschliches Recht und zitieren ausdrücklich die «Erklärung der Menschenrechte», die 1960 von den Vereinten Nationen ratifiziert und am 2.11.1962 in der Sowjetunion veröffentlicht wurde.

Das Dokument zeigt, daß die Initiativniki nicht ungelehrte, schlecht beratene Fanatiker sind, obschon die Baptistenzentrale sie so darstellen will.[36] Sie betonen in einem anderen Zusammenhang: «All dies geschieht nicht in irgendeiner unterentwickelten ehemaligen Kolonie und nicht unter einem faschistischen Regime, sondern in einem Land, das seit fünfzig Jahren behauptet, die gerechteste, menschlichste und demokratischste Gesellschaft aufzubauen, das sich für die Gleichheit aller Menschen, unabhängig von Rasse und Glauben verpflichtet hat.»[37]

Ihre Kenntnis der russischen Verfassungsgeschichte zeigt sich übrigens schon in einer Petition vom 14. April 1965 an den Genossen L. I. Breschnev. Darin zitieren sie die Väter der russischen Verfassung, Lenin und Bontsch-Bruevitsch, gegen

deren jetzige Interpreten,[38] ein Vorgang, der seine Parallele in der Berufung der amerikanischen Untergrundkirche auf Jesus gegen dessen offiziellen Statthalter hat.

Eine franziskanische Revolution

Die erwähnte Untergrundliteratur der Orthodoxen, der Initiativniki und der «latenten Christen» (in Ermangelung eines besseren Terminismus verwende ich diesen etwas unglücklichen Begriff) hat bereits Rückwirkungen gezeigt auf die offizielle Religionskritik. Dies betrifft zum Beispiel das Verhältnis zur modernen protestantischen Theologie, die als «eine der eindrucksvollsten ideologischen Erscheinungen der westlichen Gegenwartsliteratur» bewertet wird.[39] *H. Bräker* referiert eindrücklich die anhebende Auseinandersetzung mit Bultmann, Tillich und vor allem Bonhoeffer, fügt aber die Frage bei, warum diejenigen Theologen – zum Beispiel die Theologen der amerikanischen Untergrundkirche –, die sich nicht nur dem atheistischen Humanismus, sondern auch und nicht zuletzt dem Marxismus, zumindestens aber dem jungen Marx weit öffnen und es sich gefallen lassen, in diesem Sinne als «Marxisten» bezeichnet zu werden, nicht im einzelnen analysiert werden. Bräker vermutet, daß die Diskussion über diese Erscheinung protestantischer Theologie – ohne literarisch faßbar zu sein – bereits eingesetzt habe, daß aber ihre Publikation gegenwärtig als inopportun angesehen wird, weil eine solche Theologie dem sowjetischen Leser ein christliches Selbstverständnis vermitteln würde, «in dem es nicht mehr einen unbedingten und abgrundtiefen Widerspruch zwischen Marxismus und Christentum, Marxismus und Religion zu geben braucht, ein Modell also, das vor allem für die Zweifelnden und ihrer ‹Sache mit dem historischen und dialektischen Materialismus› gar nicht mehr so sicheren Intellektuellen einige Attraktion bekommen könnte».[40]

Der Raum erlaubt es nicht, ähnliche Solidaritätsgruppen in Lateinamerika (vor allem in der Zusammenarbeit zwischen der Pfingstbewegung und dem Reformkatholizismus), in Afrika (zum Beispiel bei den unabhängigen Kirchen), in Asien (vor allem in den inter-religiösen Gesprächsgruppen und in den Aktionsgruppen Urban and Industrial Mission) sowie in der Tschechoslowakei, in der DDR, in der Bundesrepublik, in Holland und in Frankreich zu beschreiben.[41] Sie sind unter sich sehr verschieden. Gemeinsam ist aber den besten unter ihnen, daß sie Revolution nicht als Anti-Establishment verstehen, sondern, der franziskanischen Tradition folgend, in ihrer Solidarität mit den Schwachen und in einer Liturgie, die in der Kunst der Armen ihre Wurzeln hat – was nicht eine «arme Liturgie» impliziert! –, ihre Stärke sehen.

[1] L. P. Zimmer, The People of the Underground Church, in: M. Boyd, The Underground Church (New York 1968) 24.
[2] J. P. Brown, The Liberated Zone. A Guide to Christian Resistance (Richmond, Va, 1969) 161.
[3] J. P. Brown, aaO. 196.
[4] aaO.
[5] L. P. Zimmer, aaO. 26.
[6] Th. Klauser, Kleine abendländische Liturgiegeschichte (Bonn 1965) 59.
[7] J. P. Brown, aaO. 191.
[8] J. P. Brown und R. L. York (Hrsg.), The Covenant of Peace. A Liberation Prayer Book by The Free Church of Berkeley (New York 1971) 33–35; vgl. auch: Win With Love! A Directory of the Liberated Church in America (laufend, erhältlich von Free Church Publications, Box 9177, Berkeley, CA 94709).
[9] J. P. Brown und R. L. York, The Covenant of Peace, 8.
[10] aaO. 5.
[11] aaO. 9.
[12] J. P. Brown, The Liberated Zone, 7.
[13] aaO. 118.
[14] aaO. 13.
[15] aaO. 20, 29.
[16] aaO. 30.
[17] aaO. 163.
[18] aaO. 183.
[19] P. Moore, A Bishop Views the Underground Church: M. Boyd, aaO. 221–237.
[20] J. P. Brown, aaO. 41, 106.
[21] Vgl. zum Beispiel den sehr schönen Brief von A. E. Levitin-Krasnow an Papst Paul VI.; russisch: Religija i ateizm v SSSR, März 1970, 1–17; deutsch: in G. Simon, Die Kirchen in Rußland. Berichte und Dokumente (Manz Verlag, 1970) 167–178.
[22] Nachweis in W. J. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart (Wuppertal und Zürich 1969) 303–318; erweitert und auf den neuesten Stand gebracht in der englischen Übersetzung The Pentecostals (London und Minneapolis 1971).
[23] St. Durasoff, The Russian Protestants. Evangelicals in the Soviet Union: 1944–1964 (Fairleigh Dickinson U.P.) 202.
[24] Sovetskaya Yustitsia 9 (1964) 27; englisch: M. Bourdeaux, Religious Ferment In Russia. Protestant Opposition to Soviet Religious Policy (London und New York 1968) 77–78.
[25] Vervielf. Brief von 120 Brüdern und Schwestern aus Barnaul und Kulunda (Sibirien) vom 16. 2. 1964; englisch: Religion in Communist Dominated Areas (New York) 3/16, 30. 9. 1964, 122–125.
[26] aaO.
[27] aaO.
[28] M. Bourdeaux, aaO. 64–65.
[29] S. Chudiakov, Molodoy Kommunist No. 3 (1957) 118 bis 121.
[30] Sovetskaya Moldaviya, 15. 9. 1966, 4.
[31] Yu. Kruschilin und N. Schalamova, Pravda Vostoka (Taschkent), 22. 10. 1966, 4; englisch: M. Bourdeaux, aaO. 137.

[32] Resolution von G. Ponurko und I. E. Voranaev am 2. Gesamtukrainischen Pfingstkongreß, 1927; zit. F. I. Fedorenko, Sekty, ich vera i dela (Moskau 1965) 180–181.

[33] Bratskiy Vestnik (Moskau), No. 4, 1947, 7; englisch: St. Durasoff, aaO. 243.

[34] Bratskiy Vestnik, No. 1 (1953) 4, 5.

[35] Auf englisch zugänglich in Religion in Communist Dominated Areas 7/4–5, 15./29. Febr. 1968 (1160–1165).

[36] Bratskiy Vestnik Nr. 5, 1967.

[37] Zit. in M. Bourdeaux, aaO. 122.

[38] Russisch in Posev (Frankfurt am Main), 5. 8. 1966; deutsch: Reformatio 16/5 (Mai 1967), 315–324.

[39] V. M. Boriskin, Krisis christianstva i ego otraschenie v evangelitscheskoy teologii, Vestnik Moskovskogo Universiteta, Nr. 3 (VIII)/1965, 69; deutsch in: H. Bräker, Die religionsphilosophische Diskussion in der Sowjetunion, in: U. Dchrow, Marxismusstudien, 6. Folge (Weltreligionen und Marxismus vor der wissenschaftlich-technischen Welt) 132; alle russischen Zitate ausführlich in: Hollenweger, Enthusiastisches Christentum, 303–318.

[40] H. Bräker, aaO. 148.

[41] Einiges davon, in: W. J. Hollenweger (Hrsg.), Kirche, Benzin und Bohnensuppe. Auf den Spuren dynamischer Gemeinden (Zürich 1971) und Hollenweger, Theologie in der Tagesordnung der Welt. Sequenzen und Konsequenzen (Zürich 1972).

WALTER HOLLENWEGER

geboren am 1. Juni 1927 in Antwerpen, studierte an den Universitäten Zürich und Basel, promovierte 1966 in Theologie, war Referent für Fragen der Verkündigung beim Ökumenischen Rat der Kirchen (Genf), ist seit 1971 Professor für Mission an der Universität Birmingham. Er veröffentlichte u. a.: Handbuch der Pfingstbewegung, 10 Bände (Yale University 1965–1967), Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart (Zürich 1969).

Heinz Robert Schlette

Utopisches Denken und konkrete Humanität

Zum Thema «Utopie» läßt sich Neues kaum noch denken und sagen, nachdem gerade in den letzten Jahren nicht nur das Wort «Utopie» in aller Munde geriet, sondern auch eine ausgedehnte internationale Diskussion sich dieses Themas angenommen hat.[1] Da der Zusammenhang von Utopie- und Zukunftsproblematik offensichtlich ist und insbesondere seit der durch Ernst Blochs Buch «Geist der Utopie» (zuerst 1918)[2] entfachten Auseinandersetzung sowie aufgrund der wissenschaftlich-technologischen Prognosen und Extrapolationen der Futurologie nicht zufällig im Vordergrund steht, kann man in Anbetracht alles dessen, was inzwischen geschrieben und geredet wurde, denjenigen ein gewisses Verständnis nicht versagen, die über die Zukunft nicht viel mehr zu sagen wissen, als daß sie jedenfalls «anders» sei.[3] Unsere prinzipielle und substantielle Unwissenheit gegenüber der Zukunft besteht in der Tat weiter, auch wenn wir über die Zukunft mehr schreiben und reden, als Menschen es jemals taten, und wir in bezug auf Voraussehbarkeit, Planbarkeit und Prognose[4] allen früheren Generationen weit überlegen sind.

Dieses neue und fundierte Interesse an der Zukunft scheint nun aber gerade etwas anderes zu sein als «utopisches Denken». Allein, jede weitere Erörterung hängt hier von der Interpretation ab, die wir den Titeln «Utopie» und «utopisches Denken» zuteil werden lassen. Obwohl schon viele die Vergeblichkeit einer eindeutigen und handfesten Bestimmung dieser Worte hervorgehoben haben, kommen wir nicht daran vorbei, auf das terminologische Problem abermals in aller Kürze einzugehen; dabei soll zugleich auch die besondere Fragestellung erläutert werden, die die folgenden Überlegungen leitet.

Ein von dem amerikanischen Historiker Frank E. Manuel herausgegebener sehr instruktiver Band trägt den Titel «Utopias and Utopian Thought».[5] Diese Unterscheidung zwischen «Utopien» und «utopischem Denken» ist in der Tat notwendig. Wenn Bloch vom «Geist der Utopie» sprach, so zeigte er damit bereits an, daß die Problematik der Utopien nicht ohne weiteres zu erkennen ist an den antizipierenden Deskriptionen der utopischen Literatur selbst – von Platon, wie gewöhnlich versichert wird,[6] über die utopischen «Staatsromane» des 16./17. Jahrhunderts[7] bis zu den utopischen oder «dystopischen» Alpträumen des 20. Jahrhunderts[8] –, vielmehr erst aufgrund der Reflexion dessen, was in dieser utopischen Literatur überhaupt sich zu Wort meldet, was also ihre Bewandtnis in bezug auf *den* Menschen und *die* Menschen ausmacht. Man könnte die Intention dieser Unterscheidung terminologisch auch im Anschluß an Heidegger verdeutlichen: Ähnlich wie dieser zwischen der Technik und dem «Wesen» der Technik, das selbst nichts Technisches ist und deswegen auch nicht den Technikern zur Diskussion über-

lassen werden kann, unterscheidet,[9] läßt sich Wissenschaft von «Wesen» der Wissenschaft und eben auch Utopie von «Wesen» der Utopie abgrenzen. Das «Wesen» der Utopie wäre dann nicht selbst etwas Utopisches und auch nicht das Thema der Autoren von Utopien (oder Dystopien), sondern über dieses «Wesen» des Utopischen (und über das «Wesen» der Wissenschaft) nachzudenken, ist dann offenbar eine der Aufgaben des Denkens überhaupt und in diesem Sinne der Philosophie. Wenn wir hier die Formulierung «utopisches Denken» verwenden, so soll sie also im Unterschied zu den Utopien selbst und zur historisch-kritischen Deskription derselben eben diese Problematik anzeigen, auf die auch mit Worten wie «Geist» oder «Wesen» der Utopie hingewiesen werden kann.

Es empfiehlt sich in bezug auf die konkrete Ausgestaltung der Utopien bzw. der utopischen Literatur zwei Motivreihen zu unterscheiden, nämlich die «wissenschaftlich-technisch» und die «gesellschaftlich-politisch» orientierte. Wenn man es für angezeigt hält, den Titel «Utopie» für die gesellschaftlich-politische Thematik zu reservieren (man spricht abgekürzt von «Sozialutopie»), kann man die wissenschaftlich-technischen Antizipationen als «Fiktionen» bezeichnen.[10] Eine solche Unterscheidung zwischen Utopie und Fiktion hat zwar eine Berechtigung aufgrund der thematischen Verschiedenheit beider Motivreihen, doch vermag sie sehr wohl einer naiven Trennung des wissenschaftlich-technischen und des sozial-politischen Bereiches Vorschub zu leisten, das heißt in marxistischer Terminologie: die Wechselwirkungen zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen zu ignorieren oder zu bagatellisieren.[11] Der Einfachheit halber verwende ich im folgenden den Begriff der Utopie sowohl für die wissenschaftlich-technische wie für die sozio-politische Problematik und lasse diese Bereiche auch in dem Begriff «utopisches Denken» mit enthalten sein.

In den Utopien selbst geschehen recht verschiedenartige Vorgriffe: Ideale werden entworfen, Schreckbilder gezeichnet, Wünsche chiffriert, Sozialkritik vorgetragen usw. Aufmerksamkeit und Sorge gelten dem Fortschritt und der Zukunft,[12] auch wenn man sich um ihretwillen der Vergangenheit entsinnt (zum Beispiel Atlantis – Platon, Tim 25 a 5–8 – und Nova Atlantis), aber es geht nicht in wissenschaftlicher Manier um Zukunft, sondern auf eine wissenschaftlich weder legitimierbare noch kritisierbare Art; insofern es mit der «wissenschaftlichen» Verifizierbarkeit der Utopien in der Tat ziemlich schlecht bestellt ist, kann der heutige «Nur-Wissenschaftler» die Problematik der Utopien für erledigt halten – mit der gleichen Kälte, mit der ein Vertreter des offiziellen Standpunktes im etablierten Staatskommunismus Europas beispielsweise erklärt: «Die Utopie kommt nur zustande, wenn die wirklichen Verhältnisse von der Phantasie überflügelt werden. Da wir jedoch über den Sozialismus nicht hinaus denken, hat die Utopie ihre eigentliche Funktion verloren.»[13] So gerät mit den Utopien das utopische Denken unter das Verdikt, nichts als Schwärmerei und Phantasterei zu sein, ein Urteil, das um so schwerer wiegt, als man die historisch-progressive Funktion des Positivismus und Szientismus mit Fug und Recht nicht in Abrede stellen kann.[14] Demjenigen, der entgegen diesem Verdikt an der Sinnhaftigkeit utopischen Denkens festhält, der Utopien für legitime und unersetzliche Quellen hält, aus denen über die elementarsten und wirklichsten Interessen und Bedürfnisse der Menschen Aufschlüsse zu erhalten sind, wird die volle Beweislast aufgebürdet, mit der die scheinbar «wissenschaftlich» operierenden gegenüber den übrigen Menschen und insbesondere den philosophierenden heute aufzutreten pflegen. Es ist hier natürlich unmöglich, einen solchen «Beweis» zu erbringen, ganz abgesehen davon, daß man die Problemlage der Beweislast auch umgekehrt sehen könnte.

Unsere Aufmerksamkeit gilt an dieser Stelle einer anderen Frage; es sollen in Form einer kurzen Skizze einige Gesichtspunkte vorgetragen werden, die das Verhältnis des «utopischen Denkens» zu der realen Verfaßtheit des menschlichen Daseins oder, einfacher gesagt, zu dem, was ich «konkrete Humanität» nennen möchte, betreffen. Hat das utopische Denken eine Rolle gespielt bei der Förderung und Durchsetzung «konkreter Humanität»? Diese Fragestellung ist wiederum einer Erläuterung bedürftig, so daß wir, um Mißverständnissen vorzubeugen, noch einmal in eine kurze terminologische und sachliche Überlegung eintreten müssen.

Es wird hier mit voller Absicht der äußerst kontrovertierbare Begriff «konkrete Humanität» verwendet. Ohne auf die verbreiteten Kontroversen über «Humanität» oder gar «Humanismus» einzugehen,[15] ohne insbesondere die fundamentale und folgenreiche Frage zu diskutieren, daß und warum gerade im Bereich der katholischen Theologie und der sogenannten «katholischen Philosophie» recht lange, zum Teil bis in die Gegen-

wart hinein, die Worte «Humanität» und «Humanismus» geradezu verteufelt wurden,[16] sei gesagt, daß ich unter «konkreter Humanität» einen Grundbestand von Erfordernissen, Vorgegebenheiten, individuellen und sozialen Belangen und dergleichen verstehe, dessen Realisierung heute, das heißt auf dem Reflexionsniveau dieses Jahrhunderts,[17] um der Dignität *aller* Individuen willen zu fordern ist (ungeachtet der verschiedenen philosophischen und religiösen Begründungen einer solchen «Dignität»). «Konkrete Humanität» verlangt sicherlich nicht in jeder Situation dieser so vielschichtigen und differenzierten Welt für alle Individuen in simplistischer Weise hic et nunc dasselbe; sie verlangt jedoch – wie man, von jenen Prinzipien und politisch-praktischen Erwägungen ausgehend, die zur Kodifizierung der Menschenrechte seitens der United Nations geführt haben, behaupten darf – für jedes Individuum Nahrung, Kleidung, Wohnung sowie Arbeit, Handlungsspielräume, Bildung, Freizeit, Sicherheit, Gesundheit; allgemeiner, «abstrakter» gesagt: Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der ganzen Komplexität und gegenseitigen Verschränkung dieser Forderungen. Dabei tritt als besonders verschärfend der Gesichtspunkt hinzu, daß der Wille zu «konkreter Humanität», der öffentliche Anspruch auf sie, das Interesse und Bedürfnis nach ihr nicht ad calendas graecas aufschiebbar oder vertröstbar sind, vielmehr je jetzt die beste aller erreichbaren Verwirklichungen nicht nur herbeiwünschen, sondern zu installieren trachten.

Ich weiß sehr wohl, daß diese Skizzierung dessen, was der Begriff «konkrete Humanität» anzeigt und impliziert, immer noch unzureichend und allzu vieldeutig ist, aber ich muß hier darauf vertrauen, daß verstanden werden kann, was gemeint ist.

Die Frage, die uns beschäftigt, lautet also: Hat utopisches Denken zur Erlangung oder Förderung «konkreter Humanität» beigetragen oder nicht? Es wäre töricht, mit dieser Frage eine allzu konkretistische Vorstellung zu verbinden und darüber hinaus die Attitüde des Richters einzunehmen. Auch wäre es zu einfach, auf die uneingelösten Erwartungen hinzuweisen, die die Utopien erweckt haben und immer noch zu erwecken vermögen, auf die Enttäuschung, die angesichts so zahlreicher unerfüllter Wünsche, Träume und Hoffnungen mit Notwendigkeit sich einfindet; doch nicht minder simpel wäre die Disqualifizierung der Utopien und des utopischen Denkens überhaupt als eines bloßen Produktes unerleuchteter Phantasie und Imagination; und selbst wenn man den Verfassern der Utopien zwar subjektiv gute Absichten konzedierte, ihnen jedoch den Vorwurf des Wunschdenkens nicht ersparte, würde man sich das Problem offenbar zu leicht machen. Ich will damit keineswegs dafür plädieren, sich sogleich auf die Ebene einer «Human-Ontologie» zu begeben und dort den Menschen als «utopisches Wesen»[18] zu feiern, das eben gar nicht anders kann, als sich selbst immer auch zu artikulieren in Inspirationen und Dokumenten des «Geistes der Utopie». Daß man zu guter Letzt einer solchen Ontologie des Menschen, in der das «utopische Denken» als eine spezifische Form geschichtlichen Sich-Transzendierens impliziert ist, nicht mehr ausweichen kann, soll hier weder untersucht noch bestritten werden; an dieser Stelle soll, weit weniger ambitiös, lediglich gefragt werden, ob das utopische Denken zur Verwirklichung «konkreter Humanität», und in diesem Sinne zur «Humanisierung» der Gesellschaft im Ganzen, beigetragen hat oder nicht. Die Frage klingt pragmatisch, utilitaristisch oder auch «sozialeudämonistisch»; aber wie es ein legitimes Interesse an «konkreter Humanität» gibt, das durch den hochmütigen Vorwurf des Utilitarismus keineswegs irritiert wird, so ist es gleichfalls legitim und notwendig, die Frage, ob sich aus den Utopien zugunsten von «konkreter Humanität» irgend etwas ergeben hat, in einer solch direkten Weise zu stellen, wie es hier geschieht.

Sehr bald zeigt sich dabei, daß auf wissenschaftlich-technischem Gebiet die Wünsche, Erwartungen und Träume der Utopien (oder Fiktionen) bei weitem übertroffen worden sind. Auch wenn es Perspektiven der Utopien gibt, die von den Wissenschaften noch nicht eingeholt wurden (man denke zum Beispiel an die Fahrt zur Sonne in 27 Monaten, die Cyrano de Bergerac um die Mitte des 17. Jahrhunderts beschreibt, oder an Spezialitäten der «voyages extraordinaires», bei G. de Foigny, Voltaire, Rétif de la Bretonne, Cabet, Verne u. a.)[18a], und auch wenn man bedenkt, daß in der Science-Fiction-Literatur das je Erreichte ganz bewußt immer wieder überschritten wird, steht außer Zweifel, daß es sich auf der Ebene von Wissenschaft und Technik mit dem Verhältnis von Utopien und utopischem Denken auf der einen und Erfüllung und Enttäuschung auf der anderen Seite erheblich anders verhält als auf der gesellschaftlich-politischen Ebene. Es ist nicht zu verkennen, daß Wissenschaft und Technik selbstverständlich zu einer weitgehenden Verbesserung der «vie quotidienne»[19] geführt und eben dadurch die kon-

krete Humanität entscheidend gefördert haben. Gegenüber einer bisweilen allzu leichtfertigen pauschalen Polemik gegen Wissenschaft und Technik (und in eins damit gegen «Positivismus») kann diese Leistung nicht hoch genug eingeschätzt werden. Über die Nützlichkeit solcher angewandter Rationalität war man sich auch zumeist sehr wohl im klaren, ja man feierte das in Technik übersetzbare Wissen im 18. Jahrhundert mit naiver Fortschrittsgläubigkeit[20] und verband vielfach «utopische Erwartungen» mit dem Fortgang dieses technischen und «zivilisatorischen» Prozesses – eine Denkweise, deren relatives Recht heute nicht mehr zur Debatte steht.[21]

Nun wäre es aber gewiß zu oberflächlich, weil zu «eindimensional», nur die Fakten selbst in Betracht zu ziehen und die verschiedenartigen Faktoren, die sie hervorbringen, und die Wirkungen, die von ihnen ausgehen, beiseite zu lassen. Deswegen sei hier ausdrücklich hervorgehoben, daß nicht nur Wissenschaft und Technik selbst, sondern auch ihre Antizipation in den Utopien zu jenen theoretischen oder «geistigen» Faktoren gezählt werden müssen, welche zugunsten der konkreten Humanität sich auswirkten, obwohl man Wirkung und Wirkweise der Utopien als eine «indirekte» bezeichnen muß. Wenn man bereit ist, eine derartig positive Funktion der Utopien zuzugestehen, dann ist freilich sogleich hinzuzufügen, daß die «Dialektik» des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, das heißt dessen sozial-politische Konsequenzen und politisch-ökonomische Voraussetzungen und Implikationen in den technologisch orientierten Utopien entweder gar nicht, nur unzureichend oder zu spät erkannt worden sind. Ja, man kann sich fragen, ob ein Nachteil dieser Art von Utopien nicht darin zu sehen ist, daß sie, falls sie die Gefährlichkeit des wissenschaftlich-technischen Prozesses überhaupt in den Blick bekamen, zumeist nur die Mittel der Moral und der Pädagogik (auch der Religion) als Heilmittel anzubieten wußten. In dieser Hinsicht ist jedenfalls die Marxsche Kritik an dem, was er den «utopistischen Sozialismus» nennt, das heißt vor allem an Fourier, St. Simon, Owen und Proudhon, nicht ohne Berechtigung,[22] wenngleich der Anspruch von Marx und Engels, nunmehr «Wissenschaft» an die Stelle der «utopistischen» Konzepte zu setzen, selbst utopischer Züge bekanntlich nicht entbehrt – sei es auch nur in der Form der Überzeugung, die Prinzipien der Geschichte (die «Dialektik») unüberholbar «wissenschaftlich» begriffen zu haben.[23] Auch die Kritik der wissenschaftlich-technischen Züge der «skeptischen Utopien» des 20. Jahrhunderts geht über die Mobilisierung moralischer Entrüstung und moralischen Widerstandes gegen den sich ins Inhumane wendenden Charakter von Wissenschaft und Technik nicht hinaus.

Vielleicht kann man das wechselseitige Verhältnis von technisch-wissenschaftlicher und sozialpolitischer Utopie am besten charakterisieren, wenn man eine Formulierung Kants abwandelt: «Die Sozialutopie, Begriff ohne Anschauung, ist leer; die technische Utopie, der es an anschaulichen Modellen nicht gebricht, wohl aber an dem begrifflichen Fundament, das ihr den geschichtlichen Sinn gibt, ist blind.»[24] Ein weiteres Zitat von Jean Améry mag erläutern, wie ein «Linksintellektueller»[25] diese Grundschwierigkeiten eines jeden Nachdenkens über Utopie des näheren zu interpretieren vermag: «Die vom Prinzip Hoffnung getragene Sozialutopie hat eine deutliche Tendenz, technische Modelle zu vernachlässigen und sich an einer vortechnischen Welt, einer Welt ohne Geräte, zu orientieren; die das Prinzip Hybris bergende technische Utopie extrapoliert alle in der Gegenwart angelegten technischen Möglichkeiten, will die Hoffnung von der Enttäuschbarkeit befreien und richtet ihr Auge furchtlos in eine Zukunft, in welcher der Mensch Teil eines Apparates und damit selbst Gerät wird. In grober Vereinfachung der Tatbestände, die sich aber vielleicht doch der Wahrheit annähert, kann man sagen, daß die Gefahr der aktuellen Sozialutopie in einem irrationalistischen Chiliasmus liegt, während die Drohung in der technischen Utopie ein ins Absurde sich hinaufsteigender Super-Rationalismus ist.»[26] Obwohl hier also zu Recht die wechselseitige Verflechtung von technischer und Sozialutopie herausgestellt wird, sieht Améry doch ebenso deutlich die Ungleichheit dieser beiden utopischen Perspektiven, wenn er von der Sozialutopie schreibt: «Sie haust, ohne Computer, ohne quantitativ-soziologische Apparate und Statistiker-Teams in den Arbeitszimmern von ein paar Denkern, in Studentenzirkeln, allenfalls in einigen eher begriffskritisch-abstrakt als mit Faktenmaterial operierenden universitären Instituten.»[27] Diese Beobachtung sollte um so mehr zu denken geben, als die Sozialutopien bzw. die Utopien der *praktischen Vernunft* gerade nicht mit einem sicheren Voranschreiten rechnen können, denn für den Bereich der Praxis, das heißt im Sinne der traditionellen Philosophie: der Ethik und des Politischen, gilt im Unterschied zum wissenschaftlich-technischen Bereich: «Wie man leben kann (und soll), ist keine

Frage, die sich von Tag zu Tag besser beantworten ließe; wer sie zu beantworten sucht, steht vielmehr immer am Anfang.»[28]

In den sozial-utopischen Konzeptionen wurden jeweils eine Reihe von Themen aufgegriffen, die stets aktuell bleibende fundamentale Bereiche der «konkreten Humanität» betreffen, wie zum Beispiel Eigentum, Ehe, gemeinsames Wohnen, das Staatswesen im allgemeinen, die Religiosität usw. Vergegenwärtigt man sich all diese Vorstellungen und Erwartungen, so erkennt man bald, daß die imaginären Inhalte der Sozialutopien in besonderem Maße dazu geführt haben, das Phantastische und Illusionistische des utopischen Denkens sprichwörtlich werden zu lassen.

Ich möchte hier nur mit einigen Sätzen kurz auf die Problematik des *Eigentums* zu sprechen kommen. Die Forderung nach Gemeineigentum und Gemeinbesitz, die uns schon bei Platon begegnet[29] und für die man sich nicht selten auf Apg 2,44f und 4,32–37 berufen zu können meinte, wird zum Beispiel sehr nachdrücklich erhoben von Thomas Morus und Campanella[30] und kritisiert ganz bewußt das Privateigentum als ein Hindernis für gerechte Politik. «Deshalb bin ich fest davon überzeugt», so läßt Thomas Morus den «vortrefflichen Herrn Raphael Hythlodeus» von der Insel der Utopier berichten, auf der man seinen Platon ebensogut kennt wie die Lehren des Christentums, «daß der Besitz nur dann auf gleichmäßige und gerechte Weise verteilt oder die Geschicke der Menschen nur dann glücklich gestaltet werden können, wenn das Privateigentum aufgehoben worden ist; solange es besteht, wird immer auf dem weitaus größten und weitaus besten Teile der Menschheit die drückende und unvermeidliche Bürde der Armut und des Kummers lasten.»[31]

Eigentumskritik und Gemeinbesitz – nicht selten verbunden mit Plänen und Experimenten des gemeinsamen Wohnens[32] – gehören zu den Hauptthemen der Frühsozialisten, der Lehre von Marx und Engels sowie beispielsweise auch der israelischen Kibbuz- und Moshaw-Bewegung. (Die näheren Differenzierungen der jeweiligen Ansichten lasse ich hier beiseite, desgleichen die Argumente und Gesichtspunkte, die außerhalb der Utopien in theologischen und philosophischen Zusammenhängen vorgetragen worden sind.) Fragt man nach der Verwirklichung solcher eigentumskritischer Vorstellungen und damit nach deren Nutzen zugunsten «konkreter Humanität», so wird die Antwort durchaus differenzieren müssen: Wenn wir auch von der Beseitigung des Privateigentums – sei es das an den Produktionsmitteln oder das private (Konsum- und Genuß-) Eigentum – weit entfernt sind (natürlich auch in den «sozialistischen Ländern») und wenn auch über die Rechtmäßigkeit und Zweckmäßigkeit einer «Abschaffung» des (Privat-) Eigentums nach wie vor durchaus kein Konsens zu erzielen ist, so läßt sich doch sagen, daß die Eigentumskritik der Utopien einen neuralgischen Punkt getroffen und insofern zur sozialkritischen Schärfung des Bewußtseins entschieden beigetragen hat, obwohl in diesem Punkt bisher nahezu alles anders gekommen ist, als es die Utopien proklamierten.

Es wirkt möglicherweise schulmeisterlich, nach dieser kurzen Erinnerung an das Eigentumsmotiv in den Utopien (eine Überlegung, die vertieft und auch an anderen Motiven entfaltet werden müßte), noch einmal ausdrücklich zu fragen, worin der Beitrag der Sozialutopien zur Forderung «konkreter Humanität» denn nun liegen mag. Lohnt es sich überhaupt, angestrengt nach solch positiven Elementen zu suchen? Häufig genug ist der kritisch-korrektive Charakter der antizipierenden Entwürfe gerade auch des sozial-utopischen Denkens betont worden. Diese Kritik, die von den Utopien ausgeht, verdient jedoch nicht bloß deswegen Aufmerksamkeit, weil sie gegen bestimmte Zustände ihrer Zeit polemisiert, vielmehr in erster Linie wegen der Beharrlichkeit, mit der sie sich immer wieder einigen wenigen Zentralthemen zuwendet wie eben Eigentum, Ehe, Verfaßtheit der politischen Ordnung usw. In der Kontinuität der Fixierung auf diese Themen, die wahrlich zu den Inhalten der «konkreten Humanität» gehören, sprechen sich die im «täglichen Leben» immer neu zu gewinnende Erfahrung und die vor aller Logik, Analyse und Dialektik sich aufdrängende Einsicht aus, daß das menschliche Leben fundamental «gestört» ist, daß es aber anders und besser sein sollte, als es ist und unter gewissen Bedingungen auch sein könnte. Insofern die Sozialutopien die Idee wünschbarer und notwendiger Veränderung sowohl formal enthalten und aufrechthalten wie auch material an einigen Zentralthemen durchspielen, erweisen sie ihren extremen Realismus[33] und ihre Sensibilität nicht für «abstrakte», sondern sehr wohl für *konkrete* Belange des Humanen; denn die *konkreten* Menschen sind es doch, die leiden, streiten, unglücklich sind, die das «Nicht»,[34] das Ausstehende spürbarer erfahren als die Erfüllung im «Da», im Wirklichen, die Zwiespalt und Absurdität auf vielfache Weise unvermittelt und reflexiv bezeugen durch ihre Wünsche und Sehn-

süchte, ihre Arbeit und ihre Theorien, ihre Revolten und Weigerungen, ihre Gebete und Flüche. Daraus aber folgt, daß die Totalität der menschlichen Bemühungen, dieses «Nicht» zu überwinden oder wenigstens maximal zu beherrschen, zu allererst die humane Legitimität des Wünschens und der Sehnsüchte überhaupt unter Beweis stellt, welche sich nur als die Kehrseite jener fundamentalen Traurigkeit[35] erweisen, in der das Nicht uns bewußt wird. Das Recht, ja die human-ontologische Dignität des Wünschens überhaupt sind gerade angesichts eines sich ständig fortzeugenden desolaten «status quo» mit aller philosophischen Schärfe und Leidenschaft zu verteidigen gegen Bestrebungen, die den Wunsch und das Wünschen-Können zu liquidieren bzw. zu «entlarven» trachten, Bestrebungen, wie sie beispielsweise auf den Spuren Feuerbachs und Darwins ebenso anzutreffen sind wie in gewissen Richtungen der Psychologie.

Nimmt man also Qualität und Dignität des Wünschens ernst, weil man sich über das «Nicht» dieses Zustands von Welt und Gesellschaft weder zynisch hinwegsetzen noch sich die Realität des «Nicht» «wissenschaftlich» (oder speziell strukturalistisch) ausreden lassen will, so ergibt sich eine grundsätzlich positive Einschätzung (auch) der Sozialutopien. Zu Recht schreibt George Kateb: «That the real world, despite its incomprehensible variousness, still does not exhaust the possibilities of human nature is the core of utopianism.»[36] Utopien sind also als Zeugnisse der human-ontologisch notwendigen, sich gesellschaftlich-politisch ereignenden geschichtlichen Selbst-Transzendenz zu betrachten. Dies mag auf den ersten Blick mehr mit «abstrakter» als mit «konkreter» Humanität zu tun haben, doch dieser Eindruck ist oberflächlich und täuschend. Ohne die Fähigkeit geschichtlichen Transzendierens und ohne dessen spezielle literarische Verobjektivierung in den Utopien wären die Menschen noch verlassener, noch ärmer, als sie jetzt sind. Durch den imaginativen und imaginären Vorblick, der das utopische Denken kennzeichnet, hält es mit der Hoffnung auf die Verbesserbarkeit der Zustände die Würde der konkreten Humanität auch dann noch hoch, wenn es faktisch nichts anderes beizutragen hat[37] als das Insistieren auf jenem Moment der Unendlichkeit der Wünsche, das heißt der wesenhaften Unzufriedenheit,[38] ohne die die konkreten Individuen mitten in der ablenkenden Vielfalt des Faktischen zur Frustration und zur Verzweiflung verurteilt bleiben.

Die konstruktiven Intentionen des utopischen Denkens führen zu Grundfragen der Ontologie und Metaphysik, der Ethik und Politik sowie insbesondere der Eschatologie[39] hebräisch-christlicher Provenienz. Zählt man Platon nicht zu den Utopikern, wofür in der Tat manches spricht,[40] so kommt man an der Folgerung nicht vorbei, daß utopisches Denken – gerade als «neuzeitliches Denken»[41] – ohne die Vermittlungen der jüdisch-christlichen Geschichte überhaupt nicht möglich wäre. Dies wird hier nicht etwa hervorgehoben, um am Schluß in einem elenden Triumphalismus eine «Theologie der Utopie» vorzuschlagen und so wieder einmal für das Christentum zu reklamieren, was ihm nicht gebührt,[42] vielmehr gilt es zu begreifen, daß ein heute allein vertretbares Verständnis konkreter Humanität nur dann philosophisch, geschichtlich und politisch angemessen gewürdigt werden kann, wenn man in ihm ein Ergebnis des Prozesses der (immer noch sich fortsetzenden) formalen Hebraïsierung im Weltverständnis der Menschen erkennt.[43] Die praktischen Konsequenzen aus dieser These verlangen keineswegs die Verchristlichung oder gar Verkirchlichung der Menschheit, sondern die Errichtung eines wahrhaft mündig und kritisch gewordenen Humanismus, der sich seiner Genese und damit seiner Bedingtheit bewußt ist und aus der klarsichtigen Annahme seiner historischen Präformierung auf Zukunft hin lebt – mit oder auch ohne Utopien, aber doch niemals mehr ohne die Schubkraft des utopischen Denkens überhaupt, wohl wissend, daß heute nur noch selbstkritische, «aufgeklärte Utopie»[44] Berechtigung hat und daß die «einzige Utopie, die alle anderen Utopien in sich enthält», in der technischen Welt keine andere sein kann als die «Utopie des Weltfriedens».[45] Picht fügt jedoch sogleich die naheliegende Einsicht hinzu, der Weltfriede sei «im Atomzeitalter die Bedingung der Möglichkeit der technischen Welt überhaupt».[46]

Angesichts der äußersten zerstörerischen Möglichkeiten der Gegenwart zeigt sich somit eine Konvergenz von utopischem Denken und geschichtlich-gesellschaftlich vermittelter und als solcher «transzendentaler» *conditio humana* und zugleich auch die «Nützlichkeit» des utopischen Denkens zugunsten der in dieser Zeit dringlichsten Voraussetzung jedweder noch möglicher konkreter Humanität. Und erst recht wenn Friede nicht nur als Gegensatz zu Krieg, sondern auch als Gegensatz zu *Not* verstanden wird – eine Erkenntnis, die sich in der Friedensforschung mehr und mehr durchzusetzen scheint –,[47] kann die

«Utopie des Weltfriedens» davor bewahrt werden, in der vagen Allgemeinheit einer den Krieg selbstverständlich verurteilenden Philanthropie das imaginative und gegenüber dem Jetzigen negative und transzendierende Interesse an der möglichst raschen und vollständigen Verwirklichung *konkreter* Humanität (im hier zugrundegelegten Sinne) zu verlieren.

[1] Vgl. die Bibliographien in: Der utopische Staat. Hrsg. von K. J. Heinisch (Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, Bd. 68–69) (Reinbek 1960) 266–277; Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen. Hrsg. v. A. Neusüss. (Soziologische Texte, Bd. 44) (Neuwied-Berlin [2]1972) 449–494; Wunschtraum und Experiment. Vom Nutzen und Nachteil utopischen Denkens. Hrsg. v. F. E. Manuel. (Sammlung Rombach NF, Bd. 5) (Freiburg 1970) 324–336.

[2] Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923: Frankfurt 1964 (Ernst Bloch Gesamtausgabe Bd. 3).

[3] Vgl. F. E. Manuel, Einführung: Wunschtraum und Experiment, hrsg. v. F. E. Manuel, aaO. 14–16.

[4] Vgl. G. Picht, Prognose, Utopie, Planung. Die Situation des Menschen in der Zukunft der technischen Welt (Stuttgart 1967) 19–32, 47–60.

[5] Vgl. für die deutsche Ausgabe Anm. 1. Der Band enthält Beiträge bekannter amerikanischer, französischer und niederländischer Autoren zur Geschichte der Utopie, zum Verhältnis von Utopie und Politik, zu Utopie, Naturwissenschaft und Technik sowie zur philosophisch-praktischen Interpretation der Utopien.

[6] Vgl. zum Beispiel L. Mumford, Utopie, Stadt und Maschine: Wunschtraum und Experiment, aaO. 27–32; N. Frye, Spielarten der utopischen Literatur, ebd. 56, 61; J. Mittelstrass, Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie (Berlin-New York 1970) 373. G. Picht dagegen erklärt, Platon habe nicht eine Utopie, sondern die «Idee» des Staates entwickeln wollen (aaO. 33–36). Diese Ansicht vertritt auch K. Praechter, Die Philosophie des Altertums. (F. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. I) (Darmstadt 1961) (Nachdruck der zwölften Auflage von 1926) 271. – Indes haben schon die Verfasser der Utopien des 16./17. Jahrhunderts sich immer wieder auf Platon berufen.

[7] Vgl. K. J. Heinisch in dem von ihm herausgegebenen Band «Der utopische Staat», aaO. 216–265; M. Schwonke, Vom Staatsroman zur Science Fiction. Eine Untersuchung über Geschichte und Funktion der naturwissenschaftlich-technischen Utopie. (Göttinger Abhandlungen zur Soziologie, Bd. 2) (Stuttgart 1957) 7–16; H. Süssmuth, Studien zur Utopie des Thomas Morus. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 95) (Münster 1967).

[8] Zum Terminus «Dystopie» oder «satirische Utopie» vgl. F. E. Manuel, Zur psychologischen Geschichte der Utopien: Wunschtraum und Experiment, aaO. 83, 103; N. Frye spricht von «satirischen Utopien» und «utopischer Satire oder Parodie»: Spielarten der utopischen Literatur, ebd. 56; die Bezeichnung «skeptische Utopien» verwendet J. Mittelstrass, aaO. 366.

[9] Vgl. M. Heidegger, Die Frage nach der Technik: Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1954) 13.

[10] Vgl. J. Mittelstrass, aaO. 371–373 (mit weiteren Unterscheidungen innerhalb der Utopien als Entwürfen der praktischen Vernunft).

[11] Dafür, daß es möglich ist, die politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse bei der Reflexion über Technik völlig außer Betracht zu lassen, ist der erwähnte Vortrag Heideggers (vgl. Anm. 9) ein bezeichnendes Beispiel.

[12] J. Mittelstrass versucht mit Bezugnahme auf die Utopien des 16./17. Jahrhunderts die Begriffe «Fortschritt» und «Utopie» dergestalt «zu verbinden», daß er den Anspruch, einen «besten» Zustand zu schildern, wie ihn Thomas Morus im Wortlaut des Titels seiner «Utopia» stellt («De Optimo Reipublicae Statu»), abmildert zum Anspruch auf den nur noch «besseren Zustand»; so gelangt Mittelstrass zu folgendem Definitionsvorschlag: «Utopien sind Entwürfe, die anzugeben suchen, wie man gemeinsam besser leben kann, von denen sich aber zum Zeitpunkt ihrer Formulierung nicht sagen läßt, ob sie sich überhaupt, und wenn ja, wann sie sich realisieren lassen» (aaO. 365). – Dieser Ansatz liegt auf der Linie K. Mannheims, der in «Ideologie und Utopie» (zuerst 1929, Frankfurt [3]1952) den Utopiebegriff auf den Bereich der realisierbaren Möglichkeiten einschränkt; vgl. A. Neusüss, Utopisches Bewußtsein und freischwebende Intelligenz. Zur Wissenssoziologie Karl Mannheims. (Marburger Abhandlungen zur politischen Wissenschaft, Bd. 10) (Meisenheim/Glan 1968) 112–182; nach Neusüss rechnete Mannheim folgerichtig mit einem «tendentiellen Verschwinden des Utopischen überhaupt» (ebd. 181); dagegen: M. Schwonke, aaO. 146.

[13] So der Leipziger Romanist W. Krauss, zitiert nach G. K. Kaltenbrunner, Vom Sinn und Widersinn der Utopien: Zeitwende 41 (1970) 296.

[14] Vgl. H. Lübbe, Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart: Theorie und Entscheidung (Freiburg 1971) 62–84; M. Schwonke, aaO. 91–146; sowie die Beiträge von P. B. Sears, J. M. Smith, J. R. Pierce, F. Bloch-Lainé, B. de Jouvenel in dem erwähnten Band «Wunschtraum und Experiment», s. Anm. 1; auch J. Améry, Rückkehr des Positivismus?: Widersprüche (Stuttgart 1971) 193–203.

[15] Vgl. H. R. Schlette, Christen als Humanisten (München 1967).

[16] Die Gründe dafür liegen schon in der neutestamentlichen Unterscheidung zwischen Kirche bzw. Glaubenden hier und Ungläubigen bzw. «dieser Welt» dort und sind in der Geschichte der Gnadenlehre, speziell des Verhältnisses von Natur und Gnade, weiter ausgearbeitet worden. Aus der umfangreichen Literatur zum Thema «Humanismus» nenne ich hier nur: J. Maritain, Christlicher Humanismus (frz.: Humanisme intégral. Paris 1936) (Heidelberg 1950); H. de Lubac, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott (frz.: Le drame de l'humanisme athée. Paris 1944) (Salzburg 1950); K. Rahner, Christlicher Humanismus: Schriften zur Theologie, Bd. VIII (Einsiedeln-Zürich-Köln 1967) 239 bis 259; E. Schillebeeckx, Der nichtreligiöse Humanismus und der Gottesglaube: Gott – Kirche – Welt (Mainz 1970) 30–61.

[17] Ich verwende diese Formulierung trotz aller mit ihr verbundenen Problematik jeglicher Bestimmung des Heute; es kann hier nicht dargelegt werden, daß und warum überhaupt von einem «Reflexionsniveau der Gegenwart», in das die theoretischen Anstrengungen und die gesellschaftlich-kulturellen Veränderungen der Vergangenheit eingegangen sind, gesprochen werden muß.

[18] Vgl. J. Ortega y Gasset, Vom Menschen als utopischem Wesen (Stuttgart 1951).

[18a] Vgl. M. Schwonke, aaO. 16–50.

[19] Diese Formulierung wird mit Recht thematisiert und aufgewertet durch H. Lefebvre, La vie quotidienne dans le monde moderne (Paris 1968).

[20] Ein vorzügliches Beispiel ist der Entwurf eines gigantischen Newton-Kenotaphs von Etienne-Louis Boullée (1728–1799), das auf den heutigen Betrachter wie eine architektonische Utopie wirkt; vgl. den Band: Revolutionsarchitektur. Boullée, Ledoux, Lequeu. Hrsg. v. der Kunsthalle Baden-Baden in Zusammenarbeit mit dem Institute for the Arts, Rice University, Houston (Baden-Baden 1970).

[21] Es sei hervorgehoben, daß die von Th. W. Adorno

und M. Horkheimer in «Dialektik der Aufklärung» (zuerst Amsterdam 1947, Frankfurt ²1969) entwickelte kritische Theorie keineswegs in eine vor- oder untechnische Position zurückfällt. Vgl. G. Picht, aaO. 37.

[22] Dazu bereits M. Buber, Pfade in Utopia (hebräisch 1946): M. Buber, Werke I (München-Heidelberg 1962) 836 bis 877, speziell 871f.

[23] Vgl. F. Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, zuerst 1883; siehe auch: I. Fetscher, Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats bis zur proletarischen Weltanschauung (München 1967) 45–144; J. Habermas, Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik: Theorie und Praxis (Neuwied-Berlin ³1969) 162–214; sowie E. Topitsch, Marxismus und Gnosis: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft (Neuwied-Berlin 1961) 235–270; H. Albert, Plädoyer für kritischen Rationalismus (München 1971).

[24] J. Améry, Gewalt und Gefahr der Utopie: Widersprüche, aaO. 99.

[25] Vgl. ebd. 164–192.

[26] Ebd. 96.

[27] Ebd. 98f.

[28] J. Mittelstrass, aaO. 370.

[29] Vgl. Platon Pol. III, 416d3–417b9; V, 464b8–e3.

[30] Vgl. Thomas Morus, Utopia I, 7; II, 13, 15; T. Campanella, Civitas Solis, c. 4; siehe auch F. E. Manuel, Zur psychologischen Geschichte der Utopien, in: Wunschtraum und Experiment, aaO. 85.

[31] Thomas Morus, Utopia I, 7. Vgl. H. Süssmuth, Studien zur Utopie des Thomas Morus, aaO. 123f.

[32] Vgl. H. Schempp, Gemeinschaftssiedlungen auf religiöser und weltanschaulicher Grundlage (Tübingen 1969), insbes. die Übersicht-Tabellen (299–326) und die Bibliographie (327–358). – In diesem Zusammenhang verdienen die Ausführungen von N. Frye über den Einfluß des Ideals klösterlicher Gemeinschaft auf die Ausgestaltung nicht weniger Utopien Beachtung, vgl. N. Frye, Spielarten der utopischen Literatur: Wunschtraum und Experiment, aaO. 64.

[33] Auch Buber spricht von dem «realistischen Charakter» der Utopie – «soweit sie philosophisch ist» – (und auch der Eschatologie, «soweit sie prophetisch ist») vgl. M. Buber, Pfade in Utopia, aaO. 844.

[34] Vgl. E. Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie (E. Bloch Gesamtausgabe, Bd. 13) (Frankfurt 1970), 210 bis 212 u. ö.

[35] Vgl. H. R. Schlette, Religion und Traurigkeit: Einführung in das Studium der Religionen (Freiburg 1971) 191 bis 196.

[36] G. Kateb, Utopias and Utopianism: The Encyclopedia of Philosophy t. VIII. (New York–London 1967) 215.

[37] Vgl. die Überlegung zu dem Wort «Der Mensch lebt nicht vom Brot allein» (Mt 4,4; Dt 8,3) bei L. Kolakowski Geist und Ungeist christlicher Traditionen (Stuttgart 1971) 38f.

[38] Mit Recht setzt Kateb für unsere Zeit «zwei Bedingungen als Grundlage einer jeden ernsthaft geplanten utopischen Gesellschaft» voraus: Muße und Überfluß; vgl. G. Kateb, Utopie und gutes Leben: Wunschtraum und Experiment, aaO. 277–300, speziell 277f.

[39] Vgl. die kritischen und anregenden Überlegungen bei: Chr. Gremmels u. W. Herrmann, Vorurteil und Utopie. Zur Aufklärung der Theologie (Stuttgart 1971), speziell 85–97; siehe auch J. B. Metz, Kirche und Welt im eschatologischen Horizont: Zur Theologie der Welt (Mainz-München 1968) 75–89.

[40] Vgl. oben Anm. 6.

[41] Vgl. G. Picht, aaO. 33.

[42] Johann Valentin Andreae kann seine Utopie 1619 noch «Christianopolis» nennen, obwohl in ihr die auf Praxis bezogene (Natur-) Wissenschaft die bestimmende Kraft ist (vgl. M. Schwonke, aaO. 11f) und Francis Bacon, der uns das «Haus Salomonis» auf der Insel Bensalem wie ein «großzügig angelegtes naturwissenschaftliches Forschungsinstitut» vorstellt (ebd. 13), läßt den Gesandten der Inselbewohner den Neuankömmlingen als erstes auf spanisch die Frage entgegenrufen: «Seid ihr Christen?» (Nova Atlantis I, 3).

[43] Vgl. H. R. Schlette, Strukturen des Christentums, philosophisch: Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie (München 1970) 102–122.

[44] Vgl. G. Picht, aaO. 39 und 42.

[45] Ebd. 41.

[46] Ebd. 41.

[47] Vgl. etwa J. Galtung, Friedensforschung: Friedensforschung, hrsg. v. E. Krippendorff. (Neue Wissenschaftliche Bibliothek, Bd. 29) (Köln-Berlin 1968) 533; G. Picht, Was heißt Friedensforschung?: Merkur 25 (1971), 117f; siehe auch: Weltfrieden und Revolution. Neun politisch-theologische Analysen, hrsg. v. H.-E. Bahr (Reinbek 1968).

HEINZ ROBERT SCHLETTE

geboren am 28. Juli 1931 in Wesel/Rhein. Er studierte an den Universitäten München und Münster, ist Doktor der Philosophie und Theologie, habilitierte sich für Philosophie, ist Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule des Rheinlandes in Bonn. Er veröffentlichte u. a.: Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins (München 1966), Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie (München 1970), Einführung in das Studium der Religionen (Freiburg 1971).

Maurice Cocagnac

Die moderne Dramatik auf dem Wege zu einem neuen moralischen Bewußtsein

Baudelaire hat einmal von George Sand gesagt: «Sie war immer Moralistin, aber sie ist nie Künstlerin gewesen!»[1] Dieses apodiktische Urteil bringt auf eine leicht pittoreske Weise die Frage zum Ausdruck, die uns hier beschäftigen soll: Inwiefern leistet die zeitgenössische Kunst einen Beitrag zum Erwachen eines neuen moralischen Bewußtseins? Wenn die Antwort in einem bejahenden Sinne ausfallen sollte, so müßte man daraus den Schluß ziehen, daß unsere Zeit einen epochalen Wandel erfahren hat. Vielleicht aber würde man heutzutage auch nicht mehr das Wort «moralisch» für das verwenden, was Baudelaire damit gemeint hat.

Die nachfolgenden kurzen Bemerkungen wollen nicht den Anspruch erheben, eine detaillierte Abhandlung über eine komplexe Erscheinung zu bieten, die sich in einer ungemein raschen Entwicklung befindet und die den verschiedenen Zivilisationen, Rassen und Lebensgewohnheiten entsprechend sehr verschiedene Gesichter zeigt. Wir wollen uns hier auf die Welt des Schauspiels beschränken und dabei vor allem das Drama berücksichtigen, ohne dabei die erhellenden Beiträge zu unterschätzen, welche die Filmkunst in dieser Sache beisteuern könnte.

Bei einem Kongreß für Bühnenkünstler, der vor einigen Jahren stattfand, machte ein Schauspieler auf den Ursprung jener Art von Exkommunikation aufmerksam, die auch die Künstler unserer Tage noch trifft. In einer Zeit, in der die Kirchen die Welt des Theaters nicht mehr systematisch verdammen, ist doch noch eine Furcht zurückgeblieben, eine Furcht, die sich bei den Wohlanständigen als Mißbilligung äußert und die sich bei den freieren Geistern mit geheimer Attraktion vermischt: die Furcht vor einer freisinnigen Welt, in der die gewöhnlichen Normen der Moral außer Kurs gesetzt sind. Der erwähnte Schauspieler verwies auf die griechischen Ursprünge der Tragödie und erinnerte an den sakralen Raum, in dem sich diese Feier abspielte. Auf der Bühne existiert der Rahmen der Moralordnung nicht mehr. Ihre Ordnung liegt außerhalb der Normen, deren jedes Leben in der Gesellschaft notwendig bedarf. In der Tragödie erscheinen Inzest und Vatermord nicht mehr als etwas, was im Leben der gesellschaftlichen Gruppe mit Strafe belegt ist, sondern vielmehr als Ausbruch göttlicher Gewalten, die zugleich zerstörerisch und schöpferisch sind. Sie bemächtigen sich menschlicher Wesen, die sie vorsätzlich in eine quasi göttliche Ebene hinein versetzen. Die Freiheit, deren die Person in der Tragödie sich erfreut, ist also nur eine relative Freiheit, eine Freiheit, die nur *in den Augen des Publikums* als eine solche erscheint. In Wirklichkeit handelt es sich um ein Ausgeliefertsein an eine Summe kosmischer Mächte, die auf eine etwas ungereimte Weise von den Gestalten des Pantheon verkörpert werden, aber in einer tieferen Schicht zusammenhanglos wirken, weil sie letztlich einem in sich geschlossenen dualistischen System entstammen. Das Gute und das Böse stehen im Olymp in einem Widerstreit ohne Ende, und oft ist das Wohl der Menschen abhängig von einem Ehekrach zwischen Jupiter und Juno.

Das zeitgenössische Theater hat ein hellwaches Empfinden dafür, daß die Bretter der Bühne ein Ort der Erfahrung und Einübung der Freiheit sind. Sie sind ein ausgesonderter Bereich, der auf seiner Freiheit von jeder Beeinflussung besteht, von der Beeinflussung von unten her, die ihn den Moralvorstellungen einer Gruppe unterwerfen möchte, und von der Beeinflussung von oben, die ausgeht von einer Welt des Göttlichen, deren Willensäußerungen eher den Schlägen eines die Welt beherrschenden obersten Sadisten gleichen.

Diese Sorge um Unabhängigkeit ist so mächtig, daß sie in unseren Tagen eine Menge leidenschaftlicher Versuche ausgelöst hat. Der Begriff der Revolution ist in vielen Fällen längst nicht mehr zu identifizieren mit dem Begriff der Freiheit. Die Revolution im Theater erscheint daher als eine Weigerung dagegen, sich durch irgendwelche moralischen Auflagen gleich welcher Herkunft vereinnahmen zu lassen. Veraltete Traditionen, technokratische Zwänge, die Herrschaft des Profits und die Verdummung der Konsumenten sind ebenso viele feindliche Mächte, die diese schöpferische Freiheit bedrohen können. Die gewaltsame Unterdrückung der Kritik, Polizeimaßnahmen, Eingriffe der Zensur und mittels all dessen die subtile Technik des «Wiedereinfangens» tragen dazu

bei, dieses schöpferische Feuer mehr und mehr auf vielfältige Weise zu unterdrücken und in die Gewalt zu bekommen.

In diesem Rahmen von Wirkung und Gegenwirkung lassen sich die Tendenzen im zeitgenössischen Schauspiel analysieren.

Ein mit sich selbst konfrontiertes Publikum

Für viele junge Ensembles ist das Theater vor allem die Konfrontierung eines Publikums mit sich selbst. Der Autor, der Regisseur, die Schauspieler sind letztlich nur Vermittler zwischen dem unbewußten Ich einer Gruppe und dem durch die dramatische Handlung zum Bewußtsein seiner selbst gebrachten Ich eben derselben Gruppe. Diese Konfrontation ist also eine Entschleierung. Wenn die Spieler des «Living Theatre» während der Aufführung der Antigone von Bert Brecht ins Parkett hinabsteigen, so geht es dabei wohl darum, die Zuschauer in Bewegung zu bringen in Richtung auf die Ebene des moralischen und politischen Bewußtseins, das seinen symbolischen Ausdruck findet in der Gestalt des gegen die Gesetze des Stadtstaates rebellierenden Mädchens. Das Schauspiel wird zum Fest, das nicht ein bloßes Gedächtnis der Vergangenheit sein soll, sondern die Feier des Wiedererstehens jenes Geistes, der einst in Sophokles lebte, inmitten der Aktualität unserer Zeit. Es ist ein festliches Tribunal, wo der Mensch, der sich der Wirklichkeit des Spieles zu erschließen weiß, seine Seele wiederfindet und zugleich die Fähigkeit, etwas von seiner Seele mitzuteilen. Das ist die Wiederentdeckung des «Soul», der Seele, welche die schwarze Kultur immer bewahrt hat. Das moderne Theater sucht sie heute zurückzugewinnen.

Diese «Selbstzelebration» des Zuschauers mit Hilfe der Schauspieler ist zuallermeist eine Infragestellung seiner eigenen Lebensart. Das heutige Theater ist nicht nur Psychodrama, sondern auch «Pneumodrama». Es erhebt sich oft über die Verunstaltungen der Psyche, um das Vorhandensein oder noch öfter das Fehlen eines Lebenselans greifbar zu machen, das Fehlen einer schöpferischen Kraft, durch die das Individuum erst fähig wird, in, durch und für eine Gruppe schöpferisch tätig zu werden.

Sicherlich ist ein Großteil der dramatischen Versuche unserer Zeit nichts anderes als entweder ein Abbruchunternehmen oder aber die Feststellung einer Neurose.

Die Satire gebärdet sich gerne so wild, bis sie einen ebenso traumatischen Grad erreicht hat wie die Wirklichkeit, die sie beschwören will. Ich habe den Verdacht, daß Pasolini ein glänzender Kannibale sein muß, um alle Aspekte der zeitgenössischen Menschenfresserei so gut beschreiben zu können. Wenn ein Raubtier den Dschungel verläßt, flößt sein Brüllen nicht nur den Dorfbewohnern Angst ein, sondern auch den wilden Tieren, die fürchten müssen, daß solch ein Lärm eine Treibjagd auslösen könnte. «Porcherie» ist kein bequemer Film, ebenso nicht «Die Erben» von Carlos Diegues oder «Antonio das mortes» von Glauber Rocha. «Le regard du sourd» von Robert Wilson wird man so bald nicht vergessen, und vor allem nicht jene der Antike würdige Szene, in der die Mutter vor einer Mauer ohne Durchlaß ihre Kinder nährt, ehe sie sie erwürgt. Freilich hat in letzterem Falle die dramatische Form als reife Frucht einer lang dauernden Bemühung eine Höhe erreicht, die ganz dem profunden künstlerischen Ausdruckswillen entspricht. Die genau angemessene Verbindung von Ausdruckswille und Stilmittel ist – das muß man zugeben – ein seltener Glücksfall in der unübersehbaren Produktion unserer Zeit. Der Weg zur Hölle der Belanglosigkeit ist oft mit hervorragend guten Absichten gepflastert.

Die Versuche der zeitgenössischen Dramatik sind häufig bewußt auf die Provozierung des Publikums ausgerichtet, und zwar mit der festen Absicht, diese zu erreichen. In diesem Rahmen sind alle Versuche einzuordnen, die Gesetze zu übertreten, von denen man glaubt, daß sie auf überfällige Tabus gegründet sind. Es nützt wohl nichts, hier auf die Mißverständnisse hinzuweisen, die diesem Begriff «Tabu» zugrundeliegen. Man braucht sich aber nicht weiter zu wundern, wenn die Versuche, die aus dieser Sorge um die Macht der Tabus entspringen, in die verschiedensten Richtungen gehen.

Der Skandal war da mit dem Auftreten der Nacktheit auf den Bühnenbrettern. All dies hat begonnen mit «Hair», das mit manchen Sequenzen letzten Endes wieder anknüpfte an eine gewisse «Jahrmarkts-Folklore» der «Belle Époque». Andere, ausdrücklicher pornographische Darbietungen machen sich zum Komplizen mit der Voyeur-Rolle eines von der Dunkelheit im Parkett geschützten Publikums. Versuche dieser Art, die bisweilen mit den Bedürfnissen eines oft noch infantilen Publikums rechnen, haben große Chancen, Kassenerfolge zu werden. Gewisse Unternehmen haben sie mühelos für ihren eigenen Profit einspannen können.

In «Le regard du sourd», wovon wir eben gesprochen haben, hat das Auftreten des nackten Paares jedoch eine ganz andere Bedeutung. Umkleidet in eine unsichtbare Poesie und eingeordnet in einen mythologischen Zusammenhang gewinnt diese «Grenzüberschreitung» einen Sinn.

Dieses Beispiel ist bezeichnend, aber die gestellte Frage geht über den Rahmen dieses besonderen Falles hinaus. Ganz wie von selbst drängt sich uns nämlich die Frage auf, ob die «Grenzüberschreitung» nicht ganz allgemein der Nerv der derzeitigen schöpferischen Kraft auf dem Gebiet der Dramatik ist.

Es ist üblich geworden, zu sagen: Wir leben in einer entsakralisierten Welt. Wir konstatieren damit den Bruch mit einer sakralen Welt, die vor einiger Zeit noch die Wiege unserer Zivilisation war. Das Verschwinden des Sakralen zu behaupten, ist jedoch nicht mehr als die Äußerung einer noch unbewiesenen Vermutung. Tatsächlich leben wir in einer Gesellschaft, die erst dabei ist, sich selbst zu erforschen, und die Oberfläche unseres Planeten bietet den Anblick von sehr verschiedenen Stadien in dieser Entwicklung. Es gibt vielleicht noch Menschen, die in der sogenannten prähistorischen Epoche leben; es gibt andere, die den Anspruch erheben, in die Epoche der nachindustriellen Zivilisation einzutreten. Wenn Lévi-Strauss sich eine neolithische Seele nennt, so tut er dies zweifellos, weil er sich im Sinne seiner Analyse fragen muß, ob in der spiralförmigen Entwicklung der Welt die Auslösung des Fortschritts nicht schließlich und endlich nur geringes Gewicht hat: bei den entsprechenden Punkten zweier Spiralwindungen, die nahe beieinander liegen, kann man sich wohl fragen, zu welcher Windung sie gehören. Man könnte sich sehr wohl das Aufeinandertreffen eines Indianers der Hohen Epoche, der durch ein Wunder erhalten geblieben wäre, und eines Elektronikingenieurs, der in einem kalifornischen Cañon wildes Camping macht, vorstellen. So kann man nicht weiter erstaunt sein, wenn man beobachtet, wie gewisse Aspekte der primitiven Zivilisation in Kontakt mit unserer modernen Welt treten. Wenn unsere jungen Leute den Jerk tanzen oder sich am Rhythmus berauschen, wenn sie nur mit Hilfe von Negro Spirituals miteinander beten können, so ist auch dies das Zeichen einer seltsamen Gleichzeitigkeit von Kulturkreisen, die doch wohl zu ganz verschiedenen Entwicklungsstufen gehören.

Wenn die Schöpfer des modernen Schauspiels heute eine gewisse Zahl von Faszinationsmechanismen aus der Welt der Magie einfügen, so rechnen sie dabei mit jener Gleichzeitigkeit der Kulturkreise, die sehr wohl dazu angetan ist, die technokratische Welt zu demoralisieren: hat sie doch den Begriff vom gleichmäßig beschleunigten linear verlaufenden Fortschritt zu ihrem Grunddogma. Darum ist das Schlimmste an den Grenzüberschreitungen, daß sie solche Meinungen, die geeignet sind, die Fortschrittsgläubigen auf ihrem Weg zu verunsichern, der Öffentlichkeit bewußt machen.

Das zeitgenössische Theater verdankt vieles solchen Quellen wie Artaud oder dem Surrealismus. Harvey Cox[2] erinnert uns an die Notwendigkeit, den Einfluß solcher kultureller Grenzüberschreitungen auf die Moral der heutigen Gesellschaft ernsthaft wissenschaftlich zu untersuchen. Immerhin kann man schon die Schlußfolgerung ziehen: Die sogenannte entsakralisierte Welt ist in Wirklichkeit auf der Suche nach einer Tiefenstruktur, die Bewußtes und Unbewußtes umfaßt. Das heutige Schauspiel bestärkt uns in der Gewißheit: indem sie vorwärts geht, findet sie nicht hinter, sondern *vor sich* die unveräußerlichen Werte der Vergangenheit wieder.

Die sogenannte entsakralisierte Gesellschaft ist überdies eine pluralistische Gesellschaft. Das in die industrielle Gesellschaft eingeebnete Individuum ist sozusagen nur noch ein Bündel menschlicher Bruchzahlen, deren Nenner keine gemeinsamen Teiler mehr haben. Aufgespalten in die verschiedensten Verbindlichkeiten und Zuordnungen, weiß der Mensch nicht mehr, in welcher Rolle er eines Tages Gott gegenüberstehen wird: als Steuerzahler, in seiner Berufsfunktion, als Familienvater oder Gitarrenspieler. Leicht kommt er daher zu dem Schluß: als Freizeitmensch! Das heutige Schauspiel ist für ihn nicht mehr eine Sache des Vergnügens, sondern der Muße. Er tritt damit selbst in die Ordnung eines Spieles ein, das ihn zu seiner Seele zurückführt. Dem Theater oder dem Kino unserer Tage kommt die Aufgabe zu, den Menschen die grundlegende Weite seines Herzens wiederfinden zu lassen. Indem es dies tut, fügt es das zu neuer Einheit zusammen, was die Gesellschaft zerteilt, um darüber zu herrschen. Weckung des sittlichen Bewußtseins, Kritik am verirrten Über-Ich, Wiederentdeckung einer von allen neurotischen Schuldgefühlen befreiten Verantwortlichkeit: das ist es, was ein «totales Theater» geben kann. Sicherlich erreichen nicht alle heutigen Ansätze diese Höhe, aber einige großartig gelungene Beispiele genügen zum Beweis, daß dies möglich ist. Es genügt, die Erfahrung von «L'Orlando

furioso» in der Mailänder Einstudierung gemacht zu haben, um davon überzeugt zu sein. Solche Schauspiele geben dem Menschen die Einheit zurück, die dem Fortschritt der Wissenschaft und einer überzüchteten Technik zum Opfer gefallen war. Das ist wirklich «Rekreation» im vollsten Sinne des Wortes: nicht bloße Erholung, sondern Neuschöpfung, wie unzählige von den «Pilgern des Nichts», die vom Betrieb in den urbanen Ballungsräumen verschüttet sind, sie erwarten.

Die hier gemeinte Grenzüberschreitung ist im tiefsten Sinne revolutionär. Ohne eine Vorstellung zu haben von einer bestimmten Form künftiger politischer oder gesellschaftlicher Verhältnisse, unterminiert sie doch die Fundamente der Macht einer besitzenden Minderheit, die nur aufgrund des mangelnden Selbstbewußtseins, der Verdummung und Herabwürdigung der Massen ihre Herrschaft aufrechterhalten kann. Man kann diese Grenzüberschreitung politisch nennen in dem Sinne, daß sie die Absicht hat, Formulierungshilfen für eine Kunst des Lebens in der Welt von heute zu leisten, selbst wenn solche Äußerungen zu heftigen Auseinandersetzungen in der Öffentlichkeit oder zu dunklen Machenschaften Anlaß geben sollten.

Schließlich muß noch dies gesagt werden: Das zeitgenössische Theater betrachtet die Dogmen und die Kirchen als die schlimmsten Ketten für die Freiheit. Es ist auch tatsächlich zu einer Reihe von mehr oder weniger blasphemischen Provokationen gekommen. Man könnte ohne Ende über dieses Thema diskutieren, man kann es aber auch zum Gegenstand einer heilsamen Besinnung machen.

Die Welt der Kunst hält sich mit Vorliebe nicht an die Botschaft Christi an sich, sondern an die Art und Weise, wie man sie in der Wirklichkeit des Lebens verwendet hat. Die Übertreibungen und Geschmacklosigkeiten gewisser Angriffe sind allzu eindeutige Tatsachen. Aber hinter diesen Ausfällen kann man noch etwas anderes feststellen als bloße Zerstörungswut.

Der Angriff richtet sich zuallererst gegen ein Christentum, das mit einer bestimmten Moral gleichgesetzt wird. Wir dürfen hier nicht vergessen, daß die neue Entwicklung zu einem Großteil aus der angelsächsischen Welt kommt, die lange unter der Herrschaft der Verbotsmoral eines bisweilen irrsinnigen Puritanismus gelebt hat. Es handelt sich also um eine Reaktion, die als solche freilich auch Exzesse zeigt. Nichtsdestoweniger bleibt wahr, daß das tiefste Motiv in dem Widerstreben dagegen liegt, das Wort Gottes mit einer bestimmten Moral zu identifizieren. Das Evangelium in seinem wesentlichen Gehalt wird nur selten angegriffen, aber die Religion der Schriftgelehrten wird ohne Rücksicht hergenommen. Vielleicht ahnen die modernen Autoren dunkel, daß im Evangelium eine machtvolle Fruchtbarkeit wirksam ist, welche von den Schichtbildungen mehr oder weniger heidnischer Moralsysteme kaum durchgelassen wird. Bei ihrem Entwurf einer freieren Welt lehnen sie das Wort Christi nicht ab, sondern scheinen ein Feld auszusparen, auf dem seine Saat aufgehen kann.

Das zeitgenössische Theater geht nicht zartfühlend um mit der etablierten Kirche, am wenigsten aber mit jeder Art von Zusammenspiel zwischen Kirche und Staat. Die «totalitären» christlichen Staaten bieten ihnen einen willkommenen Anlaß dazu. Nationalistisches Gebaren, das sich durch einen sogenannten christlichen Glauben inspirieren läßt, wird ebenfalls unter Beschuß genommen. Aber auch hier kann man in der Tiefe ein Verlangen nach unbestreitbarer Wahrheit und eine paradox erscheinende Treue zu wesentlichen Forderungen der jüdisch-christlichen Offenbarung feststellen: «Du sollst nicht töten!» oder «Du sollst nicht richten!»

Gelungene Würfe wechseln heute ab mit schmerzlichen Fehlschlägen oder mit Demonstrationen des Unvermögens. Man darf sich darüber nicht wundern. Die Welt des Schauspiels ist eine Welt, die man täglich neu entdecken muß, nicht um «sich zu divertieren», um sich zu zerstreuen im Pascalschen Sinne dieses Wortes, sondern um «sich zu konvertieren», um sich ständig der angestrengten Bemühung um die Wahrheit zuzuwenden, welche von einer Handvoll hochgemuter Künstler inmitten des Schwindens wahrer Freiheit hochgehalten wird.

[1] Baudelaire, Mon cœur mis à nu: Œuvres posthumes, Crépet, 101.

[2] Harvey Cox, Das Fest der Narren (Stuttgart-Berlin 1970).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MAURICE COCAGNAC

geboren 1924 in Tarbes (Frankreich), Dominikaner, studierte am Angelicum in Rom, ist Lizentiat der Theologie. Im Verlag «Cerf» war er Mitherausgeber der Zeitschrift «L'Art Sacré», und er hat für Kinder biblische Reihen und Reihen mit geistlichen Erzählungen geschaffen. 1969 gründete er mit Père Capellades und Monique Dupuy die Gesellschaft «Le Périscope», um die geistliche Kultur durch audiovisuelle Mittel zu fördern und Bücher zu verlegen. Er schuf u.a.: L'Opéra de Jonas, Si Dieu était mort il ne parlerait pas si fort.

André Astier

Die Haltung mancher Naturwissenschaftler und Techniker der Gesellschaft gegenüber

Concilium hat mich gebeten, über jene tiefgreifenden Bedenken zu sprechen, die man bei manchen amerikanischen Forschern und Ingenieuren dem naturwissenschaftlichen Fortschritt und Abenteuer gegenüber beobachtet. Auf diese Bedenken hatte ich seinerzeit in einer noch nicht lange zurückliegenden Nummer von *Parole et Mission* zusammen mit Paul Germain die Aufmerksamkeit gelenkt.[1] Ich will mich nun keineswegs auf diese Fragestellung beschränken, zu der ich kaum mehr zu sagen wüßte, als in den genannten Zeitschriftenbeiträgen bereits gesagt ist. Ich will vielmehr versuchen, ein etwas umfassenderes, allgemeineres Bild von gewissen deutlich erkennbaren Zeichen des Unbehagens in mir bekannten Naturwissenschaftler- und Technikerkreisen zu entwerfen.

I. DIE PHÄNOMENE

Sie reichen von einer einfachen Infragestellung bis zu Überdruß und Flucht.

Die Formen und Zeichen des Unbehagens sind zahlreich und verschiedenartig und lösen die verschiedenartigsten Reaktionen aus. Die mir davon am charakteristischsten scheinenden lassen sich in vier Rubriken zusammenfassen:

- Kritik am «Establishment»,
- Verständnislosigkeit dem technischen Fortschritt gegenüber,
- Reaktion gegen die Verschmutzungen und die «äußeren Lebensbedingungen» samt dem, was damit zusammenhängt,
- Absinken der Idee des Fortschrittes.

1. Kritik am «Establishment»

Das wesentliche Übel, an dem unsere Gesellschaft leidet, das Übel, das es vor allen anderen auszurotten gilt, ist die Erstarrung, die Blockierung, die daher rührt, daß jeder, der «es geschafft» hat – gleich in welchem Milieu oder auf welcher Ebene das geschieht –, stets nur darauf bedacht ist, seinen Platz zu halten, mag er sich dessen bewußt sein oder nicht. Diese Meinung ist alt wie die Menschheit. Wenn sie hier registriert ist, dann:

– weil sie sich bei manchen darstellt in Gestalt einer harten, leidenschaftlichen Kritik, die soweit gehen kann, daß sie die Betreffenden bis zu revolutionären Gewaltsamkeiten treibt;

– weil sie sich wirklich gegen jedermann in fester, etablierter Position richtet, gleich welches Milieu und welche Gruppe unter die Lupe genommen wird – angefangen bei den Eltern, denen von den Kindern Vorwürfe gemacht werden; danach kommen natürlich die Lehrberufe an die Reihe, die von den Schülern der Mittel- wie der Oberstufen in Grund und Boden verurteilt werden; nicht anders die Arbeitgeber von den Arbeitnehmern, kurzum jedermann in leitender Stellung von denen, die ihm unterstellt sind und die er leitet oder führt; das gilt noch einmal in gesteigertem Maße für die Gewerkschaftsführungen, mit denen ihre Gewerkschaftsmitglieder hart ins Gericht gehen (die Kirchen möchte ich an dieser Stelle mit diskretem Stillschweigen übergehen).

Das Neue ist die allgemeine Verbreitung des Phänomens und die Masse der entsprechend Reagierenden, denn die Anzahl derer, bei denen die Kritik hart ist, darf nicht unterschätzt werden. Ich möchte nur ein Beispiel anführen. Es ist einem mir wohlbekannten Milieu entnommen: dem der Studenten der École Polytechnique in Paris: Der Freundeskreis der ehemaligen Absolventen dieser Lehranstalt bildet in ihren Augen eine derartige Clique zur gegenseitigen Förderung, daß die Zahl derer, die beim Verlassen der Lehranstalt die ihnen angebotene Mitgliedskarte dieser Organisation zurückweisen, nicht gering ist. «Totaler Kommunikationsmangel» stellte der Promotionserste des Entlassungsjahrganges 1969 fest.[2]

Nun die Frage: Inwiefern stellt dieses allgemeine Phänomen der Kritik am «Establishment» eine Entwertung, ja selbst eine Verurteilung der Technologie und des naturwissenschaftlichen Fortschrittes dar? Das läßt sich keineswegs apriori erraten. Und doch liegen die Fakten vor. In den Augen der wildesten Repräsentanten der Kontestation in Europa und den USA bilden naturwissenschaftliche und technische Forschung die Säulen des «Establishment». Doch die Gründe für diese Auffassung sind bei Amerikanern und Europäern deutlich verschieden.

Für die USA ist zu sagen, daß die wissenschaftliche und technische Forschung zum guten Teil von der Armee finanziert wird, die mit den einzelnen Forschungsinstituten Verträge abschließt. Die Annahme eines solchen Vertrages bedeutet für den Leiter des Forschungsunternehmens sich an die Militärkaste verkaufen, das heißt vor allem und speziell: den Indochinakrieg (als aktuellen Stein des Anstoßes) unterstützen usw. ... In manchen Instituten ist die Kontestation derart heftig, daß die Leiter der Forschungslaboratorien sich im Einverständnis mit dem gesamten Forscherteam weigern, irgendeinen Vertrag mit der Armee zu unterzeichnen, was für sie indessen einen beträchtlichen Auftragsrückgang mit sich bringen kann.

Obwohl in Europa die Forschungsaufträge der Armeen bedeutend geringfügiger sind, wird den Leitern der Forschungsinstitute – wie den Universitätsprofessoren allgemein – vorgeworfen, daß sie mit den Machthabern im Einverständnis stehen; aber die Formulierungen dieses Vorwurfes sind bedeutend weniger gezielt. Was verurteilt wird, ist die Bindung an die «bürgerliche Gesellschaft»: Die Leiter bzw. Unternehmer könnten ohne die «bürgerliche Gesellschaft» niemals sein, was sie sind, diese wiederum hält sich nur durch ihre Mithilfe. Der Vorwurf ist also in Europa bedeutend weniger gut begründet als in den USA; die Kontestation erreicht überdies hier auch nicht jene Höhepunkte der Heftigkeit, wie sie dort zu beobachten sind. Bei uns scheint überhaupt die technische und naturwissenschaftliche Forschung als solche bedeutend weniger verurteilt zu werden. Dennoch ist die Erbitterung der «Jungen», das heißt selbst der Gemäßigten unter ihnen,[3] gegen die «Selbstzufriedenheit» derer, die sich als «Elite» betrachten, derart, daß zugleich (wenn auch mehr oder weniger ausdrücklich) die Menschen generell verurteilt werden, die die Macht in Händen haben, die, welche glauben, sie in Händen zu halten, sowie die Technik, ohne die diese Macht nicht sein könnte.

2. Verständnislosigkeit der technischen Entwicklung gegenüber

Weshalb zum Mond fliegen? Weshalb eine Concorde bauen?

Diesmal richtet sich die Kritik nicht mehr gegen die «Etablierten» und «Verantwortlichen», noch gegen die technische Forschung generell, sondern gegen die Projekte selbst; manche davon – und unter ihnen die aufsehenerregendsten und höchste Leistungen erfordernden – scheinen nicht allein unnütz (für das Leben nahezu der Gesamtmenschheit), sondern ohne Interesse, ohne Daseinsberechtigung.

Auch dieses Phänomen ist neu, so neu, daß es tatsächlich nur in den technisch höchstentwickelten Nationen registrierbar ist. Konkret gesagt: Es ist greifbar in den USA und eben spürbar in Europa. Das ist, wie es scheint, unschwer zu verstehen: Die Nutzlosigkeit der aufgewandten Mühen wird um so mehr empfunden, ein je deutlicheres Bewußtsein man von dem hat, was ist und geschieht. So kann man das «Warum zum Mond?» in Wissenschaftler- und Technikerkreisen bedeutend häufiger hören als anderswo. In den Augen derer, die sie nicht begreifen können, rufen die aufsehenerregenden technischen Leistungen eine Verblüffung und eine unklare Bewunderung hervor, die nicht zu rechtfertigen, aber deutlich ist. In den Augen der Techniker, die fähig sind, das Ausmaß der Leistung zu ermessen, rufen die gleichen Leistungen zwar ebenfalls Bewunderung hervor, die in ihrem Falle wohl begründet und fundiert ist, aber die sie hegen, beginnen, sich die Frage zu stellen: War das «notwendig»? Nun kann aber die Notwendigkeit, die hier beschworen wird zur Rechtfertigung der erforderlichen Bemühungen, nur der Ordnung des Fortschrittes in den technologischen und naturwissenschaftlichen Kenntnissen und Fertigkeiten angehören. Und in den betreffenden Fällen erscheint den Leuten vom Fach die Verwirklichung des Überschall-Verkehrsflugzeuges oder die Mondlandung nicht mehr auszureichen zur Rechtfertigung der Bemühung.

Eine der wichtigsten Folgerungen dieser Geisteshaltung ist in den USA ein Sinken der «Flamme der Technik» bei dem technischen Nachwuchs, mit anderen Worten: bei den jungen Ingenieurschülern verschiedener Ausbildungsinstitute. Das Phänomen ist hier nicht allgemein, wie uns scheint. Aufgrund von letzten Informationen junger Forscher aus unseren Laboratorien, die zur Zeit in Kalifornien arbeiten, gewinnt man die Überzeugung, daß die große Mehrheit der jungen Wissenschaftler dort immer noch arbeitet wie die Wilden und mit dem wohlbekannten Schwung, so daß es noch nicht so aussieht, als stehe diese Flamme, die die Stärke der USA ausmacht, vorm Erlöschen. Immerhin handelt es sich um Jungakademiker («postgraduates»).

Dennoch ist es unübersehbar, daß sich in bestimmten Ingenieurschulen das paradoxe Phänomen von jungen Leuten abzeichnet, die sich in

ihrem Berufsleben für die Technik entschieden haben und nun «nicht mehr daran glauben».

3. Reaktion gegen die Verschmutzungen

Ein drittes Phänomen, das die verschiedensten Kreise berührt, ist noch «härter» in seiner sich gegen die technische Entwicklung richtenden Tendenz: die Reaktion gegen die Umweltverschmutzung, die bereits angerichteten Schäden, die neue Umwelt, wie sie die technische Zivilisation produziert.

Wohl gemerkt: Ich spreche nicht von dem «Modeaspekt» des Phänomens: Natürlich sind wir so weit gekommen, daß man von Umweltproblemen bei jeder Gelegenheit spricht und bei Begegnungen aller Art, seien sie nun naturwissenschaftlich oder theologisch. Das Problem ist naturwissenschaftlich, technisch und finanziell betrachtet ernst. Eine erste Reaktion bestände darin, daß man sagte: Die Erfahrung hat gezeigt, daß der Mensch, dessen Auftrag es ist, die Natur zu beherrschen, bisher stets sehr schnell die Lösung anstehender technischer Probleme gefunden hat; er wird daher auch in der Lage sein, vollkommen Mittel und Wege zu finden, um die Luft atembar, das Wasser trinkbar und die Umwelt jedes einzelnen angenehm zu erhalten. Nun sind aber diese Behauptungen keineswegs evident (nicht allein die letzte der drei), weil die Antworten zugleich finanzieller und politischer (und nicht allein technischer) Art sind. Der Fall des «sauberen», die Luft nicht verschmutzenden Autos ist nur zu bekannt. Weil die Konstruktion eines solchen Fahrzeuges bedeutend schwieriger und komplizierter ist, kann, wenn er keinen finanziellen Selbstmord betreiben will, gegenwärtig kein Autokonstrukteur daran denken, im Alleingang eine solche Konstruktion in Angriff zu nehmen. Dazu bedürfte es eines zumindest faktischen, wenn nicht auch rechtlichen internationalen Abkommens, um dieses Problem zu bewältigen.

Wir wollen uns hier keineswegs weiter über dieses spezielle Problem auslassen, das Gegenstand zahlreicher Untersuchungen ist: Wir wollen nur die Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenken, daß die fundamentale Beteuerung der «Herrschaft des Menschen über die Natur» sehr ernsthaft zu überprüfen ist,[4] und zwar nicht allein in dem, was sie aussagt, sondern auch in ihrem konzeptuellen Gehalt. Was bedeutet die Natur, wo man heute weiß, daß der Mensch niemals die Erde verlassen kann? Die Menschheit ist dazu verurteilt, abgeschlossen in einem Raum zu leben, dessen natürliche Beschaffenheit weitgehend und immer mehr davon abhängen wird, wie sie sich darum bemüht, ihn in Ordnung zu halten und zu bringen.

Diese Infragestellung des Grundpostulates der Herrschaft des Menschen über die Natur ist zugleich Infragestellung der Idee des Fortschrittes. Und das ist ernst, denn das Postulat stammt keineswegs erst vom Marxismus, sondern aus der jüdisch-christlichen Kultur und Zivilisation, das heißt für einen beträchtlichen Teil der Menschheit, aus einem Zeitraum von mehreren Jahrtausenden der dadurch mit in Frage gestellt ist. Wir werden gleich näher darauf eingehen, wie diese Infragestellung sich in bestimmten Kreisen auswirkt: Weniger erstaunlich ist dabei, daß im Raume der westlichen Zivilisation, speziell in den USA, von asiatischem Denken geformte Religionen auftauchen.

4. Die ausdrückliche (und panikartige) Verurteilung der Technik

Ich nenne nur um der Erwähnung willen zwei weitere, recht wohlbekannte Phänomene:
– die Panik eines beträchtlichen Teiles der Bevölkerung der europäischen Nationen angesichts des zunehmenden Gebrauchs der Information in der Behandlung sozialer und wirtschaftlicher Probleme;
– die Verurteilung der technischen Entwicklung an sich durch eine große Anzahl Menschen der unterentwickelten Länder, aufgrund dessen, daß die von den als zivilisiert bezeichneten Nationen in ihren Ländern errichteten technischen Einrichtungen nicht selten nur dazu dienen, den Zustand der Unterentwicklung, das heißt der wirtschaftlichen Versklavung, aufrechtzuerhalten.

Diese beiden Phänomene sind nicht gleicher Art wie die drei erstgenannten. Zwar rühren sie von größtenteils affektiven Reaktionen her, sind aber nicht minder bedeutsam. Die Tatsache, daß man den «Menschen auf Lochkarten registriert» – und zwar nicht allein seine spezifisch physischen Eigentümlichkeiten, sondern auch seine Eignungen und Fähigkeiten, kurzum seine gesamte persönliche Eigenart, ja sogar seine Meinungen –, stellt eine Gefahr dar, die zweifellos einen Teil der panischen Abwehrhaltung rechtfertigt. Aber muß man die Technik verurteilen oder die Art und Weise ihrer Handhabung? Muß man die Programme der Behandlung gegebener Tatsachen verurteilen oder

nur – um in der Sprache der Informatik zu sprechen – ihre «Eingabe»?

Und was die Entwicklungsländer anbetrifft, so läßt sich nicht bestreiten, daß die Haltung der Besitzenden ihnen gegenüber sehr beklagenswert ist. Ebenso gewiß ist aber auch, daß man das Problem des Überlebens nicht ohne technische Entwicklung lösen wird: Muß demnach auch hier die Verurteilung nicht vielmehr die saturierten Staaten treffen als die Technik?

Auf jeden Fall aber werden die beiden Phänomene – ohne Rücksicht darauf, wie weit sie wohlbegründet sind oder nicht – von den amerikanischen «Radikalen» oder den europäischen «Linken» aufgegriffen, die darin eine gute Gelegenheit erblicken, sich selbst gegenüber ihr implizites Urteil über die technische Entwicklung zu rechtfertigen, das sie in ihrer Verurteilung des «Establishment» fällen. Das ist so sehr zutreffend, daß diese jungen Leute, die selbst intelligent und erfolgreich die Informationstechniken in der Ausübung ihres Berufes handhaben, gerade die automatischen Rechenzentren als Ziele ihrer massiven und heftigen Angriffe wählen, fast ein wenig als wären diese die Tempel der bürgerlichen oder technischen oder kapitalistischen Gesellschaft (oder von allen dreien zugleich).

II. DIE MOTIVIERUNGEN

Das waren, in aller Kürze dargestellt, einige in den Kreisen der Naturwissenschaftler und Techniker feststellbare Formen und Äußerungen eines herrschenden Unbehagens, eines Unbehagens, das entweder aus eben diesen Kreisen selbst hervorgegangen oder von ihnen importiert, aufgegriffen und verstärkt ist.

Bei der Darstellung dieser Unbehagensphänomene haben wir in jedem einzelnen Falle versucht, die ausdrücklich sichtbar werdenden oder impliziten Gründe dafür anzugeben. Nun möchten wir versuchen, einige der tieferliegenden, mehr oder minder verborgenen Gründe, die die Motive für sie abgeben, zu sondieren.

1. Die Verlangsamung der Entwicklung der Forschung

Man hat viel gerätselt um die tieferen Gründe der «französischen Mai-Ereignisse». Viele wollten die mangelnden Berufsaussichten zu den wesentlichen Gründen für die Revolte der studentischen Jugend zählen. Wir wollen diesen Faktor nicht allzusehr betonen; immerhin hat zweifellos der große Zustrom zu den Fakultäten der Humanwissenschaften immer wieder neue Probleme geschaffen, um so mehr als gerade unter den in den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften gelehrten Stoffen das Problem der Berufsaussichten und beruflichen Möglichkeiten einen sehr hohen Rang einnimmt. Doch muß dabei ausdrücklich bemerkt werden, daß die Studenten selbst insgesamt dieses Problem als unter den Motiven für ihre Revolte absolut sekundär bezeichnet haben; daß sie diese Revolte jenseits von jeder aus Nützlichkeits- oder Standeserwägungen ausgelösten Reaktion situiert wissen möchten – und daß sie dennoch bessere berufliche Möglichkeiten gefordert haben.

Wenn wir an diese Tatsachen erinnern, dann weil sie sich heute mit gesteigerter Akutheit im Milieu der naturwissenschaftlichen und technischen Forschung wiederfinden und von dort her eine Kettenreaktion auslösen, die die Verurteilung des Komplexes «Establishment»-Technik-exakte Wissenschaft nur verstärken kann. Der Fall des amerikanischen Überschall-Verkehrsflugzeuges ist geradezu typisch. Welches auch die faktischen Gründe gewesen sein mögen, die das Parlament der USA dazu bewogen haben, die Zulassung der Maschine für die Produktion zu stoppen (zweifellos bedeutend mehr wirtschaftliche Erwägungen wie «Unrentabilität» oder «Schädlichkeit» durch den verursachten Lärm) – Tatsache ist, daß das Konstruktionsstop in der Luftfahrtindustrie Entlassungen, bei der jungen Generation Beklemmungen angesichts der Beschränkung von Berufsaussichten, eine Verhärtung ihrer Haltung den «Etablierten» gegenüber, die selbst nicht die Folgen auf sich nehmen, und schließlich ein gesteigertes Desinteresse an technischen Problemen nach sich zieht, das seinerseits vermutlich Rückwirkungen bei denen haben wird, die die Entscheidungsgewalt über die Verwirklichung technischer Projekte in Händen haben, woraus dann wieder weitere Konstruktionsstops folgen usw. ...

Und wieder muß hier festgestellt werden, daß die Bitterkeit, mit der die jungen Forscher «Sicherheit der beruflichen Position» fordern, paradoxerweise um so größer ist, je mehr der Nutzwert dessen, was sie tun, verurteilt wird. Das gilt speziell in der naturwissenschaftlichen Grundlagenforschung, von der man weiß, daß sich in den USA und in Europa ihre Entwicklung seit einigen Jahren beträchtlich verlangsamt.

2. Die geringere Einstufung des technischen und naturwissenschaftlichen Fortschrittes auf der Wertskala der jungen Generation

Es ist nicht leicht, in dem Bewußtsein der Menschen zu lesen. Die Tatsache einer gewissen Minderbewertung der technischen Forschung von seiten der jungen Generation, das Sinken der Flamme der Begeisterung für die Technik bedeutet nicht unbedingt, daß der Wert des technischen Fortschrittes als solcher in die zweite Reihe gerückt wäre. Und doch glaube ich, daß es so ist. Worauf gründet sich diese Überzeugung? Weiß man, welcher Wert seither den ersten Platz eingenommen hat? Es ist schwer, darauf zu antworten. Das soll der wesentliche Punkt sein, den wir abschließend betrachten wollen. Vorher soll jedoch präzisiert werden,

– daß meine Überzeugung nicht aus der Einstellung eines übereifrigen Christen erwächst, der beim geringsten Anzeichen glaubt, im Verhalten des Mitmenschen Bekundungen von spiritueller oder gar von christlicher Haltung zu erkennen,

– daß derartige Anzeichen nicht oder nur sehr spärlich vorhanden sind.

Paul Germain bemerkt (in dem oben schon erwähnten Artikel), daß bestimmte Laboratorien und Forschungsstätten in den USA sich gegenwärtig auf die Herstellung von technischen Geräten und Einrichtungen stürzen, die speziell den Bedürfnissen der Entwicklungsländer angepaßt sind. Das ist gewiß ein Anzeichen für eine mitmenschliche Einstellung. Während der großen Kontestation, die im Jahre 1968 Frankreich so heftig erschüttert hat, und die die Konsumgesellschaft und damit die technische Entwicklung so massiv verurteilte, hätte man glauben können, wenn man bestimmte Schlagworte hörte und gewisse Maueranschläge las, die vor allem das Bild von Che Guevara zeigten, hinter der Bewegung stehe eine Explosion helfender Caritas lateinamerikanisch-revolutionärer Art. Und man hätte versucht sein können, von da aus auf die Renaissance eines glühenden, jungen Christentums zu schließen. Nach meiner Meinung war es nicht an dem, zumindest aber war dieser Aspekt keineswegs wesentlich beteiligt. Zweifellos war der Glaube an die Technik weit in den Hintergrund verwiesen; aber wer sagen wollte, welches die damals beherrschenden Werte waren, müßte sich dazu sehr stark machen. Genauer gesagt: Höchstwahrscheinlich war die Wertskala unserer jungen Leute ihrer Spitze beraubt (das beweist ihre Verwirrung), und der neue Spitzenwert, der an ihre Stelle zu setzen war, mußte unter aktivem Einsatz und ohne klare Vorstellungen gesucht werden. Und er wird immer noch gesucht; er ist die große Unbekannte von morgen.

3. Durch welchen Mechanismus wird die exakte Wissenschaft (science) in dieselbe Verurteilung hineingezogen wie die Technik?

Die Technik ist ein tragender Pfeiler des «Establishment». Die Technik bewirkt nur Schäden und eine dem Menschen entfremdete Umwelt. Es gäbe sie jedoch nicht ohne die Forschung der exakten Wissenschaft. Folglich ist diese zugleich mit der Technik zu verurteilen.

In dieser abrißhaft verkürzten Form dargestellt könnte der ganze Gedankengang grob vereinfachend wirken. Tatsächlich aber ist er nicht so. Das wird deutlich, wenn man den Zusammenhang zwischen den Gegebenheiten von Naturwissenschaft und Technik genauer untersucht – nicht auf der Ebene der effektiven Verkettung der beiden Forschungsarten, sondern auf der der Haltung und Einstellung der Menschen: Auf dieser Ebene steht die Anklage der mehr oder minder ausdrücklich und bewußt Kontestierenden.

Die traditionelle Haltung des Forschers in der Grundlagenforschung äußert sich in dem Satz: Ihr könnt mir keinesfalls die Weiterführung meiner Forschungsarbeit verbieten im Hinblick darauf, wie andere meine Forschungsergebnisse verwerten werden. Meine Hände sind rein. Und das ist keineswegs ein Verhalten wie das eines Pontius Pilatus, denn ihr seht ja, wie ich (als Mensch und nicht mehr als Wissenschaftler) gegen die Schäden und Zerstörungen protestiere, die aus der Anwendung der Ergebnisse meiner Forschung erwachsen.

Die Vertreter der Kontestation erwidern darauf: Die Erfahrung lehrt, daß es nicht genügt, nachträglich zu protestieren; es ist allzu leicht, sich auf diese Weise die Hände zu waschen. Ihr müßtet spätestens in dem Augenblick eingreifen, in dem die Gefahr entsteht, das heißt in dem Augenblick, in dem ihr eure Entdeckung aus der Hand gebt! Das aber könnt ihr in der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur nicht und, was noch mehr ist, ihr wollt es nicht. Unter diesen Umständen aber muß, gleich welchen Wert unser Beitrag zur Grundlagenforschung besitzt, bei ihrer Entwicklung ein Stop eingelegt werden, und sei es nur vorläufig, damit inzwischen die Gesellschaft neu strukturiert werden kann (nachdem sie zerschlagen worden ist).

Von da aus ist nur noch ein Schritt bis zur Ignorierung der Wissenschaft oder bis dahin, daß man an ihr den Groll über alles Unheil ausläßt, das uns bedrängt, und es wird nicht lange dauern, bis dieser Schritt getan ist.

4. Anti-Intellektualismus und Anti-Rationalismus

Schließlich scheint es, als sei bei manchen die Verurteilung der Wissenschaft aus einem mehr oder weniger eingestandenen Anti-Intellektualismus erwachsen, auf den wir nun kurz eingehen müssen.

Ich glaube, daß auch hier noch der unmittelbare Ursprung des Phänomens die Verurteilung des Paternalismus der Unternehmer bzw. der Professoren oder Forschungsleiter ist, denn der Vorwurf des Intellektualismus, der gegen sie erhoben wird, ist im wesentlichen eine Verurteilung ihrer Selbstzufriedenheit, aber auch – und das reicht bedeutend weiter – ihrer Sprache. Lassen Sie mich näher erklären:

Es gibt menschliche Haltungen und Verhaltensweisen, die nur schwer ertragen werden, weil sie den Eindruck von höchster Geringschätzung erwecken.

Daß ein Mensch stolz ist auf das, was er weiß, wird ihm kein vernünftig Denkender übelnehmen (außer vielleicht demjenigen, für den Wissen und Erkenntnis keinen Wert darstellen – doch von denen soll hier ohnehin nicht die Rede sein); daß er stolz darauf ist, mehr zu wissen wie andere, ist schon schwerer erträglich: Es wird nur akzeptiert, wenn es sich als ihm (von Gott, sagen die Christen) gewährte besondere Gabe darstellt, an der ihm selbst keinerlei Verdienst zukommt. Wenn daher dieser letzte Aspekt fehlt, ist die dementsprechende Selbstzufriedenheit unerträglich.

Dann erlebt man die klassische Verschiebung von der affektiven Ablehnung auf die Verurteilung dessen, was sie verursacht. Das wird besonders offenkundig auf der Ebene des sprachlichen Ausdruckes. Die Redensarten von der heiligen Flamme und der Berufung fallen nicht mehr. Vielmehr werden Forschung und Wissenschaft verdammt zugunsten des «Jobs» des Forschers, für den man Sicherung des Arbeitsplatzes fordert – also jene paradoxe Reaktion, auf die wir oben schon hingewiesen haben. Übertreibungen in der intellektuellen Haltung rufen eine Ablehnung hervor, die bis zu einer Verurteilung des Intellektes generell, das heißt der schlußfolgernden Vernunft, gehen kann.

Man weiß sehr wohl, wie weit diese Haltung führen kann. In ihren extremsten Äußerungen zeigt sie sich in Gestalt eines Zurückschreitens auf der Zeitachse. Dann haben wir jene Rückkehr zum bukolischen Frieden oder zur ruhigen Ungestörtheit des früheren Handwerkertums, wie wir sie bei gewissen Hippies sehen. Oder es kommt zu Wiederentdeckungen der kollektiven Ekstase des Frühchristentums: Man singt und ruft rhythmisch im Chor: «Jesus kommt!» Eine andere Tendenz gleicher Provenienz weist in die Richtung der Spiritualität der Gelassenheit und Unberührtheit des Ostens. Wir haben hier eine zweifache Ablehnung: die des «westlichen» Fortschrittes und die der allzusehr verdinglichten Sprache seiner Religionen. Dabei haben wir von der durch Drogen hervorgerufenen Ekstase noch gar nicht geredet...

Dennoch haben wir keine genauen Beispiele, daß Studenten der naturwissenschaftlich-technischen Disziplinen oder Forscher selbst soweit gekommen wären; aber vielleicht denken sie daran?

III. HEILMITTEL, ODER VIELMEHR: WAS WIRD WEITER GESCHEHEN

Angesichts dieser Phänomene haben manche, die stets Optimisten und ihrer selbst sicher sind, bereits Heilmittel gefunden, die man nach ihrer Meinung nur zu verabfolgen braucht, damit das Übel aufhört, ja sie haben sogar schon die Kosten dafür berechnet.

Auf der Gegenseite aber ist man derart betroffen, daß man nur noch daran denkt, wie dieser Verfall der Vernunft und der Macht der westlichen Welt, der eingesetzt hat, überlebt werden kann, in der festen Überzeugung, daß weiter nichts mehr möglich ist.

Zwischen diesen beiden Extremen stehen andere, die trotz des herrschenden Chaos von einer seltsamen Hoffnung durchdrungen sind, da sie hinter dem Rückgang der Vernunft einen neuen Anstieg der Liebe zu erblicken glauben.

Wo liegt die Wahrheit, oder konkreter gefragt: Was wird weiter geschehen? Ich glaube, wissen kann das niemand. Und es ist durchaus möglich, daß jede der drei oben skizzierten Einstellungen einen Wahrheitsanteil birgt.

Es sei uns gestattet, als zusammenfassenden Abschluß unserer kurzen Ausführungen einige Überlegungen zu einigen diesbezüglichen Hypothesen zu entwickeln.

1. Die Erneuerung der Person?

Eine beträchtliche Anzahl von Beobachtern, unter diesen nicht wenige Christen, glaubten und glauben noch, hinter diesem Absinken des Interesses an der naturwissenschaftlichen und technologischen Forschung für die menschliche Person verheißungsvolle Anzeichen zu erblicken. Erschreckt durch Michel Foucaults berühmtes Wort: «Der Mensch ist eine Erfindung, und die Archäologie unseres Denkens zeigt unschwer, daß sie sehr jungen Datums ist, und vielleicht auch, daß sie bald ihr Ende erreicht», glauben sie hier Gründe für eine Hoffnung zu finden. Weil die Konsumgesellschaft, eine unvermeidliche Folgeerscheinung der technischen Zivilisation, nicht zugleich mit den Produkten, mit denen sie uns überschüttet, auch Daseinsgründe produziert, und weil das Fehlen solcher Motive und Gründe für das eigene Leben vor allem von den jungen Menschen tragisch empfunden wird, muß der höchste Wert an anderer Stelle liegen, nämlich in der Person.

Das ist schnell gesagt. Aber welche Arten von Evidenz haben wir für eine Renaissance der «menschlichen Person»? Genauer gesagt: Was spricht dafür, daß diese Worte noch als solche gemeint und ausgesprochen werden und, wenn das der Fall ist, welchen semantischen Gehalt haben sie dann?

Gewiß, man geht immer noch auf die Straße, um gegen den Indochinakrieg zu protestieren oder auf den Verzweiflungskampf der Bengalen aufmerksam zu machen (hier ist es schon weniger evident). Gewiß, man verfolgt das Anliegen einer technischen Forschung, die den Entwicklungsländern Hilfe bringt, anstatt sie weiter und besser auszubeuten. Aber sind das alles evidente Anzeichen dafür, daß das Wort «Person» noch einen genauen Sinngehalt hat? oder daß noch irgendeine Ideologie vorhanden ist? Haben wir es hier nicht mit einem einfachen Reflex zu tun? Ist nicht gerade die sehr harte Kritik an den von «der bürgerlichen Gesellschaft gebrauchten Worten» dazu angetan, uns vom Gegenteil zu überzeugen?

Was soll man denn von der Art und Weise halten, wie die Amerikaner den Menschen betreffende «technische» Probleme behandeln, denken wir nur an den Komplex der Empfängnisverhütung. Bekanntlich[5] werden hier nur zu oft allein die technischen und ökonomischen Aspekte berücksichtigt; die Unbedenklichkeit, mit der der Mensch als Objekt zu irgendwelchen Untersuchungszwecken auf einige elementare Verhaltensformen reduziert wird, ist bestürzend.

2. Ein Abgleiten in den Antirationalismus?

Das «Zurückschreiten auf der Zeitachse», auf das wir oben bereits hingewiesen haben (Phänomene aus der Hippiewelt, urchristliche Ausdrucks- und Erlebnisformen oder Praktiken fernöstlicher Religiosität), übt auf viele einen beträchtlichen Reiz aus.

Gewiß, diese Phänomene lassen sich nicht bestreiten; aber werden sie sich weiterentwickeln? Sind sie außerdem unbedingt und in jedem Falle Zeichen eines «Verfalls» der Vernunft? Es gibt eine Vielzahl von Anzeichen, die darauf hindeuten, daß «dieselbe» Vernunft bei denen sehr tätig ist, die sie am meisten als Werkzeug des «Establishment» kritisieren und brandmarken. Man braucht nur den Ablauf der Versammlungen zahlreicher aus der «Revolution» von 1968 geborener Vereinigungen, Räte, Ausschüsse oder Kommissionen zu verfolgen, so merkt man gleich, daß die Vernunft noch eine große Macht besitzt. Nur ihre Ansatzpunkte haben sich verschoben: Heute sind es vornehmlich die Modalitäten der Versammlungen, die durch das Sieb einer äußerst exakten Vernunft getrieben werden – zum Beispiel die Repräsentativität der Mitglieder, die Frage der Beschlußfähigkeit, die Gültigkeit der Stimmen, die Bedeutung der Begriffe und dergleichen.

3. Das Auftauchen neuer Werte?

Ganz offenbar sind die alten Wertsysteme erschüttert. Man stellt fest, daß, was an erster Stelle stand, nicht mehr dort steht. Und man sieht, wie die verständnisvollsten und die aufmerksamsten Beobachter der Verhaltensformen der jungen Generationen bemüht sind, Zeichen zu registrieren, die das Geheimnis neuer Werte zu lüften vermögen, welche bei all den Vorgängen am Werk sind.

Das ist zweifellos ein sehr lobenswertes Bemühen (auf jeden Fall unendlich viel besser als die viel verbreitetere Haltung einer schlicht-einfachen Verurteilung). Aber hat dieses Bemühen wirklich einen Sinn? Daran müssen wir aus zwei Gründen zweifeln.

Wenn man zunächst wortwörtlich nimmt, was von den in Kontestation stehenden jungen Menschen gesagt wird, so kann keine Rede von irgendwelchen Werten sein, denen sie den Vorzug gäben – auch nicht etwa unbewußt. Erklären sie doch

unumwunden, sie hätten bewußt und entschieden alle vorhandenen Systeme abgebaut, um von Null aus anzufangen. Ganz offenbar sind sämtliche Vokabularien aller Anthropologien mit viel Methode verworfen, so daß nach ihrer Sinnentleerung die auf eine dingliche Ebene reduzierten Worte herumliegen wie fossiles Material. Wer hören will, der kann von den jungen Generationen hören, daß sie «im Suchen begriffen» sind, und zwar vom absoluten Nullpunkt aus. Wer vermag angesichts dieses totalen Anfanges zu sagen, wohin der Weg geht? Ich glaube, daß der Fortschritt der Erkenntnis und der Liebe die wesentlichen an den Menschen anknüpfenden Werte sind und nehme von diesem Standpunkt aus an und hoffe, daß Vernunft und Liebe morgen unter Formen wieder auferstehen werden, die ich allerdings nicht voraussehen kann. Dabei möchte ich eigentlich «Werte» und «Menschen» in Anführungszeichen gesetzt sehen, um die Darstellung dieser Hoffnung nicht durch eventuelle verdinglichende Belastungen dieser Begriffe abzuschwächen. Doch muß ich jedenfalls anerkennen, daß diese Hoffnung ohne sachlich gegebene Fundierung ist.

Es gibt einen weiteren Grund, der das oben erwähnte Beginnen ganz offenkundig zuschanden macht. Wie sollte es einen Sinn haben, nach den Werten zu suchen, die bei den jungen Leuten wirksam werden, wo doch die am stärksten in Kontestation Stehenden erklären, sie könnten ihr Suchen nach diesem oder jenem nicht fortsetzen, außer von einer tabula rasa aus, das heißt nach vorheriger Zerstörung der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur? Es sei unmöglich, sagen sie, im alten Rahmen irgendwie neu aufzubauen und sei es nur versuchsweise, da man ihnen nicht die Freiheit dazu lasse: Ihr seid es, erklären sie, die uns dazu zwingen, zunächst zu zerstören; und fragt uns nicht, was wir an die Stelle des Zerstörten setzen wollen; wir wissen es nicht. Wir wollen keine gleichen Irrtümer und Fehler begehen wie ihr, wir wollen alles völlig ohne Vorurteile versuchen; erst und nur im Verlauf der Realisierung werden Sinn und Wohlbegründetheit des Realisierten sich zeigen.

Das ist die *leere Stelle*, vor der mehr oder minder ausgesprochen eine gewisse Anzahl unserer jungen Leute steht. Handelt es sich hier um einen radikalen Zweifel? Nein, wenn man darunter eine ausdrückliche Haltung des Zweifelns an konkreten Einzeldingen wie der Wissenschaft und der Technik versteht. Ja, wenn es sich um «den Menschen» handelt, das bedeutet, mit anderen Worten gesagt, nicht allein das Studieren dieses oder jenes Themenbereiches oder diese und jene Reflexion, also allein die anthropologische Betrachtungsweise, sondern auch und vor allem die konkrete Masse der an die drei Milliarden menschlicher Wesen, die gegenwärtig jenes winzige Teilchen im All bevölkern, das wir Erde nennen, diese drei Milliarden und ihre Nachkommenschaft, deren Dasein und Schicksal zu keiner Zeit so viele Fragezeichen gesetzt hat wie heute. Das Rätsel ist um so größer und unlösbarer, als an seiner Lösung arbeiten, das heißt dieses ungewisse Schicksal denkend bewältigen, dieses Schicksal selbst modifizieren, es schaffen, es machen bedeutet. Das ist, glaube ich, der zutiefst positive Aspekt der Haltung «des im Suchen Begriffenseins» der Jugend. Und im Hinblick darauf wollen wir hoffen, daß die «established men» sich dazu bereit finden, zuzulassen, daß gewisse Experimente durchgeführt werden, ja zu ihrer Durchführung beitragen, damit die jungen Leute sich nicht genötigt sehen, die Gesellschaft zuvor zu zerstören, was zweifellos eine Vergeudung und Verschleuderung wäre. Ich weiß, daß Vergeudung mit Evolution Hand in Hand geht und ihr notwendiger Motor ist, aber kann man hier nicht manches ersparen, wenn die Evolution sich auf kultureller Ebene abspielt?

[1] Ausgabe vom 20. März 1971, Nr. 55.
[2] Äußerungen gesammelt von Pierre Marchant: Preuves Nr. 8, 4. Quartal 1971.
[3] Siehe den oben zitierten Beitrag von «Preuves».
[4] Siehe La Nature, Problème, Politique: Recherches et Débats, Nr. 72.
[5] Siehe den in Anm. 1 zitierten Artikel von Paul Germain.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ANDRÉ ASTIER

geboren am 7. April 1922 in Villeneuve-lès-Avignon (Frankreich), Katholik. Er studierte in Paris an der Naturwissenschaftlichen Fakultät, an der Polytechnischen Schule und an der Schule für Brücken- und Straßenbau, ist Doktor der Physik, Direktor des Laboratoriums für Nuklear- und Hochenergiephysik der Universität Paris, Präsident des wissenschaftlichen Rates der Vereinigung für Lehre und Forschung in theoretischer Physik, Mitglied des Rates der französischen Gesellschaft für Physik. Neben fachwissenschaftlichen Arbeiten veröffentlichte er Artikel über den Menschen und den Glauben.

Axel Gehring

Emanzipation

Eine Chance sozialer Freiheit

Die Geschichte menschlichen Denkens läßt sich als eine Geschichte der Reflexion über Freiheit charakterisieren. Von Platon und Aristoteles, über Thomas von Aquin, Erasmus, über Kant, Rousseau und Hegel bis hin zur modernen Existentialphilosophie Sartres kann eine kontinuierliche Linie im philosophischen Denken über das Problem der Freiheit aufgezeigt werden: Freiheit und Abhängigkeit, die Möglichkeit zur Selbstbestimmung des eigenen Handelns und ihr Pendant, die Fremdbestimmung durch andere sind offenbar seit jeher als Problem erfahren worden.

Untrennbar mit der Frage nach der Möglichkeit von Freiheit ist die nach der Möglichkeit von Emanzipation verknüpft; denn Emanzipation heißt ja – schon im etymologischen Ursprung des Wortes – «Freilassung», Befreiung aus einem Zustand der Abhängigkeit[1] und damit die Chance, den «Lebensentwurf»[2] aufgrund eigener Einsicht, frei von Zwang und Bevormundung, zu gestalten.

Daß Zwang, Abhängigkeit, Herrschaft in der Geschichte menschlicher Existenz eine allgegenwärtige Bedeutung zukommen, ist auch dem offensichtlich, der nur oberflächlich die «Mechanismen» gesellschaftlichen Zusammenlebens betrachtet; ebenso offensichtlich ist der Tatbestand, daß das Nachdenken über Emanzipation, über Möglichkeiten der Befreiung von Abhängigkeit und Zwang ein Vorhaben von stets gleichbleibender Aktualität ist. Die Erfahrung von Abhängigkeit und Zwang ist untrennbar mit dem Bestreben verbunden, sich von der Fremdbestimmung durch andere im Prozeß der Emanzipation zu lösen. Wo in der Philosophie die Aktualität dieser Problematik ihren Niederschlag in der Pluralität der Veröffentlichungen findet, ist es um so erstaunlicher, daß in der Wissenschaft, die sich im elementaren Sinne mit der Abhängigkeit des Menschen vom Menschen befaßt, der Soziologie, der Thematik der Emanzipation keine oder allenfalls eine untergeordnete Bedeutung zukommt. In keinem der gängigen Nachschlagewerke oder Handbücher findet sich das Stichwort «Emanzipation», noch hat es Eingang in die Werke, sei es der Klassiker, sei es der modernen soziologischen Literatur, gefunden. Dies erstaunt um so mehr, als bereits beim Namensgeber der Wissenschaft, Auguste Comte, die Befreiung von Zwang, Abhängigkeit, Unvernunft zu programmatischer Bedeutung erhoben und der Soziologie die Aufgabe zugeschrieben wird, systematisch die Bedingungen einer Emanzipation des Menschen vom Menschen zu erforschen.[3]

Comtes Appell fand bei seinen Nachfolgern wenig Resonanz, so daß sich die paradoxe Situation ergibt, daß eine Wissenschaft, die vor allen anderen bevorzugt geeignet ist, dem Menschen Wege der Freiheit zu weisen, diese Möglichkeiten, wenn überhaupt, allenfalls unzureichend ausschöpft. Wir möchten im folgenden einen Beitrag dazu leisten, diese paradoxe Situation zu «entschärfen», indem wir Emanzipation aus soziologischer Perspektive analysieren, untersuchen, wieweit dem Menschen als Gesellschaftsmitglied Möglichkeiten zur freien Gestaltung seines Handlungsspielraums gegeben und wo ihm Grenzen dieser Gestaltung gesetzt sind.

Die Pluralität der Definitionen

Die Definitionen dessen, was unter Emanzipation zu verstehen sei, sind Legion: Die einen sprechen von der Selbstbestimmung des Menschen, von seiner Befreiung von Natur und Gesellschaft.[4] Die anderen argumentieren mit Marx, daß die Herrschaft des Menschen über den Menschen endgültig und für alle Zeiten beseitigt werden müsse. Wo auf der einen Seite mit Nachdruck betont wird, Emanzipation bedeute nicht die Eliminierung der gesellschaftlichen Autoritätsverhältnisse, sondern allein deren Bestimmung und Kontrolle durch die sich selbst als gesellschaftlich bestimmte Wesen bewußt gewordenen Individuen – Emanzipation sei demnach identisch mit Demokratisierung der Gesellschaft –, heißt es auf der anderen, betont soziologisch, Emanzipation sei gleichbedeutend mit der tendenziellen Vergrößerung des individuellen Rollenhaushalts.[5]

In welchen Modifikationen hier auch immer der Terminus der Emanzipation gebraucht werden mag: eine gemeinsame Bedeutung liegt den verschiedenen Verwendungsformen zugrunde. Emanzipation bedeutet Erweiterung des individuellen Freiheitsspielraumes, der dem einzelnen zur Verfügung steht, eine Vergrößerung seiner Chancen, frei und ungehindert aus eigener Initiative die

Möglichkeiten seines Lebens zu nutzen, sein Handlungspotential seiner eigenen Wahl gemäß zu nutzen.

Die Forderung nach Emanzipation, nach Freiheit, nach Lösung von Abhängigkeit und Zwang ist keine Errungenschaft unseres Jahrhunderts. Denken wir nur an die nachdrückliche Forderung der Aufklärung, an Leibniz' Postulat von der Welt als «beste aller möglichen», an die Aufgabe, die dem Fürsten zugeschrieben wurde, den Menschen frei, glücklich, mündig zu machen. «Autonomes Denken und Forschen»[6] soll die Grundlage schaffen, um den Menschen von Zwang und Abhängigkeit zu befreien. «Die Aufklärung ist förmlich berauscht von dem Gedanken, alle Menschen durch Belehrung zu bessern und sie geistig mündig zu machen.»[7] In diesem Sinne formuliert Andreas Riem Aufklärung als ein «Bedürfnis des menschlichen Verstandes» und schließt die rhetorische Frage an: «Und wer kann die Lästerung erweisen, daß Wahrheit schädlich sei? Warum hat Gott das Maß des Verstandes so reichlich mitgeteilt, wenn er unglücklich macht? Warum überhaupt ihn gegeben, wenn man nicht ganz ihn gebrauchen darf?»[8] Wilhelm von Humboldt schließlich formuliert mit Nachdruck, daß «die wahre Vernunft dem Menschen keinen anderen Zustand als einen solchen wünschen kann, in welchem... jeder Einzelne der ungebundensten Freiheit genieße...»[9]

Homo sociologicus oder der außengeleitete Mensch

Die Forderung nach Freiheit und Emanzipation, nach Lösung von Zwang und Abhängigkeit durchzieht wie ein roter Faden die Geschichte menschlichen Denkens. Ebenso alt allerdings ist die Einsicht verbreitet, daß der Mensch als soziales Wesen, als homo socialis, in seiner Existenz auf den anderen Menschen angewiesen ist. Um zu leben, ist er auf den anderen, auf den «Mit-Menschen» mit zwangsläufiger Notwendigkeit verwiesen. Ohne den anderen könnte er vielleicht als tier-ähnliches, sprachloses Wesen vegetieren, nicht aber als «Mensch» existieren. «Der Mensch wird erst durch den Menschen zum Menschen.» In dieser Formel haben sich die Erkenntnisse von Anthropologie, Sozialpsychologie, Soziologie verdichtet. Soziologie als Wissenschaft findet ihre Existenzberechtigung ja erst vor dem Hintergrund der Einsicht in die Natur des Menschen als eines sozialen Wesens, in der Erkenntnis, um in der Sprache der modernen Soziologie zu reden, daß der Mensch auf den anderen Menschen als Interaktionspartner fixiert ist.

In der Soziologie sind Bibliotheken über den primären und sekundären Sozialisationsprozeß geschrieben worden, über Rollenhaushalt und Rollenpotential, über Positionen und Verhaltensausrichtungen, kurzum über all das, was den Menschen erst zum sozialen Wesen macht. Mit diesem Faktum verbindet sich die eine Einsicht, daß der Mensch als soziales Wesen geschaffen worden ist und zugleich die andere, daß Emanzipation niemals heißen kann: Befreiung vom «Mit-Menschen», vom Interaktionspartner. Die Frage läßt sich konkretisieren: Wie kann der Mensch als soziales Wesen existieren, ohne zugleich dem hinderlichen Zwang ausgesetzt zu sein, der in dem Angewiesensein auf den anderen, auf das Soziale schlechthin, impliziert ist.

Die Frage, die in diesen Worten zum Ausdruck kommt, hat Ralf Dahrendorf überspitzt auf die Formel vom homo sociologicus gebracht. Um Dahrendorf ausführlicher zu Wort kommen zu lassen:

«Nehmen wir an, wir seien auf einer Gesellschaft, auf der uns ein bisher unbekannter Herr Dr. Hans Schmidt vorgestellt wird. Wir sind neugierig, mehr über diesen neuen Bekannten zu erfahren. Wer ist Hans Schmidt? Einige Antworten auf diese Frage können wir unmittelbar sehen: Hans Schmidt ist (1) ein Mann, und zwar (2) ein erwachsener Mann von etwa 35 Jahren. Er trägt einen Ehering, ist daher (3) verheiratet. Anderes wissen wir aus der Situation der Vorstellung: Hans Schmidt ist (4) Staatsbürger; er ist (5) Deutscher, (6) Bewohner der Mittelstadt X, und er trägt den Doktortitel, ist also (7) Akademiker. Alles weitere müssen wir von gemeinsamen Bekannten erfragen, die uns erzählen mögen, daß Herr Schmidt (8) von Beruf Studienrat ist, (9) zwei Kinder hat, also Vater ist, (10) als Protestant in der vorwiegend katholischen Bevölkerung von X einige Schwierigkeiten hat, (11) als Flüchtling nach dem Kriege in die Stadt X gekommen ist, wo er sich indes (12) als 3. Vorsitzender der Organisation der Y-Partei und (13) als Schatzmeister des Fußballklubs der Stadt bald einen guten Namen zu verschaffen wußte. Herr Schmidt, so erfahren wir von seinen Bekannten, ist (14) ein leidenschaftlicher und guter Skatspieler sowie (15) ein ebenso leidenschaftlicher, wennschon gleich weniger guter Autofahrer. Seine Freunde, Kollegen und Bekannten haben uns noch manches andere über Herrn Schmidt zu erzählen, doch ist unsere Neugier mit diesen Auskünften vorerst befriedigt.»[10]

Diese Aufzählung mag uns als penetrant erscheinen. Doch führt sie uns mit Nachdruck die Multidimensionalität des Rollenpotentials eines jeden Gesellschaftsmitgliedes vor Augen. Verhaltenserwartungen, wie sie in jeder Rolle zum Ausdruck kommen, sind ja mehr als ein unverbindlicher Anspruch, dem der einzelne Rollenträger genügen kann oder auch nicht; sondern sie enthalten eine stringente Forderung an den, an den sie gerichtet sind: der Mensch als soziales Wesen, gefesselt in das Netz seiner Rollen, ohnmächtig den Verhaltenserwartungen der Pluralität seiner Interaktionspartner ausgesetzt. Es ist nicht in sein beliebiges Ermessen gestellt, wieweit er diesen Erwartungen gerecht wird oder auch nicht. Denn seine Interaktionspartner haben eine Pluralität von positiven, aber auch negativen Sanktionen zur Verfügung, je nach dem, ob er sich normenkonform verhält oder auch nicht.

Schon hier wird deutlich, daß Emanzipation im Sinne einer Lösung von «mit-menschlichen» Bezügen sicherlich ein leicht aufzustellendes Postulat, aber eine in der Praxis doch schwer zu realisierende Forderung ist. Dahrendorf hat diese Erkenntnis zur Formel des «homo sociologicus» verdichtet. Dieser ist in ein unentflechtbares Netz von Verhaltenserwartungen gespannt und bemüht sich verzweifelt, die Fäden dieses Netzes zu entwirren. Als Inhaber einer Pluralität von Positionen sieht er sich einer ebensolchen Pluralität von verbindlichen Verhaltensrichtlinien gegenüber und weiß nicht, wie er den häufig konkurrierenden Normen, die an ihn als Träger von Positionen gestellt werden, gerecht werden soll.

Die Formel vom «homo sociologicus», mit dem Untertitel «Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle», bringt sicherlich auf der einen Seite überspitzt, aber doch auf der anderen treffend zum Ausdruck, was den Menschen als soziales Wesen kennzeichnet. Dahrendorf mag den Aspekt der Außenleitung, das Angewiesensein auf die anderen überbetont haben. Im Endeffekt wird das Gesellschaftsmitglied bei ihm zur Marionette, zum außengeleiteten Objekt seiner Partner, die sein Verhalten beliebig durch ihre Erwartungen determinieren können.

David Riesman hat die Kategorien des außen-, innen- und traditionsgeleiteten Menschen als drei idealtypische Modelle zur Erfassung menschlicher Verhaltensweisen geschaffen. Das außengeleitete Gesellschaftsmitglied entspricht Dahrendorfs «homo sociologicus» – fremdgeleitet, von anderen in seinen Handlungsausrichtungen geprägt. Dem traditionsgeleiteten, der sich an überkommene Wert- und Normstrukturen hält, steht das innengeleitete gegenüber, das – so Riesman – «von den anderen distanziert und vor ihnen geschützt ist...»[11] Unsere Aufgabe wird es sein zu überlegen, ob in der «Innen-Leitung» eine Chance zur Emanzipation besteht, ob hier, idealtypisch, die Konturen eines Gesellschaftsmitgliedes skizziert werden können, das zwar als soziales Wesen auf den anderen angewiesen, aber zugleich von ihm emanzipiert ist.

Information, Autonomie, Emanzipation

Wann ist ein Gesellschaftsmitglied emanzipiert? Wie ist Emanzipation möglich? Diese Fragen müssen nach wie vor beantwortet werden. Wir wissen, daß sich mit Emanzipation Assoziationen wie Freiheit, Unabhängigkeit, Fehlen von Zwang, Autonomie verbinden. Wie kann der einzelne ein soziales Wesen, das heißt auf andere angewiesen, aber doch zugleich autonom sein?

Es wird sich im folgenden als hilfreich erweisen, das emanzipierte Gesellschaftsmitglied als «autonom» zu definieren und nach den Bedingungen einer autonomen Verhaltensweise zu fragen. «Autonom» bedeutet: selbständig, unabhängig, nach eigenen Gesetzen lebend – im Gegensatz zu «heteronom»: fremdgesetzlich, von anderen Gesetzen abhängig. Wann lebt der einzelne selbständig, unabhängig, nach eigenen Gesetzen, wann ist er emanzipiert? «Nach eigenen Gesetzen» kann zunächst einmal nicht «Anarchie» bedeuten. Wir alle wissen, daß jede Gesellschaft eine staatliche Organisation voraussetzt, die durch legal gesetzte Normen für alle verbindlichen Verhaltensregeln aufstellt. «Legal gesetzt» bedeutet aber zugleich, daß die Inhaber der politischen Entscheidungspositionen auch über ein legales Mandat zur Normensetzung verfügen: Sie müssen ihre Entscheidungsbefugnis durch einen demokratischen «Akt», das heißt, durch eine faktische Wahl gewonnen haben, und Wahl bedeutet immer: Entscheidung über mindestens zwei konkurrierende Möglichkeiten.

Die demokratische Organisation der Gesellschaft ist die «Rahmen-Bedingung» für Emanzipation und Autonomie. Sie schafft die Minimalvoraussetzung, vor deren Hintergrund der emanzipatorische Prozeß des einzelnen erst möglich wird. Das emanzipierte Gesellschaftsmitglied ist autonom; es läßt sich von eigenen, nicht aber von «heteronomen», von fremden Gesetzen leiten. Was sind die Voraussetzungen einer solchen

«Eigengesetzlichkeit»? Eigengesetzlichkeit bedeutet zunächst und vor allem Information. Das emanzipierte Gesellschaftsmitglied ist das umfassend und gut informierte Gesellschaftsmitglied. Information wiederum ist an eine demokratische Rahmenstruktur der Gesellschaft geknüpft, an die «Transparenz» politischer, ökonomischer, sozialer Prozesse. Nur wer eigene Informationen besitzt, ist von anderen, von fremden, von heteronomen Positionen unabhängig. Information und Transparenz, das heißt «Durchsichtigkeit» der gesellschaftlichen Prozesse, setzen ein umfassendes, allen zugängliches, lückenloses Bildungssystem voraus.

«Information» ist das Schlüsselwort, das uns den Zugang zur Beantwortung der Frage nach den Bedingungen von Emanzipation vermittelt. Zu welchen spezifischen Verhaltensausrichtungen ist das informierte Gesellschaftsmitglied fähig? Menschen als Gesellschaftsmitglieder sind Erwartungsträger; und besonders in der spezifischen Ausrichtung, Prägung, Gestaltung von Erwartungen zeigt sich der Grad von Information, Autonomie, Emanzipation. Die Erwartungen des heteronomen, nicht-emanzipierten Gesellschaftsmitgliedes sind in der Regel einseitig von anderen gesetzt; sie sind kurzfristig ausgerichtet, und das betroffene Gesellschaftsmitglied besitzt allgemein nur vage Vorstellungen über Möglichkeiten der Erwartungserfüllung. Es weiß, daß «die da oben», das heißt die Regierung «irgend etwas» tun kann, um die Lage der «arbeitenden Bevölkerung» zu verbessern; nach genaueren Vorstellungen gefragt, muß der nicht-emanzipierte Heteronome allerdings zu vagen Vorstellungen Zuflucht nehmen.[12] Das autonome, emanzipierte Gesellschaftsmitglied entwickelt seine Erwartungen hingegen weitgehend aus eigener Initiative; seine Erwartungen sind in der Regel über die unmittelbaren materiellen Rahmenbedingungen der Existenz hinaus langfristig ausgerichtet, und es besitzt konkrete Vorstellungen über die Möglichkeiten zur Erfüllung seiner Erwartungen, sei es, daß sich diese auf Bildungsreform, eine Änderung des Steuerwesens oder auch auf eine supranational ausgerichtete Politik beziehen. Das emanzipierte Gesellschaftsmitglied partizipiert, aktiv und umfassend informiert, an seiner Umwelt. Zwar ist es auch durch diese Umwelt geprägt, ist aber zugleich fähig und bereit, seinerseits auf diese Umwelt prägend zurückzuwirken.

Die Zuwendung zum anderen

Emanzipation kann niemals bedeuten: Lösung vom anderen, Verleugnung der eigenen sozialen Existenz. Das wäre mit der Vernichtung eben dieser Existenz gleichbedeutend. Der Mensch ist als Gesellschaftsmitglied, als soziales Wesen auf den anderen angewiesen. Emanzipation bedeutet zunächst und vor allem Befreiung von Bevormundung. Und diese Befreiung kann nur gewonnen werden nicht in der Lösung, sondern gerade in der Zuwendung zum anderen, zum Interaktionspartner. Wir haben gesehen, wie eng und untrennbar Information und Emanzipation miteinander verknüpft sind. Zentrale Informationsquelle ist ja aber gerade der jeweils andere.[13] Durch den anderen wird für uns Welt offen, komplex; durch den anderen erst wird uns Welt in der Pluralität ihrer Möglichkeiten erschlossen. Der andere besitzt einen jeweils originären Zugang zur Welt: Er kann die Fülle der Ereignisse, die Komplexität der Bestände jeweils anders sehen als ich.[14] Insofern bedeutet er für mich ein stetes Potential der Verunsicherung, aber auch eines der Bereicherung, da durch die Interaktion mit ihm mir neue Möglichkeiten, neue Informationen vermittelt werden und damit zugleich mein Freiheitspotential sich vergrößert.

Es ergibt sich das Paradoxon, daß Emanzipation Befreiung bedeutet, Befreiung von Abhängigkeit, Unfreiheit, Zwang, Bevormundung; daß aber der Mensch als soziales Wesen diese Befreiung dann und nur dann gewinnen kann, wenn er sich dem anderen, dem «Mit-Menschen» zuwendet, sich ihm gegenüber offen und kommunikationsbereit verhält, in ihm keine Quelle der Unfreiheit, sondern der Freiheit sieht.

[1] Vgl. R. Dahrendorf, Gesellschaft und Freiheit (München 1961), 396ff.

[2] Der Terminus «Lebensentwurf» geht auf die Existentialphilosophie Sartres zurück.

[3] Vgl. A. Comte, Cours de philosophie positive (Paris 1828–42), passim.

[4] Vgl. H. P. Dreitzel, Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft (Stuttgart 1968), 247.

[5] Vgl. H. P. Dreitzel, aaO. 384.

[6] A. Reble, Geschichte der Pädagogik (Stuttgart 1964), 128.

[7] A. Reble, aaO. 136.

[8] Vgl. A. Riem, Aufklärung ist ein Bedürfnis des menschlichen Verstandes: Die Aufklärung (Hrsg. G. Funke) (Stuttgart 1963), 120f.

[9] W. v. Humboldt, Der wahre Zweck des Menschen ist die höchste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen: G. Funke, aaO. 122.

[10] R. Dahrendorf, Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle (Köln/Opladen 1964⁴), 23.

[11] D. Riesman, Die einsame Masse (Reinbek 1958), 135.

[12] Diese These wird in wahlsoziologischen Studien eingehend belegt. Als klassisches Beispiel des schlecht-informierten heteronomen Erwartungsträgers gilt der Landarbeiter. Vgl. S.M. Lipset, Soziologie der Demokratie (Neuwied/Berlin 1962), 286ff.

[13] Vgl. A. Gehring, Die Geselligkeit: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 1969(2); ders., Toleranz. Ein Potential sozialen Wandels: Stimmen der Zeit. 1970(12) 396ff.

[14] Vgl. N. Luhmann, Soziologische Aufklärung: Soziale Welt. 1967 (2/3) 109.

AXEL GEHRING

geboren am 19. Februar 1944 in Lübeck. Er studierte Soziologie, Pädagogik und Politische Wissenschaften, promovierte in Hamburg in Philosophie, ist seit 1968 wissenschaftlicher Assistent für Soziologie an der Universität Frankfurt.

Berichte

Der heutige amerikanische Romantizismus

Dieser Bericht besteht aus zwei Teilen: Andrew Greely schildert den heutigen amerikanischen Romantizismus, Gregory Baum kommentiert dieses Bild.

A) ANDREW GREELEY

DAS BILD DES ROMANTIZISMUS

Wie allgemein bekannt, durchläuft das intellektuelle Leben Amerikas gegenwärtig eine sehr intensive romantische Periode. Auch ohne daß wir den Begriff Romantizismus allzusehr zu präzisieren suchen, können wir sagen, daß die populärsten Bücher, welche die Kluft zwischen streng wissenschaftlichen Werken einerseits und den gebildeten Eliten andererseits zu überbrücken suchen, in ihrem Ton und ihrer Akzentsetzung ausgesprochen romantisch sind. «Future Shock» von Alvin Troffler, «Culture and Commitment» von Margaret Mead, «The Counterculture» von Theodore Rozak und «Love's Body» von Norman L. Brown sind alles Bücher, die das Gewicht ganz auf Gefühl und Gemüt verlegen und den herkömmlichen Rationalismus der Wissenschaft so sehr mißachten, daß dies noch vor einem Jahrzehnt ernsthafte Intellektuelle in den Vereinigten Staaten vor den Kopf gestoßen hätte. Da ich es Gregory Baum überlasse, die breiteren kulturellen und geschichtlichen Strömungen, zu denen das gegenwärtige romantische Zwischenspiel gehört, zu analysieren, werde ich mich mit drei Themenreihen begnügen:

1. Die Gründe für das Wiederaufleben der Romantik.
2. Die positiven Auswirkungen des Romantizismus auf die amerikanische Gesellschaft.
3. Die schwerwiegenden Nachteile, die im gegenwärtigen Wiederaufleben der Romantik liegen.

1. Die Gründe für das Wiederaufleben der Romantik

Ich zweifle stark daran, daß ein verarmtes Land sich eine romantische Einstellung leisten kann – oder zumindest, daß ein verarmtes Land sich einen Romantizismus leisten kann, der sich auf das Leben von Hunderttausenden auswirkt. Zudem muß ein Land sehr wohlhabend sein, um es seinen begabtesten jungen Leuten erlauben zu können, lange Jahre hindurch unproduktiv zu bleiben. Die amerikanische Gesellschaft toleriert es nicht nur, sondern muntert geradezu dazu auf, zwischen die biologische Reife und die Zeit, wo sie von ihrer jungen Generation ernsthaft erwartet, daß diese die Pflichten erwachsener Bürger auf sich nimmt, eine Pause einzuschalten. Wie Prof. Kenneth Keniston dargetan hat, ist es den Vereinigten Staaten gelungen, eine neue Periode im Lebenszyklus hervorzubringen. Irgendwo zwischen der Adoleszenz und dem reifen Alter liegt die sogenannte «Jugend», die Zeit so zwischen dem zwanzigsten und dem dreißigsten Geburtstag (oder wenn es jemandem wie Abbie Hoffman und Jerry Reuben glückt, sein Alter selbst zu bestimmen, kann man bis zum vierzigsten oder gar fünfzigsten Jahr anscheinend zur «Jugend» gehören). Die Gesellschaft kommt auf irgendeinem Weg dafür auf, daß man während dieser Jugendperiode eine lange Zeit hindurch sich einem Lebensstil hingeben kann, der auf gemütsbetonte Erlebnisse ausgeht. Wenn dies nicht für alle Jugendlichen gilt, so trifft es zumindest für viele und besonders für die intelligentesten und ge-

bildetsten Mitglieder der wohlhabendsten Klasse zu[1].

Die Gesellschaft kommt nicht nur für eine solche Zwischenzeit auf, während der ihre begabtesten jungen Leute Erlebnisse sammeln dürfen, sondern subventioniert zudem den Lehrkörper der Universitäten, damit dieser den ideologischen Anstoß und die emotionelle Grundlage und Rechtfertigung für dieses Einschalten einer Pause liefert. Und der breite amerikanische Verbrauchermarkt bietet den mannigfaltigen Lieferanten des Romantizismus – Kunst, Halbwissenschaft, Popmusik oder selbst Rauschgifte – ein nicht unbeträchtliches Einkommen. Paradoxerweise ist der Romantizismus im heutigen Amerika ein solides Geschäft, eine sichere Investition. Nur eine Wohlstandsgesellschaft mit einer großen Zahl von Leuten, die sich nie um ihr Essen zu kümmern brauchten und nie darauf warten mußten, kann sich einen Romantizismus leisten, der nicht auf eine ganz schmale aristokratische Elite beschränkt bleibt. Die Vereinigten Staaten sind vielleicht das erste Land in der Menschheitsgeschichte, das nicht bloß einen Massenromantizismus hervorbringt, sondern einen in Massen produzierten und in Massen an den Mann gebrachten Romantizismus.

Zweitens sind viele intellektuelle Eliten Amerikas von der positiven Wissenschaft schwer ernüchtert. Studenten, Professoren, Akademiker, Regierungsbeamte sind der festen Überzeugung, daß die Wissenschaft versagt habe. Die Naturwissenschaft hat die Umweltverschmutzung nicht verhindert, sondern vielmehr ein technisches Denken hervorgebracht, das die Umweltverschmutzung verschlimmert hat. Die Sozialwissenschaften haben die Rassendiskriminierung oder den Krieg nicht beseitigt, ja uns nicht einmal einem systematischen Verständnis der menschlichen Natur viel näher gebracht. Die Verwissenschaftlichung der Humanbildung hat uns einer Philosophie beraubt, die uns zu leben hilft. Wissenschaftliche Regierungsmethoden haben zu einer irrsinnigen Bürokratisierung geführt. Die Kennedy-Regierung hat einige der klügsten und bestausgebildeten Köpfe der amerikanischen Professorenschaft nach Washington gezogen, und es waren eben diese Männer, die trotz aller Kräfte, die ihre intellektuelle Kompetenz aufzubieten vermochte, die Vereinigten Staaten in einen wahnsinnigen Krieg hineingebracht haben. Die Wissenschaft hat versagt, und für einige Parteigänger der romantischen Gegenkultur wie beispielsweise Theodore Rozak ist die Wissenschaft denn auch der Feind, der umgebracht werden muß, damit der Mensch wiederum voll und ganz Mensch werden kann. Im Gegensatz zu dem, was herumgeboten wurde, ist in den sechziger Jahren in den Vereinigten Staaten nicht Gott gestorben, wohl aber vielleicht die Wissenschaft.

Selbstverständlich hat der Krieg überaus viel dazu beigetragen, daß die amerikanische Elite vom Vernunftskult genug hat. Der Krieg ist nicht bloß eine politische und militärische Katastrophe, sondern das Symbol für die Irrationalität der menschlichen Verhältnisse. Gegenwärtig durchläuft die amerikanische Gesellschaft eine Orgie des Bezichtigens und Brandmarkens; man versucht, Einzelpersönlichkeiten und Gruppen namhaft zu machen, die man für die Kriegskatastrophe verantwortlich machen kann. Selbst wenn sich Opfer finden lassen, die zu Sündenböcken gestempelt werden können, besteht der Krieg doch weiter als ein Fanal dafür, daß die rationale, bürgerliche, liberale politische Demokratie offensichtlich nicht imstande ist, mit den dunkeln, irrationalen, üblen Aspekten der menschlichen Persönlichkeit fertigzuwerden, und zwar nicht einmal dann, wenn die vernünftigsten und liberalsten Männer an der Spitze der Regierung sind. So wie die Umweltverschmutzung vielen Amerikanern dargetan hat, daß die Wissenschaft versagt hat, so beweist der Krieg das Scheitern der liberalen Demokratie.

Ein letzter Punkt: Die amerikanische Kultur ist von der psychoanalytischen Sicht von Sigmund Freud und dessen Nachfolgern durchdrungen. Selbst wenn in intellektuellen Kreisen eine popularisierte, zurechtgestutzte Version des Freudianismus zu einem Bestandteil der herkömmlichen Weisheit geworden ist, haben doch Freuds Ideen die amerikanische intellektuelle Elite wahrscheinlich ebenso stark durchdrungen wie die marxistischen Gedanken die intellektuelle Elite des europäischen Kontinents durchsetzt haben. Und dieser Freudianismus deckt die machtvollen dämonischen Kräfte in der menschlichen Persönlichkeit auf. Nachdem er Freud oder Bücher über Freud gelesen hat, fällt es einem amerikanischen Intellektuellen sehr schwer, die klare, einfache Welt von René Descartes oder John Locke ernstzunehmen oder – auf anderem Gebiet – einen Woodrow Wilson, Franklin Roosevelt und John Fitzgerald Kennedy. Bezeichnenderweise hat die amerikanische Intelligentsia ein weiteres Mal den periodischen Übergang von einem grenzenlosen Optimismus zu einem tragischen, tiefen Pessimismus vollzogen.

Man kann selbstverständlich bestreiten, daß die Umweltverschmutzung und thermonukleare

Kriegsführung einen Beweis für das Versagen der Wissenschaft, der Krieg einen Beweis für das Scheitern der politischen Demokratie und Freud einen Beweis dafür darstelle, daß der Mensch nicht rational sei. Es läßt sich ziemlich überzeugend nachweisen, daß die Technologie die Macht des Menschen gezeigt hat, daß die Umweltverschmutzung unter Kontrolle gehalten werden kann, daß der Krieg nicht dartut, daß die politische Demokratie versagt hat, sondern lediglich, daß ein bestimmter politischer Führungsstil sich als untauglich erwiesen hat, und daß Freud nicht dazu zwingt, die menschliche Vernunft aufzugeben, sondern bloß dazu, die Zwänge wahrzunehmen, innerhalb deren sie tätig ist. Doch obwohl diese Gegenargumente in der amerikanischen Gesellschaft gemacht werden, erfreuen sie sich unter der Intelligentsia und der Halb-Intelligentsia lange nicht der Popularität wie die Aussagen der neuen Romantiker.

2. Die positiven Auswirkungen des Romantizismus auf die amerikanische Gesellschaft

Wenn auch der Verfasser dieses Aufsatzes dem Wiederaufleben der Romantik erhebliche Reserven entgegenbringt, so muß doch zugegeben werden, daß dieser Romantizismus gewisse wichtige positive Auswirkungen auf die amerikanische Gesellschaft gehabt hat.

a) Die amerikanische Intelligentsia hat vielleicht für dauernd das Gewicht der menschlichen Gemütskräfte wiederentdeckt und ist innegeworden, daß diese nicht bloß eine nebensächliche oder rudimentäre Dimension, sondern ein zentrales Phänomen des menschlichen Lebens darstellen. Es ist den Amerikanern klar geworden, daß der Mensch nicht allein von der Vernunft lebt und daß die vernünftigsten, zivilisiertesten und liberalsten Verhaltensmuster einfach nicht zum Tragen kommen, wenn sie nicht auch die affektiven, dämonischen, ja diabolischen Dimensionen des Menschen beachten. Diese Entdeckung und Zurückgewinnung der Gemütskräfte muß Max Webers Definition der Bürokratie – wenigstens so weit diese normativ sein will – für immer in Frage stellen, denn eine Bürokratie, die der Meinung ist, sowohl der Bürokrat wie sein Klient seien im wesentlichen rationale Kreaturen, droht infolge ihrer Effizienzlosigkeit nicht bloß zu versagen, sondern sehr wahrscheinlich eine Situation kollektiver Verantwortungslosigkeit herbeizuführen, worin niemand für die Übel, die eine Organisation mit sich bringt, sich verantwortlich fühlt.

Die Romantiker haben auch zur Wiederentdeckung der sakralen, mystischen und ekstatischen Dimensionen der menschlichen Persönlichkeit beigetragen. Astrologie, Zauberei, Wahrsagerei, Tarokarten, I-ching, Zen Buddhismus, Maher Baba und neuerdings die merkwürdige Gruppe des sogenannten Jesus People sind zu einem Bestandteil der amerikanischen Szene geworden. Studenten an technischen Hochschulen und Ingenieurschulen stehen sonntags in aller Frühe auf, um sich auf dem Universitätsgelände um heilige Eichen herum zu versammeln und druidische Riten zu vollziehen, und Jesus von Nazareth feiert auf der Titelseite des Magazins «Time» wieder Urständ. Der Säkularist ist nicht mehr imstande, die Religion als ein im Schwinden begriffenes Überbleibsel der primitiven Vergangenheit des Menschen forsch in Mißkredit zu bringen. Prof. Henry Cox, der noch unlängst die Herrlichkeiten der säkularen Stadt zelebriert hat, feiert nun das Fest der Narren, während viele seiner katholischen Bewunderer sich mächtig anstrengen, ihn einzuholen.

Daß Henry Cox das Fest der Narren entdeckt hat, ist ein treffendes Symbol für das Wiederauftauchen des Spielerischen, Malerischen, Fröhlichen, Festlichen und Phantastischen in der amerikanischen Kultur – in einer Kultur, die in der Vergangenheit mehr durch eine grimmige puritanische Strenge charakterisiert war als durch ihre Befähigung zu Spiel und Entspannung. Bücher wie «In Praise of Play» von Robert Neale, «Gods and Games» von David Miller und «To A Dancing God» und «Apology for Wonder» von Samuel Keen tragen, zusammen mit dem «Fest der Narren», zum Anschwellen der amerikanischen Literatur über die Theologie des Spiels bei. Wenn gelegentlich der spielerische Charakter dieser Literatur ein wenig forciert erscheint, so mag der Grund darin liegen, daß für amerikanische Protestanten Fest und Spiel etwas relativ Neues sind.

Die in «Newsweek» veröffentlichte Schilderung einer von Prof. Cox durchgeführten Liturgie zeigt etwas den Stil, den Fest und Phantasie bei den neuen Romantikern einschlagen:

«Nach dem jüdischen Kalender war es Passah, nach dem orthodoxen Kalender Ostern. Und nach der Berechnung von Harvey Cox, Theologieprofessor an der Harvard Universität war dieses letzte Woche erfolgte Zusammentreffen heiliger Tage gerade der richtige Zeitpunkt, seine Theologie der Phantasie, des Festes und der Feier zu testen. ‹Theologie hat nicht bloß zu denken›, sagt Cox; ‹sie bedarf eines Laboratoriums, um uns herausfinden zu lassen, wie wir unser Denken in konkretes Handeln überführen können.›

Kurz nach Mitternacht strömten Hunderte von Studenten, Hippies, gewöhnlichen Leuten, Schwarzen, Weißen, Künstlern und Geistlichen zur ‹Boston Tea Party›, einer Diskothek in einem umgestalteten Warenlager zwischen dem Fenway Park und dem Massachusetts Turnpike, um an dem von Cox veranstalteten liturgischen Experiment teilzunehmen. Zur Auflockerung malten einige Versammlungsteilnehmer Wandbilder, andere kritzelten Inschriften wie: ‹Befreit Bobby Seale!› und ‹The Third Rail Lives›. Ein Scheinwerfer projizierte eine ultramoderne Version des Kreuzwegs: Bilder von Kriegsgreueln in Vietnam. Weißgekleidete Tänzer der Theologischen Fakultät Harvard mimten die Agonie, während harte Musik eine Passion Christi mit schrillen Dissonanzen untermalte.

Um drei Uhr morgens bildeten sich Ketten von Tänzern, die einander hin und her zogen und emporhoben. Die Menge schwoll auf 1500 an und eine Rock-band namens ‹The Apocrypha› spielte ‹Mein Sehnen läßt sich nicht stillen›. Dann trat Cox herein in einem weißen, mit Rosen bestickten Samtgewand, gefolgt von fünf andern Zelebranten, die in bunte byzantinische und psychedelische Gewänder gekleidet waren. Der Baptistenpfarrer schritt zu einem Altar, auf dem Früchte, Brot und Wein standen, und las aus dem Evangelium den Bericht über die Auferstehung Christi vor. Und als er geendet hatte, wurde das Schweigen plötzlich durch das ohrenbetäubende Schmettern des Alleluia von Händel unterbrochen.

Indem er sich der weitgehend politisierten Liturgie der Freikirche von Berkeley bediente, intonierte Cox das Kyrie eleison (‹Herr, erbarme dich!›), auf das die Menge antwortete: ‹Jawohl›. Man reichte Brot und Wein herum, und die Versammlungsteilnehmer boten sie einander dar. Leuchtende Ballons stiegen zur niedrigen Decke des Lagerhauses empor, und die Atmosphäre war mit Weihrauch geschwängert. Um 5.45 Uhr wies jemand auf die Morgendämmerung hin, die man durch das Oberlicht erblickte, und die ganze Menge stürmte ins Freie und sang: ‹Sonne, Sonne, Sonne›. ‹Das ist nicht Religion›, beklagte sich ein irischer Polizist, der auf die Einhaltung der Staatsgesetze gegen die Sonntagstänze zu dringen hatte, ‹sondern das ist ein verdammtes Chaos.›»

Obwohl viele andere Amerikaner mit der Reaktion des irischen Polizisten einiggingen, wären sie wahrscheinlich doch der Meinung, daß die neue Befähigung protestantischer Geistlicher zu einem solchen Verhalten für die amerikanische Gesellschaft wohl einen entschiedenen Gewinn darstellt.

Das Wiederaufleben der Romantik hat wahrscheinlich auch dazu beigetragen, daß die amerikanische intellektuelle Elite sich bereitfindet, die Frage des kulturellen Pluralismus zu überprüfen. Während in den vergangenen Jahren ein Lippenbekenntnis dafür abgelegt wurde, daß die verschiedenen Immigrantengruppen in der amerikanischen Gesellschaft das Recht haben sollten, an ihrem Kulturerbe festzuhalten, war man de facto doch der Auffassung, es sei eine Gleichschaltung und Amerikanisierung zu erstreben und die unzivilisierten Einwanderergruppen aus Süd- und Osteuropa hätten sich an die Linie des angelsächsischen amerikanischen Lebensstils zu halten, damit sie «Amerikaner» würden. Es war für die angelsächsische Intelligentsia sehr schwierig, ja praktisch unmöglich, zwischen kulturellem Pluralismus und Separatismus zu unterscheiden, und auch jetzt noch, da Eliten zum erstenmal bereit sind, den amerikanischen Schwarzen das Recht zuzugestehen, ihr schwarzes Kulturerbe weiterzupflegen, sieht sie weiterhin das Selbstbewußtsein der Schwarzen als eine Form des Separatismus an, obwohl sich sowohl aus der Erfahrung wie aus den Argumenten schwarzer Intellektueller ganz deutlich ergibt, daß die Schwarzen nicht nach einer separaten Gesellschaft trachten, sondern einen kulturellen Pluralismus innerhalb der weitern amerikanischen Gesellschaft anstreben. Die Schwarzen verlangen nichts mehr als das, was schon vor ihnen die Polen und die Deutschstämmigen verlangten: das Recht, innerhalb der breiteren Kultur der amerikanischen Gesellschaft ihr eigenes Kulturerbe zu pflegen, das heißt also das Recht, sich der vollständigen kulturellen Assimilierung zu entziehen. Aber sowohl im Fall der Schwarzen wie schon vor ihnen im Fall der Deutschstämmigen hat sich die amerikanische Gesellschaft dafür entschieden, dieses Verlangen nach Pluralismus als ein Streben nach Separatismus abzustempeln, der den Schwarzen eine separate Kultur zugestehen würde, während diese vorher den Deutschstämmigen verweigert wurde. Einige der neuen Romantiker sind der Auffassung, daß die irrationalen ursprünglichen Bande zwischen Religion, Rasse und Volksgruppe zu einem vollmenschlichen Leben äußerst wichtig sind. Eines der erfreulichen Ergebnisse dieser neuen Sympathie für ethnische Verschiedenheit und den Pluralismus besteht darin, daß die vielen beeindruckenden Erfolge, welche die amerikanische Gesellschaft bei der Auseinandersetzung mit beträchtlichen Mengen rassischer, religiöser, nationaler und geographischer Verschiedenheiten errungen hat, wohlwollend erforscht werden können und nicht als ein ungeeigneter und im Grunde bloß vorläufiger Weg zu einem allzulangsamen Assimilierungsprozeß abschätzig beurteilt werden.

Schließlich hat der neue Romantizismus wiederum entdeckt, wie wichtig die Primärgruppe im

menschlichen Leben ist und welch gewaltige Macht über die Persönlichkeit die Primärgruppe ausübt. Die Gemeinschaft ist mit dem Aufkommen der Gesellschaft nicht gestorben, und die amerikanischen Romantiker von heute sind nicht allein willens, die Fortdauer der Gemeinschaft zu tolerieren, sondern erstreben nach Kräften in ihrem Leben so viel Gemeinschaft als möglich – durch Gruppendynamik, Experimente, Kommunen, kleine informelle Gruppen und andere Arten sehr intensiver enger Beziehungen.

Gewiß ist es für ein Land etwas Gutes, wenn die intellektuelle Elite realisiert, daß Emotionalität, Mystik, Askese, die Primärgruppe, das Ursprüngliche, Spielerische und Phantastische zum menschlichen Leben gehören. Die grimmige, unpersönliche, in Formen gepreßte, rationalisierte, bürokratisierte und neuerdings komputerisierte Gesellschaft, die der Ehe zwischen der protestantischen Ethik Max Webers und dem kapitalistischen Geist entsprossen ist, wird nicht vermißt werden. Die Osterliturgie von Prof. Harvey Cox war vielleicht der Begräbnisritus für die protestantische Ethik. Man wird dieser nicht nachtrauern, obwohl man vorerst sehen muß, ob sich eine andere Ethik entwickeln läßt, die eine große Industriegesellschaft richtig funktionieren läßt.

3. Die schwerwiegenden Nachteile, die im gegenwärtigen Wiederaufleben der Romantik liegen

Andererseits stellt die romantische Bewegung in ihrer heutigen Ausprägung eine Reihe von sehr ernsten Problemen für die amerikanische Gesellschaft und jede andere Gesellschaft, auf die sie vielleicht übergreift.

Die Romantiker sind dermaßen antipolitisch, daß sie geradezu affektiert sind. Sie glauben an den Protest oder – im Fall einiger katholischer Romantiker – an den «liturgischen Gestus», aber sie bringen weder die Fähigkeit noch das Interesse auf, sich die nötigen Kenntnisse über die gewöhnliche politische Organisation und Persuasion zu erwerben. Sie sind nicht imstande, eine «Stimme abzugeben»; sie sind nicht besonders daran interessiert, auf normalem politischem Weg einen Gesellschaftswandel herbeizuführen. Sie wollen nicht die fundamentale Wirklichkeit des amerikanischen politischen Lebens ins Auge fassen, daß man seine Ziele nicht erreichen kann, ohne Verbündete zu gewinnen. Ganz im Gegenteil beweist die Statistik mit überwältigender Deutlichkeit, daß sie sich diejenigen entfremdet haben, die höchstwahrscheinlich ihre potentiellen Alliierten sind. Die Romantiker sind davon überzeugt, daß die meisten «Durchschnittsamerikaner» Rassisten, Gauner und Umweltsschädiger sind. Wie sich aus der Statistik ergibt, tritt der Durchschnittsamerikaner für Frieden, Gerechtigkeit gegenüber den Rassen und für Umweltschutz ein, aber, wie alle Romantiker, sind die heutigen Romantiker etwas snobistisch angehaucht, und während sie voll Entzücken mit den Armen fraternisieren, haben sie eine fürchterliche Angst, sie könnten durch eine Angliederung, geschweige denn eine Anbiederung an die Mittelklasse angesteckt werden.

Prof. Richard Goodwin glaubt, daraus den Schluß ziehen zu können, daß der heutige Romantizismus kontrarevolutionär sei. Nach Ansicht Goodwins nimmt selbst Prof. Marcuse, obwohl sich dieser als radikal ausgibt, in Wirklichkeit eine Haltung ein, die logischerweise zum Widerstand gegen einen Gesellschaftswandel führt, denn in der amerikanischen Gesellschaft leitet man einen Gesellschaftswandel entweder dadurch ein, daß man politische Koalitionen eingeht, oder aber man löst ihn überhaupt nicht aus. Die Alternative ist natürlich eine Revolution, worin eine kleine Gruppe der Mehrheit ihren Willen aufzwingt, doch wenn eine kleine Gruppe der Mehrheit ihren Willen aufzwingt, handelt es sich nicht um eine Revolution, sondern eher um eine Konterrevolution. Ein Beobachter wie Prof. Reich, der voller Ungeduld auf das Grünen Amerikas wartet, erhofft denn auch nicht eine Reform und Verbesserung der Industriegesellschaft, sondern ihren Zusammenbruch und die Rückkehr zu einer bukolischeren Vergangenheit – die durch Drogengenuß aufregender gemacht wird.

Im amerikanischen Romantizismus liegt ein Zug zum Seichten und Oberflächlichen. Das eilfertige Klischee und der stereotype Feind (wie zum Beispiel das «Establishement») ist für manche romantische Rede typisch, und die Romantiker bringen wenig Geduld zu schwieriger Analyse, wohldurchdachtem Planen oder gründlicher Organisationsarbeit auf. Romantiker bringen nicht das nötige Rüstzeug mit, um sich mit den verwickelten sozialen, technischen und wirtschaftlichen Problemen der modernen Welt zu befassen, und sie sind nicht sonderlich daran interessiert, sich die nötige Sachkenntnis auf diesen Gebieten zu verschaffen. Man will soziale Probleme lösen, indem man die bestehende Struktur zerstört und auf deren Trümmern wieder neu aufbaut, und für diese Art von

Zerstörung braucht es nicht besondere Kenntnisse. Ob es überhaupt Kenntnisse braucht, wenn jemand neu starten will, scheint nicht ein Problem zu sein, das die Romantiker sehr beunruhigt.

Während die Romantiker der bloßen Vernunft mit Recht mißtrauen, ist es weder richtig noch für sie nützlich, die Vernunft völlig aufzugeben, und an den Rändern der romantischen Bewegung, namentlich ihrer psychodelischen, narkotischen und gewalttätigen Erscheinungsformen, ist nicht nur das Irrationale, sondern auch das Dämonische, ja Diabolische vorhanden. Die Verherrlichung der Drogenkultur zum Beispiel hat nicht nur eine ansehnliche Zahl junger Amerikaner hervorgebracht, die in einem beständigen Dunst narkotischer Träume leben, sondern auch ein außerordentlich ernstes Heroinproblem. Während anscheinend kein physischer Zusammenhang zwischen Marihuana und Heroin vorliegt, so ist man doch allgemein der Ansicht, daß fast jeder Benutzer von Heroin mit Marihuana begonnen hat, und man gibt immer mehr zu, daß zwar vielleicht kein physischer Zusammenhang zwischen beidem, in vielen Fällen aber ein psychologischer und soziologischer Zusammenhang besteht. Der Heroingenuß ist definiert worden als eine Form langsamen Selbstmordes, indem man sich in den Hintern schießt. Daß die amerikanische romantische Bewegung sosehr für Rauschgifte begeistert ist, trägt an der erschreckenden Zunahme der Heroinsüchtigkeit die Mitschuld.

Während der Romantizismus mit Recht auf den naturgegebenen, urtümlichen Restbestand in menschlichen Beziehungen Gewicht legt, spielt dabei doch öfters ein Vorurteil im strengen Sinn des Wortes mit. Ein Mensch wird dabei einzig aufgrund demographischer, sozialer, wirtschaftlicher, rassischer oder sexueller Gegebenheiten beurteilt – ganz unabhängig davon, wer und was er als Person ist. In der romantischen Sicht der Dinge kommt es nicht sosehr darauf an, wer man persönlich ist, sondern mehr darauf, ob man ein Mann oder eine Frau, ein Weißer oder ein Schwarzer, ein Jude oder ein Nichtjude ist. Für die Romantiker gibt es keine Männer, sondern bloß männliche Chauvinisten, keine weißen Ethniker, sondern bloß ethnische Rassisten, keine Polizisten, sondern bloß «Schweinehunde», keine Konservativen, sondern bloß Spießbürger und Fettwänste. Sie gehen mehr darauf aus, solche Charakteristika beizulegen, als daß sie die Verschiedenheit in eine höhere Einheit zu integrieren suchten. Es ist für sie nicht möglich, daß Frauen Männer lieben, sondern die Frauen müssen sich vom männlichen Chauvinismus befreien. Der Romantiker hat seine Freude an Polarisierung und Konflikt. Er glaubt fest an den Generationenkonflikt (obwohl wenige Fakten vorhanden sind, um diesen Glauben zu stützen). Und er ist der Überzeugung, daß Schwarze eine separate Gesellschaft anstreben (obwohl alles darauf hindeutet, daß die Schwarzen einen Pluralismus und nicht einen Separatismus anstreben). Er freut sich über die Auswüchse der Frauenemanzipation und weiß nicht, daß die meisten amerikanischen Frauen von der Herrschaft der Frauenbefreiungsbewegung nichts wissen wollen. Der Romantiker sucht nach solchen, die zerstören möchten, und verwirft diejenigen, die aufbauen wollen, als unauthentisch. Und erst recht mag er nicht zugeben, daß ein Fortschritt stattgefunden hat oder Grund zum Hoffen vorhanden ist.

Wie jede Tendenz in der menschlichen Kultur hat die romantische Bewegung ihre positiven und ihre negativen Seiten. Die Historiker der Zukunft werden das Schlußurteil über den amerikanischen Romantizismus zu fällen haben. Möglicherweise kommt den Entwicklungen der romantischen Bewegung nach dem Vietnamkrieg entscheidende Bedeutung zu.

[1] Zu einer Zeit, da der Marxismus noch eine ernste Sache und nicht eine dilettantische Betätigung hablicher Professoren war, hätte man diese jungen Leute wohl als Parasiten bezeichnet. Im heutigen Amerika jedoch werden sie von einigen, die sich selbst zu Marxisten proklamiert haben, als die Morgenröte eines neuen Zeitalters begrüßt.

Übersetzt von Dr. August Berz

ANDREW GREELEY

geboren am 5. Februar 1928 in Oak Park (USA), 1954 zum Priester geweiht. Er studierte am Seminar von St-Mary of the Lake und an der Universität Chicago, ist Master of Arts, Lizentiat der Theologie, Doktor der Soziologie, Lektor an der Abteilung Soziologie der Universität Chicago sowie Senior Study Director des National Opinion Research Center derselben Universität. Er veröffentlichte u. a.: The Hesitant Pilgrim: American Catholicism after the Council (New York 1966), A Future to Hope in (New York 1969).

B) GREGORY BAUM

DEUTUNG DES ROMANTIZISMUS

Der köstliche Bericht Andrew Greeleys über das, was er den heutigen amerikanischen Romantizismus nennt, ist auf seiner Ebene eine getreue Schilderung dessen, was auf diesem Kontinent um sich

greift. Nur möchte ich die Frage aufwerfen, ob diese Darstellungsebene tief genug ist. Ist das gegenwärtige ungeduldige Suchen nach einer neuen Kultur bloß eine vorübergehende Modeerscheinung? Ist es eine romantische Bewegung? Wird es durch gewisse Bedingungen des amerikanischen Lebens hervorgebracht und dauert es deshalb nur solange an, als diese Bedingungen bestehen? Oder ist es möglicherweise ein Anzeichen einer tiefen Krise nicht nur des amerikanischen Lebens, sondern der Gesellschaft des Westens? A. Greeley befaßt sich mit dieser Frage nicht und sagt, er überlasse sie mir. Doch wenn die gegenwärtige Unrast unter den jungen Leuten und andern über die Gesellschaft Enttäuschten tatsächlich der Beginn einer tiefen Kulturkrise ist, dann geht man am besten nicht so vor, daß man eine Liste ihrer positiven Auswirkungen und schwerwiegenden Nachteile aufstellt, denn dann ist die ganze Bewegung signifikant als ein Anzeichen dessen, was sich in viel breiterem Umfang in der Kultur des Westens ereignen wird, mag dies nun ihre Zerstörung oder vielleicht ihre Wiedergeburt sein.

Ich bin geneigt, den sogenannten Romantizismus (wie wir noch sehen werden, ist dies eine unzutreffende Bezeichnung) sehr ernst zu nehmen. Das will nicht heißen, daß es mir an Sympathie für die Ironie und den Verdruß fehlt, die in einigen der witzigen Bemerkungen A. Greeleys ihren Niederschlag finden. Auch ich bin ein Professor, der über den Antiintellektualismus einiger Studenten aufgebracht ist. Ich teile die Auffassungen Greeleys über die wirtschaftliche Grundlage der heutigen Jugendkultur und über die unseligen Bemühungen des Handels, sie zu fördern und aus ihr Profit zu ziehen. Mir ist oft bange um die heutige Jugend, weil sie so leicht zu Tribalismus, schrulligen und oft bizarren Riten, sentimentaler Religiosität regrediert und zu altem abergläubischem Zeug wie Astrologie und Hexenwahn zurückkehrt. Ich ärgere mich oft über den Mangel an politischem Sinn, der daran schuld ist, daß Protestaktionen auf unserm Kontinent so wirkungslos verpuffen, ja zum gegenteiligen Effekt führen. Und doch bin ich der Meinung, daß das, was in Amerika um sich greift, nicht die Schaffung einer Gegenkultur ist, durch die die jungen Menschen auf ihrem Weg von der Hochschule zur verantwortlichen Beteiligung an der normativen Gesellschaft hindurchschreiten (diese Ansicht vertritt Peter Berger in seinem Buch «Movement and Revolution»), sondern eine bedeutsame Krise, die viele Voraussetzungen der westlichen Kultur in Frage stellt und gleichzeitig aus den tiefsten Werten eben dieser Kultur erwächst.

Ich möchte noch hinzufügen, daß nicht A. Greeley nach dem Wort «Romantizismus» gegriffen hat, sondern daß es für ihn von den Herausgebern dieses Hefts gewählt worden ist. Doch wird dieses Wort von denen, die zu der Gegenkultur gehören, nicht gebraucht. Es gehört eigentlich gar nicht zum amerikanischen Vokabular. Es wird nur in seiner ursprünglicheren adjektivischen Form «romantisch» gebraucht, um das Gepacktsein von Liebe und hohen Idealen zu bezeichnen. Kann aber die jetzige Gegenkultur in Amerika als Romantizismus im technischen Sinn bezeichnet werden? Ich bezweifle dies. Ist ein Gesellschaftsphänomen schon deswegen romantisch, weil es eine heftige Reaktion gegen die Aufklärungskultur, gegen die aufklärerische Sicht des Menschen, des Staates und der Wissenschaft darstellt und sich wiederum mit denjenigen Aspekten des menschlichen Lebens zu verbinden sucht, die der Rationalismus der Aufklärung übersah oder eher zurückdrängte? Ist Hegel etwa romantisch? Ist der Marxismus romantisch? Zwar gibt es Autoren, die jedes Nichteinverstandensein mit der gegenwärtigen Ordnung der Dinge entweder als einen Romantizismus der Rechten (man sehnt sich nach der «guten alten Zeit» zurück) oder als einen Romantizismus der Linken (man schaut – ebenfalls unrealistisch – ungeduldig nach der Zukunft aus) bezeichnen, aber dies scheint mir eine grobe Simplifizierung mit einer bloß dünn verschleierten ideologischen Spitze zu sein. Was mich betrifft, halte ich es nicht für förderlich, die verschiedenen in Amerika angestellten Versuche, eine Gegenkultur zu schaffen, als romantisch zu bezeichnen.

Wie ich es sehe, ist das, was unter den jungen Menschen vor sich geht, ein Bewußtseinswandel. Ein Weltbild, das – obwohl nie ausführlich artikuliert – für sie einmal plausibel war, stürzt zusammen. Man weiß nicht mehr, woran man ist. Man leidet an Verwirrung und Verzweiflung. Man findet es immer schwieriger, sich in den Kategorien der herrschenden Kultur auszudrücken und fühlt sich ganz außerstande, die jetzige Gesellschaftsordnung zu verändern. Diese Stummheit und dieses Unvermögen führt zu Ausbrüchen des Unmuts über die Gesellschaft und zu eindringlichen Bemühungen, eine neue Sprache und einen neuen Lebensstil zu finden. Doch diese Anstrengungen bleiben erfolglos. Ein neues Bewußtsein wird nicht über Nacht geschaffen. Die Menschen können sich ihr Selbstverständnis nicht bewußt schaf-

fen: vielmehr wird ein neues Bewußtsein in ihnen dann hergestellt, wenn sie sich mit anstehenden neuen Problemen auseinandersetzen und so sich selbst und ihre Welt neu schaffen. Ein neues Selbstverständnis wird geschaffen durch ein anhaltendes Involviertsein. Aus diesem Grunde drücken sich die Leute der Gegenkultur in Begriffen einer Realität aus, die noch nicht existiert. Sie sind der Auffassung, daß die einzige verantwortbare Sprache eine Rede ist, welche die jetzige Situation nicht zu einem Modell und Test der Wirklichkeit verhärtet, sondern vielmehr die jetzige Lage als unwirklich, als verwerflich hinstellt, als etwas, das geändert werden muß und zu seiner Ablehnung verpflichtet. Obwohl die neue Wirklichkeit noch nicht vorhanden ist, tritt sie bereits in die Definition der Gegenwart ein. Dies stößt Menschen, die nicht mit der Gegenkultur Schritt halten, vor den Kopf. Sie nennen es utopisch.

«Utopisch» ist in der Tat ein treffendes Beiwort für die Gegenkultur. Einerseits trifft es die weite Vielfalt der im Aufsatz A. Greeleys vorgestellten Phänomene (mit Einschluß der von ihm am Schluß erwähnten Bücher), die an ihrer Oberfläche nur wenig Gemeinsames aufweisen, und anderseits ist es ein Ausdruck, den die Leute der Gegenkultur selbst verwenden. Utopist sein heißt von einer höheren Schau gepackt sein und darum sich weigern, die Gegenwart als real anzunehmen.

Ein für den Umbruch, der sich gegenwärtig in Amerika vollzieht, charakteristischer Punkt, der vielleicht von A. Greeley nicht genügend hervorgehoben wurde, ist sein Radikalismus. Unter Radikalismus verstehe ich einfach dies, daß die Lösung jedes Problems mit der Negation des vorhandenen Standes der Dinge begonnen wird. Das Bestehende muß zerstört werden, bevor wir herausfinden können, welchen Weg wir einschlagen müssen. Dieses Element der Ablehnung kann oft rasend machen; es kann zu Ungerechtigkeiten, zu endlosen Gesprächen, unnützen Schlagwörtern und Klischees führen. Woraus geht dieser Radikalismus in den Vereinigten Staaten hervor? Er stammt nicht aus der dialektischen Tradition von Hegel und Marx, sondern hängt eher aufs engste mit dem zentralen politischen Problem der amerikanischen Gesellschaft zusammen, das entscheidender ist als der Monopolkapitalismus und wirtschaftliche Kolonialismus, nämlich das massive Vorhandensein einer unterprivilegierten Rasse, der Schwarzen. Die Vereinigten Staaten sind von diesem Problem wie von einem Farbstift gekennzeichnet: allüberall wird man seiner ansichtig. Man kann ihm nicht den Rücken kehren. Zuerst haben die Schwarzen und sodann durch sie auch die weißen Amerikaner wahrgenommen, daß das Land der freien, idealen Demokratie, das Land der gleichen Chancen für alle für den schwarzen Menschen ein Land der Knechtschaft ist. Die Amerikaner haben entdeckt, daß ihre feierlichen Gründungsurkunden, welche die Rechte und Freiheiten jedes Bürgers verbriefen, von ihren Verfassern nicht so verstanden wurden, daß sie auch für die aus Afrika importierten Sklaven gelten. Die Unterdrückung der Schwarzen ist in die Institutionen Amerikas und somit auch in das Bewußtsein seines Volkes so tief hineinverwoben, daß es für den gewöhnlichen guten Menschen mit normalem Verstand schier unmöglich ist, ihrer innezuwerden. Wir haben hier ein klassisches Beispiel eines irregeleiteten Gewissens. Die Situation eines Negers kann nur von dem Menschen wahrgenommen werden, der bereit ist, die Kategorien, worin er seine nationale Existenz verstanden hat, auf den Kopf zu stellen. Nur durch Negation kann man zur Wahrheit gelangen. Das wahre Amerika kann nur dann verwirklicht werden, wenn diese Negation ernstgenommen wird.

Die Rassenfrage in den Vereinigten Staaten nimmt ein Problem voraus, das sich über den ganzen Erdkreis erstrecken wird. Es ist hier nicht der Ort, aufzuzeigen, wie die Hegemonie, zu der der weiße Mensch gelangt ist – durch die Renaissance, die Aufklärung, die Revolution der Wissenschaft und das Ideal einer vernunftgemäßen Gesellschaft –, zu der Verwestlichung der Menschheit und damit irgendwie zur Versklavung der anderen Rassen geführt hat. Es ist peinlich, an die schmerzhaften Zuckungen zu denken, die unserer Kultur vorausgegangen sind, wenn wir unsere Mitbeteiligung an der Versklavung der Menschen sehen – oder aber nicht sehen wollen. In den Vereinigten Staaten wird dieser Konflikt vorausgenommen, und um der Ehre und des Ruhms des amerikanischen Volkes willen muß es gesagt sein, daß meines Wissens noch kein anderes Land auf der Welt einen solchen Konflikt so laut und deutlich zutagetreten ließ.

Die Rassenfrage – sofern ich mich dieses Euphemismus bedienen darf – ist eine entscheidende Dimension des amerikanischen Lebens. Sie ist die soziale Rechtfertigung für ein radikales Denken. Für die Menschen der Gegenkultur ist die Situation der Schwarzen zum Modell für das Verständnis der gesamten gesellschaftlichen Realität geworden.

Der Radikalismus ist mit der amerikanischen Tradition stärker verknüpft als dies für gewöhnlich zugegeben wird. Niemand in Amerika hat so treffend wie Rosemary Ruether aufgezeigt, wie eng die westliche radikale Tradition mit dem sogenannten radikalen Flügel der Reformation im 16. Jahrhundert zusammenhängt und wie einflußreich dieser Flügel bei der Schaffung des amerikanischen Christentums war. Die verschiedenen Gruppen von Wiedertäufern und Spiritualen (die von den herkömmlichen Geschichtsbüchern weitgehend außer acht gelassen werden) des 16. Jahrhunderts haben die Institutionen von Kirche und Staat als die Quelle des Übels in der Welt verurteilt. Kirche und Staat seien von der Sünde so gründlich verdorben worden, daß sie nicht mehr erneuert werden könnten. Die Wiedertäufer und Spiritualen leugneten auch die herkömmliche Lehre über die Erbsünde. Diese Lehre habe den gewöhnlichen Menschen um sein Selbstvertrauen gebracht und so den Institutionen zu einem Machtzuwachs verholfen. Die Radikalen hielten den Menschen für gut, weil der Geist mit ihm sei. Am Übel in der Welt trage das System die Schuld. Obwohl der ganze radikale Flügel der Christenheit des 16. Jahrhunderts die etablierten Institutionen ablehnte, reagierte man auf diese verschieden: einige wandten Gewalt an, wobei sie ihr Eingreifen als Gottesurteil in der Geschichte verstanden, andere zogen sich zurück und wurden zu Außenseitern der Gesellschaft, andere hinwieder – und solche lebten in den folgenden Jahrhunderten weiter – gründeten utopische Kommunen, welche die im Gottesreich herrschende Liebe vorwegzunehmen suchten. Doch obwohl sie sich zu verschiedenen Reaktionsweisen entschieden, drückten sie doch alle ihre Weltbilder in der gleichen apokalyptischen Sprache der Schrift aus. Sie sahen die Welt unter einem drohenden göttlichen Gericht stehen, das sich bereits strafend auswirkt im Übel, das die Gesellschaft befällt, während es huldvoll präsent ist beim Aufbau ihrer Glaubensgemeinden. Wie Rosemary Ruether aufzeigt, leitet sich die ganze revolutionäre Sprache des Westens vom christlichen Radikalismus und letztlich vom Apokalyptismus her.

Die utopische, radikale Form des Christentums hat die amerikanische Religion tief beeinflußt. Einige der frühen Kommunen haben in den Vereinigten Staaten überlebt. Wichtiger aber ist, daß die Amerikaner ein Selbstverständnis aufgrund apokalyptischer Kategorien entwickelten. Darnach sind sie das auserwählte Volk und hat Gott sie aus dem Land der Unterdrückung (Europa) gerettet und im verheißenen Land angesiedelt. Amerika betrachten sie als Gottesland, das in der Geschichte für Gott einsteht, und seine Feinde als satanische Mächte. Heute haben die Radikalen sich die gleichen apokalyptischen Bilder zu eigen gemacht, nur daß sie diese in ihr Gegenteil verkehren: das heutige Amerika ist der imperalistische Ausbeuter der Welt. Wie Rosemary Ruether mit Recht betont, leitet sich die radikale Tradition der neuen Linken in Amerika nicht vom marxistischen Denken und Erleben her, sondern von den apokalyptischen und utopischen Strömungen der amerikanischen Religion.

Der heutige Umbruch in der amerikanischen Gesellschaft läßt sich auch als eine Schulkrise verstehen. Schließlich sind die Schulen der verschiedenen Stufen die Institutionen, durch die sich die moderne Gesellschaft am Leben erhält. Sie sind in gewissem Sinn die Noviziate der Kultur des Westens. Kein Wunder, daß in Zeiten, da diese Kultur von Grund auf in Frage gestellt wird, diese Schulen unter Beschuß kommen.

Im Lauf der letzten Jahrzehnte erschien in den Vereinigten Staaten eine reiche Literatur über die Gebrechen des Erziehungssystems und der Universitäten. Die Vorschläge erstrecken sich von radikalen Reformen der Lernprozesse bis zu radikaler Ablehnung der Schulen überhaupt (Paul Goodman, Ivan Illich). Was für einen Menschen bringen die Schulen hervor? Was für eine Kultur erhalten sie am Leben? Wie wirkt sich – ganz abgesehen von den Lehrinhalten – die Schule als ein Vorgang auf die Kinder und Jugendlichen aus, die sie besuchen? Was der Schule in breiten Kreisen zum Vorwurf gemacht wird, ist die autoritative Struktur des Schulsystems, wie sie bereits in der Architektur der Klassenzimmer zutagetritt: Da gibt es einen, der die Wahrheit weiß und sie von seinem erhöhten Pult aus lehrt, und andere, die diese Wahrheit von ihm lernen und regungslos vor ihm sitzen. Dieses System schafft Passivität sowie eine konformistische Haltung bei den Schülern und läßt beim Lehrer die Meinung aufkommen, er besitze die objektive Wahrheit. Die Wahrheitssuche und Wahrheitsvermittlung verlangt Absehen von sich selbst und Wertneutralität. Es fällt den radikalen Kritikern nicht schwer, zu erspähen, daß das Gesellschaftsideal insgeheim in das Erziehungssystem eingebaut ist, und aufzudecken, daß von der Wissenschaft und ihren Institutionen ein ideologischer Gebrauch gemacht wird.

Der amerikanischen Geisteshaltung entsprechend bleiben Auseinandersetzungen nie beim Ab-

strakten stehen. Die Kritik gegenüber den Schulen und Universitäten hat zu der Schaffung von Experimentierschulen geführt, von denen einige nach kurzer Zeit scheiterten, und zu vielen Experimentierprogrammen und -universitäten. Sie hat den Anstoß gegeben zu einer kritischen Überprüfung der Einkommensquellen von Schulen und Universitäten und oft zur Entdeckung, daß gewisse Wissenschaftszweige zur Erlangung hoher Geldsummen ihre Forschung zumeist auf die Kriegsanstrengungen richten und daß andere Institutionen von Leuten oder Gruppen finanziert sind, denen es um die Aufrechterhaltung des Status quo geht. Die Gönner der Lerninstitutionen hinwieder haben in den Geist hineinzublicken begonnen, von dem Fakultäten und Studenten durchdrungen sind, und manche Institutionen, mit Einschluß protestantischer Seminarien, sind von ihren Geldquellen abgeschnitten worden und mußten ihre Tore schließen oder ihr Aufgabengebiet drastisch einengen.

Insbesondere für den europäischen Leser ist noch beizufügen, daß Positivismus und Behaviorismus an den amerikanischen Universitäten gegenwärtig zwar stark verbreitet, aber nicht «typisch amerikanisch» sind. Die Mißbilligung des Positivismus und Behaviorismus, welche die gegenwärtige Kritik an der Universität begleitet und untermauert, kann sich auf eine amerikanische philosophische Tradition stützen, die dem Subjekt–Objekt-Modell der Wahrheit, auf die sich die Aufklärungswissenschaft gründet, kritisch gegenübersteht. Der amerikanische Pragmatismus eines Peirce, Dewey und James hat stets die Wirklichkeit als einen noch nicht abgeschlossenen Prozeß betrachtet, worin die Wahrheit nicht als die begriffliche Übereinstimmung eines vollendeten Subjekts mit der vollendeten Welt, so wie es sie kennt, aufgefaßt wird, sondern in einer komplexeren Geistestätigkeit besteht, worin das Subjekt sowohl sich selbst als auch die ihm bekannte Welt aufbaut. Die Kenntnis wichtiger Dinge ist stets kostspielig, weil derjenige, der sie kennt, willens sein muß, sich verändern zu lassen und die Welt zu verändern.[1]

Obwohl die zornigen Studenten für gewöhnlich ganz außerstande sind, ihre Kritik an der Universität zu artikulieren – und allzuoft zu einer solchen Denkanstrengung nicht angehalten werden –, haben sie doch die Achillesverse der Aufklärungswissenschaft erspäht. Kein Lamento von Administrationen und Fakultäten wird imstande sein, die sich nahende Krise der Wissenschaft – worin ihre Methoden, ihre Ausrichtung und ihre Wahrheitsmodelle in Frage gestellt werden – noch aufzuhalten.

Ein weiterer Aspekt der amerikanischen Gegenkultur, dem ich ebenfalls große Bedeutung beimesse, ist der Protest gegen das rationalistische Verständnis des Menschen. Bei der Schilderung der positiven Auswirkungen des Romantizismus hat Andrew Greeley ein treffendes Bild von dem entworfen, was sich unter den jungen Menschen tatsächlich durchsetzt. Die Gegenkultur erhebt Einspruch gegen die Abspaltung des Wissens vom Gemüt, die in der westlichen Kultur sehr tief geht und in den auf uns gekommenen Institutionen verkörpert ist. Da wir die Vernunft als die höchste Fähigkeit betrachten und auf die andern Fähigkeiten geringschätzig herabsehen, als ob sie inferior wären, sind wir unserem Fühlen, unserer Sexualität, ja selbst unserem Leib entfremdet worden. Sie sind uns fremd, ja manchmal uns feind geworden, so daß wir sie durch unsere Verstandes- und Willenskräfte manipulieren müssen. Der Protest der Gegenkultur gegen diese Verarmung ist wiederum so tief durch den utopischen Radikalismus geprüft, daß er für gewöhnlich mit der Zurückweisung der Gegenwart anhebt und kurzweg den Irrationalismus zelebriert. So erkläre ich mir das neue Interesse am Absurden, die Drogenkultur, die Beschäftigung mit exotischen Religionen und okkulten Praktiken und viel von dem, was am Verhalten der Jugendbewegung offensichtlich bizarr ist.

In diesem Streben nach menschlicher Ganzheit ist die Gegenkultur mit der in der amerikanischen Kultur weit verbreiteten psychotherapeutischen Bewegung verbündet, das heißt mit den systematischen Versuchen, durch Reflexion, Aussprache und Konfrontation sowie verschiedene andere Techniken das emotionale Leben zurückzugewinnen, die vom Bewußtsein oft verdeckten Krankheitswurzeln anzupacken und den Leib nicht als ein unterwürfiges Instrument des Geistes, sondern als sensitiven Modus des In-der-Welt-Seins wiederzubesitzen.

Auch hierin haben wir es mit der Vorausnahme einer tiefen Kulturkrise zu tun. In den Augen der Gegenkultur trägt – was eigentlich sehr verwunderlich ist – nicht die Priesterschaft, sondern die Ärzteschaft die größte Schuld daran, daß es zur Trennung zwischen Leib und Seele gekommen ist. Die Fachmedizin ist auch für Mitglieder der psychotherapeutischen Bewegung fraglich geworden. Die Medizin sieht den Menschen fast ausschließlich von der Biologie her an. Nur der Leib ist der

Gegenstand der medizinischen Praxis. Das gesamte Medizinsystem ist objektiviert, unpersönlich, überspezialisiert und für den Geldbeutel zu teuer geworden. Es ist oft völlig machtlos, Kranken in ihren Leiden zu helfen. Aber braucht man denn eigentlich Arzt zu sein, um Heilung bringen zu können? Ist es nicht möglich, sensible, therapeutisch begabte Leute zum Heilungswerk heranzuziehen und sie anzuleiten, in Zusammenarbeit mit Ärzten tätig zu sein? Haben wir nicht auch Heilkundige nötig, die zwar keine objektive Kenntnis der menschlichen Biologie haben, dafür aber mit ihrem eigenen Leib in tiefem Kontakt stehen, Heilkundige, die fühlen, wie das Gemütsleben ihre eigenen Energien blockiert oder freisetzt, und die imstande sind, den Kranken ein neues Vertrauen auf ihren Leib und eine neue Hellhörigkeit für die Stimme ihrer Krankheit zu übermitteln?

Trotz der unterschiedlichen und oft widersprüchlichen Formen ihres Aufbegehrens sind die utopischen Radikalen in den Vereinigten Staaten meiner Ansicht nach ein Symptom für eine tiefere Kulturkrise des Westens. Dieses nimmt Konflikte und Umbrüche voraus, die auf andere Teile der Welt übergreifen werden.

Welches ist meine persönliche Reaktion auf die Gegenkultur? Obwohl ich den utopischen Geist für gefährlich ansehe; obwohl ich denke, daß der Utopismus die Menschen in ihren Hoffnungen unrealistisch macht und sie so zuletzt zur Verzweiflung führt; obwohl ich der Ansicht bin, daß der Utopismus die Schuld daran trägt, daß man die Welt oft nur in Schwarz und Weiß sieht, die Menschheit in «wir» und «sie» einteilt, daß man in das Bemühen, die Gesellschaft zu ändern, Verachtung einfließen läßt und leicht in einem paranoiden Weltbild endet; obwohl ich denke, daß der Utopismus zu unrealistischer politischer Aktion und zum Verlust des politischen Sinns führt, worüber A. Greeley sich mit Recht beklagt, so bin ich dennoch der Überzeugung, daß es keinen andern Weg gibt, um mit der Gegenwart fertig zu werden, als eine einfallsreiche kritische Vorstellung von der Zukunft, die noch nicht existiert. Statt die utopische Strömung zurückzuweisen, müssen wir nach einer Kritik der Einbildungskraft suchen. Wir müssen Prinzipien und Methoden herausfinden, durch die wir eine Phantasie, die letztlich die Selbstentfremdung des Menschen verstärkt, von der Vorstellungskraft zu unterscheiden vermögen, die neue Möglichkeiten, sich selbst zu sein, vorlegt. Statt den utopischen Zug unserer Jungen zurückzuweisen, müssen wir eine konstruktive Kritik ihrer Utopien unternehmen, da dies vielleicht der einzige Weg ist, der Kulturkrise, die über den Westen hereinbricht, zu begegnen.

[1] Zum Einfluß der deutschen neuen Linken im amerikanischen Pragmatismus vgl. J. Habermas, Erkenntnis und Interesse.

Übersetzt von Dr. August Berz

GREGORY BAUM

geboren am 20. Juni 1923 in Berlin, Augustiner, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Freiburg Schweiz sowie an der McMaster Universität (Hamilton, Kanada), ist Master of Arts (Mathematik), Doktor der Theologie, Professor für Theologie am St. Michael's College der Universität von Toronto, Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist» und beigeordneter Herausgeber des «Journal of Ecumenical Studies». Er veröffentlichte u.a.: The Credibility of the Church Today (1968), Faith and Doctrine (1969), Man Becoming (1970).

Dokumentation Concilium
Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Ernst-Otto Czempiel
Heinz-Theo Risse

Probleme und Möglichkeiten der Friedensforschung

Im Oktober 1970 wurde in der Bundesrepublik Deutschland die «Deutsche Gesellschaft für Friedens- und Konfliktforschung» gegründet. Sie soll entsprechende wissenschaftliche Forschungen fördern und zur Verbreitung der Ergebnisse beitragen. Im internationalen Vergleich stellt sie insofern ein Novum dar, als in ihr Staat, gesellschaftliche Großorganisationen und Wissenschaft vertreten sind. Die Gründung wurde deshalb in der Öffentlichkeit stark beachtet. Man kann hoffen, daß auch in der Bundesrepublik die Friedensforschung jene Förderung erfährt und jene Bedeutung erhält, die sie in manchen anderen Ländern längst besitzt. Zugleich ist durch die neue Gesellschaft eine Diskussion über die Grundlagen und Ziele der Friedensforschung selbst ausgelöst worden. In ihr findet nicht nur die begrüßenswerte Pluralität und Konkurrenz verschiedener Ansätze und Richtungen ihren Ausdruck, also das, was man als «Methodenpluralismus» bezeichnet. Es macht sich auch eine gewisse Ratlosigkeit bemerkbar. Der folgende Beitrag will nicht den Stand dieser Diskussion registrieren und geht daher auch nicht näher auf sie ein. Er ist vielmehr ein Versuch, in groben Umrissen ein einigermaßen geschlossenes und systematisches Konzept dessen zu entwickeln, was als Friedensforschung zu gelten und was sie zu leisten hätte. Der Beitrag gliedert sich in drei Teile:

1. Friedensbegriff und allgemeine Erkenntnisrichtung der Friedensforschung
2. Bereiche der Friedensforschung
3. Schwerpunkte der Friedensforschung

1. Friedensbegriff und allgemeine Erkenntnisrichtung der Friedensforschung

Wenn es auch gegenwärtig ausgeschlossen und unnötig ist, den erkenntnisleitenden Begriff des Friedens präzis zu definieren, so bleibt eine gewisse Vorverständigung über die Gegenstände und das allgemeine Ziel der Friedensforschung unerläßlich. Im Sinn eines solchen Vorverständnisses kann Frieden definiert werden als ein kontinuierliches Muster von Prozessen im internationalen System (Zustandsmuster des Systems), das durch drei Merkmale gekennzeichnet ist, die einander bedingen: die verläßliche Abwesenheit organisierter personeller Gewaltanwendung (Krieg); die ständige Abnahme des strukturellen Gewaltelements in der Regelung von Konflikten; die gleichzeitige Steigerung sowohl der Entfaltungs- und Freiheitschancen des einzelnen Menschen als auch der gesellschaftlichen Entwicklungschancen insgesamt. Dieser verhältnismäßig einfache Begriff hat mehrere Vorteile. Zunächst ist er weder so formal, wie der von Karl Kaiser vorgeschlagene,[1] noch so kompliziert und daher praktisch grenzenlos wie der von Galtung entwickelte.[2] Er beschränkt sich nicht auf den sogenannten «negativen» Frieden,[3] noch verwendet er einen chiliastischen positiven Friedensbegriff, dessen Vollkommenheit dazu führen kann, Gewalteinsatz wieder zu legitimieren.[4] Er vermeidet also die Gefahr der Pazifikation wie der Revolution (im klassischen Verständnis dieses Begriffs): Er zielt auf die kontinuierliche Verwirklichung des Fortschritts im System wie in den Systemgliedern, ohne sie über die organisierte Gewaltanwendung kurzzuschließen.

Im einzelnen ermöglicht dieser Begriff, die Friedensforschung folgendermaßen inhaltlich zu bestimmen und damit gegenüber anderen gesellschafts- und politikwissenschaftlichen Erkenntnisinteressen abzugrenzen. Frieden meint in dieser Sicht einen internationalen Zustand und keinen nationalen. Er bezieht sich auf Zustände des Systems, nicht der Staaten. Dies ist nicht nur eine terminologische, sondern auch eine inhaltliche Unterscheidung. Das internationale System setzt sich zwar aus Staaten zusammen, und insofern besteht eine enge Beziehung zwischen deren Zuständen und dem Zustand des Systems. Diese Beziehung ist jedoch weder als einfaches Ursache–Folge-Verhältnis noch in Analogie zu einem lebenden Organismus zu verstehen. Der Systemzustand ist mehr als die Summe der Gliederzustände; die wechselseitigen Einwirkungen schaffen vielmehr eine neue Qualität des Systemzustands, die als solche erfaßt werden muß. In sie gehen andererseits keinesfalls sämtliche internen Zustände der Systemglieder ein, sondern nur ein Teil, der näher

bestimmbar ist und bestimmt werden muß: jene, die einen zumindest hypothetischen Einfluß auf das Systemverhalten des Staates oder der Staatengruppe haben. Entsprechendes gilt für den Frieden als Erkenntnisinteresse der Friedensforschung und damit für diese selbst. Gleichzeitig ist auf diese Weise das Maß des Fortschritts zu beschreiben, das unter dem Leitziel Frieden angestrebt werden muß. Die gesellschaftlichen Zustände der Systemglieder brauchen nur bis zu dem Grad beeinflußt werden, der ein Systemverhalten der betreffenden sozialen Einheiten sicherstellt, welches gewaltlose (oder doch zunehmend gewaltlose) Konfliktlösungen einübt oder ermöglicht.[5] Dieser Grad darf allerdings nicht als Grenze und Ziel, sondern muß im Gegenteil als Zwischenstufe, Ausgangspunkt und Schwelle verstanden werden, jenseits deren der weitere Fortschritt zu höheren Niveaus im internationalen Verkehr beginnt.

Daraus ergibt sich, daß unter Friedensforschung nicht jedes Vorhaben verstanden werden kann, das die außenpolitische oder die internationale Situation verbessern will. Solche Vorhaben sind weder entbehrlich noch illegitim. Es ist beispielsweise wichtig, außenpolitische Zielsetzungen von Parteien zu untersuchen, oder Möglichkeiten von Arms Control und Abrüstung, oder Strategien des Nations Building, oder die Außenwirtschaftpolitik, oder die völkerrechtliche Qualität des Vietnamkrieges. Diese Analysen lassen sich aber nicht ohne weiteres unter das Erkenntnisziel Frieden einordnen, oder jedenfalls nur dann, wenn man bewußt dieses Ziel so unbestimmt hält wie in der traditionellen politischen (und wissenschaftlichen) Rhetorik. Die Förderung solcher Analysen sollte daher weiter den entsprechenden wissenschaftlichen Disziplinen anheim gegeben und nicht für die Friedensforschung beansprucht werden.

Deshalb ist auch dem von Kaiser entwickelten Begriff der «friedensrelevanten» Forschung[6] im Unterschied zur Friedensforschung nicht zuzustimmen. Dieser Begriff ist offensichtlich eine Folge des Nimbus der Exklusivität, den die Friedensforschung in der BRD gegenwärtig besitzt. Mit seiner Hilfe wird versucht, die Förderung von fortschrittsorientierten Arbeiten zu erreichen, die sonst nicht unmittelbar mit dem Ziel Frieden zu verbinden wären. Diesem Ziel wird aber besser durch eine schärfer unterscheidende Sprache gedient, als durch eine Begriffserweiterung, welche die Forschungsförderung nur erschwert und die Zielsetzungen der geförderten Vorhaben im Undeutlichen beläßt.

Einer solchen Gefahr soll durch den hier entwickelten Versuch, die Erkenntnisabsicht Frieden möglichst eng zu halten, begegnet werden. Friedensforschung hätte sich dann, positiv formuliert, darauf zu konzentrieren, daß die Arten der Konfliktlösung im internationalen System auf eine prinzipiell, also historisch sichere, höhere Stufe gehoben sowie die Bedingungen, Chancen und Strategien dafür untersucht werden. Sie entgeht damit der Gefahr der Uferlosigkeit und erlaubt die Konzentration auf das wichtigste Problem: die Aufhebung der Bedingungen der «situation hobbésienne»,[7] in der die Staaten sich wie Gladiatoren in einem quasi rechtsfreien Raum bewegen, davon ausgehend, daß der Mensch natürlicherweise des Menschen Wolf sei.[8] Um keinen Zweifel an der Größenordnung dieser dermaßen eingegrenzten Forschung aufkommen zu lassen, soll hier gleich hinzugefügt werden, daß wahrscheinlich noch Jahrzehnte international kooperierender Großforschung notwendig sind, bevor erste verläßliche Ergebnisse vorliegen.

Im einzelnen ergeben sich für die Bestimmung solcher Forschung die folgenden formalen und inhaltlichen Gesichtspunkte:

a) Formale Merkmale

Friedensforschung untersucht systemische Vorgänge, Interaktionen. Es brauchen nicht ganze Staatensysteme zu sein, auf die sie sich bezieht; einstweilen wird sie sich häufig mit Teilen eines solchen Systems oder auch nur mit bipolaren Beziehungen begnügen müssen. Entscheidend ist, daß die Außenpolitik nicht als Außenpolitik des Staates oder der Staaten oder gar, auf einer Vorstufe, als außenpolitische Vorstellungen von Parteien und Gruppen zum Gegenstand der Forschung wird. Außenpolitik rückt in die Friedensforschung vielmehr nur als Element der systemischen Beziehungen ein, also nur insoweit, als das System dauernd und strukturell davon beeinflußt wird. Das habitualisierte, gewohnheitsmäßige Konfliktverhalten der sozialen Einheit steht in Frage, nicht die konkrete außenpolitische Entscheidung.

Andererseits müssen die internen Zustände und Ordnungen der Systemglieder soweit erfaßt werden, wie sie dieses Konfliktverhalten bestimmen. Es entfällt damit beispielsweise das Problem der Revolution. Wenn sie auch Außenbezüge besitzt, so ist sie doch primär als Veränderung innergesellschaftlicher Ordnung zu verstehen.

Friedensforschung ist damit Grundlagenfor-

schung. Sie zielt auf systematische Ergebnisse, die zugleich verläßliche Prognosen zulassen sollen. Es geht nicht zuerst um Anstöße zu rationalem, auf Frieden gerichtetem außenpolitischem Handeln, sondern um Aufhellung des bislang weitgehend irrationalen Feldes, in dem sich Außenpolitik und internationale Politik abspielen. Es wird unumgänglich und daher zulässig sein, für eine Übergangszeit auch Forschungsvorhaben, die unmittelbar auf Anwendung gerichtet sind, mit zu fördern. Dafür kommt aber praktisch nur *ein* Gebiet in Frage: die Abrüstung. In allen anderen, an der Aktualität orientierten Vorhaben, etwa die europäische Friedensordnung betreffend, sollte der systematische Bezug ausschlaggebend für die Zuordnung zur Friedensforschung sein.

In einer so gerichteten Grundlagenforschung läßt sich auch das Verhalten von Theorie und Praxis in einer Weise bestimmen, die weder das «Engagement zum Frieden» ausschließt noch die Erfordernisse wissenschaftlicher Methodik zugunsten dieses Engagements vernachlässigt.[9] Die Praxis als politische Entscheidung wird von der Theorie getrennt, aber nur, um von der Theorie und der wissenschaftlichen Qualität ihrer Ergebnisse umstellt und genauer und schärfer eingeengt zu werden. Im Endstadium ist sie nurmehr prinzipiell-methodologisch, aber nicht mehr faktisch-politisch der Theorie gegenüber frei.

b) Inhaltliche Merkmale

Friedensforschung ist weniger auf bestimmte statische *Gestalt*muster des internationalen Systems, als vielmehr auf die Prozesse, die *Verlaufs*muster, also auf die Arten der Konfliktregelung, gerichtet. Die konkrete politische Ausformung des Friedens bleibt also offen; sie ist abhängig von den historisch-regionalen und den sozioökonomisch-technologischen Bedingungen. Die Frage nach dem Weltstaat bleibt ebenso offen wie die nach den möglichen Vorstadien. Diese mittelfristig und langfristig anvisierbaren Gestaltmuster sind zeitlich viel zu weit entfernt, als daß sie sinnvoll diskutiert werden könnten. So ist etwa, was die Friedensforschung der BRD betrifft, die Gestalt des afrikanischen Subsystems als eines regionalen Systems nur ein Gegenstand am Rande, nicht aber die Figur des Nord–Süd-Systems (oder Teile desselben), ganz zu schweigen vom Ost–West-System, das für uns prinzipieller und unverzichtbarer Gegenstand der Friedensforschung zu sein hat. Allein maßgebend ist also das Niveau der Konfliktregelung. Die konkrete Systemgestalt wird davon nur dann betroffen, wenn ein bestimmtes Niveau bereits erreicht ist, etwa in Westeuropa oder im Atlantischen System. Da ein weiterer Fortschritt nicht sicher möglich ist, wenn das offene System, also das System unverbundener nationalstaatlicher Einheiten, beibehalten wird, wird seine Veränderung zur Vorbedingung der Weiterentwicklung. Integrationstheorie rückt dann in die Friedensforschung ein.

Ebensowenig kann sich Friedensforschung einfachhin mit den Zielen einer Einheit identifizieren. Sie ist auf die Entwicklung und Einübung eines zunehmend gewaltfreien Regelungsmodus fixiert, der für alle Konfliktpartner gilt. Die gesellschaftliche und politische Ordnung der Systemglieder rückt nicht unter allgemeinen und/oder ideologischen Aspekten in diese Forschung ein, sondern nur unter funktionalen: Ihr Stellenwert für das Systemverhalten und den Systemzustand steht im Vordergrund. Die Untersuchung von Herrschafts-, Gesellschafts- und Wissenschaftsordnungen muß, soll sie der Friedensforschung zugeordnet werden können, die strukturelle Bedeutung dieser Forschungsgegenstände für ein friedlicheres Systemverhalten nachweisen.

Der Anspruch der Gerechtigkeit wird damit aus dem internationalen System nicht entfernt. Inhalte und Träger dieser Gerechtigkeit auf den Begriff zu bringen, gehört vielmehr zu den fundamentalen Problemen der Friedensforschung. Immerhin hat dieser Anspruch der Gerechtigkeit sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart maßgeblich dazu gedient, Gewaltanwendung zu legitimieren. Der Begriff der Gerechtigkeit in einem offenen System, ihre Qualität, ihre Feststellung, ihre Ansprüche und die Möglichkeiten ihrer Realisierung werden damit zu den schwerwiegenden Fragen der Friedensforschung. Unter säkularem Aspekt sind sie bereits aufgeworfen worden mit dem Begriff der «strukturellen Gewalt» (Galtung, Schmid), blieben aber theoretisch wie strategisch weit unterhalb der erforderlichen Differenzierungen. Die Aporie des Chiliasmus wie die des gerechten Krieges muß aber vermieden, an deren Stelle eine innovative Theorie entwickelt werden. Sie hätte die Träger gerechter Ansprüche im System zu bestimmen, nämlich die Frage zu klären, ob heute überhaupt noch Staaten – und wenn, dann welche und unter welchen Bedingungen (= funktionale Leistungen) – Ansprüche solcher Qualität erheben können, oder ob nicht vielmehr der einzelne Mensch und bestimmte Menschengruppen Träger von Rechtsansprüchen sind, die

den traditionellen Ansprüchen des Staates vorausgehen. Daraus ergeben sich fundamentale Konsequenzen. Der Begriff Staat könnte enthypostasiert, sein Gehorsamsanspruch entmythologisiert werden. Davon würden seine Beziehungen zu anderen Staaten maßgeblich mitbetroffen. Zum Beispiel: das Ziel «Wiedervereinigung Deutschlands» würde irrelevant gegenüber dem Ziel: Anhebung des politischen und wirtschaftlichen Lebensstandards der Menschen in der DDR; die Aufrechterhaltung des außenpolitischen Bezuges «Bundesrepublik in der EWG» erwiese sich als dysfunktionaler Anachronismus usw.

Friedensforschung muß sich, das ergibt sich aus dem Gesagten, praktisch mit einem neuen Verständnis von Außenpolitik befassen. Das bisherige Verständnis ist, als Folge des im Grunde immer noch monarchischen Staatsbegriffs, an anonymen Gruppenwerten orientiert, die es maximal auslegt und durchzusetzen sucht. Ein neues Verständnis hätte das soziale Individuum als zentrale Bezugsgröße einzuführen und die Gruppengrenzen zu einer Funktion der Bedürfnisse des Individuums zu degradieren; die Auswirkung auf die Bedeutung der territorialen Grenzen wäre nicht abzusehen. In diesem Verständnis wäre die Außengruppe perspektivisch immer schon als mögliche Binnengruppe zu erfassen und das Verhältnis zu ihr entsprechend einzurichten. Wenn und insoweit man unter «Gemeinwohl» die Summe der gesellschaftlichen Bedingungen und Zustände versteht, die dem Einzelnen und seiner Familie zu optimalen Freiheits- und Entfaltungschancen verhelfen, besteht auch eine Beziehung zum Frieden. Jedes andere Verständnis, das ein anonymes Gesamtinteresse anvisiert, ist dem Ziel Frieden, wie es hier verstanden wird, eher hinderlich.

Hier erweist sich allerdings auch, daß eine solche Änderung in der Bewertung der Funktionen einer sozialen Einheit ein außerordentlich schwieriges, gleichzeitig aber auch außerordentlich wichtiges Lernziel darstellt. Wenn zwar nicht angenommen werden kann, daß theoretische Arbeiten auf diesen Gebieten alsbald politische Folgen haben werden, so ist die Veränderung der Terminologie und damit der Begriffswelt dennoch ein beträchtlicher Fortschritt. Der Ansatz der Friedensforschung selbst muß als noch inartikulierte Vorwegnahme eines solchen Konzeptes von Außenpolitik und internationaler Politik gedeutet werden.

Friedensforschung entwickelt, dies ist eine weitere Konsequenz, keine Strategie für die Zielrealisationen einer Seite. Damit entfällt praktisch der gesamte Bereich der Militärstrategie. Es ist unerläßlich, auch solche Strategien zu besitzen und zu entwickeln. Ihnen verdanken wir zum Teil die relative Stabilität des Systems der gegenseitigen Abschreckung. Diese ist aber zugleich – und das macht ihre gefährliche Ambivalenz aus – nichts anderes als eine spezifische, durch die Drohung mit Vernichtungspotentialen ohne Beispiel aufs äußerste zugespitzte Variante traditioneller Verhaltensweisen, die auf maximalen Machtgewinn für die je eigene Seite gerichtet bleiben und Gewaltanwendung eben nicht prinzipiell ausschließen. Wenn die Partner des Drohsystems diesen Machtgewinn wechselseitig kontrollieren, auf Gewaltanwendung verzichten und deren Mittel zu disziplinieren suchen, dann innerhalb der Logik des Systems selbst und nicht als Übergang zu anderen Weisen der Konfliktregelung. Strategieforschung gleich welcher Art gehört von daher nicht unter Friedensforschung. Deren strategisches Ziel muß vielmehr die Entwicklung von außenpolitischen Verhaltensweisen sein, die ein auf zunehmende Gewaltfreiheit gerichtetes Systemverhalten der sozialen Einheiten bewirken. Hinzu kommen Strategien, mit denen die Voraussetzungen solchen Verhaltens auch bei anderen Systemeinheiten geschaffen oder beeinflußt werden können. Anders ausgedrückt: Es gilt Strategien zu entwickeln, mit denen das soziale Lernen der eigenen Einheit wie das anderer Einheiten motiviert und angeregt werden kann.

2. Bereiche der Friedensforschung

Aufgrund dieser grundsätzlichen Bestimmungen sind nun einige große Bereiche der Forschung zu umreißen. Friedensforschung läßt sich, grob skizziert, doppelt untergliedern:

a) Analyse von Konfliktlagerungen;
b) Konzepte von Konfliktlösungen.

a) Analyse von Konfliktlagerungen

Konfliktpotentiale können auf drei Ebenen und deren wechselseitiger Verklammerung, also in vier verschiedenen Niveaus vermutet werden:

- auf der Ebene System, in seinen Bedingungen und Prozessen;
- auf der Ebene Außenpolitik;
- auf der Ebene Innenpolitik und ihren gesellschaftlichen Strukturen;
- in der Verklammerung dieser Ebenen durch übergreifende und durchlaufende Prozesse.

Auf der *Systemebene* sind Konfliktbedingungen und Konfliktprozesse zu unterscheiden. Als Bedingungen von Konflikten können verstanden und müssen analysiert werden: der Stand der Technologie und ihre Folgen für Möglichkeiten und Dichte von Kommunikation und Interdependenz. Schon von daher sind die verschiedenen Subsysteme des universalen internationalen Systems strikt zu unterscheiden. Die Konfliktbedingungen, die das afrikanische Subsystem hervorbringt, sind prinzipiell andersartig als diejenigen etwa des europäischen Subsystems.

Durch wiederholte Akte und die Komplexität und Dauerhaftigkeit ihrer Praxis verfestigte und daher schwer veränderbare Prozesse haben ebenfalls als Bedingungen zu gelten. Dazu zählen die Informations-, Kapital- und Handelsströme. Ein derartiges Konfliktpotential sind etwa die Importrestriktionen der Industriestaaten oder die Tatsache, daß die Schiffahrtslinien traditionell von wenigen Reedereien kontrolliert werden.

Schließlich haben als systemische Konfliktbedingungen zu gelten die historischen Erfahrungen der Systemglieder, ihre Verhaltenstraditionen und ihre Konfliktkulturen.[10] Konflikt ist keine Konstante, sondern eine abhängige Variable. Ihre in der europäischen Neuzeit gewonnene Figur dominiert zwar gegenwärtig, darf aber nicht den Blick dafür verstellen, daß es andere Figuren gegeben hat[11] und andere Figuren geben kann.

Auf diesen Bedingungen ruhen die eigentlich systemischen Prozesse, also die den Konflikt konstituierenden Interaktionen. Sie sind von den Konfliktaktionen, der Außenpolitik, wegen ihres kollektiven Charakters zu unterscheiden. Systemische Prozesse (internationale Politik ist ein Synonym dafür) werden von den Außenpolitiken der Systemglieder unter den jeweiligen Bedingungen ihres Zusammenspiels gebildet. Es lassen sich grob drei Klassen solcher Prozesse unterscheiden. Einmal durch Aggression ausgelöste Prozesse: Ein oder mehrere Systemglieder verfolgen Ziele, die nur auf Kosten der anderen Systemglieder befriedigt werden können, seien diese Ziele nun ideologischer, ökonomischer, politischer oder territorialer Natur. Konfliktprozesse solchen Typs gibt es, sie sind jedoch relativ selten. Häufiger sind Prozesse, die aus Interessendivergenzen entstehen, also aus der – zunächst unbeabsichtigten – Unvereinbarkeit wirtschaftlicher oder politischer Interessen. Hierzu zählt etwa die Entwicklungsländerproblematik, jedenfalls hypothetisch. Die Deutschlandfrage zwischen USA und Sowjetunion ist gewiß dazuzurechnen. Interessendivergenzen sind also die zweite Prozeßklasse, die Konfliktpotentiale enthält. Die dritte entsteht aus reiner Interaktion, also aus dem Faktum des Miteinander-Agierens. Sie ist jedenfalls hypothetisch als häufig zu bezeichnen. Der von Herz entwickelte Begriff des Sicherheitsdilemmas[12] schließt diese Klasse auf. Zu dieser Gruppe dürfen heute weite Strecken des Rüstungswettlaufs gezählt werden. Er hat seine Beziehungen und Spannung verloren und ist weitgehend zur fast automatischen Interaktionsfolge geworden.[13] Konfliktelemente in der Interaktion können aber auch durch Fehlperzeptionen von Diplomaten entstehen, durch Kommunikationsschwierigkeiten, durch soziale Distanz. Auch zunehmende Interdependenz mit der Vermehrung der Interaktionen bringt Konfliktpotentiale hervor, die in der Zielsetzung der Einheiten nicht angelegt sind.

Auf der Ebene der *Außenpolitik* sind autonome Zielsetzungen der Einheit sowie deren Reaktionen auf Interaktionen zu untersuchen, und zwar im außenpolitischen Entscheidungsapparat, der politischen Elite sowohl wie der Administration. Es ist zu prüfen, wieweit in den außenpolitischen Entscheidungsprozessen aggressive Ziele gebildet oder Interessen formuliert und mit einem Ausschließlichkeitsgrad ausgestattet werden, der ihre Kollision mit anderen unvermeidlich oder schwer auflösbar macht. Das Perzeptionsvermögen der Entscheidungsträger, deren Konfliktbilder, müssen berücksichtigt werden, ebenso Aufbau und Ausbildung des diplomatischen Dienstes. Der im Entscheidungsprozeß formierte Ziel–Mittel-Komplex steht zur Diskussion, bis hin zur Auswahl der Instrumente. Der Entscheidungsfluß selbst ist zu analysieren: Welche Kräfte wirken an welchen Schaltstellen in welcher Weise und Richtung ein?

Die Ebene Außenpolitik ist schließlich von vornherein in enger Beziehung zur Ebene *Innenpolitik* zu sehen, die als ihre Bedingung gelten kann. Es wurde oben darauf hingewiesen, daß unter dem Erkenntnisziel Frieden nicht die gesamte Innenpolitik ins Blickfeld rückt, sondern nur deren relevantes Segment. Zu fragen ist also, welche gesellschaftlich-politischen Formationen einer Einheit für ihr Außenverhalten relevant sind, beziehungsweise den eine bestimmte Außenpolitik bewirkenden Entscheidungsprozeß ermöglichen. Hier ist zunächst das Gesellschafts-Herrschafts-Wirtschaftssystem der Einheiten als auslösendes oder förderndes Element für aggressive Ziele oder manifeste Außeninteressen zu analysieren. Ferner

sind die kulturellen und gesellschaftlichen Verhaltensnormen, der Grad von Herrschaft, innergesellschaftliche Aggressions- und Frustrationspotentiale zu ermitteln. Das Erziehungs- und das Rechtssystem sind daraufhin anzusehen, ob und inwieweit die von ihnen veranlaßten oder geförderten Sozialisationsformen bestimmte Konfliktverhaltens- und Lösungsweisen bevorzugen und einüben. Anpassungs- und Lernfähigkeit einer Gesellschaft rücken in die Forschungsabsicht ein entsprechend der Bedeutung, die Auto- und Heterostereotype für außenpolitisches Konfliktverhalten haben.

Die genannten drei Konfliktebenen lassen sich verhältnismäßig leicht isolieren. Dabei wird aber die politische Realität insoweit verfehlt, als die Praxis durch alle drei Ebenen hindurchführt. Modellbeispiel: Konflikte der Klasse Interessendivergenzen sind gleichzeitig in Systembedingungen, Systemprozesse, außenpolitischen Entscheidungen und innergesellschaftlichen Interessen gelagert. Es gehört zu den theoretisch und forschungspraktisch schwierigsten Problemen, den Anteil der verschiedenen Ebenen an der Verursachung zu bestimmen. Es ist weniger wichtig, an welchem Niveau man ansetzt,[14] entscheidend ist die Bestimmung des «linkage», der *Verknüpfung*.[15] Sie erst ermöglicht eine genaue, Kausalfolgen bis in die Prozeßverläufe ermöglichende Analyse der Lagerung des Konflikts. Erst diese präzise Kenntnis erlaubt, den Versuch zur Lösung des Konflikts sinnvoll anzusetzen.

b) Konzepte von Konfliktlösungen

Die Entwicklung von Konfliktlösungsstrategien befindet sich noch nicht einmal in den Anfängen. Wenn auch solche Konzepte ohne genaue Kenntnis der Konfliktlagerung nicht angewandt werden können, so gehört ihre Erarbeitung doch zu den wichtigsten Gebieten der Friedensforschung. Sie können an künstlich vorgegebenen oder hypothetisch vermuteten Konfliktlagerungen vorgenommen werden (etwa am Ost–West-Konflikt oder bei den wirtschaftlichen Differenzen zwischen USA und EWG); dringlich ist, daß sie überhaupt erst einmal in Angriff genommen werden.

Wir verfügen bisher lediglich über das Instrument der Schiedsgerichtsbarkeit oder Internationalen Gerichtsbarkeit, die für die gewaltfreie Lösung nur einer verschwindend kleinen Gruppe von Konflikten in Frage kommen. Das Instrument der «Guten Dienste» ist ebenfalls in seiner Anwendungsdimension eng begrenzt.

Konflikte der Klasse Aggression erfordern stets, die der Klasse Divergenz meist eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse. So ist zum Beispiel der Schwarz-Weiß-Konflikt im südlichen Afrika ohne eine Umstellung der gesellschaftlichen Normen der Elite in der Südafrikanischen Republik und ohne Verbesserung ihres Perzeptionsvermögens (um nur einiges zu nennen) nicht denkbar. Welche Beeinflussungsmöglichkeiten gibt es dafür? Oder: Welche Interessenkonstellationen wirken in bürgerlichen Republiken auf die Reproduktion der Hochrüstung ein und wie läßt sich dieser – hypothetische – «industrial-military-complex» abbauen? Wie kann, entsprechend, der hypothetische «ideological-military complex» in sozialistischen Ländern beeinflußt werden? Wie kann die Bundesrepublik auf die Diktatur in Griechenland und Spanien einwirken, wie auf das Regime in der DDR? Welche gesellschaftlichen Formationen müssen in Ost und West verändert werden, um aus dem Kalten Krieg eine Cooperationsstruktur werden zu lassen? Welche Instrumente besitzen wir für eine solche korrigierende Steuerung?

Dieser Themenbereich kann vorab nur in Frageform präsentiert werden. Bisher hat sich nur Burton[16] systematisch damit befaßt. Die im Anschluß an Lorenz von Stein durch Krockow[17] betonte Harmonisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse als Voraussetzung eines befriedigenden Niveaus von Konfliktlösungen zeigt in die richtige Richtung, ist aber noch viel zu global. Umgekehrt bewegt sich die These der Gradualisten wie Etzioni oder Osgood[18] im mehr atmosphärischen Vorstadium der Konfliktlösung. Dieses Stadium ist wichtig, greift aber entschieden zu kurz. Die im Anschluß an Gene Sharp[19] von Theodor Ebert fortgeführte Erarbeitung gewaltfreier Aktionen[20] ist vorwiegend innenpolitisch orientiert und dort auch brauchbar. Auf außenpolitischem Gebiet reicht sie nicht aus.

3. Mögliche Schwerpunkte der Friedensforschung

Aus dem Gesagten ergibt sich, welche Schwerpunkte die Friedensforschung, vor allem in der Bundesrepublik, in Angriff nehmen sollte. Sie können hier nur summarisch in Großgruppen aufgeführt werden. Um sie in Forschungsstrategien umzusetzen, müßten sie im einzelnen noch genauer thematisiert werden.

a) Schwerpunkte der Analyse

Auf der *Systemebene* wären folgende Themengruppen zu nennen:

1. Das Problem von Recht und Gerechtigkeit im internationalen System. Träger und Ansprüche wären neu zu definieren, die systemische Richtung von Frieden zu bestimmen.

2. Der gesellschaftlich-ideologische Antagonismus zwischen Sozialismus und Kapitalismus und die Chancen der Einübung kooperativer Verkehrsweisen.

3. Hemmnisse der westeuropäischen Integration und ihre Lagerung im wirtschaftlichen und politischen Bereich.

4. Zwischen Souveränität und Integration: Neuordnung des europäischen Systems (Modelle der europäischen Friedensordnung); vgl. Nr. 2.

5. Arbeitsteilung und Führung: die Zukunft des atlantischen Systems.

6. Kommunikationssysteme, Informationsflüsse und Spannung. Das Verhältnis zwischen Sprachbarrieren und Konflikt.

7. Das Entwicklungsproblem als Interessendivergenz zwischen Industriestaaten und Entwicklungsländern. Hier müßte vor allem eine genaue Bestandsaufnahme und detaillierte Beschreibung des Konflikts erfolgen. Die Interessen der Entwicklungsländer müßten den Leistungen der Industriestaaten gegenübergestellt und die Entwicklungsfunktion dieser Leistungen diskutiert werden. Die Verpflichtung zur Entwicklungshilfe müßte auf klare politische Formeln gebracht und ihr Umfang genauer festgelegt werden.

8. Das Rüstungs-Abrüstungs-Syndrom. Es ist in vielen Punkten identisch mit der Lagerung des Ost–West-Konflikts überhaupt. Rüstung muß als unabhängige wie als abhängige Variable untersucht werden. Gerade in diesen Punkten schießen systemische und nationale Konfliktpotentiale zusammen: Die Verklammerung und damit die Notwendigkeit bi- und tridimensionaler Analysen wird sichtbar.

Auf der Ebene *Außenpolitik* lassen sich folgende Gruppen aufführen:

9. Spannungsfaktoren im außenpolitischen Entscheidungsprozeß verschiedener Einheiten.

10. Demokratie und Außenpolitik.

11. Ausbildung, Information und Perzeptionsstrukturen der außenpolitischen Eliten.

12. Historisch-gesellschaftliche Traditionen auswärtigen Verhaltens. Hier müßten verschiedene Ziel-Mittel-Komplexe in ihrer administrativ-gesellschaftlichen Vermittlung aufgesucht und daraufhin überprüft werden, wieweit sie schablonisierte Spannungselemente enthalten.

13. Außenpolitische Spannung und Mobilisierung von innenpolitischem Konsens. Häufig wird Außenpolitik als Instrument zur Sicherung instabiler Herrschaft oder auch nur zur Erleichterung des Konsenses verwandt, etwa bei der Budgetgestaltung. Diese Zusammenhänge – der gesamte Bereich der sogenannten «aufgesetzten Spannung» – müssen analysiert werden, damit die real bestehende außenpolitische Konfliktlage adäquat erfaßt werden kann.

14. Analyse und Klassifikation außenpolitischer Zielsetzungen verschiedener Einheiten. Erforderlich ist die Unterscheidung der System-Inputs nach Aggressionen und Interessendivergenzen. Auch hier wird wieder die Verklammerung mit der nächsten Ebene, der der Innenpolitik und der gesellschaftlichen Strukturen, deutlich sichtbar.

Themengruppen im Bereich der *Innenpolitik* und der *gesellschaftlichen Strukturen:*

15. Herrschaftssystem und Außenpolitik: Die Übereinstimmungen in den bevorzugten Mitteln sowohl innen- wie außenpolitischer Konfliktlösung.

16. Gesellschaftsordnung und Auswärtige Politik. Die Flexibilität des Gesellschaftsaufbaus, die Möglichkeiten zur internen Konfliktbereinigung, die Bereitschaft und die Schnelligkeit zur Anpassung müssen ebenso überprüft werden (Bereitschaft zum auswärtigen Konflikt als Folge interner Frustration) wie die Schichtung der Gesellschaft und die Einkommensverteilung darin (Konfliktbereitschaft der Unterprivilegierten).

17. Erziehungssystem und Auswärtige Politik. Welche Konflikt- und Konfliktlösungsnormen werden im Erziehungssystem sozialisiert, welche Freund–Feind-Bilder und Vorurteile eingeübt?

18. Welche Großgruppen und Interessen bestimmen maßgeblich die außenpolitischen Interessen? Hier rubrizieren Untersuchungen wie: Wirtschaftspolitik und Außenpolitik, Parteien und Außenpolitik, Militär und Außenpolitik. An dieser Stelle sollte vielleicht noch einmal an die Qualität der Fragestellung erinnert werden, die auf diesen Gebieten erarbeitet werden müßte. Es geht nicht um beschreibende Untersuchungen, sondern um Analysen habitualisierter, konfliktorientierter Muster. Es geht um Grundlagenforschung, nicht um Historiographie. Dieser Hinweis ist deswegen wichtig, weil diese Themengruppe relativ häufig ist, aber eben unter bloß deskriptivem Aspekt.

19. Ideologie und Außenpolitik. Wie verhalten sich ideologische Zielsetzungen zu anderen?

20. Selbstverständnis der Gesellschaft und auswärtige Politik. Der Komplex bezieht sich auf das

oben erwähnte neue Konzept von auswärtiger Politik. Zu analysieren ist die Grundorientierung einer Gesellschaft auf entweder Expansion oder auf Fortschritt (im oben erwähnten Sinn der Erhöhung der Entfaltungschancen des einzelnen). Damit läßt sich verhindern, daß ein weitgehend ausgleichsbereiter System-Input unter dem Aspekt der Effizienz von Außenpolitik umgepolt wird. Hier wird die Verklammerung aller drei Ebenen deutlich sichtbar.

In bezug auf die *Verklammerung der Ebenen* ist für die Thematisierung von Forschungsvorhaben vor allem folgendes zu beachten:

21. Auf die Wichtigkeit der Verklammerung der Ebenen und deren Bedeutung bei der Untersuchung von Konfliktpotentialen und Konfliktlösungsmöglichkeiten wurde bereits bei jeder Ebene mindestens einmal hingewiesen. Sie braucht hier nicht eigens ausgeführt, soll aber an einem Beispiel erläutert werden. Der Ost–West-Konflikt muß auf der Systemebene (Konfliktttraditionen, Konstellationstraditionen, Aggressionen, Divergenzen, Interaktionen, Sicherheitsdilemma), auf der Ebene Außenpolitik der Systemglieder (intern bedingte Spannungsfaktoren, Fehlperzeptionen, Konsensmobilisierung usw.) und auf der Ebene Innenpolitik (Interessen von Wirtschafts-, Partei- und Militärgruppen, Konfliktbereitschaft und Verhaltenstraditionen der Systemglieder) untersucht werden. Dies muß gleichzeitig oder doch in systematischer Zuordnung erfolgen. Andernfalls ist die Isolierung von Einzelfaktoren, die Fehlbewertung der Konfliktsysteme unvermeidlich, der Versuch zur Konfliktlösung also von vornherein mißlungen. – Die Verklammerung der Ebenen wird am besten durch Teamarbeit und interdisziplinäre Zusammenarbeit bewältigt, deren Stimulation zu den wichtigsten Aufgaben einer Förderungsorganisation der Friedensforschung gehört.

b) Konzepte von Konfliktlösungen

Hier lassen sich wegen der erwähnten Novität des Problems keine Schwerpunkte benennen: Auch der geringste Fortschritt ist wünschenswert und dringlich. Unter den dringlichsten Feldern wären aufzuführen:

1. Strategien zur Absenkung der Spannung (Deeskalationen im Sinne Osgoods und Etzionis).

2. Strategien zur Auflösung von Aggressivitätsreservoirs vornehmlich bei anderen Systemgliedern. (Für den Vorgang in der eigenen Gesellschaft stehen Strategien zur Verfügung: etwa Demokratisierung, Einkommensanhebung usw.) Zunächst müßten Strategien innoviert werden, mit denen Aggressionsabsichten nicht in der traditionellen Weise durch Aufrüstung und Abschrekkung abgewehrt werden, weil sie sich dadurch nur bestätigt sehen und sich verfestigen. Für eine neue Strategie, die diese Absichten entschärft und ihre Basis zu beeinflussen versucht, könnte vielleicht auf Ergebnisse der Spieltheorie verwiesen werden.[21]

3. Strategien der internationalen Verhandlung, die den kontinuierlichen Konfliktlösungstypus Kompromiß sicherstellen, ohne die Erpressung zu ermöglichen.

4. Strategien zur Korrektur divergierender Interessen (etwa im europäisch-amerikanischen Verhältnis oder in der Entwicklungspolitik).

5. Strategien zur Entschärfung manifester Krisen (nicht: Crisis-Management) und zur Überführung in weniger akute Zustände, in denen Konfliktlösungsstrategien angesetzt werden können. Zu denken wäre an eine Weiterentwicklung des peace-keeping-Konzepts der UN, zu dem ein deutscher Beitrag schon seit langem fehlt.

Die aufgeführten Konfliktlösungsstrategien lassen sich in der Forderung zusammenfassen, ein wirksames Instrumentarium zum paeceful change, also zur nicht gewaltsamen, zumindest zunehmend gewaltfreien Weiterentwicklung zu gewinnen. In dieser Forderung ist ein neues Konzept von auswärtigem Verhalten ebenso ausgedrückt wie die Forderung nach Übersicht über die spannungsbedingenden Faktoren auf allen Ebenen. Ziel der Friedensforschung ist es, die Lagerung der Konflikte zu ermitteln und das Verständnis dafür zu mobilisieren oder wenigstens zu erleichtern, daß die Konflikte nicht, wie herkömmlich, mit dem Ziel der Eliminierung oder Schwächung des Gegners, sondern mit dem Ziel der Kooperation gewaltfrei und im Ausgleich gelöst werden können. Gesamtziel der Friedensforschung ist also nicht weniger, als jene kopernikanische Wende im auswärtigen Verhalten der Staaten und im Gruppenverhalten der Menschen herbeizuführen oder – seien wir bescheiden – herbeiführen zu helfen, welche die Überlebenschancen der Menschheit sichert, ohne daß gesellschaftlicher Fortschritt und Emanzipation diesen Chancen geopfert werden.

Friedensforschung wird natürlich nicht von selbst wirksam. Damit sie nicht «akademisch» bleibt, wird es erheblicher Anstrengungen bedürfen, um ihre Ergebnisse der Öffentlichkeit, der Politik, dem gesellschaftlichen Bildungssystem und den einzelnen gesellschaftlichen Gruppen zugäng-

lich zu machen. Solche Praxisbezüge und Umsetzungsstrategien, welche auch die Entwicklung neuer Kommunikationsformen zwischen Wissenschaft und Politik, Wissenschaft und Öffentlichkeit, Wissenschaft und Bildungssystem erfordern, gehören jedenfalls mit in den Themenkatalog der Friedensforschung, soll sie nicht im Elfenbeinturm elitärer Wissenschaft verharren. Auf die Dringlichkeit dieser Aufgabe kann hier nur hingewiesen werden.

[1] Unter Friedensforschung sei «jene Wissenschaft zu verstehen, die sich durch ein Engagement zum Frieden, eine gesamtsystemare Ansatzhöhe der Analyse, eine inter- und multidisziplinäre Arbeitsweise, eine Orientierung auf die Wirklichkeitsveränderung, durch die Unabhängigkeit ihrer Forschung sowie ihre inter- und multinationale Arbeitsweise auszeichnet».
Karl Kaiser, Friedensforschung in der Bundesrepublik (Göttingen 1970) 37.

[2] Hier einige von Galtung genannte Merkmale: Friedensforschung ist interdisziplinär; sie steht über den Ideologien und, wenn notwendig, im Widerspruch zu herrschenden Meinungen; sie ist theoretisch orientiert, jedoch ganz auf die Anwendung ihrer Ergebnisse bedacht; mehr international als national ausgerichtet; eine Wissenschaft, die von einer Wertbasis ausgeht; eine Wissenschaft, die nach einem symmetrischen Ansatz unter globalen Aspekten arbeitet. Vgl. Johan Galtung, Violence, Peace, and Peace Research: Journal of Peace Research (1969), 167ff.

[3] Dazu derselbe: Frieden und Friedensforschung: Dieter Danckwortt (Hrsg.), Internationale Beziehungen, ein Gegenstand der Sozialwissenschaften (Frankfurt 1965) 15f.

[4] Dies ist typisch für den sogenannten militant peace research, vgl. etwa Herman Schmid, Peace Research and Politics: Journal of Peace Research (1968), 217ff.

[5] Dieser Zusammenhang kann hier nur angedeutet werden. Der Grad enthält ein beträchtliches Maß an Herrschaftsfreiheit, Wohlstand, Entwicklungsmöglichkeiten.

[6] Kaiser (Anm. 1), 45ff.

[7] Raymond Aron, Frieden und Krieg (Frankfurt 1963).

[8] Christian Graf Krockow hat allerdings darauf aufmerksam gemacht, daß Hobbes nicht als «Nihilist des Friedens» oder als «Ahnherr totalitärer Staatsallmacht» gelten darf, Thomas Hobbes' Philosophie des Friedens: Soziologie des Friedens (Gütersloh 1962), 11ff.

[9] Auf die wissenschaftstheoretische Problematik, die die gesamte Sozialwissenschaft durchzieht, kann hier nur hingewiesen werden.

[10] Vgl. dazu Stanley Hoffmann, Contemporary Theory in International Relations (Prentice Hall 1960).

[11] Vgl. Quincy Wright, A Study of War (Chicago ^{2}1965).

[12] John H. Herz, International Politics in the Atomic Age (New York, Columbia University Press, 1960).

[13] Dazu Dieter Senghaas, Abschreckung und Frieden (Frankfurt 1969).

[14] David Singer, The Level-of-Analysis Problem: Klaus Knorr und Sidney Verba (Eds.): The International System (Princeton 1961) 77ff.

[15] Dazu E. O. Czempiel (Hrsg.), Die anachronistische Souveränität (Köln und Opladen 1969).

[16] John W. Burton, Conflict and Communication (London 1969).

[17] Krockow (Anm. 8).

[18] Amitai Etzioni, Der harte Weg zum Frieden (Göttingen 1965); Charles Osgood, A Alternative to War and Surrender (Urban 1962).

[19] Gene Sharp, The Weed of a Functional Substitute for War: International Relations (April 1967).

[20] Th. Ebert, Von aggressiver Drohung zu defensiver Warnung: Senghaas (Hrsg.): Friedensforschung und Gesellschaftskritik (München 1970), 179ff.

[21] Karl W. Deutsch, The Analysis of International Relations (Prentic-Hall 1968) 120f.

ERNST-OTTO CZEMPIEL

geboren am 22. Mai 1927 in Berlin, er studierte an der Kirchlichen Hochschule in Berlin Philosophie, an der Universität Mainz Geschichte, Anglistik und Philosophie, ist Professor für Politische Wissenschaften an der Universität Frankfurt, Mitglied der Direktion der Stiftung Hessischen Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung, Mitglied der wissenschaftlichen Kommission des Katholischen Arbeitskreises für Entwicklung und Frieden. Er veröffentlichte u.a.: Das amerikanische Sicherheitssystem 1945–1949 (1966), Die Lehre von den Internationalen Beziehungen (1969), Macht und Kompromiß. Die Beziehungen der BRD zu den Vereinten Nationen 1956–70 (1971).

HEINZ RISSE

geboren am 4. September 1924 in Neu-Isenburg. Er studierte an der Universität Mainz Philosophie, Theologie und Psychologie, arbeitete als freier Journalist, ist Vizepräsident der Bewegung «Pax Christi» und Sekretär des Katholischen Arbeitskreises für Entwicklung und Frieden. Er veröffentlichte u.a. als Herausgeber: Misereor (1962), Bilanz des deutschen Katholizismus (1966), Den Frieden planen (1969).

Beiträge

Johann Baptist Metz

Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens

Eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens

I.

Das Vertrauen in den vermeintlichen Stufengang technologischer Zivilisation ist geschwunden. «Fortschritt» gibt es, wenn überhaupt, nur im Widerstand gegen seine naive Verallgemeinerung (in manchen forschen Futurologien). Der Wärmestrom der Teleologie, der unser Bewußtsein getragen hat, versiegt immer mehr. Die teleologische Zuversicht auf eine zunehmende Versöhnung von Mensch und Natur ist gebrochen, und jetzt, da sie schwindet, merken wir erst, wie tief und nachhaltig sie uns bestimmt hat – bis in unsere philosophischen und theologischen Interpretationen der Zukunft hinein. Nun tritt plötzlich wieder Sisyphus neben Prometheus, Nietzsche neben Marx, Camus neben Teilhard, Monod neben Whitehead ...[1]

Immer deutlicher werden uns die Gefahren und Antagonismen bewußt, die entstehen, wenn die technologischen und ökonomischen Prozesse «natürlich» sich selbst überlassen werden und wenn unsere politischen und gesellschaftlichen Steuerungssysteme versagen: sterbende Städte, Zerstörung der Umweltsysteme, Bevölkerungsexplosion, Informationschaos, der immer aggressiver und immer schärfer sich zuspitzende Nord-Süd-Konflikt, der schließlich auch den Machtkonflikt zwischen Ost und West in neuer Weise aktualisieren kann usw. usw. Hinzu tritt die Bedrohung der anschaulichen Identität und Freiheit des Menschen durch die wachsenden Möglichkeiten psychologischer und genetischer Manipulation. Hinzu tritt der Verdacht, daß die sich selbst überlassene technologisch-ökonomische Planung der Zukunft des Menschen den völlig angepaßten Menschen produziert, den Menschen, dessen Träume und Phantasien nicht mehr nachkommen und im Funktionalismus technischer Apparaturen ersticken; den Menschen, dessen Freiheit zur tierisch schlauen Anpassungsfähigkeit an die Übermacht und Komplexität der vorgefertigten Verhaltensmuster degeneriert; den Menschen, für den die Welt als Widerstand abgeschafft ist, damit er sie nicht mehr zu erleben braucht. Die rein technologisch-ökonomisch geplante Produktion der Zukunft des Menschen scheint gerade den Untergang jenes Menschen vorzubereiten, der sich aus der geschichtlichen Substanz seiner Freiheit, d. h. aber aus der Macht zur Alternative in aller Anpassung nährt. Darum fehlt es schon heute nicht an Stimmen, die nach dem von Nietzsche proklamierten «Tod Gottes» nun auch den «Tod des Menschen», die Stillegung seiner Spontaneität und seine Bestattung im Grab eines technisch-ökonomischen Strukturalismus verkünden und die befürchten, daß das Denken des Menschen seine dialektische Spannung zum Bestehenden verliert und in den alles umgreifenden anonymen Produktionsprozeß einbezogen wird.

In dieser Situation, so meine ich, kann nicht über Zukunft gesprochen werden mit subjektlosen Kategorien: Entwicklung, Fortschritt oder auch «Prozeß». Es ist vielmehr zu fragen: Entwicklung, Fortschritt, Prozeß – wessen? Entwicklung, Fortschritt, Prozeß – wohin? Die Frage der Zukunft unserer technologischen Zivilisation ist nicht primär ein Problem der Technik, sondern der Verfügung über die Technik und über die technologisch-ökonomischen Prozesse; sie ist nicht primär ein Problem der Mittel, sondern der Ziele und der Setzung von Prioritäten und Präferenzen. Das aber heißt: sie ist primär ein politisches und fundamental ein gesellschaftliches Problem. Wie aber kann Politik der primäre Topos für die Frage nach der Zukunft in unserer technologischen Gesellschaft sein? Befindet sich die gegenüber Technologie und Ökonomie selbständige Politik nicht in einem agonalen Zustand? Wächst nicht die anonyme Diktatur von Strukturen und Prozessen, der gegenüber die Diktatur von Personen oder Parteien vergleichsweise harmlos erscheinen mag? Kenneth Boulding: «Eine Welt der unsichtbaren Diktatur ist denkbar, die sich noch der demokratischen Regierungsformen bedient.» Schreitet die Euthanasie der Politik in unserer technologischen Gesellschaft nicht voran? Paralysiert sich die politische Vernunft nicht immer mehr zur instrumentellen Vernunft technologischer und ökonomischer Prozesse und ihrer anonymen «Zwänge»? Wo ist

die Politik, die diese Zwänge steuert und sie aus den sich abzeichnenden Widersprüchen und Katastrophen führt? Hilft hier etwa eine radikale Szientifizierung der Politik weiter? Gewiß, politisches Leben wird immer weniger auf die Vermittlung und Mobilisierung wissenschaftlicher Erkenntnisse verzichten können. Doch die Authentizität politischen Bewußtseins gegenüber den Zwängen der Technik wird nicht durch die Wissenschaft konstituiert und garantiert. Denn unsere modernen Wissenschaften sind selbst tendenziell und nicht beiläufig technologisch, und dieser Zusammenhang gehört zur Voraussetzung ihres Erfolgs und gründet in der spezifischen Form ihres Wissens. Natürlich ist damit eine Fülle von Fragen angeschnitten, die hier nicht weiter verfolgt werden können. Nur dies sei vermerkt: Politik, die mehr ist als erfolgreiche Anpassung an die Zwänge der technischen und ökonomischen Prozesse, gründet in mehr und in anderem als in Wissenschaft (wie wir sie heute kennen und verstehen).

Offensichtlich wird es diese Politik nur geben, wenn sich unser politisches Leben selbst fundamental wandelt. Es hilft uns weder die Umsetzung der Politik in rein technologische Administration und in eine Computer-Politik, die die angezeigten Aporien nicht überwindet, sondern im Spiegel ihres Programms reproduziert, noch freilich auch ein politischer Dezisionismus im alten Stil, ein Machiavellismus, eine Art Steinzeitpolitik im 20. Jahrhundert. Hier wird auf die Dauer eine neue Form politischen Lebens und politischer Strukturen gefordert. Nur wenn sie gelingt, wird es auch in Zukunft humane Kulturen geben. In diesem Sinn ist in der Tat Politik der neue Name für Kultur (und in diesem Sinn ist auch jede Theologie, die die christlichen Überlieferungen in den Problemzusammenhängen der Welt zu reflektieren sucht, «politische Theologie»). Lassen Sie mich einige Aspekte dieser neuen Orientierung und Strukturierung politischen Bewußtseins nennen.

– Unsere Situation macht eine neue Verbindung von Politik und Moral nötig, die sich nicht mit jener trivialen Wohlstandsmoral zufriedengeben kann, die uns in der liberalen Unterscheidung von Politik und Moral immer noch aufbewahrt ist. Habermas: «Es gibt Anhaltspunkte dafür, daß die Eliminierung des Krieges als eines legitimen Mittels der Konfliktlösung, daß die Beseitigung von Massenarmut und von Disparitäten der wirtschaftlichen Entwicklung zu den internationalen Lebensimperativen fortgeschrittener Gesellschaftssysteme entweder schon gehören oder alsbald gehören werden. Auch wenn diese Systeme vorerst keine hinreichenden Motive für die Lösung solcher globalen Probleme hervorbringen, ist doch zu sehen, daß eine Problemlösung kaum möglich sein wird ohne die Durchsetzung bisher nur privat angesonnener universalistischer Normen in öffentlichen Bereichen. Das mag man, wenn man sich an die gewohnten Kategorien hält, eine Moralisierung der Politik nennen. Aber Überlegungen dieser Art sind nicht deshalb schon als naive Schwarmgeisterei abzutun.»

– Diese Verbindung von Politik und Moral kann nicht von oben verordnet werden, sie kann und darf nicht in die politische Kanonisierung eines bestimmten Moralsystems zurückfallen. Sie erfordert die Mobilisierung der geistigen und moralischen Kräfte durch radikale Demokratisierung des Unterbaus der Gesellschaft, ein Nähren der Freiheit und der effizienten Verantwortung von unten her.

– Das politische Leben, das als Bedingung für eine Kultur der Freiheit in unseren technologisch-ökonomischen Prozessen gilt, kann meines Erachtens nicht auf jene Reserven der moralischen und politischen Imagination verzichten, die sich in den gegenwärtigen Subkulturen und Gegenkulturen unserer technologischen Gesellschaft entfalten. In dieser «Jugendkultur» drückt sich weit mehr als der übliche Generationenkonflikt aus. Sie ist in einer gewissen Weise unsere westliche Form von Kulturrevolution, das Experiment einer Alternative zu den Zwängen unserer technologischen Gesellschaft. Wer hier nur wartet, bis die Eskapisten als verlorene Schafe reumütig wieder in das etablierte System zurückkehren, hat weder diese Kultur noch seine eigene Situation erkannt.

Natürlich zielt dieses neue politische Leben, dessen Zielvorstellungen sich nicht in den vermeintlichen Plausibilitäten unserer technologisch-ökonomischen Zwänge erschöpfen, keineswegs auf eine Ausschaltung von Technik und Ökonomie überhaupt. Es gibt weder eine Alternative zur Technik noch (bis heute) eine alternative Technik. Gesucht und gefordert aber ist eine neue Mediatisierung, eine neue Instrumentalisierung dieser Technik und dieser technischen und ökonomischen Prozesse. Und eines soll vor allem verhindert werden: die Zersetzung der politischen Phantasie und des politischen Handelns ins reine Geschäft der Planung. Denn die Selbständigkeit der politischen Dimension garantiert die Möglichkeit humaner Zukunft.

Es gibt die Geschichte vom Kampf zweier Riesen, von denen der eine, schwächere, fast schon besiegte doch immer noch einen unvermuteten Streich führt und sich schließlich aus der Umklammerung des anderen befreit. Er vermag das, weil in seinem Riesenohr ein kleiner buckliger Zwerg sitzt, der ihm Mut macht und immer wieder neue Spielarten des Widerstandes einflüstert. Für diesen Kampf läßt sich als Gegenstück der Streit zwischen Technik und Politik, zwischen rein technologisch-ökonomischer Planung und politischem Entwurf der Zukunft denken. Die politische Phantasie wird sich von den technologischen Zwängen nicht endgültig aufsaugen lassen, wenn sie jene moralische Phantasie und Widerstandskraft behält, die aus dem Gedächtnis des in der Geschichte akkumulierten Leidens erwächst. Der Zwerg bezeichnet das Gedächtnis dieses Leidens, da ja das Leiden in unseren fortgeschrittenen Gesellschaftssystemen sowieso als häßlich gilt und ohnehin kleingeschrieben wird.

Politisches Bewußtsein ex memoria passionis, politisches Handeln aus dem Gedächtnis der Leidensgeschichte der Menschen: Dies könnte ein Verständnis von Politik andeuten, aus dem neue Möglichkeiten und neue Kriterien einer Verfügung über technologische und ökonomische Prozesse entstehen. Es inspiriert zu einer neuen Form der Solidarität, der Fernsten-Verantwortung, da alle Menschen die Geschichte des Leidens wie eine «zweite Natur» vereint. Es verhindert ein rein technisches Verständnis von Freiheit und Frieden; es läßt keinen Frieden und keine Freiheit zu auf Kosten der verdrängten Leidensgeschichte anderer Völker und Gruppen. Es zwingt uns dazu, nicht nur von den Durchgekommenen und Arrivierten, sondern auch vom Gesichtspunkt der Besiegten und der Opfer her auf das öffentliche Theatrum mundi zu schauen – gewissermaßen in der streng politischen [und keineswegs «rein ästhetischen»] Perspektive des Narren an den Königshöfen früherer Zeit: Der Narr nahm Partei für die unterlegene, für die besiegte oder verdrängte Alternative in der Politik seines Herrschers. Seine Politik war sozusagen Politik aus dem Gedächtnis des Leidens – gegen das klassische politische Prinzip des Vae Victis, gegen den machiavellistischen Herrscher. Heute geht es darum, die «Arbeitsteilung» im politischen Leben zwischen den Mächtigen einerseits und dem «Narren» und seiner ohnmächtigen Imagination des Leidens anderseits aufzuheben. Darin sehe ich den Sinn einer neuen nichttrivialen Verbindung von Politik und Moral. Aus ihr entsteht schließlich eine Figur politischen Lebens und politischer Verantwortung, für die vermutlich auch die großen moralischen und religiösen Traditionen der Menschheit mobilisiert werden können, wenn man sie an der Wurzel ihrer Intentionen faßt.

II.

Das Christentum führt Gott nicht nachträglich als «Lückenbüßer» in diesen Streit um die Zukunft ein; es sucht vielmehr die Erinnerung des gekreuzigten Herrn, diese bestimmte memoria passionis als gefährliches Gedächtnis der Freiheit in den gesellschaftlichen Systemen unserer technologischen Zivilisation wachzuhalten. Diese Aussage bedarf der näheren Entfaltung und Erläuterung. Ich will sie im folgenden in den wichtigsten Schritten versuchen.

1. Zunächst muß jene Kategorie näher erläutert werden, die ich im Verlauf dieser Überlegungen zum Thema «Zukunft» schon häufig gebraucht habe: «*Erinnerung*». Wieso ist Erinnerung nicht eine traditionalistische, ja reaktionäre Kategorie, wenn wir sie zur Bestimmung von Zukunft so grundlegend verwenden? Inwiefern ist sie nicht eine bürgerliche Gegenfigur zur Hoffnung, die uns trügerisch dispensiert von den Wagnissen unserer Zukunft? In welchem Sinne kann sie praktisch-kritischen, ja gefährlich-befreienden Charakter gewinnen?

Nun gibt es solche und solche Erinnerungen. Es gibt Erinnerungen, in denen wir es uns leicht machen im Verhältnis zur Vergangenheit: Erinnerungen, in denen uns die Vergangenheit zum unangefochtenen Paradies wird, zum Asyl für unsere gegenwärtigen Enttäuschungen, zur «guten alten Zeit». Es gibt Erinnerungen, die alles Vergangene in ein mildes, versöhnliches Licht tauchen. «Erinnerung verklärt», sagen wir, und zuweilen kann uns das drastisch deutlich werden, wenn etwa alte Kriegskameraden am Stammtisch ihre Kriegserfahrungen austauschen. Die Hölle des Krieges ist dabei ausgeblendet; geblieben sind, so scheint es, allein die längst bestandenen Abenteuer. Die Vergangenheit wird hier gefiltert durch ein Klischee der Harmlosigkeit; alles Gefährliche und Bedrängende, alles Herausfordernde an ihr ist verschwunden; alle Zukunft scheint ihr geraubt. Die Erinnerung wird so leicht zum «falschen Bewußtsein» von unserer Vergangenheit, zum Opiat für unsere Gegenwart.

Es gibt aber auch eine andere Form von Erinnerung: Es gibt gefährliche Erinnerungen, Erinnerungen, die uns herausfordern. Es gibt Erinnerungen, in denen frühere Erfahrungen inmitten unseres Lebens durchschlagen und die neue, gefährliche Einsichten für unsere Gegenwart aufkommen lassen. Sie beleuchten für Augenblicke grell und hart die Fraglichkeit dessen, womit wir uns scheinbar abgefunden haben und die Banalität unseres vermeintlichen «Realismus». Sie durchstoßen den Kanon der herrschenden Selbstverständlichkeiten und überführen als Trug die Sicherheit jener, «deren Stunde immer da ist» (vgl. Jo 7, 6). Sie sabotieren gewissermaßen unsere Plausibilitätsstrukturen und tragen in diesem Sinne geradezu subversive Züge. Solche Erinnerungen sind wie gefährliche und unkalkulierbare Heimsuchungen aus der Vergangenheit. Es sind Erinnerungen, mit denen wir zu rechnen haben, Erinnerungen gewissermaßen mit Zukunftsgehalt. «Die Erinnerung an die Vergangenheit», sagt ein zeitgenössischer Philosoph, «kann gefährliche Einsichten aufkommen lassen, und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten». Nicht von ungefähr ist die Zerstörung von Erinnerung eine typische Maßnahme totalitärer Herrschaft. Die Knechtung von Menschen beginnt damit, daß man ihnen ihre Erinnerungen nimmt. Alle Kolonialisation hat darin ihr Prinzip. Und jeder Aufstand gegen Unterdrückung nährt sich aus der subversiven Kraft erinnerten Leidens. Leid ist in diesem Sinne keineswegs eine rein passive, handlungsarme «Tugend». Sie ist oder kann doch sein die Quelle gesellschaftlich befreienden Handelns. Und in diesem Sinne stellt sich das Gedächtnis des akkumulierten Leidens den modernen Zynikern politischer Macht immer neu entgegen.

Offensichtlich besteht heute die Gefahr, daß wir alles, was in unserem Bewußtsein erinnerungsbestimmt ist und was nicht dem Kalkül unserer technisch-pragmatischen Vernunft pariert, dem Aberglauben gleichsetzen und der privaten Beliebigkeit des einzelnen überlassen. Dadurch aber werden wir nicht ohne weiteres freier und «aufgeklärter»! Wir verfallen nur umso leichter den herrschenden Illusionen und werden in einer neuen Weise verführbar. Die Beispiele sind Legion! Und in diesem Sinne stellt sich das Gedächtnis des akkumulierten Leidens den modernen Propheten der Geschichtslosigkeit entgegen. Es erlaubt uns dieses Gedächtnis nicht, Geschichte entweder nur als Kulisse einer gelegentlichen feierlichen Interpretation unseres Daseins zu verstehen oder nur als distanziertes Material historischer Kritik. Als erinnerte Leidensgeschichte behält die Geschichte die Gestalt «gefährlicher Überlieferung», die weder in einer rein affirmativen Einstellung zur Vergangenheit – wie etwa im Ansatz der hermeneutischen Theorien – noch in einer rein kritischen Attitüde gegenüber der Vergangenheit – wie etwa im Ansatz der Ideologiekritik – «aufgehoben» und stillgestellt werden kann. Ihre «Vermittlung» ist in jedem Falle praktischer Natur; sie geschieht nie rein argumentativ, sondern immer auch «narrativ», in gefährlich-befreienden «Geschichten».

2. Wir wenden uns nun der Tatsache zu, daß es sich bei dieser Erinnerung um eine Erinnerung *des Leidens* handelt: memoria passionis. Es gibt in unserem gesellschaftlichen Leben eine Art «Bann», gewissermaßen einen «Verblendungszusammenhang», der die Einsicht in den ursprünglichen kognitiven und praktischen Rang des Leidens sperrt oder doch stört.

Das neuzeitliche Wissenschaftswissen ist geprägt von dem Modell des Herrschaftswissens über die Natur, und der Mensch versteht sich in ihm anthropologisch vor allem als Herrschaftssubjekt gegenüber der Natur. Scientia et potentia in idem coincidunt: dieser Satz Bacons charakterisiert das neuzeitliche Wissenschaftswissen als Herrschaftswissen. Dementsprechend kommen in einer Gesellschaft, die von diesem Wissenschaftswissen allenthalben bestimmt ist, andere Verhaltens- und Wissensformen des Menschen – wie etwa Leid, Schmerz, Trauer, aber auch Freude, Spiel usw. – von vornherein nur funktional und abgeleitet zur Geltung und werden in ihrem kognitiven kritischen Rang weithin unterschätzt. Es ist deshalb von Bedeutung, daß sich in unserer Gesellschaft eine Art *Antiwissen* ex memoria passionis aufbaut, in dem auch die ständige Identifizierung von «Praxis» mit «Naturbeherrschung» aufgelöst wird.

Unsere Geschichtsvorstellung ist wiederum einseitig geprägt von einer Ausblendung des Ranges des Leidens. Geschichte ist für uns bewußt oder unbewußt definiert als Geschichte der Durchgekommenen, als Geschichte der Erfolgreichen und der Arrivierten; es herrscht bei uns auch auf dem Gebiet der Historie eine Art Darwinismus – nach dem Selektionsprinzip «Vae Victis!». Wiederum wäre es von entscheidender Bedeutung, daß es gelänge, eine Art *Antigeschichte* zu «erzählen» aus dem Gedächtnis des Leidens: ein Geschichtsverständnis, in dem immer auch die besiegten und

zerstörten Alternativen bedacht werden, ein Geschichtsverständnis ex memoria passionis als eine Geschichte der Besiegten. Davon werden wir in anderem Zusammenhang gleich noch ausführlicher zu sprechen haben!

Schließlich scheint es mir wichtig, den *anti-teleologischen* und den *antiontologischen* Charakter des Leidens – nicht zuletzt gegen gewisse Tendenzen innerhalb der Theologie selbst – herauszukehren. Ich möchte das kurz exkursorisch etwas verdeutlichen.[2] Es gibt keine teleologisch-finalistische Vermittlung zwischen Natur und Mensch. Das scheint die moderne Naturwissenschaft, wo sie – wie in der Biologie – zur Anthropologie wird, in aller Schärfe zu bestätigen. Man lese nur einmal Monod gegen Teilhard und Whitehead! Doch gilt auch unabhängig davon: Es ist das Leid, das einer affirmativen Theorie der Versöhnung zwischen Mensch und Natur widersteht. Jeder derartige Versuch entartet am Ende in eine schlechte Ontologisierung der Gequältheit des Menschen. Leid kontrastiert Natur und Geschichte, Teleologie und Eschatologie. Zwischen beiden gibt es keine «objektive» Versöhnung, keine durchschaubare und verwaltbare Einheit. Jeder Versuch dieser Art würde unter dem Rang menschlichen Leidens liegen. Das zeigt sich besonders deutlich bei dem Versuch, menschliches Leid etwa als Modalität einer allgemeinen Wechselwirkung zwischen «Aktion» und «Passion» in der Natur zu verstehen. Das wäre – im doppelten Sinn des Wortes – Scholastik des Leidens! Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrbaren Welt straft die gesamte affirmative Ontologie und die gesamte Teleologie Lügen und entlarvt sie als Mythologie der Moderne (Adorno). Das Leid des Menschen widersteht letztlich allen Versuchen, Geschichte und geschichtliche Prozesse von Natur her zu deuten bzw. Natur als Subjekt dieser Geschichtsprozesse zu interpretieren. Dabei ist freilich immer vorausgesetzt, daß sich in diesem Leid auf negative und ständig abweisende Art ein Identitätsbewußtsein meldet, das nicht reduziert werden kann auf die triviale Identität der zeitlichen Beharrung. In diesem Identitätsbewußtsein artikuliert sich nicht die Anthropozentrik der Macht und der Herrschaft gegenüber Natur, sondern die Anthropozentrik des Leidens, die sich gegenüber jeder Kosmozentrik behauptet. Und es ist deshalb nicht idealistischer Hochmut, sondern der Respekt vor der Dignität des geschichtlich angehäuften Leidens, wenn man Natur von Geschichte her zu verstehen sucht (wenn man also den Zusammenhang von Natur und Geschichte dialektisch und nicht teleologisch deutet) und wenn man die Milliarden Jahre der Naturzeit gegenüber der Geschichtszeit des leidenden Menschen als «Inflationszeit» (Bloch) interpretiert. Das Substrat der menschlichen Geschichte ist demnach nicht Natur als Entwicklung oder als eine Art subjektloser Prozeß. Die Naturgeschichte des Menschen ist gewissermaßen seine Passionsgeschichte. In ihr ist die Unversöhntheit zwischen Natur und Mensch nicht unterschlagen, sondern aufrechterhalten – gegen jede teleologische Projektion und gegen jede ontologische Verallgemeinerung. Diese Passionsgeschichte nämlich hat kein Ziel, sondern – wenn überhaupt – eine Zukunft. Und nicht Teleologie, sondern – wenn überhaupt – die «Spur des Leidens» schafft die uns zugängliche Kontinuität dieser Geschichte. Die wesentliche Dynamik der Geschichte ist demnach das Gedächtnis des Leidens als negatives Bewußtsein von künftiger Freiheit und als Stimulans, im Horizont dieser Freiheit leidüberwindend zu handeln.

3. Christlicher Glaube artikuliert sich als memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi. In der Mitte dieses Glaubens steht eine *bestimmte* memoria passionis, auf die sich die Verheißung künftiger Freiheit für alle gründet. Daß wir im Gedächtnis dieses Leidens die Zukunft unserer Freiheit erinnern: dies ist eine eschatologische Aussage, die durch keine nachträgliche Anpassung plausibler gemacht oder allgemein verifiziert werden kann. Sie bleibt umstritten und bestreitbar; diese Anstößigkeit gehört zu ihrem mitteilbaren Inhalt. Denn die unter dem Namen «Gott» erinnerte Wahrheit der Passion Jesu und der Leidensgeschichte der Menschheit kann immer nur so gedacht werden, daß sie stets auch die Absichten dessen verletzt, der sie zu denken sucht. Die eschatologische Wahrheit der memoria passionis ist ja nicht ableitbar aus unseren geschichtlichen, gesellschaftlichen und psychologischen Zwängen. Das erst macht sie zur befreienden Wahrheit. Das aber bedingt auch ihre konstitutionelle Fremdheit in unseren kognitiven Systemen. Gleichwohl, wenn diese eschatologische Wahrheit der memoria passionis nicht in leeren Tautologien und Paradoxien ausgedrückt werden soll, dann muß sie in den Verhältnissen der Zeit reflektiert und «erzählt» werden, dann muß sich das Gedächtnis des Leidens Jesu als eine gefährlich-befreiende Erinnerung in den vermeintlichen Plausibilitäten unserer Gesellschaft buchstabieren lassen und dann müssen sich die christologischen Dog-

men als gefährliche Erzähl- und Erinnerungsformeln bewähren.

In diesem Sinne insistiert die christliche memoria darauf, daß die Leidensgeschichte der Menschheit nicht einfach zur Vorgeschichte der Freiheit gehört, sondern daß sie inneres Moment der Geschichte der Freiheit ist und bleibt. Die Imagination künftiger Freiheit nährt sich aus dem Gedächtnis des Leidens, und Freiheit verdirbt, wo die Leidenden mehr oder minder im Klischee behandelt und zur augenlosen Masse degradiert werden. Damit aber wird die christliche memoria zu einer «gefährlichen Erinnerung», die aufschreckt aus der vorschnellen Versöhnung mit den «Tatsachen» und «Tendenzen» unserer technologischen Gesellschaft. Sie wird zu einer befreienden Erinnerung gegenüber den Zwängen und Mechanismen des herrschenden Bewußtseins und seinem abstrakten Ideal von Emanzipation. Die christliche memoria passionis artikuliert sich als eine Erinnerung, die frei macht, am Leiden anderer zu leiden und auf die Prophetie fremden Leidens zu achten, obwohl die Negativität des Leids in unserer «fortschrittlichen» Gesellschaft immer unzumutbarer und geradezu als unziemlich erscheint. Eine Gesellschaft, die diese und ähnliche Dimensionen in der Geschichte der Freiheit und im Verständnis von Freiheit verdrängt, bezahlt das mit dem wachsenden Verlust an anschaulicher Freiheit überhaupt. Sie kann keine Ziele und Prioritäten entwickeln, die die schleichende Anpassung unserer Freiheit an den anonymen, subjektlosen Rahmen einer Computergesellschaft verhindert.

An diese Interpretation möchte ich noch zwei erläuternde Zusätze anfügen.

Einmal könnte man darauf hinweisen, daß in diesem Ansatz das christliche Gedächtnis einseitig zum Leidensgedächtnis verkürzt sei und daß das *Gedächtnis der Auferweckung Jesu Christi* in den Hintergrund trete, ja, unterschlagen sei. Nun, offensichtlich kann man beide – die memoria passionis und die memoria resurrectionis – nicht einfachhin trennen. Es gibt kein Verständnis der Auferweckung, das nicht über das Gedächtnis des Leidens zu entfalten wäre. Es gibt kein Verständnis der Herrlichkeit der Auferweckung, das frei wäre von den Finsternissen und Bedrohungen der menschlichen Leidensgeschichte. Eine memoria resurrectionis, die sich nicht als memoria passionis verstünde, wäre bare Mythologie. Was aber besagt dann eine memoria passionis, die sich selbst im Glauben als memoria resurrectionis versteht? Was heißt es, «Auferweckung» zugänglich zu machen über das Gedächtnis des Leidens? Läßt sich solcher Auferweckungsglaube auch in sozial mitteilbaren Symbolen ausdrücken, die kritisch-befreiende Kraft für uns haben? Ein solcher Auferweckungsglaube drückt sich m. E. darin aus, daß er uns – «kontrafaktisch» – freimacht, auf die Leiden und Hoffnungen der Vergangenheit zu achten und uns der Herausforderung der Toten zu stellen. Es gibt für ihn nicht nur eine «Solidarität nach vorn» (W. Benjamin: mit dem «Glück der Enkel»), sondern auch eine «Solidarität nach rückwärts» (W. Benjamin: mit dem «Leid der Väter»). Es gibt für ihn nicht nur eine Revolution, die die Dinge von morgen ändert, für künftige Generationen, sondern auch eine Revolution, die über den Sinn unserer Toten und deren Hoffnungen neu entscheidet. Auferwekkung, die über das Gedächtnis des Leidens vermittelt ist, heißt: Es gibt einen unabgegoltenen Sinn der Toten, der bereits Besiegten und Vergessenen. Das Sinnpotential unserer Geschichte hängt nicht nur an den Überlebenden, an den Erfolgreichen und Durchgekommenen! «Sinn» ist eine den Siegern reservierte Katagorie! Die Geschichte, die wir in unseren Geschichtsbüchern schreiben und studieren, ist demgegenüber praktisch immer eine «Geschichte der Sieger», eine Geschichte der Durchgekommenen, der Erfolgreichen und Arrivierten. Es ist in ihnen kaum eine Rede von den besiegten und unterlegenen, von den vergessenen und verdrängten Hoffnungen unseres geschichtlichen Daseins. Ist das aber so selbstverständlich? Wieso soll auch in der Geschichte das «Recht des Stärkeren» herrschen, eine Art «Geschichtsdarwinismus»? Demgegenüber hat ja die große Literatur in ihren Tragödien immer wieder versucht, die Kontinuität und den Sinn der Geschichte gerade in den verdrängten und verschütteten «Spuren des Leidens» zu suchen, nach den Vergessenen und Nichtdurchgekommenen in der Geschichte zu fragen und in diesem Sinn eine Art Antigeschichte zu erzählen. Hierauf hätte gerade auch eine Kirche und eine Theologie zu achten, in deren Mitte das «Gedächtnis des Leidens» steht! Nur dann werden sie es verhindern, daß sie auf ihre Art jeweils zu einer Kirche oder einer Theologie der Sieger und damit zu einer politischen Religion (etwa im konstantinischen Sinn) herabsinken! Gleichwohl hat der Glaube an die Auferweckung der Toten einen durchaus sozialen und sozialkritischen Sinn. Er läßt uns nämlich hartnäckig auf dem Gedächtnis des in der Geschichte akkumulierten Leidens insistieren, um

daraus unser Handeln und unsere Hoffnungen zu bestimmen. Ein solches Verständnis der Einheit von memoria passionis und memoria resurrectionis widersetzt sich auch dem Versuch, zwischen einer innerweltlichen Leidensgeschichte und einer überweltlichen Gloriengeschichte, ja überhaupt zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte in dem *üblichen* Sinn zu unterscheiden. Weder sind Weltgeschichte und Heilsgeschichte zwei Größen, die durch theologische Spekulation in eine Art Deckungsgleichheit zu bringen wären, noch können und sollen sie bloß formal kontrastiert werden. Heilsgeschichte ist vielmehr Weltgeschichte, in der den unterlegenen und verdrängten Hoffnungen und Leiden ein Sinn eingeräumt wird. Heilsgeschichte ist jene Weltgeschichte, in der den besiegten und vergessenen Möglichkeiten menschlichen Daseins, die wir «Tod» nennen, ein Sinn gegeben wird, der durch den Ablauf künftiger Geschichte nicht widerrufen oder aufgehoben wird.

Eine *zweite* Erläuterung gilt der näheren Bestimmung dessen, was wir hier konkret unter «*Leid*» zu verstehen haben. Welches «Leid» ist denn überhaupt in der memoria passionis gemeint? Ist es nämlich nicht sehr gefährlich, vom «Leid im allgemeinen» zu reden? Verliert dann nicht das «Gedächtnis des Leidens» all seine kritische, vor allem auch seine sozialkritische und politische Kraft? Wird das Leid so nicht völlig privatisiert und internalisiert? Leidet denn nicht in irgend einem Sinn ein jeder? Leidet nicht auch der reiche Playboy in seinem Luxusbungalow? Wo kommen hier die nötigen Differenzierungen her, die Ansätze für ein kritisches Bewußtsein gerade im Interesse der ungerecht Leidenden und Unterdrückten? Gerät so nicht das soziale und politische Engagement in jenes langweilige, unbestimmte Grau in Grau, in dem sich das soziale und politische Antlitz des Christentums und der Kirche der Welt von heute zumeist zeigt? Und läuft hier nicht doch alles auf jenen Trost hinaus, der letztlich niemanden tröstet, weil er alle in gleicher Weise zu trösten vorgibt oder vermeint? Nein! Im Lichte des christlichen Leidensgedächtnisses zeigt sich nämlich, daß soziale Macht und politische Herrschaft nicht einfach hingenommen werden dürfen, sondern daß sie sich gerade angesichts des konkreten Leidens immer neu rechtfertigen müssen. Das ist vielleicht der einzige, aber entscheidende politische Satz, der aus dem Neuen Testament und seiner «Theologie des Leidens» entnommen werden kann. Er aber genügt auch! Die soziale und politische Macht der Reichen und Herrschenden muß sich befragen lassen, inwiefern sie selbst leidverursachend ist. Sie kann sich von dieser Rechenschaft nicht dispensieren unter Berufung auf das je eigene Leid der Reichen und Mächtigen. Und diese kritische Befragung der Herrschaft und des Reichtums gehört genau zu jenem Trost, den das Evangelium den Reichen und Herrschenden spenden will. Das Gedächtnis des Leidens im christlichen Sinn weicht also nicht aus in das Grau sozialer und politischer Beliebigkeit, sondern schärft gerade das soziale und politische Gewissen im Interesse des fremden Leids. Es verhindert die Privatisierung und Internalisierung des Leids und die Nivellierung seiner sozialen und politischen Dimension. In diesem Leidensgedächtnis sind Leidensgeschichte und soziale Unterdrückungsgeschichte zwar nicht einfachhin identisch, aber konkret auch nicht trennbar.

4. Am Anfang meiner Überlegungen habe ich – gewissermaßen als erste These – davon gesprochen, daß das Zukunftsproblem primär ein politisches und fundamental ein gesellschaftliches Problem sei. Zu dieser Feststellung müssen wir nun zurückkehren und fragen: Wie und mit welcher Berechtigung läßt sich die christliche memoria passionis überhaupt mit dem politischen Leben verbinden? Was haben beide schließlich miteinander zu tun? Werden nicht beide verdorben, wenn sie miteinander in Beziehung gesetzt werden? Nun habe ich zwar betont, daß es nicht um eine nachträgliche Einführung des christlichen Leidensgedächtnisses in die bestehenden Formen des politischen Lebens geht, sondern daß diese memoria passionis wirksam werden soll zur Wandlung unseres politischen Lebens und seiner Strukturen, da sich dieser Wandel als die entscheidende Forderung für die Frage nach der Zukunft ergab. Gleichwohl bleibt die grundsätzliche Frage: Gerät das politische Leben nicht in reaktionärer Weise unter den Zwang universalistischer Normen, wenn es mit der christlichen memoria passionis verbunden wird? Schließlich enthält diese christliche memoria als endzeitliche Erinnerung eine bestimmte Auslegung des Sinns und Subjekts der ganzen Geschichte!

Was aber kann die Frage nach Sinn und Subjekt der Geschichte im ganzen mit dem politischen Leben zu tun haben? Führt nicht jede Rede vom universalen Geschichtssinn in ihrer politischen Wendung zum Totalitarismus oder doch in einen unkritisch-schwärmerischen Utopismus? Alle *positivistischen* Theorien des gesellschaftlichen und

politischen Lebens insistieren auf dieser Gefahr. Ihrerseits muß sich freilich diese Position die Frage gefallenlassen, ob sie durch ihre rigorose Verwerfung der Sinnfrage das politische Leben nicht letzten Endes dem rein instrumentellen Denken unterwirft und damit am Ende doch der Technokratie ausliefert. Und sie muß sich die Frage gefallenlassen, ob sie durch ihre Tabuierung oder Ignorierung der Sinnfrage nicht blind wird für jene Ideologien, die sich eben immer wieder als Subjekt und Sinnträger der Gesamtgeschichte inthronisieren und unser gesellschaftliches und politisches Handeln von hier aus gefährden.

Demgegenüber wird bekanntlich im klassischen *Marxismus* und seiner Theorie des politischen Lebens die Frage nach Sinn und Subjekt der Gesamtgeschichte durchaus aufrechterhalten, und zwar in praktischer Intention: als Bestimmung des Inhalts und Ziels revolutionärer Praxis. Denn der Marxismus kennt durchaus einen politisch identifizierbaren Träger des Sinns der Geschichte, nämlich das Proletariat, das in seiner politischen Praxis zur Exekution dieses Sinns antritt. Es ist tatsächlich schwer einzusehen, wie eine solche Verquikkung von Sinn der Geschichte und politischer Praxis am Ende nicht zu einem politischen Totalitarismus führt, der unter und hinter jenem Wandel des politischen Lebens liegt, den wir um unserer Zukunft willen suchen.

Auch der klassische Idealismus hält in seiner «*liberalen*» Theorie des politischen Lebens die Frage nach Sinn und Subjekt der Geschichte aufrecht. Diese Position unterscheidet sich jedoch gegenüber dem Marxismus dadurch, daß sie gerade kein sozial angebbares und politisch identifizierbares Subjekt der Gesamtgeschichte kennt, ja, daß sie jeden Versuch der politischen Identifizierung dieses Subjekts abweist. Hegel etwa nennt als Subjekt der Gesamtgeschichte den «Weltgeist», andere sprechen von der «Natur», dritte von «universaler Humanität» ... Das sind alles apolitische Prädikate. Hier bleibt die Rede vom Subjekt und Sinn der Geschichte wesentlich abstrakt. Gleichwohl zeigt sich, daß diese abstrakte Rede von der Geschichte im ganzen eine eminent praktische politische Bedeutung haben kann. Sie ermöglicht und bewirkt die Freisetzung des politischen Lebens von universalen Zwängen und universalistischen Normen. Das politische Leben wird in eine rein pragmatische Orientierung entlassen; Politik kommt unter das Diktat «der Sache selbst», wie man gern sagt. Doch sind diese «sachlichen Strukturen» etwas anderes als die tatsächlichen Strukturen und Tendenzen unserer technologisch-ökonomischen Prozesse? Woher, wenn nicht durch reinen Dezisionismus, entsteht hier ein kritisches Bewußtsein, aus dem sich die politische Alternative zu diesen Prozessen und ihrer Anonymität nährt? So ist zwar der antitotalitäre Zug in dieser liberalen Auffassung politischen Lebens wichtig; aber in ihrer positiven Version scheint sie kaum Impulse zum gesuchten Wandel des politischen Lebens zu enthalten.

Blicken wir nun nochmals auf die Verbindung der *christlichen* memoria passionis mit dem politischen Leben! Im Gedächtnis dieses Leids erscheint Gott in seiner eschatologischen Freiheit als das Subjekt und der Sinn der Geschichte im ganzen. Und das besagt zunächst, daß es auch für diese memoria kein politisch identifizierbares Subjekt der universalen Geschichte gibt. Sinn und Ziel dieser Gesamtgeschichte stehen vielmehr – wiederum extrem kurz formuliert – unter dem sog. «eschatologischen Vorbehalt Gottes». Die christliche memoria erinnert den Gott der Passion Jesu als das Subjekt der universalen Leidensgeschichte und wendet sich in gleichem Zuge dagegen, ein solches Subjekt politisch auszumachen und zu inthronisieren. Wo immer eine Partei, eine Gruppe, eine Rasse, eine Nation, eine Klasse – und sei es die Klasse der Technokraten – versucht, sich als dieses Subjekt zu bestimmen und einzuführen, muß sich die christliche memoria dagegen wenden und diesen Versuch entlarven als politischen Götzendienst, als politische Ideologie mit totalitärer oder – in der Sprache der Apokalyptik – mit «tierischer» Tendenz. So wird also auch im Lichte der christlichen memoria passionis das politische Leben freigesetzt und vor Totalitarismus geschützt. Aber nun – im Unterschied zu der liberalen Version des Idealismus – durch eine utopisch gerichtete und nicht durch eine unbestimmte Freisetzung. Das christliche Gedächtnis des Leidens ist nämlich in seinem theologischen Gehalt eine antizipatorische Erinnerung; es enthält die Antizipation einer bestimmten Zukunft der Menschheit als einer Zukunft der Leidenden, der Hoffnungslosen, der Unterdrückten, der Beschädigten und der Nutzlosen dieser Erde. Darum entläßt dieses Gedächtnis des Leidens das an ihm orientierte politische Leben nicht einfach indifferent in das Spiel der gesellschaftlichen Interessen und Kräfte, das seinerseits auf der Voraussetzung des Konflikts beruht, so daß es immer den Mächtigen, nicht aber den Freundlichen begünstigt und immer nur jenes Humanitätsquantum zur Geltung bringt, das man

einkalkulieren muß, um die eigenen Interessen erfolgreich durchzusetzen. Das Gedächtnis des Leidens bringt hingegen eine neue moralische Phantasie ins politische Leben, eine neue Imagination fremden Leids, aus der eine überschießende, unkalkulierte Parteilichkeit für die Schwachen und Nichtvertretenen reifen soll. So aber kann das christliche Gedächtnis des Leidens neben vielen anderen, nicht selten subversiv anmutenden Innovationen in unserer Gesellschaft zum Ferment werden für jenes neue politische Leben, das wir um unserer Zukunft willen suchen.

5. Werfen wir abschließend noch einen kurzen Blick auf die Situation der Kirchen in unserer Gesellschaft! Offensichtlich hören die Kirchen heute immer mehr auf, gesamtgesellschaftliche Religionsanstalten zu sein; offensichtlich werden sie immer mehr zu Minderheiten, deren sachlicher und öffentlicher Einfluß in zunehmendem Maße abnimmt. Sie werden immer mehr zu dem, was man kognitive und affektive Minderheiten nennen kann. Die Frage drängt sich auf, ob damit die Kirchen selbst immer mehr auf dem Wege zur Sekte sind. Und wenn sie auf dem Wege zur Sekte sind, ob sie dann zu mehr oder minder irrelevanten Subkulturen im Rahmen unserer technologischen Großgesellschaft werden. Hier kristallisiert sich eine Fülle von Fragen, die in diesem Zusammenhang nicht weiter verfolgt werden können. Eines sei nur angefügt. *Wenn* Kirche inmitten unserer Gesellschaft die memoria passionis Jesu Christi buchstabiert, jenes Leidensgedächtnis, in dem die Passionsgeschichte der Menschheit unvergeßlich ist, dann kann sie schließlich Minderheit sein oder Minderheit werden, ohne in falsche sektiererische Selbstabschließung geraten zu müssen. Dann nämlich wird und bleibt sie die Trägerin eines gefährlichen, geradezu «subversiven» Gedächtnisses, an dem weit mehr hängt als der Selbstbehauptungswille einer religiösen Institution, nämlich die Zukunft unserer Humanität.

[1] Der vorliegende Text fußt auf einem Vortrag, den ich auf einem theologischen Kongreß in New York (Oktober 1971) gehalten habe – in Gespräch und Auseinandersetzung mit «Prozeßtheologen» und Teilhardianern. Manche Passagen des Textes haben diese Auseinandersetzung als Hintergrund.

[2] Zum Verständnis dieser Passage ist der in Anmerkung 1. angedeutete Hintergrund besonders wichtig.

JOHANN BAPTIST METZ

geboren am 5. August 1928 in Welluck, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Innsbruck und München, ist Doktor der Philosophie und der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster. Er veröffentlichte u. a.: Christliche Anthropozentrik (1962), Zur Theologie der Welt (1968), Politische Theologie (1969), Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi (1970), Die Theologie in der interdisziplinären Forschung (1971).

Jürgen Moltmann

Der «gekreuzigte Gott»

Neuzeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte

Der Streit um die Existenz Gottes und die Funktion des Gottesglaubens hat in den letzten Jahren viele Christen verunsichert. Sie fühlen sich orientierungslos zwischen den Schlagworten «Gott ist tot» und «Gott kann nicht sterben». Im Kampf um eine neue Kirche und eine neue Gesellschaft haben darum manche die Gottesfrage einfach ausgeklammert. Hinter der politisch-sozialen Krise der Kirche aber lauert die christologische Krise: auf wen beruft sich die Christenheit eigentlich? und in dieser steckt die Gottesfrage: welcher Gott motiviert die christliche Existenz: der Gekreuzigte oder die Götzen von Religion, Klasse und Rasse? Ohne neue Gewißheit im christlichen Glauben wird es keine öffentliche Glaubwürdigkeit der Kirche geben.

Aus den Streitigkeiten der letzten Jahre sind überraschend neue konvergierende Tendenzen des theologischen Denkens quer durch die Konfessionen hindurch entstanden, die eine neue christliche Gotteslehre ahnen lassen.[1] Ich nehme diese Ansätze auf und führe sie weiter.

I.

Dem Denken geht das Leiden voraus, und die Frage nach Gott entsteht zutiefst aus dem Schmerz am Unrecht in der Welt und an der Verlassenheit im Leiden. Es gibt viele Bewegungen und Kämpfe, auf die sich die Geschichte konzentriert; Machtkämpfe, Rassenkämpfe usw. Aber wenn man eine zutreffende universalgeschichtliche Kategorie sucht, wird man sie hinter jenen Bewegungen und Kämpfen erst in der «Leidensgeschichte der Welt»[2] finden. Im Haben unterscheiden sich Menschen von Menschen, in der Armut aber sind sie solidarisch. Im Positiven trennen sich Menschen von Menschen, im Negativen aber werden sie sich gleich. Die Erfahrung und die Wahrnehmung des Leidens in der Welt und an der Welt führte über Theismus und Atheismus hinaus. Angesichts des Leidens auf dieser Welt ist es unmöglich, an die Existenz eines allmächtigen und allgütigen Gottes zu glauben, der «alles so herrlich regiert». Ein Gottesglaube, der Leiden und Unrecht in der Welt rechtfertigt und nicht dagegen protestiert, ist unmenschlich und wirkt satanisch. Auf der anderen Seite aber würde der Protest gegen das Unrecht seine Energie verlieren, wenn er dem platten Atheismus verfiele, für den diese Welt mit ihrem Zustand alles ist. Der zornige Atem des Aufschreis ist getragen von der Sehnsucht nach dem Ganz-Anderen. Es ist, wie Max Horkheimer erklärte, «die Sehnsucht, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge»[3]. Es ist die unaufgebbare Sehnsucht nach Gerechtigkeit. Ohne die Leidenschaft für Gerechtigkeit in der Welt und den, der sie endgültig verbürgt, gibt es kein bewußtes Leiden am Unrecht. Stellt also das Leiden die Idee eines gerechten Gottes in Frage, so stellt umgekehrt die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und dem, der sie verbürgt, das Leiden in Frage und macht es zum bewußten Schmerz. Jenseits von Theismus und Atheismus führen Leiden und Protest gegen das Leiden in die Theodizeefrage hinein: Si Deus justus – unde malum? Nennen wir den Stachel in der Frage: Warum das Leiden? «Gott», so wird umgekehrt der Stachel in der Gottesfrage: An Deus sit? das Leiden.

Der herkömmliche Theismus beantwortet diese Doppelfrage mit der Rechtfertigung dieser Welt als «Gotteswelt»: Diese Welt ist, so wie sie ist, ein Spiegel der Gottheit. Diese Antwort ist nicht möglich. Der Spiegel ist zerbrochen. Sie ist deshalb Idolatrie.

Der herkömmliche Atheismus entzieht der Leidensfrage nach Gott den Boden. «Die einzige Entschuldigung Gottes ist, daß er nicht existiert» (Stendhal und Nietzsche). Ironischerweise wird hier die Nichtexistenz Gottes zur Entschuldigung Gottes angesichts einer mißglückten Schöpfung. Das aber heißt praktisch: gewöhnt den Menschen die absoluten Fragen nach Sinn und Gerechtigkeit ab, so werden sie sich den schlechten Verhältnissen anpassen und zufrieden sein.

Kritische Theologie und kritischer Atheismus treffen sich im Rahmen der Frage nach Gerechtigkeit im Leiden. Kritische Christen und kritische Atheisten finden in diesem Kontext zur praktischen Solidarität im Kampf gegen das Unrecht und seine religiöse Sanktionierung.

Was bedeutet im Kontext der Leidensgeschichte der Welt die Erinnerung an die Leidensgeschichte Christi? Bevor wir dieser Frage nachgehen können, müssen wir herausfinden, was die Leidensgeschichte Christi für das Sein Gottes selbst und folglich für den christlichen Gottesglauben bedeutet. Ein Gott, der in teilnahmsloser Seligkeit im Himmel thront, ist unannehmbar. Muß die christliche Theologie darum nicht die alte theopaschitische Frage wieder aufnehmen: Hat Gott selbst gelitten? Wäre nicht ein leidensunfähiger Gott nicht auch ein liebesunfähiger Gott und darum ärmer als jeder Mensch? Was aber kann umgekehrt ein leidender Gott leidenden Menschen bedeuten, außer einer religiösen Bestätigung ihrer Leiden?

Die christliche Theologie kann sich erst dann der Leidensgeschichte der Welt ohne theistische Illusion und ohne atheistische Resignation stellen, wenn sie sich der Leidensgeschichte Christi gestellt und Gottes Sein im Kreuzestode Jesu erkannt hat. Erst wenn klar geworden ist, was zwischen dem sterbenden Jesus und «seinem» Gott geschehen ist, kann herauskommen, wer dieser Gott für die Leidenden und Verlassenen dieser Erde bedeutet.

II.

Woran ist Jesus gestorben? Wegen seiner neuen Botschaft von der gnädigen Gerechtigkeit Gottes und seiner Gemeinschaft mit Rechtlosen und Ungerechten wurde er nach dem Gesetz als Gotteslästerer verurteilt. Er wurde von der römischen Besatzungsmacht als Aufrührer gegen die pax romana und ihre Götter gekreuzigt. Er starb endlich in Gottverlassenheit von dem Gott und Vater, dessen Kommen er in bis dahin unerhörten Worten und Handlungen antizipierte und bezeugte. So

ist Jesus im letzten Sinne an seinem Gott und Vater gestorben, der ihn verließ. Auf diesen Punkt der Gottverlassenheit des Gottessohnes verdichtet sich die christliche Frage nach Gott und dem Leiden, der die Theologie traditionell meistens ausgewichen ist. Als eines der ältesten Zeugnisse berichtet Markus, daß Jesus keinen schönen und tapferen Tod starb, sondern mit Geschrei und Tränen endete. Nach Markus 15, 37 starb er mit einem unartikulierten Schrei. Markus 15, 34 deutet ihn mit den Anfangsworten des Psalm 22: «Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?» Um die Paradoxie vollkommen zu machen, antwortet nach Markus auf Jesu Schrei der Gottverlassenheit der heidnische Centurio mit dem Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu. Wie ist das zu verstehen? Offenbar hat die spätere Überlieferung an der Markusdeutung Anstoß genommen und den Todesschrei Jesu mit frömmeren Worten wiedergegeben. Westliche Textgruppen des Markus sagen: «Mein Gott, was hast Du mir vorzuwerfen?» Lukas ersetzt den Ausdruck der Verlassenheit mit Worten des jüdischen Abendgebets aus Psalm 31, 6: «In Deine Hände befehle ich meinen Geist.» Johannes sagt aus theologischen Gründen: «Es ist vollbracht» (19, 30). Man wird annehmen dürfen, daß die schwierige Lesart von Markus der historischen Wirklichkeit am nächsten kommt.

Wenn zwei das Gleiche sagen, muß es nicht dasselbe sein. Es ist darum falsch, Jesu Schrei im Sinne von Psalm 22 zu interpretieren, und richtig, Psalm 22 hier im Sinne Jesu zu interpretieren.[4] In Psalm 22 ist mit «mein Gott» der Bundesgott Isreals gemeint und mit dem «Ich» des Verlassenen der leidende Gerechte, der die Bundestreue Gottes einklagt. Bei Jesu aber liegt im Ruf «mein Gott» der gesamte Inhalt seiner neuen Botschaft vom gnädig und befreiend nahenden Reich und seines eigenen Leben in dieser Nähe Gottes, die ihn stets exklusiv von «meinem Vater» hat sprechen lassen. Dadurch wird seine Verlassenheit zu einer einzigartigen Verlassenheit. Der ihn verläßt, ist nicht nur der Bundesgott Israels, sondern sein Gott und Vater. Folglich ist das Ich der Verlassenheit nicht mehr nur der Bundespartner, sondern das Ich des Sohnes. Der Rechtscharakter der Gottesklage bleibt jedoch erhalten. Der Schrei Jesu hat, wie der des Psalmisten, nichts mit «getroster Verzweiflung» zu tun, sondern ist ein Ruf nach Gottes Treue um Gottes willen. Der Psalmist klagt die Bundestreue Gottes zum Gerechten ein. Jesus klagt hier die Einheit des Vaters mit ihm, dem Sohn, ein. Mit seinem Tod steht nicht nur die Treue Gottes auf dem Spiel, sondern die Gottheit des Gottes, dessen Nähe und Väterlichkeit er verkündigt hat. Darum klagt Jesus mit diesen Worten sein eigenes Sein in seiner besonderen Beziehung zum Vater, in welcher er der Sohn ist, ein. Man kann Psalm 22 im Munde des sterbenden Jesus also so verstehen: «Mein Gott, warum hast Du *Dich* verlassen?» Diese Verlassenheit am Kreuz muß also strikt als ein Geschehen zwischen Jesus und seinem Gott verstanden werden. Das Kreuz ist in dieser Hinsicht ein Geschehen zwischen Gott und Gott.

Warum wurde nach Ostern die Gottverlassenheit Jesu am Kreuz überhaupt noch überliefert? Es gab bekanntlich einen urchristlichen Enthusiasmus, für den das Kreuz nur eine überholte Durchgangsstufe zu jener Herrlichkeit darstellte, die man in der Gegenwart des Geistes zu erfahren glaubte. Gegen diesen urchristlichen Enthusiasmus haben Paulus und Markus die Erinnerung an die bleibende Bedeutung des Kreuzes des erhöhten Herrn eingeschärft. Je mehr der Glaube in das Leiden an der unerlösten Welt hineinführte, um so mehr entdeckte er die Bedeutung der Kreuzigung der eschatologischen Person Christi. Ostern macht also das Kreuz nicht zur überwundenen Durchgangsstufe, sondern qualifiziert es zum Heilsereignis. Erst im eschatologischen Licht des Auferstehungsglaubens wird das Kreuz zum theologischen Geheimnis, das es historisch gesehen nicht ist, weil viele Propheten so endeten. Die Kreuzestheologie bei Paulus und Markus hat den Osternglauben zur Voraussetzung und ist sein konkreter Inhalt. Wie aber kann Gott selbst in seinem Sohn gottverlassen sein, leiden und sterben?

III.

Der christliche Theismus gerät an diesem Punkt in seine Aporie. Die neuere, katholische und protestantische Dogmengeschichtsschreibung ist sich darin einig, daß die Wahrnehmung der Verlassenheit Jesu (derelictio Jesu) die zentrale Schwierigkeit der altkirchlichen Christologie gewesen ist. Zwar gab es in der altkirchlichen Anbetung des Gekreuzigten eine «Religion des Kreuzes». Ignatius konnte unreflektiert von den «Leiden meines Gottes» (Röm 6, 3) sprechen, deren Nachahmer er im Martyrium werde. Aber die theologische Reflexion war nicht in der Lage, Gottes Sein selbst mit dem Leiden und Tod Jesu zu identifizieren. Die geistige Sperre ging einmal vom anti-

ken Gottesbegriff aus. Danach ist Gott unvergänglich, unsterblich und leidensunfähig, der Mensch aber vergänglich, sterblich und leidensfähig. Sie ging zum anderen von der antiken Heilssehnsucht aus. Danach liegt das Heil in der Vergottung, und Vergottung hieß Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit. Selbst Kyrill von Alexandrien, der die gottmenschliche Einheit des Christus am stärksten betont hat, mußte Jesu Verlassenheit umdeuten: Die Not Christi ist nicht seine eigene, sondern die Not der Menschheit. Wer behauptet, Christus selbst sei hier von Furcht und Schwäche überwältigt worden, verweigert ihm das Bekenntnis der Gottheit[5]. Doch war es wirklich nicht möglich, das Leiden Jesu auf das Sein Gottes zu beziehen?

Nicäa sagt mit Recht gegen Arius, daß Gott nicht so veränderlich ist wie das Geschöpf. Das aber ist keine absolute, sondern nur eine Vergleichsaussage. Gott ist keiner Nötigung durch Nichtgöttliches unterlegen. Doch damit ist nicht gesagt, daß Gott nicht frei sei, sich selbst zu verändern oder sich durch anderes veränderlich zu machen. Aus der relativen Behauptung seiner Unveränderlichkeit ergibt sich nicht der Schluß auf seine absolute Unveränderlichkeit.

Gegen die syrischen Monophysiten hatte die Alte Kirche die Leidensunfähigkeit Gottes festgehalten. Sie kannte als Gegensatz zum passiven Leiden nur die wesenhafte Leidensunfähigkeit. Es gibt aber noch ein drittes, nämlich aktives Leiden, das Leiden der Liebe, die freiwillige Offenheit für die Affizierung durch anderes. Wäre Gott in jeder Hinsicht leidensunfähig, so wäre er auch liebesunfähig wie der Gott des Aristoteles, der zwar von allen geliebt wird, aber selbst nicht lieben kann. Wer aber liebesfähig ist, ist auch leidensfähig, denn er öffnet sich selbst den Leiden, die die Liebe einbringt und bleibt ihnen doch kraft der Liebe überlegen. Gott leidet nicht wie die Kreatur aus Mangel, sondern aus der Fülle seines Seins liebt er und leidet an seiner freien Liebe.

Die theistischen Unterscheidungen von göttlichem und menschlichem Sein sind nach außen hin wichtig. Sie sagen aber nichts über das innere Verhältnis Gottes zu Jesus und des Sohnes zum Vater aus und können darum nicht auf das Kreuzesgeschehen zwischen Gott und Gott angewendet werden. Der christliche Humanismus gerät an diesem Punkt in eine ähnliche Aporie. Sieht er in Jesus den vollkommenen Menschen Gottes und nimmt er als Ausweis für das «stets kräftige Gottesbewußtsein» Jesu seine vorbildliche Sündlosigkeit, so kann Jesu Sterben nur die Vollendung seines Gehorsams oder Glaubens sein, nicht aber Gottverlassenheit. An die Stelle der Leidensunfähigkeit der Gottesnatur (apatheia) tritt dann die Unerschütterlichkeit (ataraxia) des Gottesbewußtseins Jesu. Das alte Axiom der Unveränderlichkeit Gottes wird damit nur auf das «innere Leben Jesu» übertragen. Die Aporien bleiben die gleichen. Geht man endlich zum atheistischen Jesus-Humanismus über, so fällt der Stachel im Todesschrei Jesu gänzlich weg. Gibt es keinen Gott, so kann Jesus schließlich auch nicht gottverlassen gestorben sein. Sein Todesschrei nach Gott war dann völlig überflüssig.

Jede christliche Theologie antwortet im Grunde auf den Todesschrei Jesu und sagt bewußt oder unbewußt, warum Gott ihn verlassen hat. Auch der Atheismus antwortet auf diese Frage. Er beantwortet sie so, daß er ihr den Boden entziehen möchte, um sie los zu werden. Der Todesschrei Jesu ist aber größer als die beste theologische Antwort. Darum werden am Kreuz alle theologischen Antworten zu vorläufigen Hinweisen auf das Kommen des Gottes, der allein die Antwort sein kann.

IV.

Christliche Gottesrede muß in der Wahrnehmung und vollen Präsenz der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz geschehen und kann nur hier gerechtfertigt werden. Entweder ist Jesu Kreuz das christliche Ende jeder Theologie oder der Anfang einer spezifisch christlichen Theologie. Die christliche Gottesrede wird am Kreuz Christi zu einer trinitarischen Rede von der «Geschichte Gottes» und muß sich folglich von jedem Monotheismus, Polytheismus und Pantheismus trennen. Die zentrale Stellung des Gekreuzigten ist das christliche Spezificum in der Weltgeschichte und die Trinitätslehre ist das christliche Spezificum in der Gotteslehre. Beide hängen aufs engste zusammen. «Nicht die spärlichen trinitarischen Formeln im Neuen Testament, sondern das durchgehende Zeugnis vom Kreuz ist der Schriftgrund für den christlichen Glauben an den dreieinigen Gott, und der kürzeste Ausdruck für die Trinität ist die göttliche Kreuzestat, in welcher der Vater den Sohn sich durch den Geist opfern läßt»[6]. Wir nehmen den exegetischen Anhalt für diese These bei den Verlassenheitsaussagen der paulinischen Theologie. Das griechische Wort für verlassen-paradidomi hat in der Passionsgeschichte der Evangelien einen eindeutig negativen Klang und meint: verraten,

ausliefern, hingeben, töten. Bei Paulus tritt dieser negative Sinn von parédoken in Röm 1, 18ff bei seiner Darstellung der Gottverlassenheit der gottlosen Menschen auf. Schuld und Strafe liegen zusammen: Menschen, die Gott verlassen werden, von Gott verlassen und an ihren selbstgewählten Weg «dahingegeben»; die Juden an ihre Gesetzlichkeit und die Heiden an ihren Götzendienst, und beide an den Todestrieb. Eine Umkehrung des Sinnes der parédoken-Formel bringt Paulus, wenn er die Verlassenheit Jesu nicht im historischen Kontext seines Lebens, sondern im eschatologischen Kontext des Glaubens darstellt. «Gott hat auch seines eigenen Sohnes nicht verschont, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben. Wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?» (Röm 8, 32). In der historischen Verlassenheit des Gekreuzigten sieht Paulus eschatologisch jene Hingabe des Sohnes durch den Vater zugunsten der gottlosen und gottverlassenen Menschen. Betont er dabei Gottes «eigenen Sohn», so ergreift die Hingabe des Sohnes auch den Vater selbst; jedoch nicht in derselben Weise, nicht patripassianisch. Jesus erleidet das Sterben in Gottverlassenheit. Der Vater aber erleidet den Tod des Sohnes im Schmerz seiner Liebe. Wird der Sohn vom Vater hingegeben, so erleidet der Vater seine Verlassenheit vom Sohn. Kazoh Kitamori hat das treffend den «Schmerz Gottes» genannt[7].

Da das Sterben des Sohnes etwas anderes ist als dieser Schmerz des Vaters kann man nicht theopaschitisch vom «Tod Gottes» reden. Um die Geschichte des gottverlassenen Sterbens Jesu als Geschehen zwischen seinem Vater und ihm, dem Sohn, zu begreifen, muß man trinitarisch reden und sollte den allgemeinen Gottesbegriff zunächst draußen lassen. In Gal 2, 20 begegnet die parédoken-Formel mit Christus als ihrem Subjekt («... der Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben hat»). Danach gibt nicht allein der Vater den Sohn dahin, sondern der Sohn gibt sich auch selbst dahin. Das deutet auf eine Willensgemeinschaft zwischen Jesus und seinem Vater am Punkte ihrer völligen Trennung der Gottverlassenheit am Kreuz hin. Schon Paulus hat das Geschehen der Gottverlassenheit Christi als Liebe interpretiert. Das begegnet in der johanneischen Theologie wieder (Jo 3, 16). Und der 1. Johannesbrief sieht in diesem Geschehen der Liebe am Kreuz die Existenz Gottes selbst: «Gott ist Liebe» (4, 16). Darum läßt sich in späterer Terminologie im Blick auf das Kreuz von einer Homousie des Vaters mit dem Sohne und umgekehrt reden. Im Kreuz sind Jesus und sein Gott und Vater aufs tiefste getrennt durch die Verlassenheit und zugleich aufs Innigste eins in der Hingabe. Denn aus dem Kreuzesgeschehen zwischen dem verlassenden Vater und dem verlassenen Sohn geht die Hingabe selbst hervor, d. h. der Geist.

Wollte man das Geschehen der Kreuzigung Jesu im Rahmen der Zwei-Naturen-Lehre interpretieren, so hätte man nur den Begriff des einen Gottes und der einen Gottesnatur zur Verfügung und käme in erhebliche Paradoxa. Am Kreuz schreit dann Gott nach Gott. Im Kreuzestod stirbt dann Gott an Gott. Es wäre dann an dieser und nur an dieser Stelle «Gott selbst tot» und doch nicht «tot». Hat man nur den Gottesbegriff zur Verfügung, dann ist man ferner immer geneigt, ihn auf den Vater anzuwenden und das Sterben nur auf die menschliche Person Jesu zu beziehen. Damit aber wird das Kreuz um die Gottheit «entleert». Läßt man jenen Gottesbegriff aber zunächst draußen, dann muß man von Personen in den besonderen Verhältnissen dieses Geschehens sprechen. Der Vater ist der Verlassende und Hingebende. Der Sohn ist der Verlassene, durch den Vater und sich selbst Dahingegebene. Aus dieser Geschichte geht der Geist der Hingabe und Liebe hervor, der verlassene Menschen aufrichtet. Wir interpretieren damit den Tod Christi nicht als Geschehen zwischen Gott und Mensch, sondern zuerst als innertrinitarisches Geschehen zwischen Jesus und seinem Vater, aus dem der Geist hervorgeht. Mit diesem Ansatz wird 1. ein nicht-theistisches Verständnis der Geschichte Christi möglich, 2. die alte Dichotomie zwischen allgemeiner Natur Gottes und seiner inneren Dreieinigkeit überwunden und 3. die Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität überflüssig.[8] Er macht die trinitarische Rede um der vollen Wahrnehmung des Kreuzes Christi notwendig und stellt die herkömmliche Trinitätslehre auf die Füße. Dann ist die Trinitätslehre keine Spekulation über die Geheimnisse Gottes «über uns», die man besser still verehrt, als lebhaft erforscht, sondern ist im Grunde die kürzeste Fassung der Passionsgeschichte Christi. Diese trinitarische Rede bewahrt den Glauben vor Monotheismus wie vor Atheismus, weil sie ihn bei dem Gekreuzigten festhält. Sie zeigt das Kreuz im Sein Gottes und das Sein Gottes im Kreuz auf. Das Materialprinzip der Trinitätslehre ist das Kreuz. Das Formalprinzip der Kreuzestheologie ist die Trinitätslehre. Die Einheit der Geschichte des

Vaters, des Sohnes und des Geistes läßt sich dann nachträglich als «Gott» bezeichnen. Mit dem Wort «Gott» ist dann dieses Geschehen zwischen Jesus und dem Vater und dem Geist gemeint, also diese bestimmte Geschichte. Sie ist die Gottesgeschichte aus der heraus allererst offenbar wird, wer und was Gott ist. Wer christlich von Gott reden will, der muß die Geschichte Jesu als Gottesgeschichte, «erzählen» und verkünden, d. h. als die Geschichte zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Geist, aus der heraus sich konstituiert, wer Gott ist; und zwar nicht nur für den Menschen, sondern auch schon in seiner Existenz selbst. Das heißt auf der anderen Seite, daß Gottes Sein geschichtlich ist und zwar in dieser konkreten Geschichte existiert. «Gottes Geschichte» ist dann die Geschichte der Geschichte des Menschen.

V.

Immer war in der christlichen Geschichte der Gott der Kranken, Armen, Unterdrückten und Sklaven der leidende, verfolgte und unterdrückte Christus gewesen, während der Gott der Reichen und Herrschenden der Pantokrator war und ist.[9] Was aber bedeutet die Erkenntnis des Gottes in Knechtsgestalt, des leidenden und gekreuzigten Menschensohns für die Leidensgeschichte der Welt?

Wer grundlos leidet, meint immer zuerst, er sei von Gott verlassen. Wer in diesem Leiden aufschreit, stimmt im Grunde in den Todesschrei Jesu ein. Dann aber ist Gott nicht nur das verborgene Gegenüber, nach dem er schreit, sondern im tieferen Sinne der menschliche Gott, der in ihm und mit ihm schreit und mit seinem Kreuz für ihn eintritt, wo er in seiner Qual verstummt. Wer leidet, protestiert nicht nur gegen sein Geschick. Er leidet ja, weil er lebt, und er ist lebendig, weil er liebt. Wer nichts mehr liebt, leidet auch nicht mehr. Ihm ist das Leben gleichgültig geworden. Je mehr aber einer liebt, um so verwundbarer wird er. Er wird verwundbar in dem Maße, wie er glücksfähig wird und umgekehrt. Das kann als die Dialektik des menschlichen Lebens bezeichnet werden. Die Liebe macht lebendig und sie macht sterblich. Die Lebendigkeit des Lebens und die Tödlichkeit des Todes werden an dem Lebensinteresse erfahren, das wir Liebe nennen.

Der theistische Gott ist arm. Er kann nicht leiden, weil er nicht lieben kann. Der protestierende Atheist liebt auf verzweifelte Weise. Er kommt ins Leiden weil er liebt, und protestiert gegen das Leiden, und damit gegen die Liebe, die ihn ins Leiden brachte. Wie kann einer trotz Enttäuschung und Sterben in der Liebe bleiben? Der Glaube, der aus jenem Gottesgeschehen am Kreuz entspringt, beantwortet die Frage des Leidens nicht mit einer theistischen Erklärung, warum es so sein muß, und auch nicht mit bloßer Protestgebärde, warum es nicht sein darf, sondern führt die verzweifelte Liebe auf ihren Ursprung zurück: «Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.» (1. Jo 4, 17). Wo Menschen leiden, weil sie lieben, leidet Gott in ihnen. Wo Gott den Tod Jesu erlitten hat und darin die Kraft seiner Liebe erweist, finden auch Menschen die Kraft, das Vernichtende auszuhalten und «das Tote festzuhalten» (Hegel). Hegel nannte dieses das Leben des Geistes: «Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes»[10]. Wer in die Liebe kommt und durch die Liebe ins Leiden kommt und die Tödlichkeit des Todes erfährt, der kommt in die «Geschichte Gottes» hinein. Erkennt er, daß seine Verlassenheit aufgehoben ist in der Verlassenheit Christi, so kann er in der Gemeinschaft der Hingabe Christi in der Liebe bleiben. Für Hegel ermöglichte allein das trinitarische Verständnis Gottes die Erkenntnis des Kreuzes Christi als der «Geschichte Gottes»: «Dies ist für die Gemeinde die Geschichte der Erscheinung Gottes, diese Geschichte ist göttliche Geschichte, wodurch sie zum Bewußtsein der Wahrheit gekommen ist. Daraus bildet sich das Bewußtsein, das Wissen, daß Gott der Dreieinige ist. Die Versöhnung, an die geglaubt wird in Christo, hat keinen Sinn, wird Gott nicht als der Dreieinige gewußt»[11]. Das Geschehen am Kreuz wird für den befreiten und liebenden Glauben zur zukunftseröffnenden Gottesgeschichte, deren Präsens Versöhnung mit dem Schmerz der Liebe und deren Zukunft Liebe in ihrer eigenen, von Angst und Herrschaft freien Welt heißt. Die Leidensgeschichte der Welt ist durch die Leidensgeschichte Christi in die «Geschichte Gottes» hineingenommen. «In this sense, God is the great compagnion – the fellow-sufferer, who understands» (Whitehead). Trinitarisch verstanden ist Gott sowohl geschichtsimmanent wie welttranszendent. Er ist, mit einiger unzureichender Bildlichkeit gesagt, als Vater transzendent, als Sohn immanent und als Geist der Geschichte zukunftseröffnend voran. Verstehen wir Gott so, dann verstehen wir unsere eigene Geschichte, die Leidens- und die Hoff-

nungsgeschichte der Menschheit, als «Geschichte Gottes». Jenseits von theistischer Ergebenheit und atheistischem Protest ist das die Geschichte des Lebens, weil es die Geschichte des Interesses am Leben, der Liebe, ist.

[1] H. U. von Balthasar, Mysterium Paschale: Mysterium Salutis III, 2, 133 ff; H. Küng, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer zukünftigen Christologie (1970); H. Mühlen, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie (1969); E. Jüngel, Vom Tod des lebendigen Gottes (ZThK 1968) 93–110; H. G. Geyer, Atheismus und Christentum (EvTh 1970) 255–274; R. Weth, Heil im gekreuzigten Gott (EvTh 1971) 227–244.

[2] W. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels (1963) 183.

[3] M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior (1970) 56 f.

[4] Vgl. dazu H. Gese, Psalm 22 und das Neue Testament (ZThK 1968) 1–22.

[5] W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie (1957) 95.

[6] B. Steffen, Das Dogma vom Kreuz. Beitrag zu einer staurozentrischen Theologie (1920) 152.

[7] Kazoh Kitamori, Theology of the Pain of God (1965).

[8] K. Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»: Schriften zur Theologie, IV, 103–136.

[9] Vgl. z. B. N. Gorodeckaja, The humiliated Christ in modern Russian Thought (1938); J. Cone, Singend mit dem Schwert in der Hand. Eine theologische Interpretation schwarzer Spirituals (EvKomm 1971) 442–447; H. Lüning, Mit Maschinengewehr und Kreuz – oder wie kann das Christentum überleben? (1971). Sie alle zeigen, wie sehr sich die Frömmigkeit der Ohnmächtigen und Unterdrückten, der Sklaven, Leibeigenen und Indios auf die Passion Christi und den leidenden Gott konzentriert hat. Eine Theologie der Befreiung muß mit dieser Christologie einsetzen.

[10] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Glockner, 2) 34.

[11] G. W. F. Hegel, Philosophie der Religion (Werke ed. Glockner) 16, 2, 308.

JÜRGEN MOLTMANN

geboren am 8. April 1926 in Hamburg, evangelisch-reformiert. Er studierte an der Universität Göttingen, promovierte und habilitierte sich in Theologie, war 1958–1963 Professor an der kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1963–1967 Professor für systematische Theologie an der Universität Bonn und ist jetzt Professor für systematische Theologie an der Universität Tübingen. Er ist Herausgeber von «Evangelische Theologie» und veröffentlichte u. a.: Prädestination und Perseveranz (1961), Theologie der Hoffnung ([8]1968), Perspektiven der Theologie (1968), Der Mensch (1971), Die ersten Freigelassenen der Schöpfung ([2]1971).

Norbert Schiffers

Die «Spur des Leidens» in der Geschichte und die «Spur Gottes»

1. Der hoffnungslos Leidenden Aussicht ist das Nichts

Leiden ist nicht irgendeine Erfahrung, Verhaltensweise oder Aufgabe des Menschen, der er sich zuwenden kann wann er will, und von der er sich in seiner Freizeit dispensieren kann. Denken, Arbeiten, Sich-Engagieren, Schreiben und Lesen, Lachen und Weinen, dies alles und vieles andere sind Tätigkeiten des Menschen, die ihre Zeit haben. Niemand muß solches tagaus – tagein tun. Jeder kann sich davon auf Zeit beurlauben, um Abstand zu gewinnen und in der Distance neue Kraft zu finden zum schöpferischen Einsatz. Ein Mensch hingegen, der leidet, ich meine jemand, der wirklich leidet und nicht nur für ein paar Tage sauer oder unlustig reagiert, der weiß nicht, wie er aus dem Leiden herauskommen kann. Leidende Menschen sind vom Leid umfangen, erfahren sich als Gefangene, als Unfreie. Das geht soweit, daß Menschen, die lange leiden, sich ihr Leid nicht einmal mehr vorstellen können. Sie haben sich gewöhnt an das Leiden, werden gleichgültig dem Leben wie dem Leiden gegenüber, siechen oder altern dahin, und erfahren jenes Schreckliche, das Ruhe in der Hoffnungslosigkeit heißt. In solcher Ruhe gibt es kein Ausruhen. Es scheint kein Anpacken im gegenwärtigen Tag, nicht einmal eine Zukunft zu geben. Der hoffnungslos Leidenden Aussicht ist das Nichts.

Ein Nichts, das sich zuerst zeigt als ein nebulöses Verschwimmen aller Konturen von Zeiten und Räumen, an deren Dimensionen die im Leiden Gelähmten noch meinen sich entlangtasten zu können. Schieben sie schließlich, um ihrer Befreiung willen, die Nebel ihres Betrübtseins auseinander, dann wird ihnen jede Sprache, jeder Gedanke und zuletzt noch jedes Bild unfaßbar, weil dort kein Weg ist, wo überall Weg sein könnte.

Zu allen Seiten, nach vorne und hinten, nach oben und in die Tiefe, überall öffnet sich richtungs- und ziellos Raum. Der nicht auszutastende Raum aber, in dem die Leidenden sich finden, ist nicht einmal mehr Raum – er ist wie das Nichts. Ein Nichts, das überall gleich gilt, wenn sich da nichts entgegenstellt und nicht einmal das Wort von der Ruhe, dem Warten, der Geduld, dem Tasten und Schauen sich einstellt, weil es in der Unendlichkeit der Leere nur einen Schwebezustand gibt, so, als sei der Mensch ein toter Gegenstand ohne jedes Gewicht.

Jean Paul hat mit seiner Vision vom dahinschwebenden toten Christus im leeren Weltgebäude das Schreckliche, das Leiden in der ausufernden Raum- und Zeitlosigkeit, das überall und immer gleichgeltende Nichts und die Gleichgültigkeit als das Unheimliche vorgestellt. Gewiß, diese Vision ist nur das Bild eines Dichters. Als Bild jedoch ist sie die radikalste Antropologie des leidenden Menschen: Ohne Ziel und ohne Gewicht, tot wie ein Gegenstand sein, das ist die Hölle, die Hölle der Leidenden.

2. Die Spuren des Leidens sind schwache Bilder des Alltäglichen, die das Nichts verneinen

Wahrscheinlich hat sich mit dieser Vorstellung, mit seiner Vision der schwerelosen Unsinnigkeit am Ende des Leidens, der Dichter vor dem Nichts und vor dem Schrecklichen gerettet. Wo eine Vorstellung ist, und sei es die eines toten Gespenstes, dort weicht das Nichts und stellt sich wenigstens Angst ein. Angst, die das andrängende Unheil als ein Gewicht verspüren läßt, gegen das der Hoffnungsschwache versuchen kann, sich aufzurichten und entgegenzustemmen. Van Gogh hat sich in beginnender Umnachtung so gesehen, als er sich hinmalte als alternden Mann mit wirrem Stutzbart und verquollen geröteten Augen, der vornübergebeugt auf seinem Schemel hockt. Wie zusammengefallen hockt er da und kann sich doch noch ein wenig mit seinen Armen aufstützen auf seinen Knien und den Kopf heben. Der von den Spuren des Leidens Gezeichnete sucht das Gewohnte, den Schemel und die Gliedmaßen seines Körpers, um sich zu stützen und sich zu erheben.

Die wirklich Leidenden malen, dichten, träumen sich in das gegenstandslose Nichts einen Gegenstand hinein, ein Etwas, das das Nichts verneint:

Jean Paul verdichtete seine Vision zum Bild des toten Christus im leeren Raum;

Van Gogh malte sich selbst und die Raumdiagonalen eines Schemels gegen das Nichts;

bei Stefan Andres wird ein Wasserflecken an der Zimmerdecke über dem Lager eines Leidgeprüften zum kartographischen Umriß des Landes der Sehnsucht, zu Utopia;

im Psalm 107 durchgellt der Schrei der Geängsteten, die niemand mehr aufrecht halten kann, die todfinstere Wüste und werden Eisentore, Sperrriegel und Fesseln zu Orientierungsdaten für die Ortlosen im Nichts. Zum Bild dafür wird Alltägliches, daß die Umnachtung des Geistes nicht das endlose Nichts ankündigt. Noch die raumerstellenden Mauern eines Gefängnisses, in dem Beter kraftlos am Boden kauern und einer Antwort ihr Ohr zuwenden, können als Bilder gegen das Nichts dienen. Wer von den Menschen so leidet, daß er sich dem Nichts zugleiten sieht, hat noch stets vor der Umnachtung gegen das Nichts Gegenstände entworfen, Bilder gemacht und Schreie ausgestoßen. Leidende schreien selbst da noch, wo außer ihnen selbst niemand sie hört, weil sie nur das Echo der Wirklichkeit, nicht aber den Zuhörer brauchen. Am Abbild der Welt und am Widerhall der eigenen Stimme, am Echo ihrer selbst, versuchen die Leidenden sich zu orientieren und aufzurichten. Die Spur des Leidens ist die Spur des im Leiden vergehenden Menschen selbst, ist die Spur des verglimmenden Dochtes, ist die Spur einer Wurzelfaser, die einmal Baum werden sollte. Spuren des Leidens sind einige schwache Bilder, die indes stark genug sind, unser Nichts zu verneinen – sagt André Malraux.

Bei diesen schwachen Bildern, bei diesen von Menschen eigenwillig gegen das Nichts gemachten Wundern der Verneinung spielt es übrigens keine Rolle, ob sie gegen die lastende Finsternis oder gegen das gleißende Licht entworfen werden. In «Retour à Tipasa» erzählt Albert Camus, er habe sich der gleißenden Mittagssonne ausgesetzt, um den doppelten Durst nach Liebe und Bewunderung zu stillen. Getroffen vom Licht aber zerfließt ihm die Bewunderung, weil das Unglück aufsteigt aus den Träumen: «Auf das Meer geschaut ... mittags», notiert Camus, «Und ich stillte den doppelten Durst nach Liebe und Bewunderung. Denn, wenn man nicht geliebt wird, ist es nur ein Mißgeschick; wenn man aber nicht liebt, ist es ein Unglück ... o Licht, lernte ich endlich, daß es in mir einen unbesiegbaren Sommer gibt». Auch Camus, so scheint es, sucht wider das im Unglück anstehende Nichts nur das Bild des alljährlich wiederkehrenden Sommers. Weil er aber sein Suchen mit dem

unstillbaren Hunger und Durst verbindet und das Bild des Sommers dem Wunsche zuordnet, immer und mit ganzer Kraft lieben zu können, deshalb taucht bei Camus ein neues Motiv an den Spuren des Leidens auf – das Motiv der Melancholie.

3. Die Melancholie verleugnet die schwachen Spuren des Aufrichtenden in der Welt und wählt das starke Bild des vernichtenden Todes

Wer es auch sei, der da liebt, stets wird er erfahren, daß er noch nicht genug geliebt hat. Also wird im Rückblick die Liebe selbst zu einer schwachen Spur, an deren Ungenügen der Liebende leidet. Wo immer aber Menschen am eigenen Ungenügen leiden, dort lauert als Versuchung die Melancholie, die das starke Nein gegen das Nichts noch in den schwachen Bildern zunichte macht. Die Melancholie, so meint Camus, ist das Unglück des Menschen, das ihm den Blick auf das Nichts verstellt und ihn somit unfähig macht, mit alltäglichen Bildern das Nichts zu verneinen. Camus' Notiz von der unstillbaren Liebe trifft das in den Zeiten des glücklichen Bewunderns hintanstehende Unglück und weckt den schlafenden Löwen der Melancholie, weil Bewundern nur das schwache Bild der Liebe ist, deren unbedingtes Ja das Nichts verneint. Paulus und der erste Johannesbrief sprechen wahrscheinlich ähnliches an, wenn sie meinen, alle Menschen ließen es an Liebe fehlen und der Mangel der Liebe bringe den Menschen vor den Tod, dränge das Unglück, die lebennichtende Macht des Todes dem Menschen auf. Das Lied von Liebe und Leid ist nur dann ein starkes Lied, wenn seine schwachen Bilder des Lebens nicht abgleiten in die Melodie der Melancholie, die das Leben nur bejammern kann.

Die Erfahrung des Ungenügens menschlicher Liebe kann zum Pathos, zum Lied vom Tod werden, zum pathologischen Lied von der Melancholie der Liebenden. Das aber, dieses Pathos der brütenden Melancholie, herbeigeführt durch die Einsicht, niemand liebe je genug, es wäre als Spur des Leidens der «Teufelskreis» der Menschen, die um ihr eigenes Ungenügen kreisen. Die Last der Erfahrung, die sich sagt, nicht einmal die Liebe sei stark genug, positiv die Welt zu verändern, kann die Erfahrung des Nichts und das Nein gegen das Nichts verstellen, weil sie als Erfahrung bei der eigenen Schwachheit des Menschen bleibt. Gelingt es den Leidenden nicht, statt des Bildes der eigenen Schwachheit schwache Bilder eigener Stärke zu finden, dann suchen die Leidenden als Ende des Leidens schließlich den Tod. Die sich verdichtenden Erfahrungen mit dem alltäglichen Ungenügen der Liebenden können für Liebende zu sich materialisierenden Spuren des Leidens werden, die verweisen ins Sterben. Die starken Bilder vom menschlichen Ungenügen, die wegen der Menschen Leidenschaft für rational eindeutig Fluchtlinien nicht mehr schwache Spuren des Leidens sein wollen, sie werden um den Preis erkauft, der gegen das Leiden pathetisch den Tod suchen heißt. Melancholiker sind bereit, diesen Preis zu zahlen. Sie zahlen ihn selbst dann, wenn sie hellsichtig die schwachen Bilder des starken Menschen in den Spuren des Leidens noch sehen. Denn Menschen in der Melancholie verleugnen, was sie sehen. Sie wollen nichts wissen von der Realität des schwachen Menschen und wählen deshalb die Macht des Todes als Zeichen freigewählter eigener Kraft.

4. Sich an das Alltägliche erinnern heißt, dem Leiden die Orientierungsspur des Lebens wieder erarbeiten

Ehrlicher gegenüber sich selbst als diese Kranken, die Neurotiker der Melancholie und aufrichtiger gegenüber den Realitäten sind die Rufer, Dichter und Maler der schwachen Spuren des Leidens. Sie haben dem androhenden Nichts nicht den Kraftakt eines bewußt gewählten Sterbens entgegengeworfen, weil sie als leidende Menschen, die durch das Handeln zerbrochen wurden, nicht wieder auf das Handeln setzen wollen. Weil eigenes oder fremdes Handeln sie leiden hieß, deshalb setzen sie nicht mehr auf das Handeln, sondern auf die Erinnerung. Mit aller ihnen noch zur Verfügung stehenden Rationalität haben die Bildner der schwachen Spuren des Leidens gegen die Un-Zeit des Nichts und gegen dessen Raumlosigkeit die Erinnerung an den Raum, z. B. den Raum für einen Schemel, zurückgeholt und durchgearbeitet. An den Platz am Strand von Tipasa, an die unendliche und doch begrenzte Raumdimension des Weltgebäudes haben sie sich erinnert. Noch an die Mauern ihrer Gefängnisse, von denen der hallende Schrei als Echo ihrer selbst zurückkam, haben sie sich geklammert, um die im Leiden verlorengegangene Welt wieder zu finden. Der Welt, in der sie lebten, halfen sie aus der Erinnerung auf, damit gegen die gedachte Konsequenz des Nichts mit irgendwelchen sich anbietenden Gegenständen wieder Zeit und Raum entstünde. Die von dem Leid-Geschwächten erarbeitete Erinnerung läßt die vom Nichts Geängsteten in den übrig geblie-

benen Spuren der leiblichen Erfahrung wieder Zeit und Raum erleben als Maße, die gegenständlich und gewußt die gähnende Leere verwandeln in jene armselige Alltäglichkeit, die der Mensch braucht, um leben zu können. Sich an das Alltägliche erinnern heißt, dem Leiden eine Spur des Lebens als Orientierung geben. Die Spuren des Leidens, erarbeitet aus der Erinnerung, die das Leben heranholen gegen das Nichts, sind Orientierungslinien in Zeit und Raum, sind Spuren von Menschen, die am Wenigen, vielleicht am Einzigen, das ihnen blieb, sich und also ihre Geschichte wiederentdecken. Spuren des Leidens sind wiederentdeckte Spuren der Geschichte.

5. Die Spuren des Leidens sind unverwechselbar die persönlichen Spuren der Leidenden. Die Theorie des Leides, das Mitleid und der Heldenkult sind Fälschungen, nicht Spuren des Leidens

Wer gegen den Selbstbetrug der Melancholie und gegen das im Leiden androhende Nichts die Erinnerung als den aufrichtenden Weltbezug der Leidenden betont, muß die Geschichten, die vom Leiden Gezeichnete erzählen, kritisch prüfen, um deren Fehlinterpretation zu vermeiden.

Ältere Menschen erzählen zum Langeweilen oft und doch mit gleichbleibender Intensität dieselbe Geschichte aus ihren Jugendtagen. Diese Erinnerungsgeschichten werden sooft wiederholt, daß der Verdacht entsteht, mit ihnen wollten von der Erfahrung des Widerstandes gegen alles Lebensbedrohende geprägte Menschen, wenn sie den Tod vor sich sehen, die Flucht in die rosige Vergangenheit versuchen. In Wirklichkeit aber werden diese Geschichten erzählt, weil die von leidvollen Erfahrungen geschwächten älteren Menschen sich und ihren jungen Mitmenschen beweisen wollen, auch sie könnten in der Gegenwart noch bestehen. Aus der Erinnerung holen sie das Zutrauen in sich selbst zurück, das ihnen selbst zuspricht, was alles sie wollten und gekonnt haben. Doch erzählen sie davon nie mit der Eitelkeit der Stolzen, sondern stets unter dem Motto: «was wir damals konnten, das könnt ihr Jungen heute und morgen auch». Erinnerungsgeschichten werden erzählt, damit dem Erzähler wieder Vertrauen und dem Zuhörer Zutrauen in die Kraft zuwächst, die das Leben meistert. Erinnerungsgeschichten drehen sich nicht um die Gedanken an Flucht, sondern darum, wie denn durchzuhalten und weiterzumachen sei im Leben.

Stimmt diese Interpretation, dann enthält sie noch einen weitergehenden Hinweis: Mit den immer wieder auf die Lebenskraft hinweisenden Geschichten wollen die alt und schwach gewordenen Menschen ihre Mitmenschen ablenken von den Spuren der Leiden, die nun einmal ältere Menschen zu tragen haben. Kranke, schwache und ältere Menschen wissen zwar aus fast stündlicher Erfahrung, daß sie das von ihnen auszuhaltende Leiden selbst durchtragen müssen und nicht abschütteln können. Aber sie wollen nicht, daß Mitmenschen auch nur versuchen, diesem persönlichen Leiden ungeteilte Aufmerksamkeit zu schenken. Dies ist der Grund für das Ablenkungsmanöver der Geschichten, die an das kraftvolle Leben erinnern.

Stellt man sich dieser Begründung, dann zeigt sich der tiefe Grund, der – vielleicht unbewußt aber effektiv – die Ablenkungsmanöver immer wieder initiiert. Wenn nicht alles täuscht, dann lenken die geschwächten Menschen von den Spuren ihres Leidens ab, weil sie mindestens ahnen, wahrscheinlicher noch, weil sie aus bewußter Erfahrung wissen, daß sowohl ihre Leiden wie die Spuren davon ganz unverwechselbar nur das ihnen Zueigene ist. Die Schwachen lenken ab auf die jedem Menschen erfahrbare Lebenskraft, auf das Vertrauen und das anpackende Zutrauen, die allgemein menschliche Tugenden sind, sie lenken ab auf das allgemein Geltende, weil sie erfahren haben, daß ihre Leiden und die Spuren davon nur ihre eigenen, also nicht allgemeingültige, nicht theoretisierbare, nicht wiederholbare Spuren sind. Der Lebenswille und seine Hoffnung, gewiß, diese beiden Tugenden, sie mögen allgemeingültig, theoretisierbar sein. Das Leiden aber haben nicht alle gleich erfahren, sondern jeder unverwechselbar auf seine Weise als sein Leiden. Deshalb sind auch die Spuren des persönlich durchgestandenen Leidens je so charakteristisch, daß es von ihnen keine allgemeingültige Theorie geben kann. Was aber nicht allgemeingültig ist, das kann nicht vermittelt werden. Es ist nicht mitteilbar und deshalb so abstoßend, so fremd und erschreckend, daß man gut daran tut, davon abzulenken.

Trifft diese Vermutung zu, dann ist sie nicht nur ein Einwand gegen jede allgemeingültige Theorie des Leidens, weil diese ein Überbau wäre; sie ist auch der Einwand gegen die Versuchung von Theologen, die die Spuren des nur je in persönlicher Eigenart gegebenen Leidens theoretisieren wollen, um am Leitfaden einer solchen Theorie des Leidens eine für alle Menschen passende Spur zu eruieren, die zu Gott führen soll. Die Theoreti-

ker des Leids, Philosophen wie Theologen, verwischen mit ihren Abstraktionen die Spuren des Leidens, geben Falschgeld aus, wo Menschen den Wechsel des Leidens eigenhändig gegenzeichnen müssen.

Theoretiker, die die Spur des Allgemeingültigen, des Denknotwendigen und Absoluten suchen, mag dieser Befund ärgern. Doch hilft er der Ehrfurcht vor den Leidenden auf. Schon deshalb, weil die Unauswechselbarkeit des Leidens und seiner Spuren die Leidenden schützt vor dem Mitleid ihrer Mitmenschen.

Denn das Mitleid als Gelüst des Gefühls hätte eine Chance, wenn die Spuren des Leidens theoretisierbare, allgemeingültige Kommunikationsbahnen wären. Es könnten Nichtleidende die Leidenden auf das Niveau ihrer bloßen Gefühle projizieren, würde innere Betroffenheit genügen, um sich vollendet dem Schmerz anzupassen, den Schwache, Kranke und Sterbende immer zunächst als äußeren Schmerz erfahren.

Wem aber gegen die untauglichen Versuche des Mitleids die nicht überbrückbare Distanz aufgegangen ist zwischen den Leiden, die dem eigenen Leibe widerfahren und dem bloßen Mitgefühl der körperlich Nicht-Gezeichneten, der ist gefeit gegen die Verfälschung der Spuren des Leidens im nivellieren-wollenden Mitleid. Er wird betroffen erfahren, daß er wegen der erfahrenen Distanz ververständnis- und sprachlos nur in der Nähe des Leidenden stehen kann. Doch wird er gerade in dieser Betroffenheit, deren Grund die unüberbrückbare Kluft zwischen ihm und dem Leidenden ist, einsehen lernen, daß der Geist des Menschen das Faktum der Leidenden in seiner Umwelt nicht hineinzuheben vermag in den Geist der Einfühlung, von dem Spiritualisten alles erwarten. Die Erfahrung der Distanz und damit die Erkenntnis, Mitleid bringe die Identifikation mit dem Leidenden nicht zustande, sie bewahrt den Menschen, der hilflos vor dem Leid anderer wie vor einem ihm fremden Faktum steht, vor dem nicht eingestandenen Triumphalismus der Mitleidigen, der angesichts der Spuren des Leidens lächerlich ist. Sigmund Freud hat auf diese Konsequenz, die zur Entideologisierung des Mitleids beiträgt, aufmerksam gemacht und damit der Achtung vor den Leidenden aufgeholfen.

Ich meine indes, man müsse noch einen Schritt weiterdenken: Wer gegen den Anbiederungsversuch des Mitleids sich die Achtung vor den Leidenden wieder errungen hat, der hat sich in einen Lernprozeß eingelassen, der ihn sehen lehrt, daß zwar nicht das Monumentale in der Welt, wohl aber die vielen kleinen Alltäglichkeiten, die unser Leben in der Welt möglich machen, voll sind von den Spuren des Leidens. Weil sich die Leidenden – hier binde ich die Überlegung an eingangs Gesagtes zurück – klammerten an die Alltäglichkeiten der Welt, deshalb ist unser Lebensraum Welt voll von den Spuren des Leidens. Die Spuren des Leidens kleben überall an den Alltäglichkeiten der Welt, mit der und in der wir leben. In zweifacher Hinsicht scheint mir diese Einsicht des Aufmerkens wert:

Einmal, weil sie zeigt, warum die Menschen kein Recht haben, die vom Leid Gezeichneten auf die Denkmalsockel ihrer Heldenverehrung zu plazieren. Wenngleich bestehen bleibt, daß die Spuren der Leiden das ausgeprägte Siegel der Leidenden selbst tragen, so haben wir dennoch keinen Grund, die Leidenden als etwas Besonderes aus unserer Alltagswelt in die heiligen Stätten der Heldenverehrung zu bannen. Unsere Welt lebt von den Kleinigkeiten, an die die Leidenden sich klammerten. Also gehören die Leidenden zu uns und nicht in die Isolierstationen der heiligen Bezirke. Die Römer, als sie noch nicht dem Kaiserkult verfallen waren, verehrten ihre Toten im Alltagsraum ihrer Wohnung. Christen sagen, die Martyrer gehörten zur Kirche, die in den Alltäglichkeiten der Welt ihren Weg sucht. Jesus starb zwar außerhalb der Stadt, aber geehrt wird er im Tagesablauf der Christen, der gezeichnet ist vom alltäglichen Kreuz. An solcher Verehrung ist nichts Despektierliches, weil unsere Alltagswelt voll ist von den Spuren der Leidenden. Peinlich in der so gezeichneten Welt ist nur der Heldenkult, der außergewöhnlich sein will.

Diese Korrektur bringt auch die zweite Spur, die der Aufmerksamkeit wert ist, ins Bewußtsein ein. Ich möchte sie die Gottes indirekte Spur in den Spuren des Leidens nennen.

6. Gottes indirekte Spur in den Spuren des Leidens der Menschen

In einer Überlegung zu den Spuren des Leidens muß nicht bewiesen werden, daß nicht nur diese Spuren, sondern auch die Leiden selbst nicht von Gott, sondern von den Menschen verursacht werden. Gegen barocke Spekulationen über die Herkunft des Übels mag der Hinweis genügen, daß im Alten Testament nirgends als allgemeiner Satz gesagt wird, Leiden sei ein konstitutives Kennzeichen von Gottes Volk, Leiden werden

nicht von Gott verursacht, sondern von Menschen, von Vätern, Söhnen, Verwandten und Feinden, oder durch Unheilssituationen wie Katastrophen (2 Kön 22, 19), Unrechtstaten (Ez 35, 5), Ausbeutung (Ez 18, 18), Armut (2 Kor 8, 13), Verfolgung (1 Thess 1, 6), Gefängnis (Apg 20, 23 gegen die die Menschen nichts unternehmen. Nicht Gott, sondern die Menschen fügen Leiden zu.

Was vom Leiden gilt, das gilt gemäß der Bibel auch von den Spuren des Leidens. Die in der Bedrängnis ausbrechende Angst zwingt Menschen den Schrei ihres Fluches auf die Lippen, läßt sie in der Finsternis tasten nach Gegenständen und nach den Händen der Mitmenschen oder Ausschau halten nach Morgenröte und Sonnenlicht (Ijob 17, 3.12–16; Zef 1, 15–18; Jes 8, 21f; Joh 5, 7). Die Spuren der Leiden, die Tränen, der Schweiß, das Blut und die Schreie, sie bedecken die Erde und sind die Spuren Hiobs, des Menschen. Nicht die Spuren Gottes (Ijob 16 und 17).

Das Neue Testament nimmt diese Einsicht auf und konzentriert sie auf den Menschen Jesus so, daß alle Leiden und all seine Spuren als Spur Christi gedeutet werden (Kol 1, 24; Phil 3, 10; 1 Petr 4, 13; vgl. 2 Kor 1, 5; 4, 8.10f; Offbg 7, 14).

Auch in der Einsicht der Bibel bleiben die Spuren des Leidens in der Welt die Spuren der leidenden Menschen. Sie sind weder die Spuren eines göttlichen Weltschmerzes, noch die Spuren Gottes. Gemäß der Bibel hat also niemand ein Recht, die Leiden der Menschen und die Spuren davon in den Himmel zu erheben. Sie bleiben auf der Erde, unter dem Altar, als Anklage gegen uns (vgl. Offbg 6, 9f). Nicht die Armut, nicht die Bedrängnis, nicht das Leid oder die Trauer werden selig gesprochen, sondern die Armen, die Bedrängten, die Leidenden, die Trauernden, die die Spuren ihres Leidens unserer Welt hinterließen. Menschen, wie Lazarus, liegen vom Leid gezeichnet vor unseren Haustüren, sind unsere Ankläger und zugleich die, auf die Gott schaut (Lk 16, 19ff).

Das ist das Einzige, was die Bibel von Gott und von den Leiden der Menschen sagt: Gott schaut auf die Leiden der Menschen, schaut auf die Spuren des Leidens. Sie sind nicht seine Spuren. Sie bleiben die Spuren der leidenden Menschen. Aber, sie sind die von Gott angeschauten Spuren der Leidenden, die das Leben suchten. Gott selbst schaut auf diese Leiden der Menschen. Das ist der Grund, warum die Bibel sagt, die Tage des Leidens seien Tage der Heimsuchung Gottes, die Schwachen unter uns seien die Starken und die Spuren des Leidens seien die Spuren der Passion Jesu in der Welt – Zeichen der Anklage, des Gerichts und Zeichen des Heils mitten in unserer alltäglichen Welt.

Weil Gott auf die Leidenden achtet und deren Spuren als von ihm beachtete Zeichen wertet, deshalb können die Spuren des Leidens für Einsichtige die direkten Spuren der Menschen und die indirekte Spur Gottes sein. Wem das zu wenig ist, der überlege, ob es nicht viel ist, wenn gesagt werden kann: Die Spuren des Leidens sind überall da in unserer Welt als Spuren der leidenden Menschen, die sich gegen das Nichts aufrichteten – und sie sind da als Spuren des Gerichts und als Spuren des Heils, als Zeichen, als indirekte Spur Gottes.

NORBERT SCHIFFERS

geboren am 14. Juni 1927 in Aachen, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Tübingen, doktorierte 1954, habilitierte sich 1966 in Theologie und ist Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Regensburg. Er veröffentlichte u. a.: Einheit der Kirche (Düsseldorf 1956), Fragen der Physik an die Theologie (Düsseldorf 1968), Befreiung zur Freiheit (Regensburg 1971).

Gregory Baum

Kulturelle Gründe für die Wandlung der Gottesfrage

Die klassische Gott-Frage galt Gottes Existenz. «Gibt es einen Gott? Ist die sichtbare Welt alles oder gibt es über sie hinaus und über ihr ein unsichtbares höchstes Wesen, das Gott genannt wird?» Das war die entscheidende Frage, die die Menschen sich stellten; und je nachdem wie ihre Antwort darauf ausfiel, waren sie Theisten oder Atheisten. Die Christen waren Theisten: Sie glaubten an die Existenz Gottes und verkündeten sie als Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens. Aber gibt es wirklich dieses unsichtbare höchste Wesen? Die Philosophen haben über die Jahrhunderte hin diese Frage untersucht und gelangten dabei zu widersprüchlichen Schlüssen: Manche dachten, sie könnten die Existenz Gottes beweisen aus der Existenz der Dinge, die wir sehen, während andere der Meinung waren, sie könnten eine Erklärung für eine unsichtbare Welt liefern ohne Bezugnahme auf das Göttliche.

Heute hat sich die entscheidende Frage nach Gott geändert. Das ist zumindest die Behauptung mancher zeitgenössischer Theologen. Aufgrund tiefgreifender Änderungen in der westlichen Gesellschaft, die schließlich auch das Leben der Kirche und in der Kirche berührten, haben die Menschen ihr Verhältnis zur Realität neu definiert und sind dahin gelangt, auch die Frage nach dem Göttlichen auf eine andere Weise zu stellen. Bezeichnend ist dabei, daß erstmals in der Geschichte Gott innerhalb der christlichen Kirche selbst problematisch geworden ist. Doch ehe wir die heutige Fragestellung nach Gott formulieren können, müssen wir nach den Wurzeln des neuen Selbstverständnisses des Menschen in den sozialen Institutionen des modernen Lebens Ausschau halten und die Rolle der Religion im Aufbau der Gesellschaft untersuchen.

Das neue Selbstverständnis

Die Änderung der Art und Weise wie der moderne Mensch seiner selbst gewahr wird, wurzelt in zwei bedeutsamen historischen Ereignissen: der industriellen Revolution und der Französischen Revolution. Die Sozialtheoretiker des letzten Jahrhunderts, gleich ob konservativ, liberal oder radikal, waren sich einig über die entscheidende Rolle dieser beiden Ereignisse. Nicht selten stimmten sie sogar in ihrer Darstellung des modernen Bewußtseins überein, das zu ihrer Zeit im Entstehen begriffen war, auch wenn sie in der Wertung dieses Bewußtseins weitgehende Unterschiede zeigten.[1]

Ich möchte die Auswirkungen dieser beiden Revolutionen auf Gesellschaft und Bewußtsein kurz zusammenfassen. Die industrielle Revolution brachte eine neue Mobilität in die europäische Gesellschaft. Die Schaffung großer Industriezentren zog Arbeitskräfte aus den dörflichen Gemeinden an, zerstörte die traditionellen Lebensmuster, nahm den einfachen Menschen ihre überkommene Sicherheit und schuf neue Städte, die Zentren von Armut und Ausbeutung wurden. Zur gleichen Zeit waren die Erfolgreichen in den neuen Städten frei, Lebensbedingungen zu schaffen, die ihren Idealen entsprachen. Für sie bedeutete der Zusammenbruch der traditionellen Muster und Modelle neue Möglichkeiten der Kontrolle und Umformung der Gesellschaft. Die Schaffung gewaltiger Industrieunternehmen ermöglichte es einigen wenigen Menschen, großen Reichtum zu erwerben, auf der sozialen Leiter emporzusteigen und eine neue Rolle des Machtbesitzes in der Gesellschaft zu übernehmen. Die horizontale wie die vertikale Mobilität in der Gesellschaft untergrub traditionelle Werte, nahm dem sozialen Leben seine Stabilität und brachte ein Prinzip fortlaufender sozialer Wandlung zur Wirksamkeit.

Wir stellen ferner fest, daß die neue technologische Entwicklung, verbunden mit einer in großem Maßstab einsetzenden Industrialisierung, die materiellen Lebensbedingungen im Bürgertum verbesserte und eine Tendenz hervorrief, den Lebensstandard Jahr für Jahr zu heben. Lebensbedingungen wurden nicht mehr als feststehende Realität betrachtet, mit denen der Mensch sich abzufinden und denen er sich anzupassen hatte, – sie wurden vielmehr zu einer Aufgabe und Verantwortlichkeit. Die Menschen träumten nun davon, Lebensbedingungen nach ihrer eigenen Wahl zu schaffen.

In einer ganz ähnlichen Weise modifizierte die Französische Revolution die politische Vorstellungswelt des Westens. Die dramatischen Ereignisse, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Frankreich eintraten, gaben dem Menschen des

Westens die Überzeugung, daß soziale Institutionen, mochten sie auch sakralen Charakters und durch noch so hohes Alter geheiligt sein, nicht ewig waren. Sie waren Menschenwerk und konnten daher abgebaut und nach neuen Vorstellungen neu erbaut werden. Das Ideal der Demokratie war ein Ausdruck des Suchens nach sozialen Institutionen auf allen Ebenen, entsprechend den Werten und Zielen der Menschen, die jeweils auf diesen Ebenen standen. Auch hier erschien die Gesellschaft nicht als definitiv gegebene Realität, der der Mensch sich anzupassen hatte, sondern als Aufgabe für den Menschen, als Struktur, die neu zu schaffen war, als Produkt menschlichen Lebens und Handelns.

Während die Urbanisierung, die soziale Mobilität, die Entwicklung der Technologie und das Entstehen demokratischer Strukturen die Menschen zunächst nur in einigen wichtigen Zentren Europas und Amerikas betrafen, sahen die Sozialtheoretiker des 19. Jahrhundert klar voraus, daß die entsprechenden sozialen Institutionen sich über den gesamten Westen verbreiten und schließlich das Bewußtsein der Menschen in weitestem Umfang umwandeln würden. Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß die Wurzeln dieses neuen Bewußtseins in eine Zeit vor Beginn der beiden Revolutionen zurückreichten. Die Revolutionen waren letztlich Höhepunkte vorhergehender kultureller und politischer Entwicklungen. Die zwei Revolutionen haben letztlich nur soziale Institutionen geschaffen, die die Lebensformen ganzer Bevölkerungen bestimmen und so die Menschen zu einem neuen Verständnis ihrer selbst und ihrer Umwelt führen sollten.

Wie läßt sich dieses neue Bewußtsein charakterisieren? Es war unvermeidlich eine Widerspiegelung der tatsächlichen menschlichen Erfahrung der Gesellschaft. Während früher die soziale Wirklichkeit dem Menschen vorgegeben war und der Mensch versuchte, sie zu verstehen und sich mit seinem Leben ihr anzupassen, wurde diese Wirklichkeit nunmehr als nicht-endgültig erfahren: als etwas, das noch zu errichten blieb, als ein sozialer Vorgang, von dem zwar das Vergangene gegeben, das Zukünftige jedoch noch unbestimmt und offen war für das Handeln des Menschen. So gelangte man dahin, die Wirklichkeit als Vorgang, als «Prozeß» zu verstehen: als Entwicklung, als fortwährende Schöpfung, die nicht restlos bestimmt war durch statische Gesetze, sondern ihren Weg nahm über die freien Entscheidungen und Tätigkeiten des Menschen. Die Menschen begannen, sich für ihre Zukunft verantwortlich zu fühlen. Sie dachten daran als Menschheit ihre Welt zu gestalten und sich damit zugleich für ihre eigene Umgestaltung einzusetzen. Philosophen und Soziologen begannen, wenngleich unter Verwendung unterschiedlicher konzeptueller Instrumentarien, das menschliche Handeln als die entscheidende Wirkkraft anzusehen, durch die die Menschen die Welt konstituieren, in der sie leben, und zugleich damit sich selbst als Gemeinschaft schaffen. Die Denker, die dieses Wirklichkeitsverständnis vertraten, waren überzeugt, daß es sich dabei nicht um eine weit hergeholte, primär intellektuelle Konstruktion handle, sondern um einen Ausdruck der Erfahrung des einfachen Volkes, das unter den neuen Lebensbedingungen lebte. Das Vorgegebene waren der nicht-endgültige Mensch und die nicht-endgültige Realität. Aufgabe des Menschen war es nun, die Wirklichkeit zu gestalten und damit den Menschen zum freien und verantwortlichen Wesen zu machen.

Bei dieser Art von Gewahrwerden der Wirklichkeit wurde es unvermeidlich, daß die Theoretiker zu einer Neubewertung von Denken und Erkenntnis gelangten. Die geistige Tätigkeit des Menschen war Teil der Gestaltung der Welt. Wahrheit war nicht eine private Leistung des Verstandes, die in einer Angleichung des menschlichen Geistes an die außerhalb von ihm liegende Wirklichkeit bestanden hätte: Wahrheit betrachtete man nunmehr als ein Element, ein wesentliches Element für die Erbauung der Welt und die fortschreitende Selbstkonstituierung des Menschen. Denken und Handeln waren enger miteinander verknüpft, als man in der Vergangenheit vermutet hatte. Aus dieser Perspektive wurde religiöse Wahrheit ebenfalls von der Welt, die sie schuf, und dem Handeln, dessen Ausdruck sie war, ausgehend verstanden. In diesem Kontext erhielt die Frage nach Gott eine neue Bedeutung.

Religion und Ideologie

Während die Philosophen der Aufklärung die Religion als Sammlung von abergläubischen Vorstellungen betrachteten, die es zu beseitigen galt, erkannten die Sozialtheoretiker des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts die Religion als eine Funktion innerhalb der Gesellschaft. Selbst wenn sie dabei die Religion vollkommen negativ bewerteten, wie dies etwa bei Marx der Fall war, verstanden sie sie doch als bedeutsamen Ausdruck des sozialen Lebens. Unter den Soziologen war

eine positive Wertung der Religion ziemlich allgemein. So betrachtete zum Beispiel Emile Durkheim Religion als Feier des sozialen Bandes, das die Gesellschaft konstituiert.[2] Religion ist der Leim, der eine Gesellschaft zusammenhält. Religion schafft und nährt Werte, aus denen Menschen ihr soziales, kulturelles und personales Leben hervorbringen. Andere Soziologen wie Max Weber waren aufgeschlossener für die dynamische Funktion der Religion.[3] Da Religion eine Quelle von Innerlichkeit ist und des Menschen eigene Selbstdefinition bestimmt, besitzt sie ein einzigartiges Potential für Sozialkritik und Änderung der sozialen Verhältnisse. Auch hier wird Religion als eine der stärksten sozialen Kräfte angesehen. Aus dieser Perspektive betrachtet, bringt eine religiöse Äußerung das Verhältnis des Menschen zu Kultur und Gesellschaft zum Ausdruck und gibt den Anstoß zu einer bestimmten Handlungsrichtung. Religion ist ein Teil des Gebäudes der Menschenwelt.

Die radikalen Sozialtheoretiker andrerseits verstanden Religion als Ausdruck der Entfremdung des Menschen seinem Mitmenschen und der Natur gegenüber. Religion war Ausdruck sozialer Krankheit, Spiegelung von Herrschaftsstrukturen, die den Menschen den tiefsten Gründen seines Menschseins entfremdeten. Für Marx war Religion das Stöhnen des unterdrückten Geschöpfes, das Gefühl einer herzlosen Welt und die Seele seelenloser Lebensbedingungen.[4] Religion war eine Illusion, erzeugt dadurch, daß der Mensch die tatsächlichen sozialen Bedingungen und Machtstrukturen, die in seinem Leben wirksam waren, nicht erkannte.

Sehr beachtenswert ist es, daß Marx den atheistischen Materialismus der Philosophen der Aufklärung – einschließlich Feuerbachs – ebenso verurteilte wie die Religion selbst.[5] Feuerbach hatte sich noch mit der klassischen Gott-Frage befaßt: Gibt es einen Gott? Seine Antwort war negativ gewesen. Doch nach Marx' Meinung hatte Feuerbach die soziale Erheblichkeit der Religion übersehen. Er hatte nicht danach gefragt, was in der Gesellschaft, welcher Krankheitszustand oder welche Unterdrückung, die Menschen dazu veranlaßt hatte, sich derartige Illusionen zu schaffen. Solange diese Fragen ungestellt bleiben und keine Bemühung unternommen würde, die Gesellschaft zu ändern, war Marx' Ansicht, würden die Menschen in einem falschen Bewußtsein verbleiben und einfach eine Illusion durch eine andere ersetzen. Der traditionelle atheistische Materialismus war nach Marx ebensosehr Illusion wie die Religion, mit der einzigen Ausnahme, daß er die Interessen einer anderen Klasse widerspiegelte. Nicht jeder Atheismus ist wahr. Marx sah die religiöse Frage in einem neuen Licht. Die Wahrheit einer religiösen Aussage hängt ab von ihrem Gewicht und ihrer Macht in der wirklichen Geschichte der Menschen. Was für ein Bewußtsein bringt die religiöse Aussage zum Ausdruck und was für ein Handeln setzt sie in Bewegung?

Marx' unqualifizierte Gleichsetzung von Religion und Ideologie ist zwar völlig unannehmbar, doch möchten heute manche die ideologische Komponente in der Religion und in anderen kulturellen Manifestationen gänzlich leugnen. Speziell die Christen haben erkannt und anerkannt, daß in ihrer Religion, in ihren Lehrformulierungen, ihren liturgischen Ausdrucksformen und ihren organisatorischen Strukturen in unterschiedlichen Proportionen Elemente vorhanden sind, die eine unbewußte Verteidigung sozialer Privilegien und politischen Machtbesitzes darstellen. Hier steht an erster Stelle die Klassenideologie, die Marx zum zentralen Punkt seiner Analyse gemacht hat. Die enge Bindung einer kirchlichen Institution an die herrschende Klasse einer Gesellschaft gibt der Religion und ihrer Botschaft einen stark ideologischen Schub, der den politischen status quo schützt und den Fortbestand der gegenwärtigen sozialen Ordnung fördert. Heute können die Christen Beispielfälle aus ihren eigenen Ländern, aus dem kirchlichen Leben in Europa und Amerika wie auch aus den Missionen der Kirchen in anderen Kontinenten anführen, in denen eine enge Bindung der Kirche an eine politische Partei, eventuell eine ungerechte soziale Ordnung oder sogar an ein auf Unterdrückung aufbauendes politisches System der christlichen Botschaft eine deutliche ideologische Signifikanz gegeben hat. In manchen Situationen kann Verkündigung Gottes geradezu eine Verteidigung geltender Gesetze und der herrschenden Ordnung sein und die Botschaft von Liebe und Leiden Christi in versteckter Weise Geduld und Gewährenlassen angesichts sozialer Ungerechtigkeit suggerieren.

Daneben gibt es auch noch die nationale Ideologie. Die Christen haben erlebt, daß ein starkes Nationalgefühl bis in die tiefsten Bereiche der Religion eindringen und dann in der Praktizierung dieser Religion und der Verkündigung des Evangeliums ihren Ausdruck finden kann. Jedes Volk tendiert dahin, eine Art bürgerliche Religion zu erzeugen, einen Mythos zur Glorifizierung seiner

nationalen Bestimmung, der sich leicht mit der Religion des Evangeliums vermischt.[6] Religion kann zum Ausdruck, ja zur Verkleidung für nationalistische Gefühle werden. In manchen Ländern werden nationalistische Gruppen zu lautstarken Verteidigern der Rechte Gottes und seiner Kirche. Gleichzeitig tendieren die christlichen Kirchen dahin, für die Fehler und Verbrechen der Nation, der sie angehören, blind und taub zu werden. Was bedeutet nun die Beteuerung, daß Gott existiert in den verschiedenen historischen Situationen?

Neuerdings haben wir die Ideologie der Rasse und Kultur kennengelernt. Auf die Religion kann ein Anspruch rassischer Überlegenheit und die Verteidigung eines partikulären kulturellen Ideals gestützt werden. Wir haben in mehreren Ländern Europas und in Amerika das seltsame Phänomen, daß agnostische oder gar atheistische Bürger, denen sehr viel an dem Ruhm ihres Landes oder der Erhaltung überkommener rassischer oder kultureller Vorherrschaft gelegen ist, gegen die doktrinalen und liturgischen Änderungen in der katholischen Kirche wie in anderen christlichen Kirchen Stellung nehmen.

Schließlich haben wir noch die Ideologie des individuellen Lebens, die vor allem von der Tiefenpsychologie erforscht worden ist. Zwar ist die Auffassung Freuds, der die ganze Religion auf eine durch Verdrängung von Instinkten ausgelöste unbewußte Projektion reduzieren möchte, völlig unhaltbar, ebenso aber auch die Meinung, die heute manche Leute vertreten, die bestreiten, daß in der Religion Projektionen unterschiedlicher Stärke und variierenden Inhalts vorhanden sind, hervorgerufen durch ungelöste Probleme auf der Ebene der Instinkte, die möglicherweise bis in die frühe Kindheit zurückgehen. Namentlich Priester und Pastoren, die viel in der persönlichen seelsorglichen Führung und Beratung tätig sind, haben erkannt, daß viele Gott und Erlösung berührende Probleme keineswegs religiöse Probleme sind, sondern Verkleidungen, hinter denen menschliche Probleme stehen, denen sich der Mensch nicht stellen will. Heute streben selbst Christen, die keine akuten emotionalen Probleme haben, nach größerer Selbsterkenntnis und möchten in ihrem Glauben und religiösen Handeln die Elemente einer Projektion erkennen, die auf unbewußten Widerstand gegen vitale Konflikte zurückgehen. Die Christen geben gern zu, daß Religion zum Ausdruck von Bewußtseinsverirrungen werden kann oder zu einer Abschirmung, die den Menschen hindert, die Wirklichkeit zu sehen wie sie ist.

Zugleich aber glauben die Christen, daß das Evangelium die Menschen von Verirrungen des Bewußtseins heilt und rettet. Jesus Christus ist gekommen, um die Menschen von ihren Illusionen zu befreien und von der Macht, die diese Illusionen über sie haben. In seinem Kampf gegen die Mächtigen in Israel enthüllte Jesus, wie Religion eine verborgene, weithin unbewußte Verteidigung politischer Macht und sozialer wie nationaler Privilegien werden kann. Durch seinen Kampf gegen den Legalismus enthüllte Jesus, wie Religion zur Quelle tödlichen Zwanges und ständig wiederholter Handlungen im Leben der Menschen werden und diese dem Heil und der Erlösung entfremden kann. Seine Verheißung lautete, daß seine Botschaft die Menschen frei machen werde. Im Evangelium, so schließen wir, offenbarte Christus, daß für die Religion – einschließlich jener einen, die in seinem Namen verkündet wird – die Notwendigkeit einer ständigen Kritik besteht.

Die eben angestellten Überlegungen haben uns gezeigt, daß die Christen sich nicht mehr damit begnügen, eine religiöse Aussage, zum Beispiel eine Aussage über Gottes Existenz, allein in fertig vorliegender begrifflicher Form zu verstehen: Sie wollen auch ihr tatsächliches Gewicht und ihre Macht im Leben und in der Geschichte prüfen. Eine und dieselbe Aussage über Gott braucht im Munde verschiedener Menschen nicht unbedingt die gleiche Bedeutung zu haben. Die Christen müssen sich die Frage stellen, welches Verhältnis zur Gesellschaft und zum persönlichen Leben eine Aussage über Gott widerspiegelt und was für ein Handeln sie bei den Menschen bewirkt, die sie annehmen. Nicht jeder Theismus steht notwendig in Einklang mit dem Evangelium.[7] Ein Theismus ist nur in dem Maße annehmbar, wie er nichtideologisch ist. Die entscheidende Frage für viele Menschen heute ist nicht die klassische theistische Gott-Frage: Gibt es einen Gott? sondern: Wie kann unser persönliches und soziales Bewußtsein so umgeformt werden, daß es ein Verhältnis zu Leben und Gesellschaft ausdrückt und fördert, das mit dem Evangelium Jesu Christi in Harmonie steht.

Die Frage nach dem Göttlichen

Die neue Erfahrung, daß Wirklichkeit nicht-endgültig und der Mensch berufen ist, seine eigene Zukunft zu schaffen, hat das Leben der Kirche im

20. Jahrhundert zutiefst beeinflußt. Selbst religiöse Aussagen sind zu verstehen als Ausdruck der Verantwortung des Menschen für das menschliche Leben und seiner Hoffnung für Schicksal und Bestimmung der Menschheit. Erstmals ist dieses neue Bewußtsein auf dem Zweiten Vatikanum von der katholischen Kirche amtlich anerkannt worden. Hier heißt es in der Konstitution *Über die Kirche in der Welt von heute*: «Immer größer wird die Zahl der Männer und Frauen jeder gesellschaftlichen Gruppe und Nation, die sich dessen bewußt sind, selbst Gestalter und Schöpfer der Kultur ihrer Gemeinschaft zu sein. Immer mehr wächst in der ganzen Welt der Sinn für Autonomie und zugleich für Verantwortlichkeit, was ohne Zweifel für die geistige und sittliche Reifung der Menschheit von größter Bedeutung ist. Dies tritt noch deutlicher in Erscheinung, wenn wir uns die Einswerdung der Welt und die uns auferlegte Aufgabe vor Augen stellen, eine bessere Welt in Wahrheit und Gerechtigkeit aufzubauen. So sind wir Zeugen der Geburt eines neuen Humanismus, in dem der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht.»[8]

Hier verbündet die Kirche selbst sich mit diesem neuen Humanismus. Das klingt auf den ersten Blick überraschend. Wie kann christliche Kirche sich mit einem Humanismus identifizieren, in dem der Mensch zuerst und zunächst nicht in bezug auf Gott verstanden wird, sondern in seinem Bezug auf die Menschheitsfamilie und ihre Geschichte? Ist das nicht Verrat an christlicher Tradition? Für den Christen, der sich noch an der klassischen Form der Gott-Frage orientiert, muß dieser Satz von dem neuen Humanismus zweifellos ein Stein des Anstoßes werden. Aber wenn wir diesen Satz und den Abschnitt, dem er entnommen ist, in den Rahmen des ganzen Konzilsdokumentes hineinstellen, so wird deutlich, daß dabei das Göttliche keineswegs vergessen ist: Die göttliche Dimension, d. h. das Übernatürliche wird als implizit in der wachsenden Verantwortlichkeit des Menschen für seine Brüder und die Geschichte vorhanden gesehen. Aus der Perspektive der heutigen Theologie gesehen ist Gott das im Menschenleben präsente und in Jesus Christus geoffenbarte Mysterium, das den Menschen frei macht von seiner Gebundenheit an das Oberflächliche und Egozentrische, das Mysterium, das den Menschen befähigt, zu unterscheiden und mit den destruktiven Kräften im menschlichen Leben zu ringen, das Mysterium schließlich, das den Menschen aufschließt für die Heilung und Erhebung des Lebens, die ihm fortwährend in seiner Geschichte angeboten sind.

Die Frage nach Gott ist zur Frage nach Gottes Präsenz als Schöpfer und Erlöser im menschlichen Leben geworden, d. h. zu der Frage nach Sinn und Bestimmung der Geschichte des Einzelnen und der Gesellschaft.

Der erste katholische Theologe, der die Gott-Frage in diesem neuen Licht verstanden hat, war Maurice Blondel um die Jahrhundertwende.[9] Während er den weiteren sozialen und politischen Aspekten der menschlichen Selbstgestaltung keine besondere Aufmerksamkeit schenkte, betrachtete er die personale Selbstgestaltung des Menschen, d. h. seine Persönlichkeitsgeschichte, als den Ort des Übernatürlichen und zeigte, daß das Leben selbst den Menschen mit der entscheidenden Frage nach dem Göttlichen konfrontierte. Jeder Mensch wird während seines Lebens immer und immer wieder vor die Wahl gestellt, ob er in sich verschlossen bleiben, sich in seiner begrenzten Welt häuslich einrichten und festsetzen und sich für die Deutung seiner Erfahrungen an ein für allemal festliegende Kategorien klammern will, – oder ob er offen sein, seine festgelegte und begrenzte Sicht der Wirklichkeit fahren lassen und die Möglichkeit eines neuen, aus einem über ihn selbst und seine Fassungskraft hinausreichenden Mysterium geschaffenen Bewußtseins akzeptieren will. Diese Entscheidung – so erklärt Blondel – findet nicht im Verstand des Menschen statt, sondern in seinem Handeln (action), das heißt in seiner lebendigen Einlassung und Ausrichtung. Denn Gottes Geschenk seiner selbst ist dem Menschen im Leben angeboten.

Blondels Phänomenologie des menschlichen Geistes folgen heute nur einige wenige Theologen. Doch stimmen – und zwar schon seit seiner Zeit – immer mehr Theologen mit ihm darin überein, daß die klassische Frage nach Gott nicht die entscheidende Frage nach dem Göttlichen ist. Die klassische Formulierung: Gibt es einen Gott? Existiert Gott? verdunkelt sogar in einem Sinne die entscheidende Frage des menschlichen Lebens und des christlichen Evangeliums: Sie scheint zu implizieren, daß die Gott-Frage zuerst und zunächst im Intellekt gestellt und beantwortet wird, und wenn sie einmal erledigt ist, eine neue praktisch-konkrete Beziehung zum Leben entstehen läßt. Heute glauben viele Christen, das sei eine Umkehrung dessen, was bei der Begegnung des Menschen mit dem Göttlichen tatsächlich geschieht. An erster Stelle, so sagen sie, stehe die Lebensein-

lassung des Menschen: In ihr offenbare sich ihm das göttliche Mysterium; in einer Reaktion auf das Leben, die sich in Handeln und Haltung ausdrücke, öffne der Mensch sich für eine neue Zukunft oder bleibe in der Vergangenheit hängen. Die Theologen stellen diese Wahl, diese Frage-und-Antwort, auf verschiedene Art und Weise dar. Da die Frage gnadenhaft im Leben Gestalt annimmt, ist es nicht mehr leicht, eine endgültige und eindeutige Formulierung für sie zu finden. Manche Theologen verlegen den Schwerpunkt auf die Einlassung des Menschen in seinem persönlichen Leben als Einzelner, auf seine Aufgeschlossenheit für das Neue, seine Entschlossenheit zur Auseinandersetzung mit der Dimension des Bösen, seiner Hinwendung oder seinem Durchbruch zu einem neuen personalen Bewußtsein; andere dagegen konzentrieren sich mehr auf die Einbezogenheit des Menschen in das soziale und politische Leben, sein Offensein für eine neue Ordnung, seine Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit der Dimension des Bösen in der Gesellschaft, seinen Durchbruch zu einem neuen sozialen Bewußtsein. Im einen wie im anderen Falle jedoch ist diese Frage nach Gott-im-Leben selbst gestellt. Der Gottesbegriff und die Aussage, daß Gott existiert, stammen aus der Reflexion des Menschen über seine Präsenz in der Geschichte, und niemand kann sie erfassen, solange er nicht eine positive Antwort auf die göttliche Präsenz im tatsächlichen Leben gegeben hat.

[1] Siehe z. B. R. Nisbet, The Sociological Tradition (New York 1968).
[2] Vgl. E. Durkheim, The Elementary Forms of Religious Life (New York 1965).
[3] Vgl. M. Weber, The Sociology of Religion (amerik. Ausg. Boston 1968).
[4] Vgl. Critique of Hegel's Philosophy of Right = Karl Marx: Early Writings (amerik. Ausg. New York 1956) 43–44. Vgl. vor allem die berühmten Theses on Feuerbach = Karl Marx: Selected Writings (ed. T. R. Bottomore, New York 1956) 67–69.
[6] Vgl. R. N. Bellah, Civil Religion in America = The Religious Situation 1968 (Boston 1968) 331–355.
[7] Leslie Dewart, The Future of Belief, deutsch von Kh. Bergner: Die Zukunft des Glaubens (Einsiedeln 1968) 66 ff.
[8] Konstitution Über die Kirche in der Welt von heute, 55.
[9] Letter on Apologetics and History and Dogma (engl. Ausg. London 1964).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GREGORY BAUM

geboren am 20. Juni 1923 in Berlin, Augustiner, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Freiburg (Schweiz) sowie an der McMaster Universität (Hamilton, Kanada) ist Master of Arts, Doktor der Theologie, Professor für Theologie am St. Michael's College der Universität von Toronto, Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist» und beigeordneter Herausgeber des «Journal of Ecumenical Studies». Er veröffentlichte u. a.: The Credibility of the Church Today (1968), Faith and Doctrine (1969), Man Becoming (1970).

Klaus Schäfer

Jesu «indirekte» und «praktische» Rede von Gott

1. Zur Fragestellung

Wo es um Wandlungen der Gottesfrage geht, da muß auch von Jesu Rede von «Gott» gesprochen werden. Denn wenn wir als Christen weiterhin von «Gott» reden wollen, dann müssen wir uns nicht nur bei Platon, Augustinus, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud und Whitehead nach «Gott» erkundigen, sondern vor allem wieder einmal auf Jesu Rede von «Gott» hören. Diesen Eindruck haben viele Christen, auch viele Theologen. In der Bemühung um Jesu Rede von Gott verbindet sich die Auseinandersetzung mit dem irdischen Jesus von Nazareth, die in vielen Gruppen und verschiedenen Formen geführt wird, mit dem Interesse an einer letzten, umfassenden, orientierenden und ermutigenden Wirklichkeit, also mit der Frage nach dem, was man in der Sprache der religiösen Überlieferung «Gott» nennt.

Jesu Rede von «Gott» war «*indirekt*» und «*praktisch*». Was mit diesen Worten über Jesu Rede von «Gott» und damit zugleich über den Gott Jesu gesagt ist, soll im folgenden angedeutet werden. Dabei stehen Jesu Gleichnisse im Vordergrund, weil sie einen hinreichend zuverlässigen Bestandteil der Jesusüberlieferung ausmachen und das mitteilen, worum es Jesus ging: die nahe herangekommene Herrschaft Gottes. Jesus hat jedoch

nicht nur in seinen Gleichnissen, sondern auch in seinen Heilszusagen und Drohworten, in seinen Weisungen und knappen Stellungnahmen zu einzelnen Problemen (wie z. B. zum Sabbat, zur Ehe, zur rituellen Reinheit, zum Fasten) grundsätzlich «indirekt» und «praktisch» von «Gott» gesprochen. Das muß an der Wirklichkeit liegen, von der da die Rede ist. Was ist das für eine Wirklichkeit, von der so «indirekt» und «praktisch» gesprochen werden kann und muß?

2. *Drei vorläufige Vermutungen*

1. Jesus gebraucht weder das Wort «Gott» noch andere damit zusammenhängende Worte wie z. B. «Gottesherrschaft», «ewiges Leben» und «Vater» als Namen, mit denen man eine Wirklichkeit unmittelbar sprachlich vertreten kann. Er verwendet solche Worte auch nicht als Ausdrücke, mit denen man einer schon bekannten Wirklichkeit bestimmte Eigenschaften sprachlich zu- oder absprechen kann. Mit dem Wort «*indirekt*» soll dieser Tatbestand angedeutet und die Frage gestellt werden, wie Jesu Rede von Gott aussieht und was damit, daß Jesus so von «Gott» redet, über diesen Gott Jesu gesagt ist. – Jesus hat seine Zuhörer nicht mittels theoretischer Aussagen über eine Wirklichkeit namens «Gott» belehrt. Da er keine Theorie über eine solche bereits bekannte Wirklichkeit hatte, wollte er seine Hörer auch nicht dazu bringen, irgendeine derartige Theorie als richtig anzunehmen. Das Wort «*praktisch*» macht auf diese Tatsache aufmerksam und stellt die Frage, was es bedeutet, daß Jesus «Gott» in konkreten Situationen (für Krankenheilungen, Vergebung von Schuld, abweichendes Verhalten, Umgang mit gesellschaftlich unmöglichen Menschen) in Anspruch nimmt. Was ist das für eine Wirklichkeit, die dadurch zum Zug kommt, daß ein Mensch in einer bestimmten Situation ein nicht vorgesehenes Verhalten praktiziert?

2. Das *Wort* «*Gott*» wurde bisher mit Bedacht in Anführungszeichen gesetzt, um ihm den Anschein der Selbstverständlichkeit zu nehmen. Es gibt Deutungen, die Jesus als einen palästinensischen Juden sehen, der zwar wie jedermann in seiner Umwelt an höhere Wesen (Gott, Engel, Teufel) glaubte, dessen Leistung und Bedeutung jedoch nicht in dieser sozio-kulturell bedingten Religiosität, sondern in seinen Weisungen und seiner beispielhaften Existenz liegt. Diese Sicht wird dem sprachlichen und historischen Befund nicht gerecht. Jesu Verhalten und Äußerungen wurden von den politisch tonangebenden Gruppen des damaligen Judentums als Angriff auf den offiziellen Gott des Volkes, des Gesetzes und des Tempels verurteilt. Es war Jesu Rede von «Gott» die ihm das Leben gekostet hat: seine Heilszusagen an Opfer der Gesellschaft, seine Behauptung, die Zeit der Freude und der Freiheit, die Zeit «Gottes» sei gekommen. Jesus hat die Wirklichkeit, die er in seinem Verhalten zum Zug und in seinen Äußerungen zur Sprache kommen ließ, an die Stelle des «Gottes» seiner Gegner gesetzt. Er hat das, was sein Verhalten und seine Worte bestimmte, als die in sich sinnvolle, alles umfassende und bestimmende, letzte, d. h. zukünftig-endgültige Wirklichkeit angesprochen, d. h. als «Gott» verstanden. Wenn er Schuld von einem Menschen nimmt, mit Diskriminierten umgeht, wenn er in seinen Kurzgeschichten deutlich macht, was seiner Meinung nach jetzt an der Zeit ist, dann greift etwas um sich, was die Beteiligten unbedingt angeht und dem Wort «Gott» zu seinem wahren Inhalt verhilft. In Jesu Tätigkeit entscheidet sich, was seiner Ansicht nach überhaupt mit Recht «Gott» genannt werden kann. Dabei kommt es ihm nicht auf dieses Wort an, sondern auf das, was sich ereignet. Die Wirklichkeit, die in religiöser Sprache «Gott» heißt, wird in Ereignissen erfahrbar, wie sie durch Jesus initiiert wurden und seitdem möglich sind, etwa in dem Ereignis der Liebe, die Menschen zusammenbringt, verändert und wieder lebens- und handlungsfähig macht.

3. Unter welcher *Fragestellung* soll man an Jesu Rede von Gott herangehen, um ihr einigermaßen gerecht zu werden? Man kann fragen: *Wie* hat Jesus im Unterschied zu seinen Landsleuten und zu den Christen der beiden ersten Generationen von Gott gesprochen? Man geht also von *stilistischen* Tatbeständen aus. Man kann fragen: *Was* hat Jesus über das zeitgenössische Judentum Neues über Gott gesagt? Man geht also von der Bedeutung der für Jesus bezeichnenden Ausdrücke wie z. B. «Abba», «Gottesherrschaft», «ins Leben eingehen» aus; die Frage ist *semantisch* orientiert. Man kann fragen: *Wo* hat Jesus von Gott gesprochen? In welchen Situationen, mit welchen Leuten? Was änderte sich dabei an der Situation und der Einstellung dieser Menschen? Hier geht es um den Vorgang, der sich zwischen Jesus und seinen Gesprächspartnern abspielte. Von diesem «Sprachereignis» aus werden Stil, Syntax und Bedeutung der Worte Jesu gedeutet. Jesu Rede von Gott wird zu einem Problem der *Pragmatik*. Man kann noch einmal anders fragen. Was hat es denn mit

den *Geschichten selbst* auf sich, die Jesus erzählt? Hier richtet sich die Aufmerksamkeit in erster Linie auf das jeweilige Gleichnis als ein selbständiges, künstlerisch durchorganisiertes, durch seine Bestandteile und deren Verknüpfung in sich sinnvolles Sprachgebilde, Jesu Mitteilung verweist in dieser Sicht nicht in erster Linie auf etwas anderes, sondern ist in sich bedeutsam. Man kann schließlich nach einem *Modell* der *Mitteilung* und der sprachlichen *Leistungen* suchen, das diesen verschiedenen Gesichtspunkten gerecht wird und von der Tatsache ausgeht, daß Jesu Rede von Gott ein von vielen Faktoren bestimmtes und doch einheitliches Geschehen ist. Denkt man z. B. an eine Geschichte wie die von der «Sünderin» Lk 7, 36–50, dann zeigt sich: Jesus wendet sich in einer bestimmten Situation (hier zustandegekommen durch das Gastmahl, die Einstellung des Hausherrn und das Verhalten der Frau) demjenigen zu, der sein Wort nötig hat (hier dem Gastgeber). Er gibt ihm mit einer Geschichte zu verstehen, was jetzt geschieht: ein Mensch dankt dafür, daß er neu anfangen kann. Der Vorgang hat sechs Faktoren: den *Sender* (Jesus), den *Empfänger* (Simon), das gemeinsame *Sprachsystem* (es bestimmt Jesu Kurzgeschichte), die gemeinsame *Situation* (die gegebenen Umstände, die beteiligten Menschen, ihr Verhalten), ein *Medium* der *Übermittlung* (hier das gesprochene Wort, die Laute) und schließlich die *Mitteilung* selbst (die Kurzgeschichte von den beiden ungleichen Schuldnern Lk 7, 41–43). Die gegenwärtige Sprachwissenschaft arbeitet an einem Modell dieses Mitteilungsvorgangs und an einer ihm entsprechenden Theorie darüber, was eine sprachliche Mitteilung überhaupt leisten kann. Den sechs beteiligten Faktoren entsprechend unterscheidet man sechs mögliche Leistungen der Sprache. Der Sprecher kann sich selbst *aussprechen*. Der Empfänger kann *beeinflußt* werden. Die Situation (der «Kontext») kann *dargestellt* werden. Der Mitteilungsvorgang kann *gesteuert* werden. Das gemeinsame Verständigungssystem kann als solches sprachlich *erläutert* werden. Die Aufmerksamkeit kann auf den *Text* als solchen gerichtet werden. In dieser Einstellung erscheint er selbst als die entscheidende sprachliche Leistung; seine Gestalt, sein Sinn, sein Gewicht, er selber als ästhetisches Phänomen treten zutage.

3. Zwei weiterführende Gesichtspunkte

Das angedeutete Modell der Faktoren und Leistungen sprachlicher Mitteilungen kann das Verständnis der Rede Jesu von Gott weiter fördern. Wer Jesu indirekte und praktische Rede von Gott anhand dieses Modell untersuchen will, müßte z. B. unter dem Gesichtspunkt des *Übertragungsmediums* u. a. klären, wie Jesu abweichendes Verhalten ihn dazu nötigt, seine Zeichenhandlungen sprachlich zu kommentieren, wie umgekehrt eine Situation durch Jesu Wort zustandekommt und deutlich wird (vgl. z. B. Lk 15, 1.2 oder Mk 2, 5; 2, 23). Er hätte Jesu Rede von Gott als performativ, als eine Weise des Handelns einsichtig zu machen. Unter dem Gesichtspunkt des *Empfängers* wäre zu zeigen, wie Jesus auf die Interessen und Verstehensmöglichkeiten der Hörer werbend eingeht, um sie in das Neue zu verwickeln, das er erzählend vorführt, wie er darin zugleich zum Protest herausfordert, um so den Konflikt bewußt zu machen, der zwischen ihm und ihnen auszutragen ist. Es wäre zu zeigen, wie Jesus den Zuhörern ein neues Verständnis ihres Daseins nahebringt, das ihnen zugleich die Augen für den bisher mißachteten Mann von nebenan öffnet (vgl. z. B. Mt 20, 1–16 oder Lk 7, 36–50). Jesu Rede von Gott wäre als Versuch zu deuten, den Hörern die Augen für das zu öffnen, was jetzt zu tun wäre und sich eigentlich als das Selbstverständliche nahelegt (z. B. Lk 15, 11–32). Unter dem «*Kontext*»-Aspekt wäre u. a. zu überlegen, inwiefern Jesus in seinen Geschichten Pflanzen, Tiere, Erde und Lebensvorgänge indirekt und auf Praxis hin von «Gott» reden läßt, indem er mit ihnen pantomimisch vorführt, wofür man als Mensch jetzt Zeit haben kann, welches Verhalten jetzt an der Zeit wäre (z. B. Mt 6, 26.28 f.; Mk 4, 26–29; 30–32). Vor allem aber wäre zu zeigen, daß Jesus von «Gott» redet, indem er die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, also die ideologischen Grundlagen des «Kontextes» selbst unter der Hand auflöst (z. B. Mk 2, 17.21 f. 27; 3, 33–35; 7, 14 f.; 10, 9; 11, 15–17; Lk 18, 9–14). Von «Gott» reden heißt bei Jesus: eine Zukunft als jetzt schon wirksam aufzeigen, in der die falschen bestehenden Herrschaftsverhältnisse von Grund auf, nämlich durch die Zerstörung ihrer religiös-politischen Rechtfertigung überwunden sein werden. Von «Gott» ist also überall da indirekt und praktisch die Rede, wo Jesus Menschen aus einem falschen Bewußtsein, einem gesellschaftlich herrschenden Zustand der Angst und Verblendung herausholt. «Gott» kommt bei Jesus dadurch zur Sprache, daß auf den Herrschaftswechsel aufmerksam gemacht wird, der die Situation verändert. Dieser Übergang, der den «Kontext» verwandelt, dieser unter-

gründige Zusammenbruch der herrschenden Verhältnisse definiert auch den «*Sender*», also die Funktion Jesu selbst. Jesus spricht ohne amtliche oder auf Ausbildung beruhende Berechtigung von Gott. Er nimmt für sein abweichendes Verhalten, für das, was jetzt an der Zeit ist, das Ganze und Letzte der Wirklichkeit in Anspruch: er glaubt, dieser Wirklichkeit zu entsprechen. So gibt er, indem er sein Verhalten mitzuteilen versucht, den Blick auf die Wirklichkeit frei, die die Situation bestimmt und in dieser ihrer befreienden Macht verstanden werden will: den Blick auf «Gott». Indem Jesus indirekt von seiner eigenen situationsstiftenden Praxis redet, macht er es den Hörern möglich, diese Situation als das Kommen Gottes wahrzunehmen (vgl. Lk 15, 1–7; 8–10; Mt 13, 44–46; 47–50): es ist Gott, der hier Menschen sammelt und sich unverhofft von ihnen finden läßt. Dieser Funktion entsprechend unterscheidet sich Jesus von Gott, indem er sich eigens im Gebet auf ihn bezieht (so z. B. Mk 1, 35).

Eine detaillierte Darstellung alles dessen, was im Sinne dieser Stichworte unter den sechs durch das linguistische Modell bereitgestellten Gesichtspunkten zu sagen wäre, ist im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich. Die folgenden Hinweise begnügen sich deshalb damit, wenigstens die beiden noch nicht genannten Aspekte der Rede Jesu – ihre *Sprache* und ihre *Texte* – etwas ausführlicher zu erörtern.

1. Inwiefern ist Jesu Rede von Gott in ihrer *Sprache*, ihrem «*Kode*» indirekt und praktisch?

a) Jesus benutzt übliche Umschreibungen, wo er Menschen beglückwünscht, weil ihnen Gott bevorsteht (z. B. Mt 5, 9). Der Kode religiöser Sprache wird benutzt, um zu behaupten, daß die Zukunft den Opfern gehört (Lk 6, 20b–23; 24–26). Jesus greift hie und da auch direkt religiöse Aussagen auf. Aber auch dann belehrt er nicht über einen fernen Gott, sondern lädt die Zuhörer dazu ein, der Nähe Gottes, seiner Zuvorkommenheit in ihrem Handeln zu entsprechen (so z. B. Mt 5, 44f. 48 und Mk 10, 18).

b) Jesus nimmt ein mit Erinnerungen und Hoffnungen beladenes religiös-politisches Signalwort für seine Sache in Anspruch: die «Herrschaft Gottes» ist nahe. Menschen lernen, einander zu verzeihen, sich miteinander zu freuen, über den Schatten ihrer Ängste und Vorurteile zu springen, einander Gutes zuzutrauen, aus ihren gesellschaftlichen Rollen zu fallen. In diesen unscheinbaren Veränderungen zeichnet sich ein Wechsel der Herrschaftsverhältnisse ab (Mk 1, 15a; Mt 11. 5 f.), den Jesu Gleichnisse dichterisch inszenieren. Jesus führt also in den Zusammenhang seiner die Menschen befreienden, die Institutionen entzaubernden Praxis profane Kurzgeschichten ein, stellt das alte Wort «Gottesherrschaft» in dieses nichtreligiöse Sprachfeld und bringt in diesem «Kode» das Wort «Gott» neu ins Spiel. Die religiösen Worte werden so in einen *praktischen* Handlungszusammenhang eingeführt, daß sie *indirekt* diese neue Praxis als das qualifizieren, was allein Zukunft hat (vgl. Lk 11, 20 und 17, 21).

c) Jesus hat sich der ihn bestimmenden Wirklichkeit mit der Anrede «abba» zugewandt. Dieses Wort der Kindersprache wurde nur zwischen Menschen gebraucht, die einander kannten und verstanden, die zusammengehörten und zusammenarbeiteten. Jesus kann zu Gott menschlich reden und «Vater» sagen, weil er sieht, daß seine Nähe die Menschen glücklich macht (Lk 10, 21–24; Mk 2, 13–17). Wenn er aus dieser Erfahrung heraus, daß um ihn herum etwas Gutes geschieht, auch zu anderen von Gott als dem «Vater» spricht, dann lädt er dazu ein, sich von seiner Freude an Gott anstecken zu lassen und sich dem anzuvertrauen, was jetzt geschieht, weil diesem Guten die Zukunft gehört (Mk 10, 27; Mt 7, 7–11). Wiederum ist Jesu Rede indirekt und praktisch.

2. Inwiefern ist in Jesu «*Texten*» praktisch und indirekt von Gott die Rede?

a) Jesus erzählt Kurzgeschichten. Er schildert stets wiederkehrende Vorgänge aus Haushalt und Landwirtschaft. Er erzählt interessante Einzelfälle aus dem sozialen, wirtschaftlichen und familiären Bereich. Er erfindet Personen und Handlungen und führt sie als Beispiel vor. Alles spielt in der Welt, in der Jesus und die Zuhörer leben. Was erzählt wird, kann zumindest als Ausnahme jederzeit vorkommen. Jesus erzählt, wie der Mann auf der Straße es schätzt: knapp, geradlinig, spannend, unsentimental, auf die Hauptakteure und ihre Taten konzentriert. Er betont die Szenen des Zwiegesprächs, der Erkenntnis, der Entscheidung zum Glück oder Unglück. Die Konflikte sind meist sozio-ökonomisch bedingt. Es geht um Schulden, Löhne, Zinsen, Pacht, um gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Auf- oder Abstieg, um die physische Existenz. Normale Menschen spielen gesellschaftlich normale Rollen: Väter und Söhne, Herren und Knechte, Gläubiger und Schuldner, Arbeitgeber und Lohnabhängige, die besseren Leute und die Randsiedler. Sie werden in ihren Einstellungen, ihrem realistischen oder illusionären Verhalten vorgeführt. Von Gott ist in

diesen Geschichten nur *indirekt*, im *Gerüst* und *Gefälle* der *Handlung*, in den *Haltungen* und *Interaktionen* der Beteiligten die Rede.

b) Von «Gott» ist also in mehrfacher Hinsicht nicht die Rede. Weder er noch andere höhere Wesen greifen ein. Die Szenerie hat meist mit Religion nichts zu tun (Lk 18, 9–14 ist die Ausnahme). Religionsdiener treten nur einmal auf – als Beispiel dafür, daß Religion dazu führen kann, an der Wirklichkeit vorbeizugehen (Lk 10,31f.). Konfliktstoff und konfliktentscheidende Vorgänge sind meist nicht-religiös. Wo die Wirklichkeit Gottes in einer Geschichte vorkommt, da wird das Wort «Gott» vermieden: weil Gott zu herrschen beginnt, indem Menschen einander nahekommen, braucht nicht von ihm die Rede sein (Lk 10, 33–35). Gott steht aber auch nicht allegorisch hinter bestimmten Personen. Der Vater (Lk 15, 11–32) und der Weinbergsbesitzer (Mt 20, 1–16) vertreten nicht ein höchstes Wesen, sondern wollen in ihrer Einstellung, ihrem Verhalten, in ihrem Platz in der Geschichte verstanden sein. Die Güte dieser und vieler anderer Akteure in Jesu Geschichten ist unwahrscheinlich, nicht vorherzusehen. Sie bricht überraschend aus und will um sich greifen. Indem die Geschichten als ganze von diesem plötzlichen Erscheinen der paradoxen Güte bestimmt sind, geben sie zu verstehen, *wozu es jetzt Zeit* ist. Die Zeit der Güte ist gekommen. Wer sich diese Zeit nimmt, entspricht der Wirklichkeit, d. h. Gott.

c) Jesu Gleichnisse reden somit indirekt und praktisch von Gott, indem sie zeigen, wozu jetzt Zeit ist und wo Gott sich finden läßt. Es ist an der Zeit, sich zu *freuen*, weil Gott sich finden läßt (Mt 13, 44–46). Es ist an der Zeit, sich zu *entscheiden*, ob man mit den andern zusammen leben und einander ertragen will oder lieber für sich bleibt (Mt 13, 47f. 24–30). Von jetzt an kann man gelassen damit rechnen, daß die Zeit für Gott arbeitet (Mk 4, 26–29), weil schon der unscheinbare Anfang, den Jesus gemacht hat, die Zukunft gewiß macht (Mk 4, 30–32). Aber eben diese Zeit, die man nun hat, ist zu nutzen (Lk 16, 1–7), denn Gott erwartet uns da, wo Menschen uns brauchen (Lk 10, 30–35). Jesus spricht indirekt und praktisch von Gott, indem er uns auf die hinweist, die ohne (oder wegen?) uns auf der Strecke bleiben.

Es wurden benutzt:

G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (Stuttgart ^{3}1959).
H. Braun, Jesus (Stuttgart-Berlin ^{2}1969).
R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (Göttingen ^{5}1961).
J. B. Cobb, Christlicher Glaube nach dem Tode Gottes (München 1971).
G. Eichholz, Gleichnisse der Evangelien (Neukirchen-Vluyn 1971).
E. Fuchs, Zur Frage nach dem historischen Jesus (Aufsätze II) (Tübingen 1960).
ders., Jesus Wort und Tat (Tübingen 1971).
E. Güttgemanns, Studia linguistica neotestamentica (München 1971).
E. Haenchen, Der Weg Jesu (Berlin 1966).
J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu (Göttingen ^{4}1956).
ders., Neutestamentliche Theologie, Erster Teil (Gütersloh 1971).
E. Jüngel, Paulus und Jesus (Tübingen ^{2}1964).
F. Kambartel, Theo-Logisches, Zeitschr. f. ev. Ethik 15 (1971) 32–35.
L. Kolakowski, Geist und Ungeist christlicher Traditionen (Stuttgart 1971).
W. G. Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus Paulus Johannes (Göttingen 1969).
E. Linnemann, Gleichnisse Jesu (Göttingen ^{2}1962).
K. Niederwimmer, Jesus (Göttingen 1968).
W. Pannenberg, Theologie und Reich Gottes (Gütersloh 1971).
R. Schäfer, Jesus und der Gottesglaube (Tübingen 1970).
H. Schürmann, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Düsseldorf 1968).
D. Sölle, Das Recht ein anderer zu werden (Neuwied-Berlin 1971).
D. O. Via, Die Gleichnisse Jesu (München 1970).
H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre (Stuttgart 1967).

KLAUS SCHÄFER

geboren am 3. Juni 1936 in Stuttgart, 1968 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen, Bonn, München und Kopenhagen, ist Doktor der Theologie und Stipendiat der deutschen Forschungsgemeinschaft.

Alain Durand

Politische Implikationen der Gottesfrage

Rührt es mehr von ihrem speziellen Gehalt, daß die Frage nach Gott in zunehmendem Maße in ihren «politischen Implikationen» betrachtet wird, oder daher, daß wir die Frage selbst nicht mehr zu stellen verständen? Oder versuchen wir, weil es vielen Menschen nicht mehr gelingt, sich für Gott zu interessieren, dieser altehrwürdigen Persönlichkeit einen gewissen Glanz wiederzugeben, indem wir Zuflucht nehmen zu dem Prestige, das heutzutage jeder Beliebige besitzt, der sich «unter politischem Aspekt» über irgendetwas befragt? Handelt es sich also um ein Vorgehen in Wahrhaftigkeit oder um einen neuen Opportunismus auf seiten der Männer der Kirche?

Natürlich kann man sagen: Da wir keinerlei unmittelbaren sprachlichen Ausdruck über Gott selbst haben, sind wir genötigt, zu den Möglichkeiten zu greifen, die uns Zeit und Ort bieten, das heißt einmal zur Sprache der Metaphysik, ein andermal zu der der Kosmologie, der Psychologie, der Poesie oder eben der Politik. Die Theologie würde also metaphysisch, psychologisch oder politisch von Gott sprechen, aus dem sehr einfachen Grund, daß sie nicht göttlich von ihm sprechen kann, jedoch ohne daß sie deshalb die Absicht hätte, eine einzige dieser «Sprachen» als absoluten Blick auf Gott selbst hinzustellen.

Wäre also die kulturelle Situation die einzige, recht pragmatische Motivierung für den Typ der Rede, den die Theologen gewählt haben? Wenn Gott selbst sich an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit geoffenbart hat («Gott hat niemand je gesehen», aber: «unsre Hände haben das Wort des Lebens angerührt»), so verweist uns dies auf eine normative Wahl, die uns verbietet, von irgendeiner beliebigen in unserem kulturellen Bereich verfügbaren Realität aus von Gott zu sprechen. Das leugnen hieße schlicht und einfach, die Offenbarung Gottes mit der Gesamtheit der Welt identifizieren und somit die eigene Geschichte der Offenbarung Gottes leugnen.

So sind wir aus Treue zum authentischen Antlitz Gottes, das uns in Jesus Christus geoffenbart wurde, zu der Frage veranlaßt: Ist die Frage nach Gott tatsächlich politisch, oder wollen wir mit einer solchen Fragestellung aus einer bedauerlichen Notwendigkeit heraus unsre letzte Chance wahrnehmen?

I. Die Frage nach Gott hat eine politische Geschichte

Zunächst einmal müssen wir eine kaum bestreitbare Tatsache registrieren: Die Frage nach Gott erweist sich als in höchstem Maße politisch, wenn wir auf unsre eigene Geschichte Bezug nehmen. Bis in eine noch nicht weit zurückliegende Vergangenheit war die religiöse Existenz eine unveräußerliche Dimension der politischen Gemeinschaft. An Gott glauben war nicht etwas Überflüssiges, das die politische Gesellschaft sich hätte ersparen können. Alles zeigt offenbar an, daß die religiöse Bindung geradezu unerläßlich war für die Existenz einer gesellschaftlichen Bindung. «Die Religion», schrieb F. Bacon, «ist das hauptsächliche Band der Gesellschaft.» Die verschiedenen Formen religiösen Glaubens waren nicht etwas, das nur das individuelle Bewußtsein bzw. Gewissen des Einzelnen anging: Sie waren ein politisches Problem in dem Maße, in dem eine Gesellschaft ihren Zusammenhalt in einer kollektiven und institutionalisierten Identifizierung mit der Welt der Götter fand. Häresie wurde politisches Verbrechen, ebenso wie auf der anderen Seite politische Opposition einen religiösen Ausdruck annahm. Zu Beginn unserer Zeitrechnung ist das Christentum als religiöse und nicht als politische Bewegung in Konflikt mit dem antiken Rom geraten. Aber diese religiöse Bewegung stellte in dem Maße eine politische Bedrohung dar, wie sie weiter um sich griff, weil die Einheit des Reiches und die Macht des Kaisers für sich selbst ein religiöses Fundament beanspruchten. Die Frage nach Gott wurde zu einem politischen Problem und zwar aufgrund der Art Gesellschaft, mit der man dabei zu tun hatte. Als die heidnische Religion nicht mehr imstande war, diese politische Einheit zu garantieren, sah es ganz so aus, als könne eine andere Religion und zwar aufgrund ihres Erfolges, die Stelle der alten Religion einnehmen. So folgte der Gott Jesu Christi den Göttern des Pantheons. Bevor wir über diese politische Kompromittierung der konstantinischen Kirche klagen, sollten wir doch erst einmal versuchen, sie im Lichte der dieser Art von Gesellschaft eigenen Logik zu begreifen. Die Frage nach Gott ist allein deshalb eine

politische Frage, weil die politische Gesellschaft sich auf ein religiöses Fundament beruft.

Heute ist dies, zumindest in manchen unsrer Gesellschaften, nicht mehr vollends der Fall: Religion ist «Privatsache» geworden, in dem Sinne, daß die Zugehörigkeit zu einer politischen Gesellschaft nicht mehr über ein «Moment» kollektiver und institutionalisierter religiöser Identifikation geht.[1] Hier hat sich ein Bruch vollzogen. Die Ordnung einer Gesellschaft nimmt nicht mehr auf einen Komplex fest umrissener religiöser Glaubensgehalte Bezug. Das soziale Band knüpft und der Konsens auf der Ebene der Gesamtheit vollzieht sich diesseits – oder wenn man lieber will, jenseits der religiösen Welt. Religion ist nicht mehr ein integrierendes Element unserer Gesellschaften, wenn auch auf der Ebene des Bewußtseins gewisser Einzelpersonen oder Gruppen die religiösen Überzeugungen ein starker Integrationsfaktor bleiben (oder ein Faktor der Abstoßung). In dem Maße wie diese religiösen Gruppen existieren, kann die Welt ihrer religiösen Vorstellungen eventuell im Sinne einer Stütze für die etablierte Gesellschaft oder für die in dieser Gesellschaft vorhandenen Oppositionskräfte wirksam werden; aber das ist zunächst einmal Sache eben dieser Gruppen und nicht der Gesamtgesellschaft. Die Frage nach Gott ist heute zu einer politisch gesehen marginalen Frage geworden, denn die Hauptachse der Organisation der politischen Gesellschaft gehört heute nicht mehr der religiösen Ordnung an.

So sehr die Frage nach Gott auch marginalisiert und in den Bereich des Außergewöhnlichen gedrängt worden ist – da wo sie noch gestellt wird, wird sie dennoch nicht politisch neutral: Sie besitzt ihre politischen Implikationen nicht aufgrund des religiösen Charakters der politischen Gesellschaft, sondern aufgrund der Autonomie und Universalität, welche die politische Gesellschaft selbst erlangt hat. Um zu begreifen, was das bedeutet, müssen wir zuerst, und sei es auch nur einigermaßen schnell, präzisieren, was diese Gesellschaft ist.

II. Was ist unter politischer Gesellschaft zu verstehen?

Wer «politisch» sagt, nimmt notwendig Bezug auf ein soziales Ganzes, das durch Institutionen strukturiert ist, oder, wenn man lieber will, auf Institutionen, die die in einem gegebenen Gesamt zusammengefaßten Menschen strukturieren. Im eigentlichen Sinn ist es die Gesellschaft selbst, welche die politische Wirklichkeit ausmacht. Eine Handlung ist in dem Maße politisch, wie sie – direkt oder indirekt, auf kurz oder lang – beiträgt zur Erhaltung der vorhandenen Strukturierung dieses Gesamt oder zur Modifizierung dieses Gesamt selbst mit dem Ziel, ihm eine anders strukturierte Gesamtheit zu geben. Infolge einer Anzahl von Änderungen, unter denen die Industrialisierung an die erste Stelle zu setzen ist, hat sich die gegenseitige Abhängigkeit unter den verschiedenen Mitgliedern der politischen Gesellschaft nach ihrer Intensität und in ihrer Verschiedenartigkeit beträchtlich gesteigert, und die Gesellschaft selbst hat sich dabei so weit geändert, daß in ihr neue Klassen entstehen konnten. Eine Anzahl von Vorgängen ist selbst immer universaler und immer stärker koextensiv mit der politischen Gesellschaft als solcher geworden. So ist das wirtschaftliche Leben nicht mehr Sache kleiner voneinander isolierter menschlicher Einheiten innerhalb des größeren Ganzen, das die politische Gesellschaft bildete: Es deckt sich an Universalität mit diesem Ganzen selbst. Ob man sich auf die Ebene der Produktion, der Verteilung oder selbst des Verbrauches stellt – man kann unschwer feststellen, daß die Strukturen des wirtschaftlichen Lebens heutzutage globale Strukturen unserer Gesellschaft sind. In diesem Sinne ist die Wirtschaft heute politische Realität geworden.

Doch dieser Vorgang greift weiter: Die verschiedenen Ebenen oder Gehalte der menschlichen Existenz sind immer abhängiger von diesen Gesamtstrukturen. Sehr bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Situation der Familie, die nach und nach immer mehr Funktionen verloren hat, welche heute auf umfassendere Strukturen übergegangen sind (wirtschaftliche Produktion, Erziehung, Freizeit, Fürsorge für Alte und Kranke). Das Geschick der Familie und ihres Lebens entscheidet sich heute großenteils außerhalb ihrer selbst. Es ließen sich auch noch weitere Beispiele nennen. Das Eigentümliche unserer Situation liegt vermutlich daran, daß die Beherrschung eines Einzelgebietes mehr und mehr von einer Beherrschung des Ganzen selbst abhängig ist.

Wir brauchen nicht weiter auf diese Situation einzugehen: Es gibt auf der einen Seite Vorgänge, die an Universalität mehr und mehr die Dimensionen der politischen Gesellschaft erreichen (ja ihre territorialen Grenzen sogar weit überschreiten), andererseits hängen die verschiedenen Dinge, um die es in der menschlichen Existenz geht, im-

mer mehr von diesen universaler gewordenen Vorgängen ab. Es ist nicht alles politisch in dem Sinne, daß es keine andere Fragen in der menschlichen Existenz gibt, als diejenigen, die mit der allgemeinen Organisation der menschlichen Beziehungen zu tun haben und mit dem Spiel der Kräfte, die diese Organisation zustandebringen. Politisch ist alles in dem Sinne, daß nichts existiert, ohne daß es zunächst bedingt wäre durch diese Organisation, sodann aber auch, ohne daß es einen negativen oder positiven Einfluß darauf ausübt. Auch das Phänomen des Religiösen, auf der Ebene seiner Glaubensformen, der Dogmen, der Riten und der verschiedensten Institutionalisierungen, die es mit sich bringt, entgeht nicht diesem allgemeinen Gesetz.

III. Die gegenwärtige politische Behandlung der Frage nach Gott. Politische und theologische Ideologie

Nun können wir versuchen, die aktuellen politischen Implikationen der Frage nach Gott mehr im einzelnen zu verstehen und ausfindig zu machen unter welchen Bedingungen eine politisch bewußte theologische Rede von Gott sprechen könnte.

1) In dem Maße, in dem die politische Gesellschaft nicht mehr auf einem kollektiven und sozialisierten religiösen Fundament ruht, das heißt, in dem Maße, in dem sie eine den religiösen Fragen gegenüber ihr eigene Autonomie besitzt, besitzt sie mehr reale Universalität als diese Fragen. Das Religiöse erscheint so als eine der vielen inneren Bestimmtheiten innerhalb einer Realität, die umfassender ist, als dieses, das heißt innerhalb der eigentlichen Realität der politischen Gesellschaft. Im Gegensatz zu dem, was in der zuvor erwähnten Situation eintreten konnte, haben die Religionen nunmehr einen gewissen Spielraum, eine gewisse Bewegungsfreiheit, die die Organisation der politischen Gesellschaft als solcher nicht so unmittelbar in Frage stellt wie früher. Das ist der Gewinn für ihren Verlust an Universalität. Das ist auch, wie man es etwas bescheidener bezeichnet, das sogenannte Zeitalter der Toleranz.

2) In dem Maße wie die politische Gemeinschaft die einzige umfassende Wirklichkeit ist, steht sie gleichfalls an der Quelle einer politischen Überdeterminierung (sur-détermination) der religiösen Fragen. Die Emanzipation des Politischen vom Religiösen geht nicht Hand in Hand mit einer entsprechenden Emanzipation des Religiösen vom Politischen! Die beiderseitige Autonomie ist nicht gleichermaßen reziprok. Die religiösen Fragen können «frei» diskutiert werden, ohne daß die politische Gesellschaft sich *ipso facto* betroffen fühlt, da sie einerseits nicht mehr auf einem religiösen Fundament steht, und da andrerseits die religiösen Fragen nicht mehr eine der der politischen Gesellschaft koextensive Universalität besitzen. Und gerade weil die Bewegungsfreiheit, die die Behandlung religiöser Fragen genießt, innerhalb der politischen Gesellschaft situiert ist, wird sie von dieser überdeterminiert (sur-déterminé). Um aber zu verstehen, wie die religiösen Fragen von der gegenwärtigen Universalität der politischen Gesellschaft überdeterminiert sind, muß man sich vor Augen halten, daß diese Universalität nicht neutral ist: Die gegenwärtige Struktur der politischen Gesellschaft steht nicht in gleicher Weise im Dienst aller Bürger. Sie dient in bevorzugter Weise den privaten Interessen bestimmter Gruppen oder Klassen. Ja mehr noch: Solange bei denen, die von diesen Klassen beherrscht werden, kein kritisches politisches Bewußtsein entstanden ist, üben eben diese Klassen auf die Gesamtheit der Gesellschaft einen ideologischen Einfluß aus, der soweit reicht, daß die beherrschende Ideologie sich mit der Ideologie der herrschenden Klassen verbindet. Unter diesen Bedingungen verläuft die politische Überdeterminierung der religiösen Fragen spontan in einem bestimmten, determinierten Sinne: Es liegt in der Logik selbst einer solchen Gesellschaft, daß die Frage nach Gott in ihr auf die den herrschenden Klassen günstigste Weise behandelt wird, das heißt: auf die Weise, die den Klassen am vorteilhaftesten ist, von denen die gegenwärtige Gesamtheit der politischen Gesellschaft ihren Nutzen hat. Es besteht kein Anlaß, daran Ärgernis zu nehmen, wohl aber dazu, sich dessen bewußt zu werden. Es könnte kaum anders sein, solange bei denen, die die Frage nach Gott behandeln, kein kritisches politisches Bewußtsein wach geworden ist.

3) Gerade das stellt man fest, wenn man die Art und Weise betrachtet, auf die die Kirche in ihrer jüngeren Vergangenheit religiöse Fragen behandelt hat. Die Gott-Frage selbst ist hier politisiert worden in Zusammenhang mit dem Universalitätstyp, der in einer durch die Geburt des Kapitalismus umgeformten Gesellschaft vorherrschend ist. Die Kirche verlor ihre frühere Vorrangstellung und wurde in der modernen Gesellschaft in die Randbezirke gedrängt; sie suchte daraufhin nach

neuen Formen der Integration. Der Einfluß der «partiellen» Universalität der politischen Gesellschaft wurde umso stärker, je mehr die Kirche sich aus einer Sehnsucht nach dem beherrschenden Platz, den sie in der Gesellschaft des Mittelalters innehatte, gegen ihre Marginalisierung wandte. In ihrer Randsituation mußte sie eine neue «ratio socialis» finden, die ihr eine Rechtfertigung in den Augen dieser Gesellschaft gestattete. Die Kirche bewies ihre Nützlichkeit, indem sie das Potential ihrer Caritas in den Dienst der vorhandenen Gesellschaft stellte und ihre religiösen Mittel anbot, um das vielfältige Unheil der Zeit erträglicher zu machen. Sie entdeckte innerhalb dieser Gesellschaft die Sprünge, die es ihr ermöglichten, sich nützlich zu machen, die Ersatzfunktionen, die ihr eine gewisse Anerkennung verschafften. Es gab sogar manche katholische Christen, die erklärten, der Staat brauche sich nicht um die Armen zu kümmern, das sei eine von Gott seiner Kirche vorbehaltene Funktion. Damit aber hielt sich die Kirche vollkommen innerhalb der Grenzen der etablierten Gesellschaft und der Achtung der herrschenden Gewalten. Jener Gott, der Reiche und Arme geschaffen hatte, wobei er allerdings von den Erstgenannten etwas mehr Almosen forderte und der zweiten Kategorie die Tröstungen des Jenseits in Aussicht stellte, jener Gott, wie er etwa in *Rerum novarum* sichtbar wird, trägt auf der Stirn den ideologischen Stempel der bürgerlichen Klasse. Dadurch, daß sie bemüht war, von der Gesellschaft in ihrer vorhandenen Gestalt aus ihre eigene Existenz zu rechtfertigen (ebenso wie heute manche Gott vom Leben aus finden wollen – aber von welchem Leben aus?), versagte sie es sich selbst, diese Gesellschaft in Frage zu stellen. Ihr Wille zur Integration (ein bewußter oder unbewußter Wille – das tut für unser Thema wenig zur Sache) hinderte sie, ihre Existenz von einer Zukunft aus zu rechtfertigen, zu deren Kommen sie in Opposition zur herrschenden Situation beigetragen haben würde. Ist der Übergang von einem «sozialen» zu einem «politischen Christentum», wie man ihn heutzutage hier und dort beobachten kann, nicht Anzeichen für ein Abgehen von diesem Integrationsprozeß und für eine anbrechende Freiheit der herrschenden Ideologie und den herrschenden Mächten gegenüber, und fällt er nicht zusammen mit dem Aufkommen einer spezifisch politischen Fragestellung nach den Strukturen unsrer Gesellschaft selbst?

4) Es wäre eine unzulässige Vereinfachung anzunehmen, das Bild eines Gottes, der die einen reich und die anderen arm geschaffen hat und von allen ein brüderliches Zusammenarbeiten verlangt, sei eigens für die Bedürfnisse der kapitalistischen Gesellschaft erdacht worden! Es war schon vorher vorhanden ... Doch gewinnt dieses Bild seine eigentümliche politische Bedeutung durch den neuen Kontext, in dem es beibehalten wurde. In einer Epoche, in der die Menschen sich bewußt werden, daß sie eine reale Macht über die Strukturen ihrer eigenen sozialen Existenz besitzen, ein solches Gottesbild beibehalten, bedeutet gegen jede Bewegung Stellung beziehen, die bestrebt wäre, eine solche Macht konkret auszuüben. Wenn die Kirche ein solches Gottesbild in einer Gesellschaft verkündet, in der die historischen Wandlungsmöglichkeiten gering sind, so hat das kaum Folgen. Dagegen wird es politisch außerordentlich wirkungsvoll, wenn man mit einem anderen Gesellschaftstyp zu tun hat. Denn eben durch die Art und Weise, wie sie sich Gott vorstellt, bezieht die Kirche politisch Stellung.

5) Die politische Überdeterminierung der religiösen Fragen bedeutet natürlich nicht, daß sich im «privaten» Bereich der religiösen Glaubensvorstellungen keine spezifischen Modifikationen einstellen könnten und daß solche Modifikationen ohne politische Folgen wären. Tatsächlich kann der Fall eintreten, daß eine Wandlung im Gottesbild dysfunktionell ist vom Standpunkt der gegenwärtigen Organisation der politischen Gesellschaft aus gesehen, und zwar in dem Maße, in dem diese Organisation durch die religiöse Legitimation konsolidiert ist, die manche sich dafür bilden können. Das setzt natürlich voraus, daß die betreffenden Gläubigen in der fraglichen Gesellschaft einen ins Gewicht fallenden Einfluß besitzen, und daß andrerseits effektiv eine Beziehung besteht zwischen ihrem Gottesbild und der Art und Weise, wie sie sich entscheiden (oder sich nicht zu entscheiden glauben), und mag diese Beziehung über noch so viele und vielerlei Mittelinstanzen gehen. Eine Modifikation der religiösen Vorstellungen kann die soziale Organisation eine ihrer unerläßlichen Stützen kosten. Die Frage nach Gott kann sogar einen so offensichtlichen politischen Gehalt besitzen, daß man nicht selten erlebt, wie manche Menschen aus streng politischen Gründen in religiöse Auseinandersetzungen eingreifen. So setzt sich zum Beispiel in Frankreich das Akademie-Mitglied M. Druon, das nach eigener Aussage sich stärker von Epiktet als von Jesus Christus angezogen fühlt, für eine Rückkehr zum «Sakralen (sacré)» in der Kirche ein, denn es weiß sehr wohl

und begründetermaßen, daß eine Wandlung in diesem Bereich nicht zur politischen Stabilität der Gesellschaft beitragen würde, der seine Sympathie gehört.[2] Umgekehrt beobachtet ein Marxist wie Casanova mit größtem Interesse die Wandlungen im Gottesbild, auf das die katholischen Christen Bezug nehmen, denn er weiß ebenfalls sehr wohl und begründetermaßen, daß hier ein Faktor ist, mit dem man zu rechnen hat, wenn man sich ein Urteil über die Kräfte bilden will, die geeignet sind, an einer gesellschaftlichen Wandlung mitzuwirken.[3] Auch wenn sie von ihrem offiziell gesehen zentralen Platz verdrängt ist, bleibt die Gott-Frage nichtsdestoweniger politisch.

Die Frage nach Gott unterliegt ihrerseits dem Einfluß der herrschenden politischen Gesamtheit solange, wie diejenigen, die sie angeht, sich nicht kritisch ihrer politischen Situation bewußt sind. Bis dahin besteht offenbar Raum für eine Theologie, die die bestehende Situation bestätigt, oder für eine messianische Theologie, nicht aber für eine politisch bewußte Theologie. Vor dieser politischen Bewußtwerdung müssen die religiösen Fragen den Tendenzen unterliegen, die die partielle Gesamtheit der politischen Gesellschaft auferlegt, oder sich ihnen widersetzen durch die Annahme messianischer also vor-politischer Formen. Es genügt nicht, von der Offenbarung her zu argumentieren, um die Gott-Frage dem Zugriff der herrschenden Ideologie zu entziehen. Zweifellos ist das eines der für die theologische Forschung unerläßlichsten Momente, aber man erkennt schwerlich, wie es diesem Diskurs möglich sein könnte, sich dem Einfluß zu entziehen, den die gegenwärtige Organisation der politischen Gesellschaft auf ihn ausübt. Der theologische Diskurs kann nur dann nicht mehr im Dienst der herrschenden Klassen stehen, wenn er den Weg über die Kritik der Ideologie der herrschenden Klassen nimmt.

Der Weg über eine solche Kritik bedeutet nicht, daß der theologische Diskurs daraufhin verurteilt wäre, sich schlicht und einfach der Anziehung einer entgegengesetzten Ideologie zu überlassen. Verhielte es sich so, dann würde er erst recht aufhören, kritisch zu sein. Aber man wird uns wohl zugeben, daß in der gegenwärtigen Situation der Menschheit die Freiheit nur dann möglich – wenn auch nicht immer effektiv – wird, wenn man zunächst den Weg über die Kritik der Ideologie der herrschenden Klassen einschlägt und danach, wenn man ständig jedem ideologischen Produkt gegenüber auf der Hut bleibt, was indessen etwas anderes ist, als eine neutralistische Haltung. Ist auch der Glaube, wie man so gern immer wieder sagt, keine Ideologie, so gibt es doch keinen Glauben ohne Ideologie, ebensowenig wie es eine Gott-Frage ohne politische Implikationen gibt. Es ist besser, man wird sich dessen bewußt.

Da der Mangel, unter dem wir leiden, vor allem auf ein Fehlen kritischen politischen Bewußtseins zurückgeht, wird nur das Erwachen eines solchen kritischen Bewußtseins in der Theologie die Frage nach Gott frei machen von der angeblichen politischen Unschuld, in der man sie zu bewahren glaubt.

[1] Es muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß die folgenden Ausführungen keineswegs den Anspruch erheben, überall im gleichen Maße und Sinne Wahrheit zu besitzen. Sie beziehen sich in erster Linie, wenngleich keineswegs ausschließlich, auf die französische Gesellschaft. Auf der anderen Seite wären verschiedene Nuancen im Text anzubringen – sowohl hinsichtlich der Emanzipation des Politischen vom Religiösen, als auch was die Analyse der Überdeterminierung der religiösen Fragen durch das Politische anbetrifft. Man wird begreifen, daß es schwierig ist, auf so wenigen Seiten die erforderlichen Nuancen zu berücksichtigen.

[2] M. Druon, Une Eglise qui se trompe de siècle: Le Monde 7. August 1971.

[3] A. Casanova, Vatican II et l'évolution de l'Eglise (Paris 1969).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ALAIN DURAND

geboren am 26. September 1937 in Virieu-sur-Bourbre (Frankreich), Dominikaner, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordenshochschule Arbresle (Lyon) und am Union Theological Seminary (New York), ist Direktor der Zeitschrift «Lumière et Vie» und Mitglied des Studienzentrums «Economie et Humanisme». Er veröffentlichte u. a. Aufsätze in «Lumière et Vie» sowie: Sécularisation et présence de Dieu (Cerf, Paris 1971).

André Dumas

Gott als Protest gegen den «Tod des Menschen»

Der Begriff «Gott» verliert mehr und mehr seine Funktion im zeitgenössischen Denken. Ich gebrauche das Wort «Begriff», um damit gleich zu Anfang zu bekunden, daß Gott selbst, der in keinen Begriff einzufangende lebendige Gott in seiner Wirklichkeit nicht abhängig ist von Funktionen, die unsere Erkenntnis ihm abspricht. Wenn er Gott ist, so ist er nicht durch unsere Erkenntnismöglichkeiten geschaffen. Das Eigentümliche an Gott – im Unterschied zum «Göttlichen» – ist, daß er nicht ein Attribut ist, das wir der letzten Dimension unserer menschlichen Erfahrung zuerteilen, sondern daß er angesichts dieser Erfahrung als der ganz andere aufscheint, unvorstellbar für jede solche Erfahrung. Gott ist nicht die Verlängerung und auch nicht die Krönung des Menschlichen, sondern sein Gegenüber, wodurch erst die Inkarnation – im Gegensatz zur «Eingießung» – ermöglicht wird. Der biblische Begriff von Gott besteht in aller Deutlichkeit auf diesem Element der Andersartigkeit, der Macht, die gegen den Menschen steht, aber so verstanden, daß die Chance des Menschen darin besteht, ihn zu seinem Partner zu gewinnen, da für den Menschen alles vom Willen Gottes abhängt. So wie Gottfried Quell schreibt: «‹El› ist die Macht, welcher der Mensch nicht gewachsen ist und die sein religiöses Bewußtsein erfüllt ...» Es darf «als höchst wahrscheinlich angenommen werden ..., daß für den semitischen Menschen der Begriff der Macht der Grundbegriff war, unter dem er das göttliche Wesen verstand.» [1]

Ganz anders lagen die Dinge im allgemeinen im griechischen Denken, für welches das Göttliche der Ausdruck war, den der Mensch seiner Auffassung vom harmonischen Zusammenhang der Gesamtheit des Kosmos gab. Dort steht das Göttliche für die fortschreitende Überwindung unserer begrenzten und allzu anthropomorphen Vorstellungen von der Welt. «Die antike Geistesgeschichte ... faßt Gott als eine Macht oder Wesenheit ..., die den Bestand als Sein sichert.» [2] Nach biblischer Auffassung ist Gott eine souveräne Macht, die in keiner Weise von unseren Vorstellungen abhängt, von seiner freien Entscheidung, sich zu zeigen oder sich zu verbergen. Für die griechische Antike dagegen ist das Göttliche dasjenige, was Vollendung schafft und was der Mensch auf dem reinsten Gipfel seiner Spekulation von sich aus wahrnimmt.

Man könnte also den Funktionsverlust für das menschliche Selbstverständnis als für die Realität Gottes bedeutungslos brüsk beiseiteschieben und sich sogar auf den Standpunkt stellen, daß die mangelnde Verwendbarkeit des Göttlichen in der modernen Philosophie die beste Voraussetzung für die Wiederentdeckung dessen darstelle, daß die Intervention Gottes eben alles andere ist als eine Aufbereitung jenes Göttlichen durch den Menschen und für die Zwecke des Menschen. Als zeitgenössischer Philosoph kann Gérard Granel mit gutem Recht feststellen: «Für Gott gibt es überhaupt kein Problem. Das ist die Rechtslage. Seltsamerweise stellt man sich vor, daß Gott sich heute mehr als sonst sozusagen an seinen eigenen Schwierigkeiten stoße, am sinkenden Kurswert seiner Transzendenz, an seiner absoluten Fremdheit für den Menschen. Wenn wir aber die Dinge aus dem Blickwinkel Gottes betrachten, so ist es sicher, daß er diese angeblichen Schwierigkeiten immer selbst überwunden hat und daß die Fragen, die kennzeichnend sind für unsere Zeit, für den Allmächtigen keine größeren Hindernisse darstellen als die Fragen anderer Zeiten.» [3] Diese Bemerkung können wir vorläufig als unwiderleglich gelten lassen. Es gibt heute eine solche Inflation von Hermeneutik auf Kosten der Dogmatik, daß wir Gefahr laufen, ins Faseln zu geraten, indem wir so tun, als sei die menschliche Einsichtskraft die entscheidende Stütze für die Wirklichkeit Gottes, als wenn der Mensch die Vorbedingung Gottes sei, als wenn Gott das göttliche Produkt unserer eigenen Bemühungen sei. Wenn wir so vorgehen, vermengen wir – zugunsten der Krise des Begriffes des Göttlichen in der zeitgenössischen Philosophie – die negative Ontologie mit einer von jetzt an für unmöglich erklärten Theologie. Wenn der Mensch nicht mehr die Frage nach dem Göttlichen stellt, so erklären wir, Gott könne sich nicht mehr als die personale Andersheit bezeugen. Wir sehen die Transzendenz Gottes blockiert durch die Schwierigkeiten, die der Mensch hat, wenn er seine Immanenz auf einen Ursprung zurückführen, auf ein Ziel hinordnen oder in eine umfassende Totalität einordnen will. Wir verlagern die Behinderungen, die der Mensch in seinem Blick auf das Göttliche hat, in Gott hinein. Dies

da vielmehr wir selbst es sind, die abhängig sind ist ein logisch unsinniges und theologisch wirres Verhalten. Es unterstellt, daß unsere Bedingungen der Möglichkeit eine Wirklichkeit präjudizieren, die im Ursprung ihres Rechtes nicht von diesen Bedingungen abhängt. Darum bevorzuge ich es, im Laufe dieser Erwägungen mit dem *Begriff* «Gott» zu operieren, wobei ich abschließend dazu komme, festzustellen, wieweit die Abenteuer, die dieser Begriff zu bestehen hat, von Gewicht sind für den Versuch, die Wirklichkeit Gottes auszusagen.

I. Die organisierte Gesellschaft und die Regeln für die gesellschaftliche Praxis

Wir sind in den letzten Jahren auf beiden Seiten des Atlantiks Zeugen einer zunehmenden Verkürzung dessen, was man seit der Renaissance traditionellerweise den Humanismus genannt hat, das heißt die Behauptung einer transzendentalen Bedeutung des menschlichen Denkens und Handelns über seinen unmittelbaren Umkreis hinaus. Das glorreiche Podest, auf welches der Mensch sich gestellt hatte als der einzige Ort, wo das Herz der Freiheit schlägt, ist erschüttert. Wir sehen, wie der Mensch eine Stellung einnimmt, die bescheidener ist, begrenzter, oder müssen wir sagen: bedeutungsloser innerhalb der Gesamtheit dessen, was ist. Um verständlich zu machen, was ich mit dieser Verkürzung des humanistischen Transzendentalismus meine, erinnere ich nur schnell an die technologische Entwicklung der heutigen Gesellschaft. Ich will mich aber mehr an die neuen Richtungen im Denken halten, ohne im übrigen zu unterstellen, daß die Infrastruktur der gesellschaftlichen Entwicklung die Suprastrukturen im geistigen Leben determiniere. Dies wird seltsamerweise als polemisches Argument gegen die derzeitige Entwicklung von denen geltend gemacht, die stets die Abhängigkeit des Bewußtseins von der vorgegebenen Situation bestritten haben.

Unsere Gesellschaft ist gekennzeichnet durch die Ausdehnung der Reichweite des Gedächtnisses – dank entsprechenden Maschinen. Die erste industrielle Revolution hat die Menschheit von der Überanstrengung der Muskeln befreit, indem sie die verborgen in der Materie schlummernde Energie freisetzte und sie zähmte und in den Dienst der menschlichen Planung stellte. Die zweite industrielle Revolution befreite die Menschen von der Überanstrengung ihrer Gehirne, indem sie Maschinen konstruierte, die unendlich viel schneller, regeltreuer und weitgreifender als der Mensch zu rechnen, zu registrieren, zu speichern, auszusortieren und zu analysieren verstehen. Wir neigen dazu, diese Maschinen intelligent zu nennen, weil sie mit den für die Intelligenz charakteristischen Elementen arbeiten, wenn man nämlich unterscheidet zwischen Intuition, Evidenzerkenntnis und Vorstellungskraft, worunter man die Fähigkeit versteht, zu ordnen, Synthesen zu schaffen und die wirtschaftlichste Lösung für ein komplexes Problem zu finden. Diese neuen Apparaturen sind auch in der Lage, auf neue Elemente einzugehen, die man ihnen liefert oder auf die sie im Lauf ihrer Operationen stoßen. Sie selbst integrieren diese und korrigieren ihr Vorgehen durch ein System der Selbstregulierung, das ihre ständige Anpassung an Veränderungen bewirkt, auf die sie im Laufe eines Experimentes stoßen.

Hier haben wir es also mit Maschinen zu tun, die eine überraschende Menge von Daten absorbieren, die auch inmitten von neuen Elementen, welche sie registrieren, ein genaues Gleichgewicht bewahren, und die überdies fähig sind, allzu heterogene Beiträge zu eliminieren, um ihre Integration in das vereinbarte System zu sichern und den ursprünglichen Plan durch eine Reihe von Rückwärtsbewegungen und Vorwegnahmen durchzuhalten. Wir haben hier in der Ebene von Maschinen die drei Kennzeichen, die Jean Piaget in seinem Buch über den Strukturalismus den Strukturen zuspricht: die Formalisierung einer Totalität, die relationalen Transformationen und die selektive Selbstregulierung.[4] So ist es nicht weiter verwunderlich, wenn man dazu neigt, den Begriff des Systems, der für gewöhnlich für die Ergebnisse der menschlichen Gehirntätigkeit reserviert wird, in einem allgemeineren Sinne zu verwenden und ihn nun anwendet auf jede Wirklichkeit, die Elemente der Regelmäßigkeit und der Interaktion innerhalb eines Gefüges aufweist, welches genügend gefestigt ist, um ein Beziehungsfeld von Wirkungen zu bilden. Hier zielt alles darauf, die Überraschung zu bannen zugunsten der Integration, die Freiheit zu unterdrücken, die nun als ein noch nicht programmierter Zufall erscheinen muß, sie zu unterdrücken zugunsten der Notwendigkeit, die verstanden wird als das Transparentwerden der Rationalität. Ein gewisses Erkenntnismodell drängt sich auf, jenes nämlich, das die größte Klarheit in allen Veränderungen, die größte Strenge in der Durchführung der Operationen sichert, ohne sich noch die unlösbaren Fragen nach dem Ursprung, nach dem Ziel und selbst nach vielen

Gesichtspunkten zu stellen, welche den Inhalt und den Sinn dessen betreffen, was gerade im Spiel ist. Der höchste Wert ist hier nicht die Spontaneität, welche ein subjektiver Rest von vorwissenschaftlicher Mentalität ist, sondern die Organisation als Ausdruck der tiefsten Tendenz des Geistes und vielleicht auch der Welt, die ein zusammenhängendes Ganzes werden soll im Gegensatz zum Chaos, die sich ordnen soll anstatt zu explodieren und sich selbst zu zerstreuen. So schreibt Witold Gombrowicz: «Die Form ist niemals dem Wesen völlig angemessen. Darum wird jeder Gedanke, der sich bemüht, die Unangeglichenheit der Form zu definieren, zu seinem Teil zur Form und bestätigt damit genau unsere Angelegtheit auf Form.»[5]

Es kann kein Zweifel bestehen, daß unsere zeitgenössische Gesellschaft sich zu einem großen Teil zu dieser Richtung der Erkenntnissoziologie hält, während der andere Teil den äußersten Gegensatz zu dieser Ideologie der Organisation darstellt: die Revolution als immer neuer Aufstand und als Utopie des Unmöglichen. Das eigentlich Neue in der Gesellschaft ist nicht die Produktion, die nun den Geist des Menschen nicht mehr zu faszinieren vermag, sondern der vorausschauende Charakter der in Angriff genommenen Programme. Unter der Voraussetzung, daß man sich an die Spielregeln innerhalb eines von einer bestimmten Anzahl von vorgegebenen Daten gebildeten Gefüges hält, mag es sich dabei nun um linguistische, ethnologische, ökonomische oder politische Daten handeln, kann man zunächst daran denken, daß die Zahl der möglichen Kombinationen nicht unbegrenzt ist, vor allem aber, daß die rationellste Lösung, das bedeutet die jeweils zugleich logisch klarste, ästhetisch eleganteste und ökonomisch am wenigsten aufwendige in jeder Situation nur eine einzige ist. Das würde bedeuten, daß die Gesellschaft nicht mehr wie bisher ein ideologisches Magma ist, willkürlich und konfus, sondern zum theoretisch entworfenen und wissenschaftlich schlüssigen System wird. Es war immer schon der Traum des Positivismus, die theologischen und metaphysischen Perspektiven, über die jeder ohne schlüssige Beweise endlos debattieren kann, auszuscheiden, um so zu einer allgemein beweisbaren wissenschaftlichen Erklärung zu kommen. Heute läuft nun alles so ab, daß man den Eindruck gewinnt, als stünde der Positivismus wieder auf, nachdem wir die Romantik des Existenzialismus und die ersten Spielarten eines zugleich voluntaristischen und utopischen Marxismus hinter uns gebracht haben.

Dennoch gibt es in jener Erscheinung in der Mitte des 20. Jahrhunderts, die wir wohl mit dem etwas unbestimmten Namen «Strukturalismus» bezeichnen können, zwei in jeder Hinsicht originelle Punkte, wenn wir den Vergleich zum Positivismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts ziehen. Zunächst ist der Begriff «Fortschritt» radikal ausgeschieden, und zwar in dem Maße, wie das Vorhandensein einer Tendenz zur Form und zur Organisation in allen Gesellschaften, die jemals existierten, von den Ethnologen erkannt wurde. Also keinerlei Überlegenheitsgefühl mehr bei den Forschern, die völlig darauf verzichtet haben, die Mentalität der Gesellschaften ohne Geschichte und ohne Wissenschaft – wenigstens in dem Sinne, wie wir diese heute zu verstehen geneigt sind – als «prälogisch» zu qualifizieren oder die Geschichte als eine addierende Chronologie und die Wissenschaft als eine Technik mechanisch wirkender Kausalität zu verstehen.

Eher können wir ein umgekehrtes Empfinden registrieren. Danach haben sich der moderne Mensch und die moderne Gesellschaft in Illusionen verrannt und geglaubt, eine völlig neue Welt schaffen zu können, wähend sie doch nichts anderes tun als Flickarbeiten an der alten Welt vorzunehmen, die sich doch immer gleich bleibt durch alle noch so verschiedenen Organisationssysteme hindurch. Nun aber ist Weisheit, welche die Fähigkeit zu vergleichen hat und die sich der Relativität bewußt ist, an die Stelle progressistischen und absolutistischen Übermuts getreten. Auguste Comte, der noch – wie auch Karl Marx – an der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts Anteil gehabt hatte, glaubte, daß das dritte Stadium des Positivismus die vorausgehenden Stadien überwinden werde und daß die Menschheit unter dem Hirtenstab der Wissenschaft auf einen wolkenlosen Himmel zuwandere. Von diesem evolutionistischen Optimismus ist bei den zeitgenössischen Denkern nichts mehr wiederzufinden. Da sie die Idee einer Universalgeschichte aufgegeben haben und sich mit regionalen Epistemologien zufrieden geben, sind sie sehr oft viel näher bei Nietzsche und seiner heiligen Zustimmung zur ewigen Wiederkehr als bei Marx und seiner Erwartung des neuen Menschen, selbst wenn diese Erwartung mehr wissenschaftlicher als messianischer oder utopischer Art sein möchte.

Die Neopositivisten sind nicht bereit, die Mutmaßung gelten zu lassen, daß die Regelhaftigkeit wissenschaftlich erhobener Kausalität in ihrer Rationalität schwerer wiegt als die Regelhaftigkeit

mythischer Vermittlungen, da doch in beiden Fällen in völlig gleicher Weise feste Regeln der sozialen Praxis Struktur und Ordnung verleihen. Bei ihnen ist auch keine Rede mehr davon, daß es – wie bei Bergson – einen Gegensatz gebe zwischen offenen Gesellschaften einerseits, die, angezogen durch das Beispiel heroischer Einzelner oder durch die Einsicht von Mystikern, auf eine universalere Moral ausgerichtet wären, und geschlossenen Gesellschaften andererseits, die noch zu sehr dem animalischen Instinkt verhaftet seien; denn es ist ja eben der Begriff der Geschlossenheit, der konstitutiv ist für jede Gesellschaft – sowohl als geordnetes Gefüge wie als Gegenstand für die Forschung.

Noch weniger ist die Rede davon, daß – wie bei Sartre – dem Augenblick der aus freier Übereinstimmung vollzogenen Vereinigung und dem hellwachen Moment des Aufruhrs der Vorzug zu geben sei gegenüber der trägen Reihe von Zufällen, die diesem Augenblick vorausgingen, sowie gegenüber der institutionalisierten Wiederholung, die darauf folgt; denn es sind ja eben die Kategorien der Serie und der Wiederholung, welche die Grundlage bilden für jede funktionsfähige Gesellschaft. Der Fortschritt ist also eine subjektive Zielsetzung, die leicht zur Anmaßung werden kann, und auf welche die objektive Wissenschaft zu verzichten lernen muß. Durch diesen Verzicht gewinnt der moderne Mensch die von aller Überheblichkeit befreite Brüderlichkeit zu allen uns vorangegangenen Generationen zurück, die genau so wie wir daran gearbeitet haben, die Versöhnung des Unversöhnbaren zu erreichen, das den roten Faden der Weltgeschichte bildet.

Welche Veränderung diese neue Perspektive ausgelöst hat, kann man meines Erachtens am besten erkennen, wenn man sich bewußt macht, welchen neuen Sinn hier das Wort Dialektik annimmt. Während in den am Fortschritt orientierten Philosophien – gleichgültig, ob dieser Fortschritt individuell oder kollektiv verstanden wurde – die Dialektik darauf zielt, die Bewegung an einer aufsteigenden Achse zu orientieren und dabei selbst von einer synthetischen Vision und der Hoffnung auf Realisierung geleitet ist, bezeichnet Dialektik im neuen Denken das Studium der horizontalen Vermittlungen zwischen auf Dauer entgegengesetzten Polen. Man sucht nicht mehr eine Vorwärtsbewegung in der Geschichte, sondern eine Vermittlung in einem Erfahrungs- und Erkenntnisfeld. Der Begriff der Synthese ist völlig verschwunden, denn wenn sie jemals verwirklicht würde, so würde sie im selben Augenblick den Gegenstand des menschlichen Handelns zerstören, das darin besteht, unaufhörlich Gegensätze in Beziehung zueinander zu bringen. Während die Struktur der Fortschrittsphilosophien immer mehr oder weniger trinitarisch schien, und zwar mit einer im Laufe der Entwicklung sich vollziehenden Bewegung auf Ganzheit hin, ist die Struktur des neuen Denkens aufs entschiedenste binärer Art, da die Strukturanalyse sich für Beziehungen zwischen Polen, nicht aber für deren Aufhebung in eine Ganzheit interessiert. Schon hier erkennt man, wodurch der moderne Neopositivismus sich von dem alten unterscheidet.

Ein zweiter Punkt erscheint mir genau so wichtig. Die Mehrzahl der Beziehungen bzw. der erforschten Strukturen wird von denen, welche sie praktizieren, nur unbewußt gelebt. Es handelt sich um verborgene Beziehungen, deren tiefgründende Regelhaftigkeit der forschende Humanwissenschaftler oft besser formulieren kann als die konkret Handelnden. Es ist leicht einzusehen, daß die Psychoanalyse eine derartige Sicht der Gesellschaft stark beeinflußt hat. Die hier angemessene Wissenschaft bestünde demnach weniger darin, das Bewußtsein dazu aufzurufen, sich zur Initiativkraft der Geschichte zu machen, als vielmehr darin, die verborgenen Mechanismen aufzudecken, die hinter der scheinbaren Zusammenhanglosigkeit oder auch dem allzu gewaltsam rekonstruierten Zusammenhang am Werk sind, um das wirkliche Gleichgewicht zwischen den entgegengesetzten Kräften herzustellen.

Viel mehr als im alten Positivismus, der sich glücklich schätzte, die mythische Dunkelheit und den metaphysischen Dualismus durch das helle Tageslicht der Wissenschaft vertreiben zu können, haben wir es hier damit zu tun, das allzu Offenkundige neu zu deuten. Aber was wir für eine Neuerung halten könnten, ist in Wirklichkeit nur eine begrenzte Reaktion auf ein Problem, dessen grundlegende Voraussetzungen durch verschiedene Rechtfertigungsideologien verdunkelt waren. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es jetzt gleichsam, die unterirdischen Gänge zwischen mehr oder weniger verfallenen Gebäuden wiederherzustellen, auch wenn man diese bisher nur auf ihre Fassaden und ihre verstreuten sichtbaren Elemente hin zu betrachten pflegte. Es gilt also, die verborgenen Strukturen wiederherzustellen, die aus jeder Gesellschaft ein ganzheitliches Gefüge machen, das auf Organisation hin angelegt ist, welcher Art auch immer die sichtbaren Gestalten sein mögen,

die auf dem Vordergrund der Bühne agieren, während hinter den Kulissen der Lauf der Dinge von bestimmenden Kräften entschieden wird.

Wie bei jeder Interpretation ist man auch hier letztlich verwiesen auf eine Art Spiegelbild, in dem nichts letztgültig ist, wo nichts das erste oder letzte, sondern alles relativ ist, auf subtilste Weise bezogen auf einen anderen Aspekt des Problems, bei dem man auf den ersten Blick noch nicht sehen konnte, welche Verbindungen er zu dem am deutlichsten sichtbaren Aspekt hätte. So bildet sich ein unermeßliches syntaktisches Gefüge, in dem sich die Gesellschaft als eine Maschine darbietet, die eine Masse von Informationen absorbiert, die sich entwickelt in vielfältigen inneren Umwandlungen und die unablässig bemüht ist, das Neue zu integrieren, ohne das Alte zu sprengen. Nach dieser Rechnung allein kann die Gesellschaft zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis werden, wie es schon der Wunsch des alten Positivismus war, wobei dieser sich freilich keine Rechenschaft darüber gab, daß der Fortschritt in der Organisation eben keine metaphysische Bedeutung in der Ebene der Werte hatte und wobei er auch nicht wahrnahm, daß die verschiedenen Bereiche der menschlichen Wirklichkeit verborgen sind, daß die Eigenart des Menschen im Unterschied zu den Dingen weniger darin liegt, daß er ein Bewußtsein hat, welches auf Organisation hin angelegt ist, als vielmehr, daß er ein Unbewußtes hat, welches fähig ist, die wahren Beweggründe zu verdecken.

Im gegenwärtigen Augenblick sehen wir also, wie sich gleichzeitig eine Technologie gedächtnisbegabter Maschinen und eine Ideologie der Organisationskunde entwickeln. Ich wiederhole, daß ich keine Beziehung von Ursache und Wirkung zwischen diesen beiden Faktoren konstruieren möchte, denn es ist entschieden zu einfach, das Bewußtsein von seiner sozio-ökonomischen Bedingtheit zu trennen, wenn man zugunsten der Freiheit protestieren möchte, um bald darauf dieses Argument wieder aufzugreifen, wenn man eine Idee zurückweisen möchte, die einem mißfällt. Halten wir uns also einfach an die Tatsache dieses Zusammenwirkens: eine Technologie der Computer und eine Ideologie der gesellschaftlichen Regelhaftigkeiten. So vermeiden wir den Gebrauch des umstrittenen Begriffs «Strukturalismus.»[6]

Bedeutet dieses Zusammenwirken den «Tod des Menschen»? Diese journalistische Formulierung wurde von den Wortführern der gesellschaftlichen Regelhaftigkeit in Umlauf gebracht, noch bevor sie von den Gegnern des Strukturalismus aufgegriffen wurde, und zwar fast zur selben Zeit, da Theologen die These vom «Tod Gottes» zur Debatte stellten. Ich halte diese Formulierung für irreführend, ob sie nun die Tilgung der Transzendenz des menschlichen «cogito» zelebrieren will, oder ob sie den Untergang der humanistischen Freiheit beklagt. Tatsächlich handelt es sich nämlich eher um eine andere Definition des Menschen, nicht mehr in den Begriffen einer vorreflexiven Spontaneität und der schöpferischen Auflehnung wie bei Sartre, sondern in Begriffen logischer Regelhaftigkeit und kombinatorischer Veränderung.

Der Mensch ist nicht mehr, wie in allen Existenzialismen, das Wesen, das sich gegen die Welt der massiven Tatsachen stemmt, das Wesen, durch welches das Unvorhersehbare in die Welt hineinkommt und das nie mit sich selber identisch ist. Der Mensch ist vielmehr derjenige, der nach Regeln, die sowohl institutionalisiert sind wie auch eingehalten werden, zwischen den verschiedenen Sachbereichen Austausch und Vermittlung bewirkt. Dem Menschen geht es nicht mehr darum, die unbegrenzte und unbestimmte Geschichte seiner Freiheit zu wirken. Der Mensch erbaut vielmehr ein architektonisch entworfenes Gefüge. Er bemüht sich unablässig um Abgrenzung, um so verstehen und handeln zu können. Michel Foucault verdeutlicht diesen Wandel mit seiner «Archeologie des Wissens»: von jetzt an, so sagt er, gilt es, von den Dokumenten zu den Monumenten zu gehen, von der Historie zur Archäologie[7], das heißt von einem geistigen Gehalt, der von einem Bewußtsein wahrgenommen wird, zu einer sachlich faßbaren, mit Merkzeichen versehenen und beschreibbaren Organisation, ohne daß man nach der bewußten Intelligenz fragen würde, welche diese Organisation entworfen oder denkerisch reproduziert hat.

Wenn es hier überhaupt einen Tod gibt, so ist es allenfalls der Tod des Menschen als schöpferischer Subjektivität, zugunsten eines anderen Menschen, der Produkt, Architekt und Zeuge organisatorischer Objektivitäten ist, die Ordnung in die Dinge bringen. Michel Foucault verkündet das Verschwinden des «sanften, stummen und intimen» Bewußtseins und seine Ersetzung durch «ein dunkles Gefüge anonymer Regeln».[8] Das ist nicht mehr die Ankündigung eines neuen Menschen oder einer neugestalteten Gesellschaft; was hier ansteht, ist eine Studie über den Menschen als Bastler, der sich in der Präzision übt für seine

Spiele in einem Universum ohne metaphysische Transzendenz, ohne Geschichtsphilosophie und ohne schöpferische Subjektivität, wenn man so will, auch ohne Theologie, ohne Hegelianismus-Marxismus und ohne Kierkegaardsches Denken, wie es bei Sartre weiterwirkt.

II. Vom Gott des Seinsgrundes zum Gott der Kontingenz

Welche Funktion kann der Gottesbegriff noch haben in einem zeitgenössischen Denken dieser Art, das überzeugt ist, den Gottesbegriff mehr als alle anderen, ihm vorausgehenden Denksysteme überflüssig gemacht zu haben? Denn es fährt nicht nur damit fort, jede metaphysische Grundlage abzulehnen, sondern unterdrückt darüber hinaus jene beiden Zufluchtsstätten dieses Gottesbegriffs in der Neuzeit: den Sinn für die Geschichte und den Appell an die Subjektivität. Damit ist wohl die Voraussetzung gegeben, um sagen zu können: «Gott? – Kenne ich nicht!» Gott wird hier abgelehnt als Substrat des Seins, als Inbegriff historisch-eschatologischer Totalität, als Gestalt, welche die Existenz unaufhörlich zu Wagnis, Entscheidung und Glauben herausfordert. Hier gibt es keinerlei verborgene Anwesenheit Gottes, die sich manifestiert durch seine sichtbare Abwesenheit, denn man hat von vornherein das Bedürfnis nach allem abgelehnt, was man für gewöhnlich in seiner Vorstellung mit dem Wort «Gott» verband: Wesen und Unvergänglichkeit, Ursprung und Ziel, Existenz und Berufung, Sinngehalt und Interpretation.

Diejenigen, die prophezeit haben, daß der Tod des Menschen bald auf den Tod Gottes folgen werde, wollten damit zweifellos sagen, man könne die nach klassischem Sprachgebrauch Gott zugesprochenen großen Attribute nicht zugunsten des Menschen konservieren. Dies war es, was Sartre offensichtlich wünschte, als er Descartes vorwarf, daß er vom Menschen nicht genau aussage, was er von Gott behauptet habe, daß er nämlich der freie Urheber von Werten, der allein Rechtfertigende (der nicht von anderswoher gerechtfertigt zu werden brauche) gegenüber der Welt sei und daß er sich mutig als der einzige verantwortliche Schöpfer des Universums bekennen müsse. Wenn es schon keine Transzendenz Gottes mehr gibt, dann kann es erst recht keine freie Transzendenz des Menschen mehr geben. So bliebe der Humanismus im Grunde genommen ein ungebührlicher theologischer Restbestand. Der Antihumanismus, der gewöhnlich vom Atheismus der Theologie vorgeworfen wird, wäre dann im Gegenteil die letzte Konsequenz dieses Atheismus, der sich weigert, dem Menschen irgendein Vorrecht zuzuerkennen, da er ja nicht mehr das einzigartige Abbild irgendeines Gottes ist.

Ich meine nicht, daß es nötig sei, für Gott einen Platz herzurichten, der ihn erwartet inmitten dieser Welt. Als die Inkarnation geschah, kam Gott eben dorthin, wo kein Platz mehr für ihn frei geblieben war, weder in der ununterbrochenen Kette der Stammbäume Israels[9] noch in der Herberge von Bethlehem (Luk 2, 7). Gott kommt, insofern er als der Lebendige in dieser Welt interveniert, eben dorthin, wo der Gottesbegriff in Vergessenheit geraten ist, wo er als etwas Unmögliches und Unnützes empfunden wird. Mit dem, was ich nun sagen möchte, beabsichtige ich nicht, den Gottesbegriff als apologetisches Hilfsmittel zu gebrauchen, um im Vertrauen auf seine praktische Verwendbarkeit die Lösung für eine festgefahrene Situation zu finden. Ich suche vielmehr zu erkennen, welches richtigere Gottesverständnis uns eine kulturelle Situation geben könnte, die so viele der traditionellerweise mit dem Gottesbegriff verbundenen Bilder ablehnt.

Der Gottesbegriff war in der klassischen Tradition vor allem mit dem Grund und der Rechtfertigung dessen, was ist, verknüpft. Gott sicherte Dauer zu, wo der Mensch die Kontingenz mit einbrachte. Indem die Theologie den hebräischen Begriff der Treue durch die Generationen und Zeiten hin mit dem griechischen Begriff des von allem Mangel und allen Bedürfnissen freien Absoluten vermischte, schmiedete sie einen Gottesbegriff, in dem die Ewigkeit im Gegensatz zur Zeit und die Zeitlosigkeit als Geschichtsenthobenheit dominierten. Aber dieser Gottesbegriff hat sich immer nur mit größter Schwierigkeit in Einklang bringen lassen mit den Neues schaffenden Eingriffen des Gottes der Bibel in dieser Zeit, durch die er zum Urheber von geschichtlichen Ereignissen wurde, mit denen er sich selbst in diese Geschichte einließ.

Mit dieser Umkehrung der Kategorien ist uns daher die Frage gestellt, ob nicht der Mensch Seinsgrund einer bleibenden Dauer ist, während Gott im Gegenteil der Einbruch einer Kontingenz wäre. Paradoxerweise müssen wir die Argumentation Sartres umkehren und uns fragen, ob Gott nicht besser mit den Attributen charakterisiert ist, die Sartre dem Menschen zuerkennt: nämlich als die Einfallstelle des sittlichen Bewußtseins und des

Zukunft planenden Geistes in die Kompaktheit der Welt und der Verhältnisse. Man muß anthropologisch (aber nicht anthropozentrisch!) von Gott reden und sich so distanzieren von der «theologischen» Weise – ich denke hier an die Kategorien der Dauer und der Regelhaftigkeit –, in der das neue Denken sich in seinem Reden vom Menschen äußert. Einem Menschen, der wieder zum Existenzialisten geworden ist, muß man jetzt einen existenzialistischen Gottesbegriff entgegensetzen, wenn nämlich der Gott der Bibel wirklich derjenige ist, der sich durch die Neues eröffnenden Akte des Exodus und der Auferstehung als Macht zu erkennen gibt. Wenn der Mensch mit unaufhörlichem Flickwerk beschäftigt ist, mit mythischen, institutionellen und logischen Vermittlungen zwischen gegensätzlichen Gegebenheiten, die nur durch erfinderische Kompromisse zu versöhnen sind, so stellt Gott sich demgegenüber dar als derjenige, der die alten Gegebenheiten sprengt und neue schafft. Der Mensch ist der Flickschuster seiner Dauer. Gott ist der Schöpfer seiner Kontingenz.

Unter Kontingenz verstehe ich das, was unvorhersehbar und irregulär ist, was unvermutet hinzukommt im Zusammenspiel der Determinationen und organisatorischen Maßnahmen. Nun ist das überraschendste Merkmal des Gottes der Bibel, daß er im Unterschied zu den Göttern der Religionen, die Israel rings umgeben, eben nicht einfach die Regelhaftigkeiten der gesellschaftlichen Praxis reproduziert. So ist er z. B. weder der Gott der vegetativen Zyklen noch des Fruchtbarkeitsrhythmus noch der planetarischen Umläufe noch der alljährlichen Feste zur Sakralisierung der Macht, wie es die Götter Kanaans, Ägyptens oder Assyriens waren. Zu sagen, daß dieser Gott einzigartig ist, bedeutet zweifellos, daß seine Macht nicht zu vergleichen ist mit der Ohnmacht der Götzen, aber ebenfalls, daß er sich durch einzigartige Taten offenbart, die durch den Glauben der Generationen immer aufs neue aktualisiert werden, nicht jedoch «wiederholt» zu werden brauchen, wie wenn ihre Wirkkraft nach einem gewissen Zeitablauf nachlassen würde.

Wenn der Mensch sich nach dem Vorbild der Natur verhält, muß er die Dauerhaftigkeit seines Wohnens in dieser Welt durch immer erneute versöhnende Vermittlungen sicherstellen. Wenn er sein Menschsein jedoch nach dem Bilde des kontingenten Eingreifens Gottes in den Weltlauf gestaltet, sichert er die Echtheit seines Glaubens dadurch, daß er immer aufs neue zurückkommt auf Gottes einzigartige Taten, deren er gedenkend innewird und die er erhofft. Es handelt sich hier nicht mehr darum, eine Plattform als sicheres Fundament zu zimmern, sondern darum, durch Anamnese und Vertrauen in eine Verheißung eine Kontingenz zu seinem Lebensraum zu machen. Gott ist die Überraschung, die vom Menschen übernommen wird, während der Mensch ohne Gott (mag er auch mit Göttern leben) nur die überraschungslose Wiederaufnahme seiner eigenen grundlegenden Gegebenheiten ist. Das wahre Antlitz Gottes ist nicht das einer Unveränderlichkeit, sondern im Gegenteil das einer ständigen Neuheit. Gott ist der, durch den in die Unveränderlichkeit des Menschen das Neue einbricht.

Ich denke, ein Beispiel könnte eine konkretere Vorstellung davon vermitteln, welcher Art die Sinnumkehrung ist, die ich hier vorgeschlagen habe. Edmund Leach, der den Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss in die angelsächsische Welt eingeführt hat, hat versucht, den verborgenen Schlüssel zu den Texten zu finden, die in der Bibel dem Stammbaum Salomons gewidmet sind.[10] Nach seiner Ansicht suchen diese Texte in bildhafter Weise eine vermittelnde Lösung anzubieten für die unlösbare Lage, in der Israel sich befand, als es aus theologischen Gründen Mischehen mit Nichtjuden ablehnte, vor allem aber auch politisch nicht in Frieden leben wollte inmitten seiner weitgehend assimilierten Nachbarn. Leach erklärt glänzend, wie die redaktionelle Vermischung der Texte darauf abzielt, den ständigen Konflikt zwischen theoretischer Endogamie und praktischer Exogamie zu lösen. Daher das immer gleichbleibende Schema der Lösungen, das sich verbirgt hinter scheinbarer Dunkelheit und Unordnung in den Details. Leach entfaltet diese Interpretation, indem er ausgeht von einem ähnlichen Problem bezüglich des Stammbaums Jesu im ersten Kapitel des Matthäusevangeliums. Er verweist auf «vier Frauen im Zwielicht» (Thamar, Rahab, Ruth und die Frau des Urija – lauter Vorläuferinnen Marias, die als letzte in ihrer Reihe genannt wird). «Keiner der christlichen Kommentatoren bietet hier eine überzeugende Erklärung», denn – so meint Leach – diese Kommentatoren haben das weiter fortdauernde ethnologische Problem nicht wahrnehmen können, für das diese verschiedenen genealogischen Texte eine Lösung zu liefern versuchen. Gegenüber Leach muß man jedoch daran erinnern, daß die biblische Theologie all diesen Passagen immer schon eine besondere Bedeutung zuerkannt hat, zwar nicht wegen des

immer wieder auftretenden menschlichen Problems der Familien- und Volkszugehörigkeit, sondern im Blick auf die göttliche Freiheit der Berufung. Der Gott, der in der Treue zu seiner Verheißung Herr der Geschlechterfolge ist, ist zugleich der Gott, der unaufhörlich eingreift, um diese selbe Geschlechterfolge überraschend außer Kraft zu setzen. Das ist der Grund, warum vier – man müßte eigentlich sagen: fünf, wenn man Maria mit einbezieht – «regelwidrige» Frauen in Jesu messianischem Stammbaum nach Matthäus auftreten. Sie sollen daran erinnern, daß Gottes Kontingenz, oder sagen wir es mit dem theologischen Begriff: daß die Freiheit seiner Gnade die Erbfolgelinien immer wieder durcheinandergeworfen hat, die aufgrund der menschlichen Anlage zu Dauer und Verharren ohne jede Überraschung verlaufen wären. Diese theologische Deutung, die sich auch auf eine verborgene Tiefendimension bezieht, scheint mir überzeugender zu sein als die ethnologische Deutung Leachs, denn sie wird vom gesamten Kontext gestützt. Ohne aber in die Einzelheiten einer Widerlegung eintreten zu wollen, ging es mir hier vor allem darum, an einem bestimmten Beispiel zu zeigen, in welchem Sinne Gott Kontingenz ist, während der Mensch bleibende Dauer ist. Dort, wo die Ethnologie einen immer gleichbleibenden Vermittlungsversuch herausliest, liest die Theologie der Erwählung einen ständig von neuem überraschenden Eingriff heraus.

Der Gottesbegriff hat also in der Epoche des neuen auf Organisation gerichteten Wissens und der eindimensionalen Gesellschaft eine völlig andere Rolle zu spielen als diejenige, welche das klassische metaphysische Denken ihm für gewöhnlich zuerkannt hat. Hier hat Gott die Aufgabe der Intervention und nicht mehr die Funktion des tragenden Grundes. Er durchbricht die systematisierende Regelhaftigkeit. Er bildet inmitten der Unveränderlichkeit des Zeitablaufs die Instanz für das unerwartete Neue. Durch die Anonymität der Regeln hindurch offenbart er seinen Namen. Auf diese Weise, und nicht aufgrund mythischer Vorstellungen über das Wie der Ursprünge oder aufgrund neugieriger apokalyptischer Spekulationen über das Wie des Endes gewinnt der inmitten der Zeit wirkende Gott Anspruch auf den Namen «Schöpfer».

Gott rettet die Geltung der Kontingenz, indem er ihr, sofern sie im Glauben begriffen wird, den Charakter des Zufalls nimmt und indem er zugleich den scheinbaren Widerspruch zwischen seiner Treue und seiner Notwendigkeit aufhebt. Gott ist Kontingenz; das heißt: schöpferische Unberechenbarkeit. Das Wichtigste in der Begegnung zwischen Gott und der Geschichte ist nicht, daß die Geschichte auf sichtbare Weise vernunftbestimmt und auf einen Gesamtsinn beziehbar wird, sondern daß in der Geschichte Platz wird für die Ankunft von Neuem, das nicht eine bloße subjektive Täuschung ist. So ist es also letztlich der Gottesbegriff, auf den die Geschichte der Menschen sich immer wieder beziehen muß, wenn ihr die Sicherheit gegeben werden soll, daß schöpferische Freiheit zu Neuem (und nicht bloß Flickwerk zur Rettung des Ewig-Gleichen) möglich bleibt.

Wir werden hier Zeugen einer seltsamen Umkehrung. Für gewöhnlich erschien Gott als derjenige, der durch seine – sozusagen schon vollendete – Schöpfung die Kreativität des Menschen verneinte, der dadurch, daß er die Grundlagen des Seins setzte, die Geschichte entwertete und durch seine Absolutheit die Vitalität des Relativen tötete. Heute dagegen gestaltet sich diese Beziehung – wenn es überhaupt eine Beziehung geben kann – in ganz anderer Weise, und zwar nach meiner Meinung auf eine Weise, die den biblischen Quellen viel besser gerecht wird. Gott erscheint jetzt als das Nicht-Regelgebundene in der Gesellschaft, als das Unvorhersehbare der Geschichte, als das Kontingente einer Gnade, die aber nicht willkürlich ist, denn sie bezeugt in dieser Kontingenz die Freiheit der Liebe und nicht einen indifferenten Zufall.

III. Vermittlungen

Ich habe im Vorausgehenden von der Möglichkeit eines neuen Gebrauchs des Gottesbegriffs gesprochen. Ich habe zu zeigen versucht, wie Gott nicht mehr als eine unmögliche Synthese von Bewußtsein und Welt erscheinen müßte oder als Synthese von «für sich» und «an sich», von menschlicher Zeit und kosmischer Zeitlosigkeit – was er zum Beispiel in Sartres Ontologie ist –, sondern vielmehr als der kontingente Einbruch von Neuem in die unveränderte Dauerhaftigkeit von Regeln. Natürlich sind hier zwei Mahnungen zur Vorsicht angebracht. Aus dem Blickwinkel Gottes betrachtet bemißt seine Wirklichkeit sich nicht nach der Verwendungsfähigkeit, welche der von ihm gebildete Begriff findet. Aus dem Blickwinkel des Menschen betrachtet ist zu sagen: in dem, was ich das «neue Denken» genannt habe, gibt es keinen Ruf nach einem verborgenen Gott, der die Systeme von ihrer Regelhaftigkeit zu

befreien und für das Moment der Überraschung zu sorgen hätte. Zunächst, weil das «neue Wissen» sich eben genau die Aufgabe gestellt hat, die verborgenen Regelhaftigkeiten hinter den offensichtlichen Einbrüchen von Unerwartetem aufzudecken. Man konnte dies gut beobachten an der ethnologischen Interpretation von Leach, welche eine Theologie der Erwählung ersetzen sollte, die Leach sonst völlig zu ignorieren scheint. Vor allem aber bliebe immer noch die Frage: Warum sollten wir gerade Gott den «Neuen» nennen, der in das irdische Geschehen eingreift? Ich beanspruche doch in keiner Weise, einen angemesseneren Platz für Gott hergerichtet zu haben, indem ich den Gottesbegriff aus der kategorialen Ebene des unveränderlichen Seinsgrundes in die Ebene der schöpferischen Kontingenz übertragen habe. Die Apologetik ist ja immer im Nachteil dadurch, daß sie mehr für einen Abwesenden plädiert als daß sie für einen Anwesenden zeugt.

Indessen erscheinen mir drei Punkte wichtig:

1. Der epistomologische Einschnitt, den wir heute erleben, jene brüske Abkehr vom Gedanken der Spontaneität und der Geschichtlichkeit und die Hinwendung zur Regelhaftigkeit und zur Logik, weist uns darauf hin, daß die Theologie sich nicht an eine immer gleichartig ausgerichtete Kultur wenden kann. Die Theologie muß aber die Identität ihrer kulturellen Partner erkennen und gelten lassen. Wenn die Vitalität der Theologie herrührt von der Wirklichkeit Gottes, so steht ihre Mobilität immer in Beziehung zu den kulturellen Entwicklungen. Man wird bemerkt haben, daß ich eher auf dem bestanden habe, was die Theologie an polemischen Beiträgen in das Gespräch mit der herrschenden Kultur einbringen könnte, als daß ich das erwähnt hätte, was die Theologie aus dem Gedankengut dieser Kultur zu übernehmen geneigt ist. In einer «existenzialistischen» Zeit wäre also der Akzent auf die Treue und Zuverlässigkeit des Heilsplans Gottes zu setzen. In einer «strukturalistischen» Zeit muß der Akzent dagegen mehr auf die schöpferische Neuheit seines Eingreifens verlagert werden.

Die Wirklichkeit des Glaubens hängt nicht ab von den mehr oder weniger günstigen Ansatzmöglichkeiten, welche die Kultur ihm bietet, aber seine Verstehbarkeit hängt sehr wohl ab von der richtigen Wahrnehmung des Ortes, in den hinein er seine Botschaft spricht. Wenn es stimmt, daß die kulturelle Perspektive sich derzeit dauernd verschiebt, so muß die Theologie sich dessen bewußt sein. Der Gottesbegriff, dessen sie sich bedient, muß dann ebenfalls immer wieder von wechselnden Orientierungspunkten her bestimmt werden. Dies ist umso wichtiger, als die derzeitige kulturelle Situation in keiner Beziehung klar ist und die Theologie die Nachwirkungen dieser Verwirrung sozusagen am Rückstau zu spüren bekommt.[11]

2. Obwohl ich immer die Wirklichkeit Gottes von der möglichen Verwendbarkeit des Gottesbegriffes unterschieden habe, glaube ich doch, daß das, was mit diesem Gottesbegriff geschieht, aus dem Blickwinkel des Menschen von entscheidender Bedeutung ist. Ein wirklicher, aber im Denken «nicht gebrauchter» Gott, wird ein Gott, über den man nicht mehr reden kann. Er zieht sich aus dem Bereich der Reflexion zurück in eine nicht mehr kommunikable Innerlichkeit. Die «christologische Konzentration», auf die manche glaubten sich berufen zu können, um sich eine formulierte Gotteslehre zu ersparen, ist hier kein wirklicher Ausweg. Denn die Christologie ist die Verkündigung des wahrhaftigen Namens Gottes und nicht ein Veto gegen seinen Gebrauch. Was man den «christologischen Atheismus» genannt hat, das mündet in eine «Jesuzentrik», die weder auf Gott noch auf den Menschen ein entscheidendes Licht wirft. In der Christologie zeigt die Beiziehung der Logik für die Bezeichnung Jesu mit dem Titel Christus gut, daß die Frage des Gottesbegriffes und seiner Verwendung sich auch stellt, wenn wir ausgehen von der Wirklichkeit des gegenwärtigen Gottes. Was richtig bleibt, ist dies: daß die Wirklichkeit jedem Begriff vorausgeht; sonst machten wir Gott abhängig von den Möglichkeiten unserer Einsichtskraft.

3. Schließlich: daß wir heute auf einer Sicht von Gott als der überraschenden Kontingenz bestehen müssen, bedeutet nicht, daß die Kategorie der Wiederholung Gott fremd wäre. Ein so existenzieller Denker wie Kierkegaard hat sehr wohl in der Wiederholung eine Grundkategorie des Glaubens gesehen. Ohne die Wiederholung würde der Glaube tatsächlich unfaßbar. Und auch die Kontingenz besteht nicht nur darin, ohne Unterlaß das Alte zu sprengen, um sich auf ein Neues zu stürzen, das mehr und mehr imaginär und unerreichbar würde. Die Kontingenz Gottes setzt das Neue ein. Sie setzt ihm Regeln für sein Wirken. In diesem Sinne erst ist sie eine schöpferische und nicht bloß protestierende Kontingenz, eine erneuernde und nicht bloß aufrührerische Kontingenz. Der Protest Gottes – so lautete ja der Titel dieses Aufsatzes – verurteilt seine Freiheit nicht

dazu, ohne Unterlaß vor sich selbst davonzulaufen. Die Freiheit Gottes schafft, indem sie Mensch wird, die Neuheit durch das Eingehen in die Wirklichkeit. Sie ist gewiß Neubeginn und nicht bloß Flickwerk am Alten, aber sie ist auch Wiederbeginn inmitten des Alten und nicht ein fortwährender Futurismus. Gott protestiert, indem er durch die Kontingenz seiner Freiheit das Neue einsetzt zugunsten des Menschen.

[1] Gottfried Quell, El und Elohim im AT: Th Wb z NT III (Stuttgart [2]1957) 79 ff. Hier: 84.

[2] Hermann Kleinknecht, Der griechische Gottesbegriff: ThWbzNT III, (Stuttgart [2]1957) 65 ff. Hier: 78.

[3] Gérard Granel, Sur la situation de l'incroyance: Esprit (Paris) Januar 1971, 4.

[4] Jean Piaget, Le structuralisme (Paris 1968) Kap. 1.

[5] Zit. nach dem Motto des Buches von Jean Ehrmann, Structuralism (New York 1970).

[6] Claude Lévi-Strauss und Louis Althusser lassen den Begriff gelten, Michel Foucault dagegen lehnt ihn ab. Piaget zögert, ihn ohne weiteres auf die Humanwissenschaften anzuwenden, wenn man ihn nicht ergänzt durch den Konstruktivismus. Tatsächlich gibt es keine Schule des Strukturalismus, wohl aber eine gewisse Konvergenz der Methoden bei den verschiedenen Forschern, von denen jeder auf seinen eigenen Fachbereich spezialisiert ist.

[7] Das Wort wird hier verwendet in seinem am wenigsten metaphysischen Sinne. Es geht hier nicht darum, sich auf die Suche zu machen nach einer archè, nach einem Ursprung, sondern ganz im Gegenteil darum, auf diesen unnützen Versuch zu verzichten, Spuren zu rekonstruieren, die eben nicht die Zeichen einer hinter diesen Spuren gelegenen Wahrheit sein können.

[8] Michel Foucault, L'archéologie du savoir (Paris 1969) 273.

[9] Dies ist, wie mir scheint, der theologische Sinn der sogenannten Jungfrauengeburt, die wohl mehr auf der Nichtlegitimität Marias, die ja nicht mit Josef verheiratet war, besteht als auf dem übernatürlichen Wunder der Empfängnis Jesu. Vgl. Matth 1, 18 und Luk 3, 23.

[10] Edmund Leach, The Legitimacy of Salomon: Genesis as Myth (London 1969).

[11] Eines der ersten Bücher, das diese Umkehrung der Tendenzen systematisch behandelt hat, scheint mir das Werk von Lawrence Rosen zu sein: Language, History and the Logic of Inquiry in Lévi-Strauss and Sartre: History and Theory 10 (1971) 269–294. Unglücklicherweise bleibt seine Schlußfolgerung eklektisch und enttäuschend.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANDRÉ DUMAS

geboren 1918 in Montauban (Frankreich), 1950 in der reformierten Kirche ordiniert. Er studierte an der Universität Montpellier sowie an den Theologischen Fakultäten in Montpellier, Paris und Basel, ist Lizentiat der Philosophie, hat ein Diplom in Griechisch und Deutsch und kann zum Doktorat der Theologie zugelassen werden. Er ist Professor für Philosophie und Moral an der Reformierten Theologischen Fakultät von Paris und veröffentlichte u. a.: Le Contrôle des naissances. Opinions protestantes (Paris 1964), Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer (1967), Prospective et prophéties. Les églises dans la société industrielle (Paris 1972).

Claude Geffré

Sinn und Unsinn einer nichtmetaphysischen Theologie

Der Prozeß, den Pascal gegen den Gott der Philosophen angestrengt hat, ist heute aktueller denn je. Er wird aber nicht bloß im Namen des irreduktiblen Charakters der Glaubenserfahrung mit dem lebendigen Gott geführt. Das theologische Reden über Gott wird im Zuge einer allgemeinen Krise des metaphysischen Denkens und der metaphysischen Sprache einer radikalen Kritik unterzogen. Und es sind die Theologen selbst, die bereitwillig Ausdrücke übernehmen wie z. B. «das Ende der Metaphysik», «der Tod des Gottes der Metaphysik», «das Ende des Theismus», «der Beginn eines nachmetaphysischen Zeitalters». Weit entfernt davon, diesen Zusammenbruch der klassischen Metaphysik als ein Alarmsignal zu werten, begrüßen ihn einige unter ihnen als ein befreiendes Ereignis für die christliche Theologie. Das zweifelhafte Bündnis zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Jesu Christi ist endlich gebrochen, und der Theologe ist endlich frei, das zu sagen, was ihm durch die Offenbarung anvertraut ist. Wenn man in diesem Sinne von der «nicht-metaphysischen Theologie» spricht, will man daher eines der verheißungsvollsten Kennzeichen der Theologie der Zukunft hervorheben.

Es handelt sich hier um eine grundlegende Frage, die vor allem auch eine historische Dimension hat, und zwar was das Verhältnis des Gottesbegriffs der Philosophie und des Gottesbildes der christlichen Theologie in der Geschichte des abendländischen Denkens betrifft. Sie hat aber auch eine philosophische Dimension, und zwar was die Eigenart der theologischen Sprache selbst

in ihrer Beziehung zur gelebten Glaubenserfahrung betrifft. In den engen Grenzen, die dieser Darlegung gezogen sind, ist es unmöglich, eine solche Grundfrage in ihrer ganzen Spannweite in den Blick zu bringen. Ich möchte nur einige Unschärfen in der Ausdrucksweise aufdecken, wie wenn man z. B. allzu einfach von «nicht-metaphysischer Theologie» redet. Dieser Ausdruck erhält einen legitimen Sinn, wenn man damit Einspruch erhebt gegen die falschen Objektivierungen der metaphysischen Theologie oder gegen eine bevorrechtigte Verbindung der Theologie mit einer bestimmten Art objektivierender Metaphysik. Er bezeichnet jedoch ein aussichtsloses Vorhaben, wenn man glauben wollte, auf die ontologische Bedeutung des theologischen Redens als eines Redens über Gott verzichten zu können.

Wir wollen hier beginnen mit einer kurzen Darstellung der Kritik an der metaphysischen Sprache, wie sie von den Vertretern der «radikalen» Theologie oder der sogenannten «Gott-ist-tot-Theologie» formuliert worden ist. Dann wollen wir uns fragen, was zu halten ist von der Kritik an der «Onto-Theo-Logie» als dem versteckten Wesenskern der traditionellen metaphysischen Theologie. Dies wird uns weiter führen zu einer Reflexion über die Bedeutung des Prozesses, den ein gewisser theologischer Existenzialismus gegen die Objektivität Gottes eröffnet hat. Schließlich bleibt uns noch, uns mit der Frage möglicher neuer Wege einer nichtmetaphysischen Theologie zu befassen.

1. Die Krise des Redens über Gott

Alle Vertreter der «Gott-ist-tot-Theologie» sind auf verschiedenste Weise beeinflußt von der analytischen Philosophie des «Wiener Kreises» oder der Oxforder Schule der sogenannten linguistischen Analyse und behaupten dementsprechend, daß die metaphysischen Sätze eigentlich bedeutungslos sind. Man könnte hier jene bezeichnenden Zeilen von Wittgenstein anführen: «Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig. Wir können daher Fragen dieser Art überhaupt nicht beantworten, sondern nur ihre Unsinnigkeit feststellen. Die meisten Fragen und Sätze der Philosophen beruhen darauf, daß wir unsere Sprachlogik nicht verstehen.»[1]

Für unser Vorhaben hier ist es aber vor allem wichtig zu bemerken, daß in der gesamten Strömung der «radikalen Theologie» die alte Streitfrage über die Beziehung zwischen dem Gott der Metaphysik und dem Gott des Glaubens völlig überholt ist. Selbst das Wort «Gott» ist jeder Bedeutung beraubt. So kann z. B. van Buren schreiben: Wir können heute nicht einmal mehr den Schrei Nietzsches verstehen: «Gott ist tot!» ... Gefragt wird also nicht mehr nach der Möglichkeit des metaphysischen Redens über Gott. Die Frage richtet sich vielmehr viel radikaler auf die Möglichkeit eines Redens über Gott schlechthin, ob dieses Reden nun metaphysisch oder religiös sei. Unter dem Blickwinkel der Kulturgeschichte bereitete der Tod der Metaphysik nur den Tod Gottes im westlichen Denken vor. Und die Vertreter der «Gott-ist-tot-Theologie» betrachten diese beiden Ereignisse nur als gleichwertige Symptome der «radikalen Weltlichkeit» unserer Kultur.

Eines der Anzeichen dieser radikalen Haltung besteht darin, daß für die derzeitige analytische Philosophie das gestellte Problem nicht mehr die *Gültigkeit* der metaphysischen oder theologischen Aussagen ist, sondern ihre intendierte *Bedeutung.*[2] Für den Atheisten und selbst für den Agnostiker hat die Gottesfrage noch einen Sinn. Für den Neopositivismus der analytischen Philosophie hat selbst das *Wort* «Gott» seinen Sinn verloren. Wenn tatsächlich allein das «Prinzip der Verifizierung» ein Kriterium liefert, mit dessen Hilfe sinnvolle Sätze unterschieden werden können, so ist jeder Satz, in dem Gott als Subjekt auftritt, nicht bloß falsch, sondern bedeutungslos. Man spricht hier mit Recht von einem «semantischen Atheismus», der sich wesentlich von den klassischen Formen des Atheismus unterscheidet.[3]

So muß man die sogenannte «Gott-ist-tot-Theologie» als einen verzweifelten Versuch verstehen, ein sinnvolles Gespräch der christlichen Theologie selbst dann weiterhin aufrechtzuerhalten, wenn man es als eine unausweichliche kulturelle Gegebenheit hinnimmt, daß ein sinnvolles Reden über Gott unmöglich ist. Angesichts einer solchen Theologie ist die wirkliche Fragestellung nicht, ob eine nichtmetaphysische Theologie zu Recht besteht, sondern ob eine christliche Theologie möglich ist, die nicht mehr von Gott redet. Für uns ist eine christliche Theologie *ohne* Gott ein Unsinn. Oder sie ist doch nichts anderes als eine Anthropologie. Und man könnte wohl aufzeigen, daß es ein Widerspruch in sich selbst ist, sich weiterhin auf den Herrschaftsanspruch Christi gegenüber der Welt und gegenüber dem Menschen zu berufen und dabei gleichzeitig die totale Selbstgenügsamkeit des weltlichen Menschen zu behaupten, der

folglich auch keine Möglichkeit habe, das Gottesproblem zu stellen.

Tatsächlich zeigen die neuesten Vertreter der analytischen Philosophie, vor allem diejenigen, welche sich vom späten Wittgenstein anregen lassen, ein wachsendes Interesse an der Untersuchung der religiösen Sprache. Sie lehnen vor allem ein allzu enges Verständnis des «Verifikationsprinzips» ab und sind überzeugt, daß es bezüglich des Realitätscharakters Behauptungen gibt, die in jeder Hinsicht sinnvolle Bedeutung haben, wenn sie auch nicht empirisch verifiziert werden können. Dies gilt z. B. für die sittliche und die religiöse Ordnung. Insofern die Sprache ein Bestandteil menschlichen Verhaltens ist, hat sie Anteil an dessen Komplexität. Es gibt verschiedene «Spielarten» von Sprache, die nicht auf eine einzige gemeinsame Ausdrucksform zurückgeführt werden können. Die «Spielart» von Sprache, der das Wort «Gott» angehört, ist die der Religion. Sicherlich müssen wir unser Reden von Gott neuformulieren im Blick auf den Verstehenshorizont des säkularen Menschen. Aber wenn wir nicht mehr von Gott reden können, dann können wir auch von den übrigen Themen der Religion nicht mehr reden.

Wenn wir erst einmal eingeräumt haben, daß es unter dem Aspekt der Realität Äußerungen mit Bedeutungsgehalt gibt, die empirisch nicht verifiziert werden können, warum sollte man dann Einspruch dagegen erheben, daß die religiöse Sprache im allgemeinen und das Reden über Gott im besonderen ein sinnvolles Reden sein können? Wenn man sich aber weigert, Sprache auf empirische Äußerungen zu reduzieren, so räumt man damit die Möglichkeit *metaphysischen* Redens ein. Aus dem Blickwinkel des Philosophen ist die theologische Sprache notwendigerweise metaphysisch, wenigstens in diesem sehr allgemeinen Sinne, daß sie nicht empirisch verifizierbar ist.

Von einer «nichtmetaphysischen Theologie» kann man auch reden in dem Sinne einer Theologie, die keine metaphysischen Kategorien verwendet und die nicht an ein bestimmtes metaphysisches System gebunden ist. Im Blick auf eine Kriteriologie der Sprachformen aber hängt die theologische Sprache ab von der metaphysischen Sprache oder wenigstens von der spekulativen Sprache, in dem Sinne, daß sie bezüglich der unmittelbaren Erfahrungsdaten auf das Überschreiten von Grenzen angelegt ist und grundsätzlich auf eine Wirklichkeit zielt, die nur durch Interpretation zugänglich ist.[4]

2. *Die Kritik der «Onto-Theo-Logie»*

Die Bewegung der sogenannten «Gott-ist-tot-Theologie», die wir schon erwähnt haben, ist nur die radikalste Ausdrucksform der Grundlagenkrise, vor die sich die zeitgenössische Theologie gestellt sieht. Um aber das Vorhaben einer nichtmetaphysischen christlichen Theologie verstehen und werten zu können, muß man der Heideggerschen Kritik der «Onto-Theo-Logie» als des versteckten Wesenskerns der westlichen Metaphysik Rechnung tragen. Man kann selbstverständlich Heideggers Deutung des historischen Auftrags der westlichen Metaphysik ablehnen. Aber man kann gar nicht genug nachdenken über die Tatsache, daß wir uns zum ersten Mal in der Geschichte des christlichen Denkens im Westen in einer philosophischen Situation befinden, die es uns erlaubt, die Verschmelzung des «Theologischen» und des «Metaphysischen» in der christlichen Theologie zu einem einzigen Block ernsthaft in Frage zu stellen.

Nach Heidegger ist der kulturgeschichtlich bedingte Tod des als Objekt verstandenen Gottes bereits von Anfang an in die Bestimmung der Metaphysik hineinverwoben. Es ist tatsächlich ein und derselbe Bewegungsimpuls der Metaphysik, der Gott zum absoluten Grund des Seienden macht und der ihn dann tötet. Von diesem ihrem Ursprung her kann die Metaphysik das Seiende nur dadurch total in Frage stellen, daß sie unvermittelt ein höchstes Seiendes als Träger des Seins setzt. Dieser Wille, eine Grundlage zu finden, um das gegebene Seiende zu überschreiten, offenbart das Verlangen des vernunftbegabten Menschen nach einem Sinngefüge, das sich in durchgehenden «Vertretungen» kundtut: Der verborgene Wesenskern der traditionellen Metaphysik, nämlich die «Onto-Theo-Logie», bedeutet die Erklärung des Seienden durch sein Sein und des Seins durch ein höchstes Seiendes. «Von seinen Gründen her wird das Seiende begriffen, damit es als Begriffenes unter die Herrschaft des Menschen komme.»[5] Die griechische Metaphysik ist also nicht «Onto-Theo-Logie» geworden, weil sie von der christlichen Theologie übernommen wurde, sondern sie war «Onto-Theo-Logie» von ihrem eigenen Anfang an.

In der Neuzeit ist zunächst der absolute Geist und schließlich der Mensch an die Stelle des als höchstes Wesen verstandenen Gottes getreten. Bei Hegel finden wir eine Tendenz, wonach der Geist des Menschen zum Geist Gottes wird. Und

bei Nietzsche sind wir schließlich beim Gottesmord durch die menschliche Selbstbegründung im Willen zur Macht angekommen. Diese Wende war möglich, weil bereits von Anfang an Gott begriffen worden war als das Seiende, dessen sich der Mensch bemächtigen kann, indem er als sein «Vertreter» auftritt. Dieses Geschehen, durch das der Mensch sich als Seinsgrund an die Stelle Gottes setzt, ist bereits vorbereitet im Bewegungsimpuls der Metaphysik selbst, insofern sie von dem Willen getragen ist, die gesamte Wirklichkeit zu deuten, indem man sie – ausgehend von einem tragenden Grund – transzendiert.

Diese Identifizierung des Vorhabens der westlichen Metaphysik mit dem Willen zur erklärenden Deutung im Zeichen des Logos veranlaßt uns zu einem kritischen Rückblick auf die traditionelle Theologie als metaphysischer Theologie. Die Geschichte der christlichen Theologie ist in der Tat untrennbar von der Geschichte der Seinsbegriffe. Und heute eröffnet die Krise der Metaphysik – verstanden im Sinne Heideggers – eine neue Epoche, in der es nicht mehr möglich ist, das im eigentlichsten Sinne von Gott herkommende «Theologische» zu verwechseln mit dem Theologiebegriff aus der Ebene der bloßen Ontologie. Mit anderen Worten: Die Theologie ist aufgefordert, sie selbst zu sein und zu sagen, was ihr durch die Offenbarung anvertraut ist.[6] Sie kann dies um so mehr leisten, als die bewundernswürdigen Beiträge der biblischen Forschung uns dabei helfen, das jüdisch-christliche Gottesbild in seiner eigentlichen Ursprünglichkeit immer besser wieder zur Geltung kommen zu lassen.

Die Theologie des Thomas von Aquin bleibt ein unausgeglichenes Ergebnis der christlichen Theologie, die sich als metaphysische Theologie verstand. Indem er Gott als denjenigen deutete, der sich dem Moses in Seinsbegriffen offenbarte, überstieg er den Abgrund zwischen Glauben und Wissen und machte deutlich, daß der biblische Gott ebenderselbe sei, auf den sich die rationalen Bemühungen der Philosophen richten.

Andererseits sind Methode und Zielsetzung des Thomas ganz und gar theologisch, und er hat keineswegs damit begonnen, zunächst einen philosophischen Gottesbegriff zu erarbeiten, um ihn dann nachträglich mit dem Gott der Offenbarung gleichzusetzen.[7] Und dennoch: als Thomas das absolute Sein zum intelligiblen Prinzip machte, welches es ermöglichte, über alle Eigenschaften und alle Werke Gottes Rechenschaft abzulegen, fällte er eine folgenschwere Entscheidung für die Zukunft des christlichen Denkens. Durch unsere Bemühungen um ein Ernstnehmen der Beziehung Gottes zur Heilsgeschichte sind wir uns heute stärker der Gefahren bewußt, die einem solchen theologischen Entwurf innewohnen. Man kann sich in der Tat fragen, ob eine solche ontologische Theologie nicht keimhaft die Gefahr einer falschen Objektivierung Gottes als eines letzten Triumphes der natürlichen Vernunft in sich trägt. Mit anderen Worten: Kann eine solche Theologie dem Geschick der westlichen Metaphysik entgehen, wie Heidegger es versteht? Es scheint tatsächlich schwer zu leugnen, daß die als Wissenschaft verstandene Theologie des Thomas von Aquin sich genau in den Rahmen des onto-theo-logischen Entwurfs der Metaphysik einfügen läßt. Einerseits führt dieser die Wahrheit der seienden Dinge auf die «erste Wahrheit» ihres Seinsgrundes, des absoluten Seins, zurück; und andererseits sucht er für die Geheimnisse der Offenbarung Rechenschaft und Erklärung zu finden von dem Gott her, der als Ursache und Seinsgrund von allem, was ist, verstanden wird. Das «Ipsum Esse subsistens» wird zum hermeneutischen Prinzip der gesamten Theologie.

Selbst wenn es sich um das Sein Gottes handelt, wird dieses Sein noch gedacht als das Sein des Seienden. Gott ist das erste Seiende: primum Ens. Wir befinden uns hier wohl tatsächlich in einer vom Vertretungsgedanken im Sinne Heideggers geprägten Denkstruktur, das heißt, daß dieses Denken sich das Gedachte zu einem Gegenüber macht und es sich so gegenwärtig macht. Wenn diese metaphysische Denkstruktur dem Sein zum unentrinnbaren Verhängnis wird, so kann man mit Bernhard Welte sogar sagen, daß Thomas von Aquin «für seine Zeit die höchste Form der Metaphysik hervorgebracht hat, die für lange Zeit, ja vielleicht sogar für die gesamte Zeit der Herrschaft der Metaphysik, bestimmenden Einfluß ausübte.»[8] Und selbst, wenn es bei Thomas von Aquin die «keimhafte Möglichkeit einer Überwindung der Metaphysik» gab, das heißt ein sehr lebendiges Bewußtsein dessen, was jenseits des begrifflich Faßbaren von Gottes «Ipsum Esse» liegt, so ist doch gewiß, daß dies im Hintergrund geblieben ist und daß die Weiterentwicklung des thomistischen Denkens sich unter dem Zeichen einer zu immer stärkerem Einfluß kommenden Herrschaft der metaphysischen Begrifflichkeit vollzogen hat.

So ist es in dieser Stunde des Endes der Metaphysik die Aufgabe der christlichen Theologie,

ans Licht zu bringen, was der verborgene Kerngehalt des Entwurfs einer metaphysischen Theologie war: der Wille, die Offenbarung zu deuten mit Hilfe eines Gottes, der als absoluter Seinsgrund des Seienden verstanden wurde. In der metaphysischen Theologie können wir eine rigorose Reduktion der biblischen Eigenschaften Gottes – vor allem, wenn diese in Verbalformen zum Ausdruck gebracht werden – auf den «actus purus» des Seins beobachten. Dies führt zu unentwirrbaren Schwierigkeiten, wenn man das «geschichtliche» Handeln Gottes (Schöpfung, Inkarnation, Vergöttlichung) wirklich ernst nehmen will. Die Grenze einer metaphysischen Theologie, die einzig auf die «analogia entis» mit ihrer rigorosen Unterscheidung zwischen eigentlichen und bloß metaphorischen Gottesnamen gegründet ist, liegt dort, wo sie die eigenständige Erkennbarkeit der großen biblischen Symbole beiseite zu schieben versucht. Die Austauschbarkeit Gottes und des absoluten Seins wird hier zum letzten Kriterium für ein gültiges Reden über Gott. Dann aber läuft man Gefahr, nur dasjenige von den biblischen Aussagen über Gott festzuhalten, was sich im Begriffssystem einer «Theologie-Wissenschaft» formalisieren läßt. So sucht Thomas von Aquin z. B. Einsicht in die Heilsgeschichte zu gewinnen, indem er von den notwendigen Eigenschaften eines als absolutes Sein verstandenen Gottes ausgeht. Er zeigt aber nicht ausreichend die neue Verstehensmöglichkeit für eine Transzendenz Gottes als der personalen Liebe, die für uns die Heilsgeschichte wirkt. So läuft in der metaphysischen Theologie als dem Triumph des entfaltenden Denkens alles so ab, als sei das ursprünglichste Geheimnis des sich offenbarenden Gottes auf ein vorgängiges Grundprinzip zurückzuführen, das aber letztlich im Logos der menschlichen Vernunft mündet. Rechtmäßiges Ziel einer nichtmetaphysischen Theologie könnte es sein, die «Rückführung zum Mysterium» gelten zu lassen, das heißt mit anderen Worten: das Geheimnis Gottes nicht anders zu denken als im Gefüge einer geschichtlich ankommenden Wahrheit, wie sie durch die Offenbarung erschlossen wird.

3. Der Einspruch gegen die Objektivierung Gottes

Das Bewußtwerden des verborgenen Kerngehalts der metaphysischen Theologie ist untrennbar verbunden mit der Kritik der zeitgenössischen Theologie an der Objektivierung Gottes. Vor allem innerhalb der protestantischen Theologie können wir seit einem halben Jahrhundert eine radikale Kritik an der objektiven Gotteserkenntnis feststellen.[9] Diese radikale Kritik steht in der legitimen Nachfolge von Luthers Protest gegen die scholastische Theologie. Barth und Bultmann aber sind jeder auf seine Weise zugleich Erben der Kantschen Kritik. Beide wollen den Objektivismus der metaphysischen Theologie überwinden und auf das Subjekt-Objekt-Schema verzichten. Seit Kant hat das Reden über Gott seine ontologischen Wurzeln verloren, und man kann den Gott der praktischen Vernunft nicht mehr umformen zu einer objektiven Wirklichkeit.[10]

Für Barth ist es Gott selber, der seine eigene Objektivität begründet, insofern er durch die Offenbarung aus Gnaden allein Gegenstand der Erkenntnis und der Liebe wird. Für Bultmann entspricht die Objektivierung Gottes in der traditionellen metaphysischen Theologie der Eigenart des mythischen Denkens, das eben gerade über Gott «verfügen» will, indem es von Jenseitigem mit den Kategorien des Diesseitigen spricht. Jedes objektivierende Reden über Gott ist notwendigerweise Idololatrie, denn wir können von Gott nur das sagen, was uns je und je in der aktuellen Glaubensentscheidung widerfährt. Das einzige Mittel, die Objektivität Gottes zur Geltung zu bringen, besteht darin, daß ich mich im Glaubensgehorsam von ihm umgestalten lasse statt daß ich ihn mir als Objekt zu vergegenwärtigen suche, das im Grunde doch nur ein Abbild seiner selbst wäre.

Dieser Wille zur Überwindung des Objektivismus der guten alten traditionellen Theologie ist vielen Entwürfen der zeitgenössischen Theologie gemeinsam, ob es sich nun um die sogenannte existentielle Theologie oder den theologischen Personalismus handeln mag. Im Lichte des Schicksals der Metaphysik aber ist es wohl gestattet, sich zu fragen, ob dieser Einspruch gegen die Objektivierung Gottes nicht insgeheim selbst dem Konzept der metaphysischen Theologie als dem Versuch umfassender Seinsdeutung entstammt. Mit anderen Worten: Steht diese theologische Strömung, die beim Versuch einer Rechenschaft über das irreduktible Ereignis der Offenbarung vom Menschen ausgeht, der zwar nicht als «animal rationale», sondern als Existenz definiert wird, nicht doch noch unter dem Zeichen einer Art Triumph der menschlichen Subjektivität?

Angesichts der Tendenzen, die diese nichtmetaphysische Theologie zeigt, fragt sich mancher mit Recht, ob Gott hier wirklich noch in sich selbst erkannt wird. Von Gott in der Begrifflichkeit von Entscheidungsrufen zu reden, bedeutet dies nicht,

ihn zu reduzieren auf das bloße Paradox eines Gegenübers zum Menschen? Wenn von Gott nichts anderes übrig bleibt als das Ereignis einer Begegnung, welche mich verändert, so liegt nicht mehr viel am Bedeutungsgehalt des Wortes «Gott», wenn er nur weiterhin seine Regulativfunktion erfüllt. Wir haben den Gott der Metaphysik eingetauscht für den Gott des ethischen Bewußtseins: Gott wird verstanden als die Absolutheit des sittlichen Anspruchs und als leitendes Prinzip des menschlichen Handelns.

Daher ist es wohl gestattet, sich dies zu fragen: Reduziert der theologische Existenzialismus Gott nicht zum *Sinn*, den er für den Menschen hat, sobald er es nicht mehr wagt, Gott zu objektivieren, um so seine Unaussagbarkeit zu retten? So wäre die Existenztheologie, die an sich nichtmetaphysisch sein möchte, um so besser der ursprünglichen Eigenständigkeit des Gottes des Glaubens zu entsprechen, tatsächlich eher ein Symptom der *anthropologischen* Ausrichtung der modernen Theologie. So gesehen werden wir hier Zeugen der letzten Vollendung der Existenzialisierung und Verinnerlichung des Glaubens, die bei Luther beginnt und dort, wo Feuerbach die «anthropozentrische Wende» feststellte...[11] Übrigens ist es bezeichnend, daß es heute sowohl im katholischen wie im protestantischen Denken eine Gegenbewegung gibt, der es darum geht, gegen den Idealismus und Individualismus der existenzialen Hermeneutik die historischen Grundlagen des Christentums wieder zur Geltung zu bringen. Die neuen Geschichtstheologien (J. Moltmann und vor allem W. Pannenberg) verwerfen bei der Zuwendung zur Gottesfrage einen Ansatz in der Immanenz des Denkens und suchen ein hermeneutisches Kriterium in der Universalgeschichte als Offenbarung Gottes.

Es scheint also, daß man die eigentümliche Situation der zeitgenössischen Theologie als Kunde von Gott mit einigem Recht durch die folgende Frage kennzeichnen kann: Wie läßt sich in einem Augenblick, da Gott als Begriff und Gegenstand der traditionellen Metaphysik tot ist, der theologische Objektivismus überwinden, ohne daß man in die falsche Anthropozentrik der Existenztheologen fällt? Ich möchte hier zum Schluß nur kurz andeuten, welches die verheißungsvollsten Orientierungslinien sind für eine nichtmetaphysische christliche Theologie, die aber nicht zugleich auf ihren spekulativen Anspruch verzichten will.

4. Die Theologie der Zukunft als nichtmetaphysische Theologie

Die Theologie als Wissenschaft vom Glauben muß ihre eigene Begrifflichkeit ausarbeiten. Sie bezieht sich auf eine historische Offenbarung, die nur im Glauben zugänglich ist, und sie verfügt über eine gewisse Anzahl von grundlegenden Begriffen, die eine wesentliche Beziehung zum historischen Ereignis des Heils haben. Die intellektuelle Aneignung dieser Grundbegriffe aber ist nie an einem Endpunkt angelangt. Genau dies ist die bleibende Aufgabe der Theologie als der «Einsicht» in den Glauben: immer wieder eine neue Sprache zu erarbeiten, die sich allzeit auf die Grundbegriffe der Offenbarung stützen muß, die aber zugleich versucht, diese Begrifflichkeit zu überschreiten, um den Glaubensgehalt für diese vorgegebene historische Stunde einsichtiger zu machen. Da die Wirklichkeiten des Glaubens per definitionem nur durch Auslegung zugänglich sind, ist die Sprache der Theologie notwendigerweise eine spekulative Sprache in dem Sinne, daß sie über die Grenzen der deskriptiven Redeweise hinausführt. In ihrer Bemühung um die Schaffung neuer Ausdrucksmittel einer spekulativen Sprache kann sich die christliche Theologie vorzugsweise der Mittel der philosophischen Sprache bedienen, ist aber dabei an keinerlei bestimmtes Begriffssystem gebunden. Selbst wenn die Theologie nicht auf die ontologische Tragweite ihrer Aussagen verzichten kann, so bleibt sie doch frei bezüglich der Kategorien und der Bewegungsrichtung des traditionellen metaphysischen Denkens.

Diese Freiheit sucht auch die Theologie der Zukunft zu bezeugen, wenn sie für sich in Anspruch nimmt, nichtmetaphysische Theologie zu sein. Die christliche Theologie versucht heute einer doppelten Engführung zu entgehen: dem theologischen Objektivismus und dem theologischen Existenzialismus, von dem wir eben gesprochen haben. Der sich anbietende dritte Weg wäre dann eine spekulative nichtobjektivierende Theologie, die dem Geschick der Metaphysik, wie Heidegger sie versteht, entgeht. Die Theologie kann nicht auf ihren spekulativen und systematischen Anspruch verzichten, aber sie muß die Freiheit gewinnen, das zu sagen, was ihr in der Offenbarung anvertraut worden ist. Eine Theologie, welche der Denkbewegung des metaphysischen Denkens eine Absage erteilt, wird nicht mehr versuchen, Gott dadurch zu objektivieren, daß sie ihn mit einem «höchsten Sein» gleichsetzt, das der Seinsgrund

für alle seienden Dinge wäre. Ebensowenig aber ist Gott ein bloßes inhaltloses Gegenüber einer unaussagbaren Begegnung, ein bloßes «Daß». In dieser Suche nach einer nichtobjektivierenden ontologischen Sprache kann der Theologe äußerst wertvolle Denkhilfen finden in der «Ontologie der Sprache» in Heideggers letzten Schriften, insbesondere in seiner Betrachtung über die «Verwandtschaft des Sagens mit dem Sein»; oder besser: über den Anspruch, den das Sein an das Sagen stellt: «Aber das Sagen der Sprache ist nicht notwendig ein Aussprechen von Sätzen *über* Objekte. Sie ist in ihrem Eigensten ein Sagen *von* dem, was sich dem Menschen in mannigfaltiger Weise offenbart und zuspricht, sofern er sich nicht durch die Herrschaft des objektivierenden Denkens auf dieses sich beschränkend, dem, was sich zeigt, verschließt.»[12]

Heidegger selbst hätte jede theologische Ausbeutung seiner Philosophie abgelehnt, aber man kann sich doch mit H. Ott fragen, ob es nicht möglich ist, die Beziehung des theologischen Denkens zur Offenbarung neu zu überdenken im Licht der neuen Fragen zur Philosophie des Seins, zu denen er den Anstoß gegeben hat. Ebenso wie es eine «Topologie des Seins» gibt, das heißt einen eigentümlichen Ort, an dem sich die Wahrheit des Seins enthüllt, so gibt es auch einen eigentümlichen Ort, wo die ursprüngliche Wahrheit der Offenbarung sich der Aneignung durch den Glaubenden erschließt. Es geht also darum, in der Theologie eine Denkbewegung in Gang zu bringen, welche sich die offenbarte Wahrheit anzueignen sucht, indem sie von dem ihr eigentümlichen Ort her ihren Ausgangspunkt nimmt, anstatt zu versuchen, das unaufrechenbare Geheimnis Gottes von einem ihm vorausliegenden Ansatzpunkt her zu entfalten, ob es sich dabei nun um Gott als das absolute Sein handeln mag oder um den Menschen in seinem Selbstverständnis.[13] Der eigentliche Ort für ein Reden über Gott ist der durch die Menschwerdung des Wortes eröffnete Heilsplan. Wir können nicht von einer vorgegebenen Gottesidee ausgehen, um dann zu sehen, inwiefern diese durch das Ereignis der Menschwerdung modifiziert wird. Den Gott Jesu Christi können wir nur erkennen, indem wir ausgehen von der Besonderheit der Geschichte Jesu. Der christliche Gott ist nicht ein Objekt im Sinne von «Gegenstand», das heißt von einer Sache, über die man «verfügen» könnte. Er hat vielmehr die Objektivität eines personalen Mysteriums. Wenn die nichtmetaphysische Theologie dem Ausgangspunkt treu ist, von dem aus wir uns die Wahrheit der Offenbarung zueigen machen können, dann wird sie nicht nur das Subjekt-Objekt-Schema hinter sich lassen, sondern auch das «Vertretungs-Schema» eines interpersonalen Ich-Du-Verhältnisses zwischen Mensch und Gott.

Die nichtmetaphysische Theologie, die ihre Wurzeln im heilsgeschichtlichen Denken hat, wird weiterhin Gott als das Sein denken, aber nicht im Horizont der Idee, der Substanz, der Natur, sondern im Horizont der Geschichte und der Eschatologie. Sie wird dann versuchen, dem ontologischen Primat der Zukunft über die Gegenwart im göttlichen Sein Ausdruck zu verleihen. Ewigkeit wird dann keine negative Eigenschaft mehr sein, keine bloße Abwesenheit von Zeit. Sie wird die Herrschaft Gottes über die Zukunft bezeichnen. Wenn die Zukunft die eigentlichste Seinsweise des biblischen Gottes ist, so wird verständlich, daß er sich den Objektivierungen des Theismus entziehen muß und daß kein Ereignis der Heilsgeschichte, nicht einmal die Auferstehung Christi, die in dieser Zukunft enthaltenen Verheißungen erschöpfend darstellen kann. Der knapp bemessene Platz macht es unmöglich, hier die Folgerungen aus dem Gesagten für die Frage nach der Natur der theologischen Wahrheit und nach dem christlichen Geschichtsbegriff zu ziehen. Die Wahrheit des Redens über Gott wird wohl mehr in Vorwegnahme und fortschreitender Enthüllung einer künftigen Wirklichkeit bestehen als in der Angleichung des erkennenden Intellekts an ein unveränderliches Wesen. Und die Geschichte ist weniger die nach und nach sich vollziehende Epiphanie der ewigen Gegenwart Gottes als vielmehr die fortschreitende Vollendung einer noch nicht abgeschlossenen Zukunft, die erst enthüllt sein wird am Ende der Geschichte, die aber jeden Augenblick dieser Gegenwart auf die Zukunft hin öffnet.

Man sieht also, daß das Programm einer nichtmetaphysischen Theologie keineswegs bloß ein weiteres antiphilosophisches Schlagwort ist. Es umschreibt vielmehr die Notwendigkeit, endlich einer «theologischen» Theologie Raum zu geben. Auch die Theologie der Zukunft wird noch eine ontologische Theologie sein. Sie möchte aber eher *Theologie der Wirklichkeit* sein. Wenn sie den metaphysischen Dualismus zwischen Gott und Welt hinter sich gelassen hat, wird sie versuchen müssen, besser als bisher denkerisch zu ergründen, wie sich in Jesus Christus die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Welt zur Einheit zusammenfügen.

[1] L. Wittgenstein, Schriften I: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung (Frankfurt am Main 1960) 26, Satz 4.003.

[2] Vgl. Langdon Gilkey, Naming the Whirling: The Renewal of God-Language (New York 1969) 13–25.

[3] Der Ausdruck «semantischer Atheismus» findet sich bei D. Antiseri in seinem Werk: Foi sans métaphysique ni théologie (Paris 1970) vgl. S. 32.

[4] Vgl. J. Ladrière, Théologie et langage de l'interprétation: Rev. théologique de Louvain 1 (1970) 285.

[5] O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen 1963) 282.

[6] Ausführlicher habe ich mich über diese neue Epoche der Theologie erklärt in meiner Arbeit: L'objectivité propre au Dieu révélé: L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu. (Colloque Castelli) (Paris 1969) 403–421.

[7] Vgl. C. Geffré, Théologie naturelle et révélation dans la connaissance du Dieu un : L'existence de Dieu (Cahiers de l'actualité religieuse 16) (Paris 1963) 297–317. Außerdem: B. Montagnes, Le Dieu de la philosophie et le Dieu de la foi: Procès de l'objectivité de Dieu (Paris 1969) 147–168.

[8] B. Welte, La métaphysique de S. Thomas d'Aquin et la pensée de l'histoire de l'être chez Heidegger: Revue des sciences philosophiques et théologiques 50 (1965) 612.

[9] Vgl. A. Dumas, La critique de l'objectivité de Dieu dans la théologie protestante: Procès de l'objectivité de Dieu (Paris 1969) 147–168.

[10] Vgl. K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche (Zürich 1941). Hier vor allem: Kap. 5, Das Problem des Christentums.

[11] Wir entlehnen diese Formulierungen P. Ricoeurs Geleitwort zur französischen Übersetzung von Bultmanns Werk «Jesus» (Paris 1968) 28.

[12] Martin Heidegger, Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über «Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie» (Freiburg i. Br., 11. März 1964): Archives de Philosophie 32 (1969) 396–415.

[13] Zu dieser Denkbewegung einer nichtmetaphysischen Theologie vgl. meine bereits zitierte Arbeit: L'objectivité propre au Dieu révélé, 413 f.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CLAUDE GEFFRÉ

geboren am 23. Januar 1926 in Niot (Frankreich), Dominikaner, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte am Seminar St-Sulpice in Paris und an der Ordenshochschule Le Saulchoir, ist Doktor der Theologie, seit 1957 Professor für dogmatische Theologie in Le Saulchoir sowie Professor an der Theologischen Fakultät des Institut Catholique von Paris. Er veröffentlichte verschiedene Beiträge vor allem zu Fragen der systematischen Theologie.

Berichte

Karel Skalický

«Gott ist nicht ganz tot» (Gardavský)

Die Marxisten zur Gottesfrage

Wenn zu Beginn der sechziger Jahre N. Lobkowicz noch schreiben konnte: «... so etwas wie einen eigenständigen ‹tschechoslowakischen Marxismus-Leninismus› hat es nie gegeben. Es gibt bloß einen Marxismus-Leninismus, den sowjetischen nämlich, in der Tschechoslowakei»[1], so dürfen wir heute, zu Beginn der siebziger Jahre, feststellen, daß dies nicht mehr der Fall ist. Die sechziger Jahre haben auf dem Feld der marxistischen Philosophie eine relativ reiche Blüte philosophischer Werke hervorgebracht, die sich von den Schemata der offiziellen Schullehre des Diamat lösen.

Vom Klima einer fortschreitenden Liberalisierung begünstigt, mußte sich diese Bewegung auch in den theoretischen Auffassungen über den «ideologischen Kampf gegen die Religion» widerspiegeln. Die beiden marxistischen Philosophen, die sich näher mit der «Religionsfrage» befaßten, waren Milan Machovec und Vítezslav Gardavský; der erste ist ein Marxist älteren Datums, der zweite, jüngere, ist erst in den sechziger Jahren in die philosophische Arena heruntergestiegen und sein Werk ist deshalb, wie es scheint, frei von taktischen Rücksichten. Sein Denken ist folglich ein reinerer Spiegel, worin man die Entwicklung der theoretischen Stellungnahmen zum Religionsproblem besser verfolgen kann, und es bietet meines Erachtens ein typisches Beispiel für die geistige Entwicklung der gesamten mittleren Generation der tschechoslowakischen marxistischen Intellektuellen.

«Phänomen Deutschland» : Katholisches Projekt

Als echter militanter Kommunist beschäftigt sich Gardavský vor allem mit politischen Problemen. In seinem ersten Werk «Phänomen Deutschland»[2] konzentriert er seine Aufmerksamkeit auf das christlich-demokratische Deutschland, d. h. auf das «katholische Projekt» der Industriegesellschaft, das er dem marxistischen Projekt des Kommunismus gegenüberstellt. Im Hinblick auf die Zielsetzung dieses Aufsatzes beschränke ich mich hier darauf, bloß drei Ideen zu erwähnen, die Gardavský in diesem Werk vertritt und die im Hinblick auf den wichtigen Platz, den sie in seinem Denkbereich einnehmen, hervorgehoben zu werden verdienen: 1) Die Kirche ist nach Ansicht Gardavskýs ihrem Ursprung nach (oder wie er sich ausdrückt: «ihrer Genealogie nach»[3] nicht bürgerlich; 2) eben dieser nichtbürgerliche Charakter hat ihr die Möglichkeit gegeben, den innern Widerspruch, welcher der bürgerlichen Demokratie innewohnt, zu entdecken – ein Widerspruch, der darin besteht, daß einerseits die kapitalistische Gesellschaft die materiellen Bedingungen für ein wirklich menschliches Leben aller Menschen geschaffen hat (Gardavský sagt: «für die Universalität des Menschen»[4]), während sie andererseits kraft der Klassenstruktur (d. h. der besonderen Struktur) «eine Situation der vollständigen Selbstentfremdung des Menschen» herbeiführt[5]. Dieser Widerspruch erscheint jedoch der Kirche «in einer bezeichnenden Verschiebung, weil sie das Privateigentum als Naturrecht des Menschen verteidigt; er erscheint der Kirche als Widerspruch zwischen Macht und Autorität[6], weil die bürgerliche Demokratie für die Kirche lediglich «ein Machtregime ohne immanente Autorität» ist[7]. 3) Deshalb erstrebt auch das «katholische Projekt» (jedoch nach Gardavský vergeblich) die Überwindung der Klassenstruktur, die der bürgerlichen Demokratie eignet; auch ist es universalistisch und darin trifft es sich mit dem kommunistischen Projekt von Marx, was unter Umständen – wie Gardavský abschließend sagt – «eine relative Konvergenz» ermöglicht[8].

Wie ungewöhnlich diese Ideen eines militanten Kommunisten auch erscheinen mögen, so gehen sie doch nicht über die Sicht einer Kritik hinaus, die sich darauf beschränkt, den Katholizismus als «eine praktische Kraft der heutigen Gesellschaft»[9] anzusehen, mit andern Worten: sie gehen nicht über den politischen Gesichtspunkt hinaus.

«Gott ist nicht ganz tot» : geschichtliche Radikalisierung

In seinem zweiten Buche aber, das den Titel trägt «Gott ist nicht ganz tot»[10], erweitern sich die Horizonte und wird die Konfrontation radikaler. Diesmal geht es nicht bloß darum, zwei Gesellschaftsentwürfe miteinander zu konfrontieren; die Reflexion greift tiefere Probleme auf. Gewiß wird auch hier das Problem des Theismus und des

Atheismus in der politischen Perspektive gesehen, doch gibt ihr der Autor eine weitere Dimension, indem er seine geschichtliche Wurzel ermittelt. «Mag auch unser Verhältnis zum Christentum – sagt Gardavský – noch lange Zeit in erster Linie ein politisches sein ..., das entläßt uns nicht aus der Frage, ob und welche historische Bedeutung das Christentum für den Sozialismus hat»[11]. Doch gerade indem er das Christentum und den Marxismus vom historischen Standpunkt aus vergleicht, gewahrt Gardavský im Marxismus einen Mangel, einen Mangel, den ich «unzureichende geschichtliche Radikalisierung» nennen möchte, weil – wie Gardavský sagt – während vielen Jahrzehnten des Kampfes der Kommunismus als etwas erscheinen kann und manchen tatsächlich erscheint, das in der Geschichte «wie ein Fremdkörper» dasteht, «wie ein zufällig geglücktes Experiment», das nach kurzer Zeit zu verschwinden bestimmt ist wie so viele andere Systeme, weil es ihm nicht gelungen ist, im Erdreich der Geschichte Europas und der Welt Wurzeln zu schlagen[12].

Hinter diesem geschichtlichen Interesse taucht jedoch noch ein weiteres, tieferes Interesse auf, das man metaphysisch nennen könnte. Gardavský stellt fest, daß viele Menschen, selbst im Sozialismus, deshalb nicht vom Christentum loskommen können, weil dieses den tiefsten Sehnsüchten des menschlichen Wesens entspricht und auf seine letzten Fragen antwortet, die bis anhin vom offiziellen Marxismus-Leninismus übersehen und übergangen wurden. Darum fragt er sich: «Was also ist Gott? Wo sind die blinden Flecken im Sozialismus, dieses Schweigen hinter Fragezeichen im Marxismus? Wo sind nach unserer Überzeugung die Tiefen, die noch abgründiger sind als die des Christentums? Welches sind die menschlichen Antriebe, die ... im Kampf für den Kommunismus mitreißender wirken könnten als der Glaube an Gott?»[13]. Außer der unzulänglichen Verwurzelung in der Geschichte bemerkt Gardavský somit im Marxismus einen weitern Mangel, den wir vielleicht als «das Fehlen der Tiefendimension des Menschen» bezeichnen könnten.

Dies also ist der Interessenhorizont, worin sich sein Denken bewegt, das im ersten Teil des Buches ganz darauf ausgeht, das geschichtliche Erbe des Christentums und die Situation der heutigen Theologie zu entziffern – eine Untersuchung, die den schwächsten Teil des Buches ausmacht und zudem nicht zur Zielsetzung dieses Aufsatzes gehört. Der interessanteste Teil des Werkes beginnt mit der Reflexion über den Atheismus. Vor allem distanziert sich Gardavský vom militanten Atheismus, von «seinen Illusionen, seinen Vereinfachungen und seinen Irrtümern»[14], die zum großen Teil der «Denkweise» entstammen, «die der Stalinismus ausgebildet hat, nachdem er den dialektischen Materialismus zu einem mechanistischen Materialismus verkürzt hat, wie er vor Marx bestand»[15]. Und zwar distanziert er sich davon nicht etwa um dessen Wucht abzuschwächen, sondern um im Gegenteil dessen genuine marxistische Inspiration neu zu entdecken, ist doch der Atheismus seiner Meinung nach «für den Marxisten die alleinige Dimension seines Denkens, Fragens und Antwortens»[16]; er «ist die radikale Dimension der marxistischen Weltanschauung»[17]. Darum ist der Atheismus, wie Gardavský behauptet, im Marxismus nicht etwas Nebensächliches; man könnte ihn vielmehr «als die *erste Philosophie* im Sinne des Aristoteles betrachten, als marxistische Metaphysik»[18].

Was jedoch versteht Gardavský unter dem Begriff Metaphysik? Zweifellos von Garaudy inspiriert, erklärt er ihn uns so: «Die Menschheit entfaltet sich, indem sie über sich hinausschreitet und durch ihr vielseitiges praktisches Handeln die ihr von der Natur gesetzten Grenzen in historische Grenzen verwandelt. Metaphysik ist dann die Reflexion bzw. die Theorie dieses praktischen Vorgangs ... Sie stellt Erwägungen an über das Problem der Subjektivität, die über sich hinausschreitet ...»[19].

Diese Metaphysik, die im Werk von Marx unausgesprochen enthalten, aber nach Ansicht Gardavskýs von den konkreten Erfordernissen des Klassenkampfes verdunkelt worden ist, muß heute erarbeitet werden[20]. «Wir stehen deshalb offenbar wieder am Beginn einer überaus folgenschweren Denkbemühung, die für die Entfaltung des Marxismus, für das Wachstum seiner Anziehungskraft und für die Konstruktion seiner auf lange Frist berechneten gesellschaftlichen Entwürfe maßgebliche Bedeutung hat»[21]. Gardavský ist sich des weiten Umfangs dieses Programms bewußt, persönlich beschränkt er sich jedoch auf die Reflexion über das Problem der Zukunft und des Todes.

Mit dem Problem der *Zukunft* setzt er sich vor allem in Form des Einwandes auseinander, der von jungen Menschen oft erhoben wird: «Warum er für diese Idee (den Kommunismus), für diese menschliche Perspektive, für diesen gesellschaftlichen Entwurf sein Leben drangeben soll, die paar Jahre, die ihm zur Verfügung stehen. Etwa deshalb, damit seine Kinder und Kindeskinder

besser leben als er selbst? ... Warum soll man etwas was noch nicht ist, für wirklicher und wichtiger halten als das, was jetzt ist, wenn nicht einmal sicher ist, daß es überhaupt einmal sein wird? Ist das nicht ein Utopismus? Setzen wir hier nicht bloß an die Stelle eines Glaubens einen anderen?»[22] Hinter diesem Einwand steckt jedoch, wie Gardavský bemerkt, ein grundlegenderes Problem, die Frage nämlich, «was denn nach dem Kommunismus kommen werde»[23]. Selbstverständlich wird, wenn der Kommunismus relativiert wird, infolgedessen auch die Motivierung des unbedingten persönlichen Einsatzes zu dessen Verwirklichung gelähmt; wenn hingegen der Kommunismus seinen absoluten Wert behält, wird die Wirklichkeit zu einem bloßen Mittel degradiert. Angesichts dieses Dilemmas nimmt Gardavský gegen die Verabsolutierung des Kommunismus Stellung: «Weder der Sozialismus noch der Kommunismus kann als ein absolutes Ziel in dem Sinn angesehen werden, daß vor ihm alles zum bloßen Mittel wird ...»[24]. Aber in diesem Fall müssen wir uns fragen, ob wir vor uns eine Geschichte haben, die eine Straße ohne Ausgang ist (von der E. Bloch sagt, daß sie «Schwindel, Inferno» sei).

Es scheint, daß dem so ist. Wenigstens tröstet sich Gardavský nicht – und gerade an dem Punkt wäre dazu Anlaß – mit der Blochschen Ontologie (die er vielleicht nicht kennt) des Noch-nicht-Seins und seiner dialektischen Prozessualität, die zum Novum Ultimum hinstrebt. Vielmehr stellt er sich die Frage: «Woher soll man die Kraft, die Lust, den Mut zum Wirken schöpfen, wenn es den Anschein hat, daß jeder Schritt nach vorwärts die ganze Labilität nur noch steigert? Und wie verhüten, daß sich nicht eine alles zunichte machende Skepsis ausbreitet, jene schreckliche Gleichgültigkeit, die da sagt: ‹Ich lebe nur einmal, also will ich jetzt leben!›?»[25].

Und hier – wir können es nicht verschweigen – ist seine Antwort eher enttäuschend. Er tröstet sich mit dem Gedanken: «Aber es ist ja eine Bewegung da, eine Avantgarde, die sich dieser Vorläufigkeit von allem Anfang an bewußt ist und gegen sie einen unaufhörlichen Kampf führt» (ohne zu präzisieren, wer diese Vorhut ist und worin ihr Kampf gegen diese Vorläufigkeit besteht). «Die innersten Motive ihres Handelns kommen nicht aus messianischem Denken, auch nicht aus einem utopischen Glauben, daß der Kommunismus der letzte endgültige Hafen der Menschheit an den Inseln des Paradieses sei. Sie erwachsen aus dem Bemühen um die Erkenntnis dessen, was und wer der Mensch ist, wem der Ehrentitel Mensch zukommt»[26]. Werden aber diese Motive, deren Grundlage der Mensch selbst ist, nicht hart Lügen gestraft durch den *Tod?*

Gardavský sucht sich mit diesem Problem auseinanderzusetzen in seiner zweiten Reflexion. Zwei Gewißheiten, die der Mensch über sich selbst hat, stellen den Ausgangspunkt für seine Überlegungen dar: 1. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Wesen, das über sich selbst hinauszuschreiten vermag; 2. der Mensch ist seines Sterbenmüssens gewiß. Diese zwei Gewißheiten bedingen sich gegenseitig. «Weil ich sterblich bin, bin ich gesellschaftlich; die Gesellschaft kann leben, sich entfalten, und vermenschlichen, indem ihre einzelnen Glieder sterben»[27]. Gleichzeitig aber besteht zwischen diesen beiden Gewißheiten eine tiefe Antinomie: «Der Tod bringt mich um alles, auch um mich selbst, die Gesellschaft jedoch wird weiterleben. Ihr Leben ist, weil es dauernd belastet ist mit dem Tod ihrer Glieder, niemals absolut gesichert und deshalb auch niemals absolut fertig. Mein Tod ist für mich das Ende der Hoffnungen, trotzdem aber eine Hoffnung für andere, für die Gesellschaft. Und umgekehrt: Das Leben der Gesellschaft ist eben deshalb die dauernde Überwindung von Enttäuschung und Hoffnungslosigkeit»[28].

Ist nicht all dies, müssen wir uns unwillkürlich fragen, eine allzuleichte Ausflucht? Wird damit nicht, nur in einer verschrobeneren Form, der alte, bekannte Trost ausgesprochen: Ich sterbe, aber die Gesellschaft wird leben? Gardavský sucht diesem Einwand zu entgehen, indem er den Ernst und die Tragik des individuellen Todes betont; gleichzeitig aber will er sich einreden, daß diese Tragik sich einzig aus dem gesellschaftlichen Charakter des Menschen ergebe[29]. Er erblickt darum das Tragische des Todes unter dem Horizont der Antinomie zwischen Individuum und Gesellschaft; während es uns dünkt, daß man es unter dem Horizont einer viel tieferen Antinomie sehen müßte, der zwischen Sein und Nichtsein. Wenn der Tod unter dem Horizont der Antinomie Individuum/Gesellschaft gesehen wird, ist die Ausflucht, wonach der Einzelmensch stirbt, die Gesellschaft aber weiterlebt, einwandfrei, aber der Ernst des Todes wird ungebührlich herabgesetzt. Gardavský will jedoch den Ernst des individuellen Todes nicht bagatellisieren. Er will diesen in seiner ganzen Bitterkeit und Tragik sehen und begnügt sich deshalb nicht mit der Antwort: Der Einzelmensch stirbt, aber die Gesellschaft lebt

weiter. Andererseits jedoch weigert er sich, soviel es scheint, den Tod unter dem Horizont der Antinomie Sein/Nichtsein zu sehen, unter dem allein der Tod in seiner ganzen Tragik ansichtig werden kann.

Während Gardavský auf der einen Seite sich unausgesprochen weigert, den Tod als etwas anzusehen, dessen Bedeutung sich in der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft erschöpft, gelangt er auf der andern Seite nicht zur Überwindung dieses Horizonts. Hier liegt meines Erachtens der Widerspruch, dem er zum Opfer gefallen ist. Übrigens schließt er selbst seine Reflexion über den Tod mit Worten, in denen sich seine intellektuelle Verlegenheit zu verraten scheint. Er schreibt: «Wir werden am Ende eine Niederlage erleiden; aber wir werden die Überlebenden um nichts ärmer machen an dem, was das Leben der menschlichen Gemeinschaft zum Drama macht, zu einem Ringen, einem Zusammenprall, die letzte Niederlage nicht ausgenommen. Wir werden sie nicht ärmer machen an Hoffnung auf eine Gemeinschaft, in der zu leben des Menschen würdig sein wird. Diese Hoffnung nennen wir Kommunismus. Deshalb glauben wir nicht an Gott, wiewohl das absurd ist»[30]. Und ich frage mich, ob er hier nicht auf einem andern Wege der Verabsolutierung des Kommunismus anheimfällt, die er kurz zuvor zurückgewiesen hatte.

«Gott ist nicht ganz tot.» Was also bedeutet dieser Satz, mit dem er sein Buch betitelt? Der Sinn, den sein Autor in ihn hineinlegt, läßt sich zusammenfassend so wiedergeben: Gott ist nicht ganz tot, insofern es sich um eine Ideologie handelt, die in der Menschheit von heute noch einen nicht unbeträchtlichen kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Einfluß ausübt und imstande ist, sich zu reformieren, um ihren Einfluß beizubehalten und noch zu verstärken. Außer diesem Sinn läßt sich meines Erachtens unter den Worten Gardavskýs noch ein weiterer Sinn entdecken, der in gewissen Sätzen da und dort durchschimmert: Der Gott der Christen ist nicht eine so absurde Idee, wie wir Marxisten glaubten, ja er stellt in der unbeständigen, provisorischen, opprimierenden Welt von heute für diejenigen, die an ihn glauben, ein «centrum securitatis» dar, das imstande ist, dem vom Hin- und Herfluten der Geschichte mitgerissenen, beständig bedrohten und zuletzt vom Tod besiegten menschlichen Dasein einen Sinn zu verleihen. Aus diesem Grund kommt das Dasein Gottes Gardavský weniger absurd vor.

«Hoffnung aus der Skepsis»: Auseinandersetzung mit dem jüdisch-christlichen Mythos

In seinem dritten Werk «Hoffnung aus der Skepsis»[31] wird die Auseinandersetzung noch radikaler. Wenn der Marxismus zu einem wahrhaft universalen Humanismus werden will, muß er unbedingt seinen unbestreitbar europäischen Charakter aufgeben und darf er sich nicht nur mit dem Idealismus der klassischen Philosophie konfrontieren. Das Dilemma Idealismus/Materialismus ist nicht tiefgründig genug, da es nur der Ausfluß der inneren Widersprüche der (von Descartes initiierten) bürgerlichen Philosophie ist, die sich auf die «praktische Idee»[32] der Autonomie des Menschen und seiner Herrschaft über die Natur stützt. Deshalb unterzieht Gardavský dieses Postulat der «heroischen Bürgerlichkeit» der Kritik, indem er es mit der praktischen Idee der mittelalterlichen Theologie konfrontiert, die nach seiner Meinung in einer entgegengesetzten Idee besteht, d. h. im Gedanken, daß der Mensch nicht selbständig (weil sündhaft) und der Natur gegenüber ohnmächtig ist[33]. Beide praktischen Ideen haben jedoch einen Punkt gemeinsam: «Beide sind nämlich in ihren Grundzügen Konzeptionen, wie der gegebene Raum zu gliedern sei»[34], d. h. darüber, «wie der Mensch seine Macht über den Kosmos durchsetzen» kann[35]. Diese Idee aber ist aus der griechischen Mythologie und Gedankenwelt ererbt (nicht zufällig beruft sich die mittelalterliche Theologie auf Aristoteles, und die Wissenschaft der Renaissance auf Platon), und diese Idee steht in klarem Gegensatz zum «jüdisch-christlichen Mythos», der die Befreiung des Menschen nicht in Richtung des Zusammenhangs zwischen Mensch und Natur sucht, sondern in der schöpferischen Tätigkeit, die durch unser Verhältnis zu den Mitmenschen hervorgerufen wird.

Und so wird der Kontrast noch weiter zurück verlegt «bis zu den Urinitiativen, aus denen sich an einem Pol die praktische Idee der Macht des Menschen über den Kosmos ausprägt, an dem anderen die elementare Antwort auf die Frage, was der Mensch ist und worin seine Macht der Menschlichkeit besteht[36]. Der Marxismus muß sich daher mit dem Mythos auseinandersetzen. «Erst diese Dimension scheint mir eine dem Marxismus angemessene Konfrontation zu ermöglichen»[37]. Welches ist das Ergebnis dieser Auseinandersetzung? Es läßt sich so zusammenfassen: Während im griechischen Mythos ein gewisser Dualismus zutage tritt, entdeckt Gardavský im

jüdischen Mythos einen gewissen «Monismus» «als eine Beziehung des Menschen zur Wirklichkeit, in der dieser noch weder grundsätzlich von der Natur getrennt, noch in sich selbst dualistisch aufgespalten ist». So «zeigt sich in diesem Monismus die historische Situation der Menschheit vor ihrem entscheidenden Schritt zur Arbeitsteilung.» Darin «ist der ganze Mensch ununterbrochen in Aktion ... Und was er unternimmt ist ... Spiel ... Ein Spiel, keine Arbeit: Schöpfertum!»[38]. «Die biblische Mythologie bewahrt – im Unterschied zur ‹griechischen› – den uralten Zustand, als das Leben des Menschen, das Leben der Stammesgemeinschaft noch Spiel war»[39].

In diesem Zusammenhang ist «Gott, Jahwe, der Herr, kein überirdisches Wesen aus dem Geschlecht der olympischen Götter, keine anthropologische Verkörperung naturhafter oder menschlicher Kräfte, sondern die eigenständige Art, in der die ‹hebräische› Mythologie die Dramatik der Situation erkennt und ausspricht, in der sich entscheidet, wie die Geschichte weitergehen wird. Mit dem Namen ‹Gott› bezeichnet das Alte Testament alles, was zum schöpferischen Augenblick gehört, was ihn herbeiführt. ‹Gott› charakterisiert auch alles, was das Ergebnis dieses Schaffens so äußerst unsicher macht ...»[40].

Gardavský findet so in der genuinen biblischen Überlieferung (überlassen wir das Urteil über diese eilfertige Exegese dem Leser) eine dritte «praktische Idee, deren Hauptinteresse der Mensch in seiner ‹natürlichen› Bestimmung zum Schöpfer ist»[41] – einen Gedanken, der seiner Meinung nach auch dem Marxismus zu eigen ist. «Deshalb ist die Auseinandersetzung des Marxismus mit der hebräischen Idee von nicht geringerer Bedeutung als die Auseinandersetzung des antiken Denkens mit ihr, die schon Teil unserer Tradition ist. Aus dem gleichen Grund ist für den Marxismus der Dialog mit dem Christentum lebenswichtig. Denn das Christentum ist der geschichtliche Erbe und der Vermittler dieser Idee ... Der Ideenkampf des Marxismus mit dem Christentum kann also nicht engstirnig um Glauben oder Unglauben, sondern muß um unser und sein Prinzip geführt werden, darum, *daß sich in der Perspektive dieser beiden praktischen Ideen das Menschsein und das Machthaben gegenseitig ausschließen*»[42].

Die Kommunisten müssen folglich nach Ansicht Garavskýs das Christentum davon abbringen, Machtinteressen zu verfolgen, und der Kommunismus wird die Macht als Nichtmacht auszuüben haben[43]; er wird somit aus eigenem freiem Entschluß in dem Maß auf die Macht verzichten, als der Sozialismus heranreift[44]. Dieser freie Machtverzicht von seiten der kommunistischen Partei, der in der Begeisterung über den Prager Frühling von Gardavský vorausgesehen und als etwas, das man in der Geschichte noch nie erlebt hat, gepriesen wird, ist infolge der militärischen Intervention (nur deshalb?) nicht zur Wirklichkeit geworden. Und dies beweist, daß die Machtinteressen noch stärker sind als die Macht der wahrhaft menschlichen Interessen.

Das Denken Gardavskýs geht somit in seiner Entwicklung von der Auseinandersetzung zwischen dem «katholischen Projekt» und dem marxistischen Projekt in «Phänomen Deutschland» über das Streben nach einer metaphysischen Vertiefung des Marxismus, wobei er entdeckt, daß «Gott nicht ganz tot» ist, bis zur Interpretation – in «Hoffnung aus der Skepsis» – des jüdisch-christlichen Mythos, wobei der Gottesgedanke als «schöpferische Dimension» zum Schlüssel genommen wird. Und diese Interpretation soll im Interesse der Emanzipation der menschlichen Kreativität zum Machtverzicht führen. Dies ist, in aller Kürze, der Bogen, den das Denken des tschechischen marxistischen Philosophen durchläuft.

[1] N. Lobkowicz, Marxismus-Leninismus in der CSR. Die tschechoslowakische Philosophie seit 1945 (in der Reihe «Sovietica») (Leiden 1961) XIII.
[2] Originaltitel: Fenomene Nêmecko (Praha 1967).
[3] aaO. 109.
[4] aaO. 108.
[5] ebd.
[6] aaO. 109.
[7] aaO. 108.
[8] aaO. 211.
[9] aaO. 80.
[10] Originaltitel: Bůhnení zcela mrtev (Praha 1967). Wir zitieren nach der deutschen Ausgabe: Gott ist nicht ganz tot (München [2]1969). Zu einer eingehenderen Analyse des Werkes vgl. G. Skalický, Un marxista cecoslovacco e la morte di Dio: Filosofia e vita 4 (1969) 90–102, in gekürzter Form: Ateismo e dialogo 4 (1970) 37–41.
[11] aaO. 25.
[12] aaO. 22.
[13] aaO. 26.
[14] aaO. 170, 172.
[15] aaO. 172.
[16] aaO. 220.
[17] aaO. 173.
[18] aaO. 220.
[19] aaO. 222.
[20] aaO. 223.
[21] ebd.
[22] aaO. 224 f.
[23] aaO. 224.
[24] aaO. 225.
[25] aaO. 227.
[26] ebd.
[27] ebd.

[28] aaO. 227 f.
[29] vgl. aaO. 228.
[30] aaO. 236.
[31] Originaltitel: Nadeje ze skepse (Dialogy 9) (Praha 1969). Wir zitieren nach der deutschen Ausgabe: Hoffnung aus der Skepsis (München 1970).
[32] Eine «praktische Idee» ist für Gardavsky eine gewisse Einstellung oder Geisteshaltung, eine stillschweigende Voraussetzung des menschlichen Denkens und Handelns, die von der betreffenden Gesellschaftsgruppe nie in Zweifel gezogen wird, sondern ihre gesamteTätigkeit bestimmt. Vgl. S. 22 mit Anm. 6.
[33] Vgl. aaO. 23.
[34] aaO. 32 f.
[35] aaO. 35 f.
[36] aaO. 36 f.
[37] ebd.
[38] aaO. 58 f.
[39] aaO. 60.
[40] aaO. 56 f.
[41] aaO. 71.
[42] ebd.
[43] aaO. 73.
[44] ebd.

Übersetzt von Dr. August Berz

KAREL SKALICKY

geboren am 20. Mai 1934 in Hluboká (CSSR). Er studierte an der Universität von Prag und an der Lateran Universität, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie, Professor an der Theologischen Fakultät der Lateran Universität. Er ist Direktor der Zeitschrift für Philosophie und Theologie «Studie», er veröffentlichte einen Kommentar zu «Gaudium et spes», Beiträge über den revisionistischen Marxismus (Bloch, Cardavský), die Theologie der Entwicklung und die Hermeneutik.

Marc Alyn

Anwesenheit und Abwesenheit Gottes in der Literatur von heute

Als Kunst des Sprechens ist die Literatur der Ort, wo das Geistige sich in erster Linie kundgibt. Im Schritt der Silben kommt das Absolute auf uns zu, indem es unendliche Weiten des Schweigens durchmißt. So wie der Mensch zwei Reichen angehört, dem Diesseits und dem Jenseits, dem Zeitlichen und dem Ewigen, gibt es ein zweifaches Wort: einmal den einfachen *Kode*, das von allen Mündern Babylons – wenn man dieses geschichtlich nimmt – verwendete Kleingeld von Zeichen; auf der Gegenseite bleibt es das *Wort*, das im Urbeginn das Licht hervorrief, und erinnert sich noch daran – wie noch heute diese verwunderlichen kleinen Brandherde von Bildern und Rhythmen bezeugen, die sich an den vier Ecken der Vokabeln sozusagen von selbst entzünden und die wir, mangels eines weniger unbestimmten Ausdrucks, *Poesie* nennen.

Da sie an eben der Stelle steht, wo das Sichtbare und das Unsichtbare sich überschneiden, stellt die Sprache den idealen Übermittler des Göttlichen dar. Ein unablässiger Wortkreislauf verbindet den Himmel mit der Erde. Die Propheten schaffen in sich eine Leere, um das Wort auffangen zu können, das sie in der Folge unter den Menschen erschallen lassen. Und umgekehrt ist das Gebet das Wort der Seele, die sich bemüht, wieder zum Schöpfer aller Worte emporzuklimmen. Darum kann alles, was im sprachlichen Bereich über die gewöhnliche Mitteilung hinausgeht, zumeist unbewußt zum Träger von *Zeichen* werden, die den Weg (den Grad der Anwesenheit oder Abwesenheit) des Göttlichen in unserem Umkreis abstecken. Unter diesem Horizont besehen, gelangt die Literatur auf einer gewissen Höhe oder in einer bestimmten Tiefe zu einer Bedeutsamkeit, die über ihre Bedeutung als Kulturelement, Zeugnis oder Unterhaltung unendlich weit hinausgeht, da es sich hier um den Dialog des Geschöpfs mit seinem Schöpfer handelt. Eine ungeheure Perspektive!

Im Abendland beseelte und färbte das Christentum das alltägliche Leben, von den geringfügigsten Gesten bis zu den bedeutsameren Taten. In den ländlichen Gebieten kamen einem die Kirchen als die Stellen vor, an denen das Jenseits an der Oberfläche der irdischen Wirklichkeit verankert ist.

Nur mit Mühe können wir uns diese lebendige Nähe des Heiligen vorstellen, da die Geschichte der abendländischen Spiritualität in unseren Augen auf den allmählichen Rückzug der unmittelbaren, greifbaren Zeichen des Göttlichen hinausläuft. Um sich zu läutern, um zu wachsen, um sich aus dem tauben Gestein abergläubischer Vorstellungen und bloßen Brauchtums herauszuschälen, hat sich der Gottesgedanke so sehr intel-

lektualisiert, daß er einen immer ansehnlicheren Teil der Menge der Gläubigen in ehrfurchtsvoller Distanz hält. Weil es ein so schwieriges Unterfangen ist, sich ihm anzunähern, wurde Gott zur Sache einiger Weniger; infolge seiner kosmischen Dimensionen gab er sein familiäres Gehaben auf; er entfernte sich. «*Der Himmel entfernt sich*», wird Mallarmé sagen in einem dunkeln Ton des Jubels, der offensichtlich eine enttäuschte Hoffnung übertönen soll. Die gesamte neuere Literatur beschreibt (deutlich oder unbewußt) diese umgekehrte Epopöe: das Zurückgleiten Gottes in die Unendlichkeit und die Einsamkeit der an nichtige Objekte ausgelieferten Menschheit.

Die Entwicklung des Gottesgedankens entspricht einem *Umsturz des Menschen* und des Planeten, der ihn trägt. Der Übergang von einer Agrargesellschaft zu einer Industriegesellschaft hat zur Folge, daß die Empfindungsstrukturen desjenigen, der ihn durchmacht, beträchtlich geändert werden. Nach Jahrtausenden relativer Stetigkeit entdeckt die Menschheit in eben dem Moment, wo sie diese abzurichten beginnt, die Geschwindigkeit (des Tuns und der Ortsveränderung), die nicht nur die Landschaften, sondern auch die Ideen umgestaltet. Ist es denn für die Beurteilung einer Landschaft – vom ästhetischen oder irgendeinem andern Standpunkt aus – gleichgültig, ob man sie sich zu Fuß gemächlich erwandert oder ob man sie in einem Auto durchrast? So kann auch eine Menschheit, die in eine immer rasendere Bewegung versetzt wurde und nicht mehr über die nötige Zeit verfügt, um ihre metaphysischen Meßsysteme zu berichtigen, Gott nicht mehr gleich beurteilen. Man macht die verblüffende Feststellung, daß die ersten *Symptome der Abwesenheit*, ja sogar *des Todes Gottes* mitten im 19. Jahrhundert auftauchen, zu Beginn der Industriekultur. Wenn die geschwätzigsten Romantiker dem Optimismus huldigen und in der Fabrik ohne weiteres die Kirche einer Religion des Fortschritts erblicken, sagen andere im Gegenteil eine zunehmende Versklavung des Menschen durch die Maschine, d. h. im Grunde durch die Materie voraus. Einzelne gehen so weit, daß sie es als Lüge (zum mindesten als Illusion) hinstellen, der Maschine die Macht zuzuschreiben, den Menschen frei über das Kostbarste verfügen zu lassen, das er besitzt: seine Zeit. Sie wittern bereits das Verhängnisvolle des modernen Wirtschaftssystems, das den einzelnen Menschen erbarmungslos in einem Labyrinth eingesperrt hält, im Labyrinth einer Produktion, die unablässig gesteigert werden muß, und eines Konsums, der durch die Strategie der «Bedürfnisweckung», durch die Werbung künstlich hervorgerufen wird. Auf der einen Seite wächst das materielle Wohlbefinden in verblüffenden Proportionen, auf der andern Seite breiten sich die Angst und das Gefühl der Sinnlosigkeit mit der Schnelligkeit eines Steppenbrandes in den Seelen aus. Das Individuum könnte nun endlich sich selbst behaupten, aber es wird alsbald von der anonymen Masse in Beschlag genommen, die einen solchen Druck auf es ausübt, daß es schließlich nur noch sehr unklar um die Konturen seiner Persönlichkeit weiß. Und vor allem macht sich der Zeitmangel grausam bemerkbar. Die Maschine und ihr Produkt verfolgen den Menschen selbst in seiner Freizeit und im Schlaf. Dann stellen gleißende, seltsame, stumme Götter aus Plexiglas, farbig lackiertem Blech, Chromverzierungen, Nylon, synthetischem Leder sich vor uns hin, kalte Idole, zu denen der Weihrauch eines sterilen Kultes aufsteigt. *Da der Mensch für die Dinge lebt, wird er nach und nach selbst zu einer Art von Objekt.*

Im Gegensatz zu einer weitverbreiteten Meinung ist die schreckliche philosophische *Hypothese des «Todes Gottes»* nicht das Werk Nietzsches, sondern eines früheren deutschen Dichters, des Romantikers *Jean Paul*, der in einem Traumgesicht von 1789 das schreckliche Gemälde einer ihres Schöpfers beraubten Schöpfung entworfen hat:

«Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüsten des Himmels; aber es ist kein Gott ... Und als ich aufblickte zur unermeßlichen Welt nach dem göttlichen Auge, starrte sie mich mit einer leeren bodenlosen Augenhöhle an ...».

Später wird der Dichter notieren, daß dieses Traumgesicht ihm «mit Grausen vor der Seele vorbeifuhr» und daß er es «bebend» niederschrieb.

Diese Dichtung übte auf die französischen Romantiker einen starken Einfluß aus. Als erster ließ sich *Gérard de Nerval* von ihr inspirieren in seinem «Christ aux oliviers». Dieses Gedicht de Nervals führt uns einen verzweifelten, im Stich gelassenen Christus vor Augen, der seinen «undankbaren Freunden» zuschreit:

«Brüder, ich betrog euch: Abgrund, Abgrund,
Abgrund!
Gott fehlt am Altar, wo ich das Opfer bin ...
Es gibt Gott nicht! Gott ist nicht mehr! –
Doch sie schliefen noch immer ...»

Über das gleiche Thema verfaßt *Vigny* «Le Mont des Oliviers». Hier aber wird Gottes Dasein nicht

in Frage gestellt, sondern es geht um sein Schweigen und sein Fernsein:

«Aber der Himmel bleibt schwarz, und Gott antwortet nicht». Mit «Le silence» ist der Text Vignys betitelt, der den vorhergehenden weiterführt und einen stoischen Schluß an ihn anfügt:

> «Der Gerechte wird die Abwesenheit mit Verachtung strafen und auf das ewige Schweigen der Gottheit nur noch durch ein kaltes Schweigen antworten.»

So ist der Ring geschlossen. Das ganze Vokabular des modernen Preisgegebenseins («Abwesenheit», «Schweigen», «Tod») ist bereits im 19. Jahrhundert geschmiedet worden. Wir werden von jetzt an auf Schritt und Tritt ähnlichen stacheligen Worten begegnen, die auf unsern Weg gestreut sind.

Wir dürfen jedoch nicht glauben, die Literatur beschränke sich einfach auf die reine Feststellung, daß das Sakrale zurückgeht (oder verschwindet). Von Rimbaud bis zu Gerard Manley Hopkins erhält im Gegenteil das geistige Suchen oft das Gepräge einer *Auseinandersetzung der Seele mit ihrem Gott*, der sich zurückzuziehen scheint. Von diesem Gesichtspunkt aus ließe sich die Allegorie des Ringens Jakobs mit dem Engel höchst treffend auf das innere Abenteuer anwenden, das seit einem Jahrhundert zahlreiche Dichter erleben. Was beabsichtigen denn diese «ungeheuren Arbeiter», von denen Rimbaud spricht, wenn nicht die Mauer von Eisen, Beton und Zynismus zu durchbrechen, die sich zu einer Wand zwischen dem Geschöpf und dem Absoluten verdickt hat? Selbst das Suchen nach einer Hölle («Die Hölle», sagt Barbey d'Aurevilly, «ist die Hohlform des Himmels») auf den Wegen des Hellsehens, der Erotik («Entfesselung aller Sinne») oder der «künstlichen Paradiese» der Droge zeugt schließlich von einem enttäuschten hochgemuten Streben nach einem Anderswo, das sich verweigert. Ungaretti bringt diese Präsenz des Göttlichen bei Autoren, die es leugnen, ausgezeichnet zum Ausdruck: «Und doch liegt im Gesang dieser modernen Dichter, besser gesagt parallel zu den Modulationen ihres Gesangs, ein Gespür für das Heilige, nach dem dieser Gesang umsomehr dürstet, je tiefer er sich dem Göttlichen fremd fühlt.»

Eines ist gewiß: Mit wenigen Ausnahmen (Rilke und Milosz mit ihrer Milde, Claudel mit seiner inspirierten Heftigkeit) ist die Geisteslandschaft von heute, wie sie die Schriftsteller schildern, negativ, düster, wüstenartig und beängstigend. Wenn die *Surrealisten* eine Hoffnung in der Gesellschaftsumwälzung, in der Psychoanalyse oder in den magischen Praktiken finden, tragen sie dazu bei, den Menschen noch mehr in der Welt der Materie festzunageln, indem sie das Unbewußte, den Zufall und den Traum mit dieser in Zusammenhang bringen. Für André Breton «ist das Jenseits, das gesamte Jenseits in diesem Leben hier», was darauf hinausläuft, aus dem Surrealen lediglich eine höhere Stufe in der Wirklichkeitstufung zu machen, die, weil sie keineswegs zu Gott führt, im Grunde nirgendwo hinführt.

Auf der dem Surrealismus entgegengesetzten Seite will *Paul Valéry* sogar vom Traum nichts wissen; er erhitzt sich nicht für bloße Chimären und hält Gott für ein Problem im mathematischen Sinn. Er wirft Pascal vor, er habe seine Zeit vergeudet, um die Religion zu verteidigen und aufzupolieren, und dabei hätte er doch die Algebra vervollkommnen können. Die berühmte «Nacht von Genua», die Valéry erlebt hat, ist in gewissem Sinn das Gegenstück zur Erleuchtung Pascals: ein umgekehrtes «mystisches» Erlebnis, das ihm den Primat des Nichts im Universum offenbart. Man sieht, welcher Weg zurückgelegt wurde, seitdem Mallarmé erschauert war, als er von Gott als «diesem bösen alten, endlich abgeworfenen Gefieder» sprach. Bei Valéry gibt es kein Ringen mit dem Engel; er beschränkt sich auf die Bemerkung, daß es den Engel nicht gibt und daß jeder Griff nach ihm ins Leere ginge.

Der *Existentialismus* Sartres geht noch entschiedener von einem – wenn man so sagen kann – atheistischen Glaubensbekenntnis aus. Nur um des theatralischen Effektes willen schafft *Sartre* in «Les Mouches» («Die Fliegen») die Tyrannengestalt Jupiters und übernimmt er in «Le Diable et le Bon Dieu» («Der Teufel und der liebe Gott») die Behauptung Jean Pauls und Nietzsches: «Gott ist tot. Gott bleibt tot.» Es handelt sich dabei bloß um Ideen, denen um einer zum voraus abgeurteilten Sache willen Leben eingehaucht wird. Sartre denkt ja nie im Ernst an das Verschwinden eines Gottes, der in seinen Augen nie existierte außer in der angsterfüllten Einbildung des Menschen. Wenn Orestes die berühmte Tirade rezitiert: «Du bist der König der Götter, Jupiter, der König der Steine und Gestirne, der König der Meereswogen. Aber du bist nicht der König der Menschen», so ist das offensichtlich mehr rhetorischer Überschwang als eine wirkliche Behauptung, gesteht doch Sartre seiner bloß in Worten bestehenden

Gottheit keinerlei Herrschaft zu, auch nicht die über die Gestirne, die Elemente und Dinge.

Weniger komplex und «sensibler» ist die Haltung von *Camus*, der ebenfalls um des Menschen willen von Gott nichts wissen will, aber mehr in einer moralischen als philosophischen Perspektive. «Ich werde bis zum Tod mich weigern, eine Schöpfung zu lieben, worin die Kinder gequält werden.» Das Übel wird bei Camus ausschließlich Gott angelastet, einer etwas kurzschlüssigen Dialektik entsprechend, die sich so zusammenfassen läßt: Wenn Gott existiert, so ist er allmächtig; nun aber plagen das Leid und das Übel die Unschuldigen, die «Gerechten» allüberall auf Erden; somit ist das Übel das Werk Gottes nur allein schon deshalb, weil er es zuläßt. Zweifellos ist dieses Denken hochgemuter als das von Sartre, aber auch weniger logisch, bietet doch Sartre dem Menschen als Ersatz für die Gnade, deren er ihn beraubt, die Revolution an, während ihm Camus nur die Revolte anbietet, die kaum mehr als eine edle Regung des Unwillens des individuellen Gewissens darstellt und somit ein uneffizientes Verhalten ist. Als Mensch der «richtigen Mitte» entscheidet sich Camus nie total; er setzt auf die Erde, aber illusionslos, und schafft dabei, bei Caligula, den Durst nach «etwas, das vielleicht irrsinnig, aber nicht von dieser Welt ist». In der Sprache der modernen Politik würde man diese Haltung «Zentrismus» nennen. Übrigens stand es zu erwarten, daß «das Denken des Midi» sich im Zentrum ansiedelt, wie die Ziffer zwölf in der Mitte des Zifferblattes steht.

Eines der für die Geisteskrise des 20. Jahrhunderts charakteristischen Werke ist das mysteriöse, pathetische *Werk Kafkas*, dessen Einfluß sich weiterhin bis an die Grenzen der heutigen Literatur erstreckt, selbst wenn die Abhängigkeit (nachdem der Symbolgehalt assimiliert ist) indirekt geworden ist. Hat sich die Welt plötzlich darangemacht, den Phantomen Kafkas zu gleichen? Oder aber war dieser ein Prophet, der auf der Ebene der Gedanken und Empfindungen die düsteren Entwicklungen der künftigen Geschichte vorauserlebt hat? Niemand weiß dies, da Kafka sich mit keinem andern Schriftsteller der Vergangenheit oder Gegenwart identifiziert.

Von Kind an ist Kafka allein, jedes Kontaktes mit seinen Familienangehörigen beraubt, zur Selbstmitteilung nicht imstande. Die Worte, die er in sich trägt, sind keineswegs Dialogelemente: sie würden nicht verstanden; man muß sie verdrängen, bis man sie der Tinte und dem Papier anvertrauen kann. Denn wenn Kafka sich ausschweigt, den Schlüssel dreimal umdreht, um sich in sich selbst wie in einer Festung, die zum Gefängnis wird, einzuschließen, so darum, weil er nur negative Worte hervorzubringen vermag, die diejenigen, die zu nennen absurd wäre: die ihm Nahestehenden, verrückt machen würden. Er hat sich von vornherein als den blinden Passagier eines Universums erkannt, worin der Schein der oberste Wert ist, den man um jeden Preis retten muß, um nicht die Existenzmechanismen zu zerstören. Er denkt: Ich muß mich daranmachen, physisch meinem Denken zu gleichen, dann werden diejenigen, die mich zu lieben vorgeben, sich über mich entsetzen und mich voller Grausen von sich weisen. Was ist das für eine «Liebe», die beim ersten Hindernis aufhört und zu Haß wird, weil an der Oberfläche eines sterblichen Fleisches einige Schuppen und Fühler zum Vorschein kommen? Von dieser Feststellung ausgehend, prüft Kafka das Schauspiel der dem Augenschein ausgelieferten Welt und er verwendet auf diese Beobachtung eine solche Lauterkeit des Blicks, daß seine Schilderungen nicht die eines Menschen zu sein scheinen, sondern die eines Vogels, der unsern Planeten überfliegt. Was erblickt er? Ein Chaos von Gesten, von Anläufen zum Nichts, einen Wirrwarr von Einsamkeiten, die sich vergeblich miteinander zu verbinden suchen, um der Furcht ein Ende zu machen, der eigentlichen Grundfeste der Kreatur, dem einzigen Fixpunkt dieses Lebensrades, das selbst zerschellt, indem es die andern zermalmt.

Und doch ahnt man in dieser Absurdität eine Ordnung. Von ferne scheint jemand den Vollzug der Strafe, die über die Menschen kommt, zu überwachen. Und muß es nicht so sein, daß diese Verdammnis von einem Gericht herrührt? Gäbe es in diesem Fall irgendwo ein Gericht, ein schriftlich niedergelegtes Gesetz, Advokaten und – wer weiß? – Möglichkeiten zu appellieren, ein Urteil rückgängig zu machen, zu begnadigen? Denn es wäre nicht logisch, zu denken, jeder könne um einer kollektiven, fast vergessenen Schuld willen in die gleiche «Strafkolonie» eingewiesen werden. Darum muß man sich unverzüglich auf die Suche nach dem unsichtbaren Gericht machen, das entscheiden wird. Die Seele verlangt, daß ihr «Prozeß» eröffnet werde.

Doch der Richter ist unzugänglich, ganz fern, verloren in diesem Labyrinth von Gängen, Sälen, Büros, Zellen, die den Gerichtshof bilden. Er ist ebenso unberührbar wie der Kaiser in der Erzählung «Die chinesische Mauer», dessen Botschaft

zwar vom Palast an jeden Untertanen ergeht, aber, bevor sie diesen erreicht, einen so weiten Weg zurücklegen muß, daß der Adressat sicherlich sterben wird, ohne daß er den Brief empfangen hat ...

So steht bei Kafka der «Tod Gottes» keineswegs fest, was diesem Werk den Charakter absoluter Verzweiflung nimmt, den man ihm allzuoft zuschreiben wollte. Gewiß hat niemand mit seinen leiblichen Augen den Richter oder Kaiser gesehen, aber man ahnt seine schreckliche, ewige Gegenwart in einer entlegenen Region des Unendlichen. Gott schweigt auch nicht; er ist lediglich von der Menschheit so weit weg, daß sein Wort immer nur entstellt zu ihr gelangt, weil seine Stimme eine so lange Reise durch die Räume zurücklegen mußte. Die absolute Schönheit – welche Gerechtigkeit ist – ist für den Menschen um den Preis seiner Leiden und unermüdlicher Geduld erreichbar: ruft man sie mit dem richtigen Wort herbei, nennt man sie beim richtigen Namen, so kommt sie.

Die diesem Aufsatz gesetzten Grenzen erlauben es mir nicht, die Erforschung dieses entscheidenden Problems weiter voranzutreiben. Man müßte sich z. B. noch fragen, welchen Sinn das Warten bei Becket hat (Godot ist allem nach Gott, wie sein Name es nahelegt) und die üppige Vermehrung bei Ionesco (die Worte, die Nashörner und der sich aufblähende Kadaver in «Die Nashörner»). Desgleichen würde eine Analyse der Sprache der heutigen Dichtung zum Vorschein bringen, wie besessen diese von der Abwesenheit, vom Schweigen und vom weißen Blatt ist und wie sie zugleich die seltsame Absicht hat, das Verbum auf seine materiellen Bestandteile zu beschränken. Was für ein Heilmittel gibt es für diesen Geisteskrebs, von dem unsere Epoche befallen ist? Ein großer Dichter, T. S. Eliot, sagt es uns: «Die Welt sucht gegenwärtig, eine nichtchristliche Geisteshaltung zu erarbeiten. Das Experiment wird mißlingen, doch müssen wir beim Warten auf dieses Scheitern viel Geduld an den Tag legen müssen. Trotzdem müssen wir die Zeit auskaufen, um den Glauben während der düsteren Zeiten, die im Kommen sind, am Leben erhalten zu können, um die Kultur zu erneuern und wiederaufzubauen und um die Welt vor dem Selbstmord zu retten».

Übersetzt von Dr. August Berz

MARC ALYN

geboren 1937 in Frankreich, Dichter und Schriftsteller, Träger des Preises «Max Jacob» für seine erste Gedichtsammlung «Le Temps des autres» (Seghers), war Kritiker am «Figaro littéraire» und am «Figaro», veröffentlichte zahlreiche kritische Werke vor allem über François Mauriac, Gérard de Nerval, Dylan Thomas. Er gründete und leitete während sechs Jahren die Sammlung «Poésie» im Flammarion Verlag (Paris), veröffentlichte verschiedene Gedichtsammlungen (Délébiles [1962], Nuit majeure [1968], Infini au-delà [1972]), einen Roman (Le Déplacement [Flammarion]), ein Theaterstück (Le Grand Labyrinthe [1971]) und bereitet eine Anthologie der spirituellen Poesie in französischer Sprache vor.

Jacques Kamstra

Die Wandlungen der Gottesidee in nichtwestlichen Religionen und Kulturen

Wie sich in unsrer Zeit viele Ideen wandeln, so sind auch die Gottesvorstellungen der nichtwestlichen Kulturen in einer Wandlung. Allerdings gibt es da einen bemerkenswerten Unterschied. Die Wandlungen in diesen Kulturen vollziehen sich nämlich mehr in den Köpfen der westlichen Religionsethnologen und Religionswissenschaftler als in den Kulturen selbst. Bis jetzt haben diese Wissenschaftler oft – wenn auch zum Teil unbewußt – nichtwestliche Gottesideen *benutzt*, um die Überlegenheit der eigenen christlichen Gottesvorstellungen «objektiv» darzutun. Darin steckte zugleich eine überaus feine Rassendiskriminierung. Das geschah gegenüber den Kulturen ohne Schriftüberlieferung, aber auch gegenüber Weltreligionen wie dem Buddhismus.

Den Kulturen ohne Schriftüberlieferung schrieb man dabei ein Minimum an Gottesbegriff zu. So konnte man bei ihnen – historisch und psychisch – Religionen beginnen lassen. Primitive, ursprüngliche Religion wurde damit eine Art von Kinderreligion. Das Minimum lief dabei auf einen Glauben an Beseeltheit und an Geister, an Totems und rohe Kräfte (auch wohl Mana genannt) hinaus. Im Lauf der Zeiten wuchsen diese dann heran zu Dämonen und Göttern. Auf ihrer Höhe (ganz nah bei uns natürlich) mußten sie dann vor dem Gott der Bibel weichen. Bei anderen lief es bei dem Minimum auf einen verbasterten und zu Trümmern verfallenen Monotheismus hinaus.

Bei all dem wurde oft außer Betracht gelassen, wie dieser Gottesbegriff in Wirklichkeit aussah. Eigene Vorurteile bestimmten, welchen Gottesbegriff bei Völkern mit schriftlosen Traditionen es zu geben hatte. Wenn man in unsern Tagen behauptet, der Gottesbegriff der Völker mit schriftlosen Kulturen wandle sich, so muß das vor allem bedeuten, daß das Verständnis der Religionswissenschaft anders geworden ist. Man ist in unsren Tagen nicht mehr so sehr darauf aus, z. B. Indianer, Bantus und Pygmäen in ein Lehrschema zu zwängen. Man will sie lieber sehen, wie sie wirklich sind. Viele hüten sich heute mehr und mehr, in der Nachfolge von G. v. d. Leeuw[1] alle Gottesbegriffe auch für die Zukunft noch in personale und unpersönliche zu unterteilen. Das bezieht sich auch auf das Wort «Mana». Die in diesem melanesischen Wort steckende Beziehung zu einem persönlichen Wesen läßt nicht zu, daß es für einen unpersönlichen Gottesbegriff benutzt wird, wenn es Leute wie G. v. d. Leeuw oder Durkheim es zugunsten ihres Schemas oder ihrer Theorie auch noch so gern gewollt haben. Man wird deshalb in unsrer Zeit stets mehr davon überzeugt, daß jeder Gottesbegriff – bei welchem Volk auch immer – etwas Einzigartiges ist, das sich nicht einfach mit andern Gottesbegriffen auf einen Nenner bringen läßt.

Letzteres ist auch auf Weltreligionen wie Buddhismus und Hinduismus anwendbar. Auch sie lassen sich nicht so einfach in unsere Begriffe einfangen. Einander entgegengesetzte Schemata wie Monotheismus-Pantheismus (oder Monismus), Transzendenz-Immanenz oder Theismus-Atheismus führen kaum zu einem besseren Begriff von diesen Religionen. Denn auch in ihnen ist Monotheismus zu finden. Auch hier ist Platz für göttliche Transzendenz. Die Meinung, der Buddhismus sei im Wesen atheistisch, kommt nur aus einer falschen Sicht. Wenn Buddha nicht über das Heilige spricht, kommt das nicht daher, weil er es nicht anerkennt, sondern in erster Linie daher, weil er auf den Gottesbegriff seiner Zeit eingeht, den er so lassen konnte, wie er war. Ferner weil er der Meinung war, hier mit einer Wirklichkeit zu tun zu haben, über die man als Nichterleuchteter nichts sagen *kann*. Seine Stellungnahme ist genau so wenig atheistisch wie die Gott-ist-tot-Theologie bei uns. Ich glaube, daß man von der Theologie geeichte Begriffe wie immanent, transzendent, monistisch und theistisch gegenüber anderen Religionen nur benutzen kann, wenn man erst genau klärt, was man damit meint.

Daß sich der Gottesbegriff heute bei vielen Völkern wandelt, geht zunächst nicht auf die moderne Religionswissenschaft zurück (sie hat darauf kaum Einfluß); wohl aber auf die Berührung mit dem Westen. In manchen Kulturen änderte sich der Gottesbegriff schlagartig, oder er wurde sogar ersetzt; in anderen vollzog sich die Wandlung allmählich. Um in diese Vorgänge eine möglichst gute Einsicht zu erhalten, müssen wir von vier Religionstypen ausgehen. Innerhalb eines jeden

Typs vollziehen sich die Wandlungen auf eigene Weise. Diese Typen zeigen, daß im einen Fall die ganze Kultur, im andern nur bestimmte religiöse Faktoren zu einer anderen Gottesidee beitragen konnten. Die vier Typen sind: die Stammesreligionen, die nationalen Religionen (Volksreligionen), die universalen Religionen, die persönlichen Religionen.

a. Die Stammesreligionen

Unter Stammesreligionen verstehen wir Religionen, die ihren Eigencharakter dem Stamm entlehnen. Barret[2] definiert einen Stamm als Sammlung oder Gruppe von Menschen mit gemeinsamem Namen, gemeinsamer Sprache und Kultur, gemeinsamem Gebiet, gemeinsamer Überlieferung und gemeinsamer Abstammung: eine ideologische Einheit, die das Bewußtsein hat, zusammenzugehören. Im Stamm gehen die Interessen des einzelnen in denen der Gruppe unter. Alle hier aufgezählten Elemente durchdringen einander mehr, als das bei uns der Fall ist. Sie waren deshalb auch die Bauelemente für den Stammesgott oder die Stammesgötter. Da nach Ansicht mancher allein in Afrika, südlich der Sahara, schon hunderttausend Stämme leben, haben wir es hier mit einer großen Menschengruppe zu tun.

Neuere Veröffentlichungen zeigen, daß die Gestalt der Stammesgötter viel mannigfacher und reicher ist, als früher Verkünder animistischer, totemistischer oder urmonotheistischer Theorien glauben machen wollten. Mancher Gott ist einer und doch vielgestaltig, geistig und doch in vielen Symbolen sichtbar. So ist der Gott Kwoth der Nuer (im Ost-Sudan) der Geist des Himmels. Er ist unsichtbar wie die Luft und allgegenwärtig wie das Weltall, aber er offenbart sich in Wind und Regen. Er scheint in Sonne und Mond. Auch die Geister im Himmel gelten als *gaat-Kwoth*, d. h. als Kinder Kwoths. Manche Vögel – wenigstens die hochfliegenden unter ihnen – werden ebenso «gaat-Kwoth» genannt.

Die Schamanen der Oglala-Indianer in Nordamerika gaben für ihren Gott Wakan Tanka folgendes Schema, aus dem hervorgeht, daß er eine Vielzahl anderer Götter und Geister seines Stammes in sich verkörpert:

Sonne
Mond
Hauptgott
Büffel
Geist
Wakan Tanka
Himmel
Wind
großer Geist
Bär
Geist

Diese und andere Beispiele[3] zeigen, daß es sogar in diesem Stadium nicht so leicht ist, Monotheismus und Polytheismus klar zu unterscheiden. Selbst die Götter der «Primitiven» lassen sich nicht irgendwie in das eine oder andere, wenn auch noch so wissenschaftliche Fach pressen. Dies wird umso schwieriger, je mehr man davon überzeugt ist, daß alles von göttlichem Leben durchströmt ist. So glauben die Bantus, daß NTU das Leben ist, das Götter, Menschen, Pflanzen, Tiere und sogar die leblose Natur erfüllt. «Kategorisch» läßt sich für alle Stammesgötter nur das eine sagen, daß sie sich auf das Gebiet eines Stammes beschränken. Kwoth der Nuer ist nur dort, wo sich Nuer befinden. Dafür daß er territorial auf den Stamm beschränkt ist, beherrscht er aber alle Lebensgebiete der Nuer, auch die ökonomischen und politischen. Nadel[4] stellt in dieser Hinsicht bei den Nupe fest: «Diese Totalität von Glauben und praktischem Leben, die wir Nupe-, Yoroba- oder Gwari-Religion nennen, ist einfach die Religion der Menschen, die sich auf andern Gebieten Nupe, Yoruba oder Gwari nennen. Zwar ist es möglich, daß einzelne Bräuche oder sogar Glaubenssätze angenommen oder entlehnt werden – undenkbar ist jedoch, daß die Religion als Ganzes ‹exportiert› oder gegen eine andere ausgewechselt wird.» Die Nupe sind sehr gern bereit, mit Nachbarn über ihre Religionen zu diskutieren. Sie meinen sogar, auch widersprechende Religonen ihrer Nachbarn müßten gebilligt werden. Trotzdem halten sie an ihrer eigenen Religion fest, weil sie Nupe sind. In diesen Stammesreligionen steht oder fällt das Dasein der Gottheit mit der Existenz des Stammes.

Wo Verschiebungen auftreten, die irgendwie die Stammeseinheit antasten, geht das auch mit Veränderungen auf religiösem Gebiet zusammen. Wir weisen hier auf Bewegungen in zwei Richtungen hin:

1. Man biegt den Gottesbegriff der großen Religionen um zum Gottesbegriff der Stammesreligionen. Das geschieht heute in Afrika bei einer großen Zahl von Sekten, sowohl mit dem Islam wie auch mit dem Christentum. Manchmal wird der universale Gott zu einem Lokalgott. Zum Beispiel ruft der Kimbangismus in Kongo Gott als den Gott Afrikas an, wenn auch nicht exklusiv. In

den Visionen vieler afrikanischer Propheten erfüllt Gott für die afrikanischen Stämme dieselbe Rolle wie für das jüdische Volk im Alten Testament. So galt Hendrik Witbooi unter den Seinen als der vom Licht geführte Mose, der sie in Südafrika befreien sollte. Andere wollen zwar einen christlichen Gott, aber nicht ohne die Erdgöttin, die bei 31% aller afrikanischen Stämme allgemeine Anerkennung findet. Viele christliche unabhängige Kirchen in Afrika sind durchaus einverstanden mit einem biblischen Gottesbegriff. Es bleibt ihnen aber unverständlich, daß sie um seinetwillen ihre eigenen göttlichen Stammväter aufgeben sollen; zumal Gut und Böse, Gesundheit, Wachstum und Kraft von diesen Geistern und nicht von Gott kommen. Daher die Sekten mit Namen wie «Religion der Ureltern» (Kenia), «Kirche unserer Ureltern» (Malawi), «Kirche Gottes unserer Ureltern» (Süd-Kongo); die Herero-Kirche in Südwest-Afrika kombiniert das Abendmahl mit besonderen Diensten für die Voreltern. In den zulu-zionistischen Kirchen wird oft der «Vorwurf des Engels» laut, daß die Geister der Voreltern vernachlässigt werden. In den Cargo-Kulten auf Neu-Guinea verlassen auch Christen von Zeit zu Zeit ihre Kirchen, weil sie davon überzeugt sind, daß schon bald die Ankunft der Voreltern auf Schiffen voll Ladung (*cargo*) mit westlichen Gütern zu erwarten sei. In dieser Zeit möchte man den Gott des Alten und des Neuen Testamentes am liebsten einfach vergessen. In den vielen sektiererischen Bewegungen, die überall in unsrer Zeit entstehen, ist übrigens bemerkenswert, daß hier vor allem der Prophet, der Erlöser, der Heiler und der Messias im Mittelpunkt des Interesses stehen, mehr als ein Revolutionär für die situationszugespitzte Gottesidee.

2. Die zweite Bewegung, die überall festzustellen ist, führt zur Aufhebung der Stammesgötter. Vor allem die Kontakte mit dem Westen und mit dem Christentum haben direkt oder indirekt, auf dem Weg über die mehr an den lokalen Situationen geprüften unabhängigen Sekten, mit vielen traditionellen Stammesgöttern aufgeräumt. So rechnete der Kimbangismus in Kongo mit dem Fetischismus ab. Was in dieser Hinsicht an Gottesbegriffen beseitigt wurde, ist gleichzeitig ein Stück Missions- und Sendungsgeschichte. Das fällt deshalb nicht in den Rahmen dieses Artikels.

b. Die nationalen Religionen

Bei diesem Typus leben im Territorium der Gottheit mehrere Stämme, zusammengefaßt zu einer politischen Einheit: zu einer Nation. Der Gott eines bestimmten Stammes kann hier zum Nationalgott ausgereift sein, dem auch andere Stämme unterworfen sind. Dieser Gott spricht dann oft durch den Mund der politischen Führer, die meistens wichtiger erscheinen als der Gott selbst. Dieser Gott sanktioniert die Nation als Nation, in ungefähr derselben Art wie das der Stammesgott innerhalb des Stammes tat. Die Geschichte der Menschheit kennt dafür viele Beispiele. Bei einem machen wir hier Halt, nämlich beim Shintoismus Japans. Dieser entstand als Religion, die die vielen Götter der alten japanischen Stammesgemeinschaft zusammenhalten sollte. Das geschah durch einen Stammbaum, in dem sie alle zu einer Familie gemacht wurden. Obwohl das schon vor gut dreihundert Jahren geschah, muß man sagen, daß diese Verbindung nie ganz geglückt ist. Dieser ganze Komplex wurde für den Krieg benutzt, um den japanischen Nationalismus aufzupäppeln. Der Kaiser, Abkömmling der Hauptgöttin Amaterasu und deshalb ebenfalls eine Gottheit, spielte dabei eine zentrale Rolle. Das Typische des Shinto-Gottesbegriffs liegt nicht darin, daß Japan von altersher als das Land der acht Millionen Götter oder *kami* gilt, sondern in der Art und Weise, wie diese Götter waren. Das hängt eng zusammen mit der typisch japanischen Religiosität, die Dr. E. Pirijns[5] als Bewegung in «einer kosmischen Dimension und Richtung» charakterisierte, «in denen das Absolute im Phänomenalen oder Intra-Mundanen verankert liegt». In einem Vergleich mit China charakterisiert der Japaner Fujitani dies so: «In China war der Himmel etwas Geistiges, in der japanischen Mythologie ist der Himmel das sichtbare Firmament. Die Götter sind aus diesem Himmel zur Erde herabgestiegen und unterhalten den Kontakt mit dem Himmel. Daß der Urahn des Kaisers aus dem Himmel auf den Berg Takachihō in Kyushu herabstieg, ist wohlbekannt. Diese Erzählung ist aber nicht auf die Stammeltern des Kaisers beschränkt; auch die Ureltern anderer alter Clans kamen aus dem Himmel ... Im 8. Jahrhundert wurde der kaiserliche Urahn Amaterasu zum Bild der nationalen Einheit und der Herrschaft des Kaiserhauses.»[6] Ferner sagt derselbe japanische Autor: «In der Antike wurden keine Symbole für die Götter gemacht. Der Berg selbst war Gott, auch der Fluß oder ein Wald, ein Baum, ein Tier, ein Stein, die Sonne, der Regen und der Wind.» Die Götter des Shinto gehören deshalb als Teil zum täglichen Leben. Sie haben mit dem Menschen und seiner Umgebung zu tun, solange

er lebt. Der japanische Mensch kommt jedoch nach seinem Tod in einen unsichtbaren Himmel. Dieser gehört nicht zum «Gebiet» des Shintoismus, sondern zum Buddhismus, der ihn dort mit sakralen Gestalten wie Maitreya, dem Buddha der Zukunft, oder mit dem barmherzigen Herrn Amitābaa erwartet. Somit können Buddhismus und Shintoismus im Leben der Japaner ruhig nebeneinander bestehen, ohne irgendeine Konkurrenz.

Der Bankerott dieses shintoistischen Gottesbegriffes wurde am 1. Januar 1946 von Kaiser Hirohito in seiner Radioansprache[7] verkündigt: «Wir leben mit demVolk, und wir teilen mit ihm Freude und Traurigkeit. Die Bande zwischen uns und unserm Volk beruhen immer auf gegenseitigem Vertrauen und Liebe. Sie hängen nicht von Legenden und Mythen ab. Sie beruhen nicht auf der *falschen Vorstellung, daß der Kaiser göttlich*, das japanische Volk andern Rassen überlegen und vorherbestimmt sei, die ganze Welt zu beherrschen.» Obwohl ihm amerikanische Berater diese Worte in den Mund gelegt hatten, wurde damit dem shintoistischen Gottesbegriff ein harter Schlag versetzt. War der Kaiser nämlich kein Gott mehr, dann büßten, zusammen mit ihm, viele andere Kami ihr göttliches Dasein ein. Damit war nicht nur die göttliche Abstammungslinie angegriffen, sondern auch der, von dem diese Abstammungslinie ausging: Amaterasu, nicht zu reden von all den anderen Urvätern des japanischen Volkes.

Es ist verständlich, daß der Nachkriegs-Shintoismus damit in die Enge geraten ist und für die meisten nur noch als schönes Stück Folklore einen Sinn hat. So teilt Fernando M. Bababe mit, daß von der männlichen Stadtbevölkerung zwischen 20 und 40 Jahren 82% angeben, nicht mehr zu glauben.[8]

Die nationalistische Manipulation mit dem Gottesbegriff hatte auch schon vor dem Krieg dem Glauben an die Göttlichkeit des Kaisers Abbruch getan. Das hatte zu Entwicklungen in anderer Richtung geführt. Manche Erneuerungsbewegungen im Shintoismus brachen selbst schon mit dem nationalistischen Gottesbegriff. Sie lenkten ihren Gottesbegriff in die Richtung des Gottesbegriffs der universalen Religionen. Dafür legen wir drei Beispiele[9] vor:

Die Omotokyō wurde im Jahre 1892 von einer vielgeplagten Hausmutter begründet und blühte vor allem in den Vorkriegsjahren auf. Ihrem Lebensgenossen Onisaburō, der von ihr als Retter der Welt verkündet wurde, gelang es, zwei Millionen Jünger um sich zu scharen. Diese Gruppe versucht seit dem Kriege den Raum, der von den Shinto-Göttern leer hinterlassen wurde, mit ihrer These auszufüllen: «Wir meinen, daß unsere Welt erfüllt ist von Gott, Buddha oder Maitreya. Mensch und Gott müssen eins werden.» In diesem Text wird Gott zwar «kami» genannt, aber im Sinn einer anderen Etymologie. Indem man *kami* von *kakuremi* ableitete, dem «verborgenen Leib», distanzierte man sich von dem «üblichen» Kami.

Das zweite Beispiel, die Konkokyō, geht auf das Jahr 1859 zurück. Sie drückte die Distanz zum Shintoismus in der Gestalt des Eisengottes aus, des *kane no kami*. Im traditionellen Shintoismus glaubte man, diese dämonische Gestalt könne alles verdorren und sterben lassen. Hier aber wurde sie zum Eisengott von Himmel und Erde erhoben, zum Vater aller Menschen, zum Vater des Alls und Förderer des Wohlergehens von Himmel und Erde. Die Erhebung dieses bösen Geistes zum höchsten Gott ist ein typisch japanischer Protest gegen das shintoistische Establishment.

Die dritte Gruppe, die Kurominzukyō, wurde von dem Shinto-Priester Munetada Kuromizu im Jahre 1814 gegründet. Sie erhob Amaterasu zu einer monotheistischen Gottheit. Die Beziehung zu den anderen acht Millionen Göttern wurde in dieser Lehre durch folgende These ausgesprochen: «Der eine Gott ist verkörpert in Millionen Göttern und Millionen Götter finden sich in dem einen Gott. Dem einen Gott wird alles zugeschrieben.»

So kann die Vernichtung des Nationalismus nationale Religionen zu Religionen mit universaler Signatur aufbrechen oder sie ganz verschwinden lassen.

c. Die universalen Religionen

Die Zugehörigkeit zu einer Religion dieser dritten Gruppe wird nicht durch die Tatsache bestimmt, ob man zu einer Nation oder einem Stamm gehört oder nicht, sondern durch eine persönliche Entscheidung für eine Religion, die von ihrem Stifter als Appell an *jeden* Menschen als Mensch gedacht ist. Mit diesem Appell durchbricht die universale Religion die Stammesgrenzen, die Grenzen von Nation und Rasse. Auch ihre Gottesidee ist deshalb nicht auf ein bestimmtes Gebiet beschränkt. Es gibt eine Beziehung zwischen der Gottheit und der ganzen Welt, die entweder von ihr geschaffen ist (wie in Judentum, Christentum und Islam) oder eine äußere Offenbarung der Gottheit ist (wie in Buddhismus und Hinduismus). Wir haben aber zu

Anfang dieses Artikels schon darauf hingewiesen, daß man mit dieser Gegenüberstellung sehr vorsichtig sein muß. Das letzte Prinzip in der ersten Gruppe ist Gott; in der zweiten Gruppe, im Buddhismus z. B., ist dies etwas, über das man gar nicht oder nur mit größter Zurückhaltung spricht. Zum Beispiel weiß der japanische Buddhismus nur eines: daß jeder Mensch den Auftrag hat, dieses Allerletzte, nämlich die Buddhanatur, zu erreichen.

Für Ost und West ist es ein außerordentliches Problem, diese zwei Gruppen miteinander zu versöhnen. Und es ist auch eine Aufgabe für jeden, der die ganze Welt in sein Menschsein integrieren will. Wenn es bei den universalen Religionen im Gottesbegriff wesentliche Wandlungen geben wird, werden sie auf der Scheidelinie dieser zwei Verständnisse liegen müssen. In Indien und Japan sind – mehr als bei uns – Entwicklungen im Gange, die in diese Richtung weisen. In Japan brauchen wir dabei nicht nach kleinen, im Verborgenen lebenden Gruppen zu suchen. Große buddhistische Bewegungen der Nachkriegszeit sprechen das unumwunden aus. Eine von ihnen ist die Sokagakkai, die in einem Zeitraum von 19 Jahren ihre Anhängerschaft von 3000 auf 15 Millionen anwachsen sah. So schrieb ihr heutiger Führer Ikeda im Jahre 1966 recht apologetisch und aggressiv [10]:

«Die Menschen verehren Gott im Christentum und Allah im Islam, aber beide sind reine Einbildungen, weil sie die Existenz des echten Buddha nicht kennen. Was die ganze Menschheit sucht, ist nichts anderes als den wahren Buddha. Sogar wenn ein Mensch zu Gott betet, kann er kein Gott werden. Wenn er aber zum wahren Buddha betet und den heiligen Namen Buddhas anruft, kann er dieselbe Erleuchtung und denselben Zustand erlangen wie der wahre Buddha.» In diesem Text tut die Sokagakkai-Bewegung mit Gott dasselbe, wie es der japanische Buddhismus mehr als elfhundert Jahre lang mit dem japanischen Kami getan hat: sie macht ihn zur unvollkommenen Offenbarung der unsichtbaren ewigen Buddhanatur.

Nicht so aggressiv ist die friedlichere Seichō-no-Ie-Bewegung, das Haus der Mündigkeit (6 Millionen Anhänger). Sie nennt sich selbst eine «über allen Denominationen stehende Wahrheitsbewegung, die lehrt, daß alle Religionen aus einem universalen Gott strömen».[11] Ein japanisches Gegenstück zur Sufi-Bewegung also. Sie läßt ihre Kinder, die Mitglieder der von ihr gestifteten «Gottessohn-Genossenschaft» geworden sind, nachsprechen: «Ich bin ein Gottessohn, ich bin ein Sohn Buddhas. Deshalb kann ich alles.» Ihr Stifter Masaharu Taniguchi fügt dem hinzu: «Die Seicho-no-Ie ist das Mittel, den einwohnenden Gott und die Buddhanatur mittels der schöpferischen Macht des Wortes zur Vollendung zu bringen.»

Diese zwei Aussagen zeigen, daß man in der Sokagakkai und Seicho-no-Ie noch nicht viel weitergekommen ist als bis zum Nebeneinanderstellen und Nebeneinandergebrauchen von zwei verschiedenen Gottesbegriffen, mit anderen Worten: Das Problem ist noch einmal neu gestellt, aber nicht gelöst. Bei andern japanischen Gruppierungen ist das nicht anders.

Im Gegensatz zu Japan findet man in Indien keine Massenbewegungen, die dabei sind, eigene Gottesbegriffe mit denen anderer universaler Religionen zu integrieren, obwohl die Geschichte des Hinduismus eine Geschichte unaufhörlicher Integrationen ist. Erweiterungen des Gottesbegriffs sind fast ausschließlich apologetisch gemeint. Auf indischer Seite – z. B. in den Werken von S. Radhakrishnan [12] – will man das Christentum dem Hinduismus unterordnen: auf westlicher Seite – wie Zaehner in seinem Werk «Concordant Discord» [13] – will man das Christentum als Erfüllung des Hinduismus darstellen. Klostermaier [14] macht zu all diesen Versuchen mit Recht die Bemerkung, daß dies alles nur dazu dient, Menschen der eigenen Reihen zu überzeugen. Ob diese Integration ein religiöser Auftrag ist oder eine Weltnotwendigkeit – jedenfalls stehen wir hier noch am Anfang.

d. Die individuelle Religion

Das ist der Religionstyp der gläubigen Intelligenz – meistens in unsren Städten –, die aus dem einen oder andern Grund mit den oben genannten Typen nichts zu tun haben will. Nur eine breite soziologische Untersuchung kann die Gottesbegriffe all dieser Personen analysieren. In begrenztem Umfang habe ich solch eine Untersuchung einmal angestellt. Mir war die Feststellung interessant, daß sich unter all diesen Individualisten eine ganze Skala von Religionen findet, die zu allen drei oben besprochenen Religionstypen gehört. Man darf deshalb behaupten, daß in unsern Weltstädten (Amsterdam, New York, Tokyo) alle Weltreligionen zu finden sind. Vielleicht ist hier sogar mehr Totemismus und Dynamismus zu finden als bei allen möglichen «Primitiven».

Ergebnis

Wenn wir die hier geschilderten vier Religionstypen überschauen, zeigt sich der Gottesbegriff überall in Wandlung, und zwar in zwei Richtungen: von Typ 1 in Richtung auf Typ 4, aber auch umgekehrt. Was die Religionswissenschaft an Gottesbegriffen statisch klassifiziert hatte, ist in Bewegung geraten. Man kann nicht sagen, daß es eine Entwicklung ist, z. B. zum Christentum hin, so gern ich auch daran glauben würde. In Japan z. B. sind sowohl Buddhismus wie Christentum im Rückgang. Nichtsdestoweniger bleibt es faszinierend, in einer Menschheit zu leben, die mehr als je auf der Suche nach dem wahren Gott ist.

[1] G. v. d. Leeuw, Phänomenologie der Religion (Tübingen 1956) 83 ff.
[2] D. B. Barrett, Schism and Renewal in Africa (Nairobi 1968) 44.
[3] Vgl. Th. P. van Baaren, Pluriform Monotheism: Nederl. Theol. Tijdschr. 20 (1966) 312–327.
[4] S. F. Nadel, Nupe Religion (London 1954) 227.
[5] E. Pirijns, Japan en het Christendom (Lannoo 1971) II, 264.
[6] Saki Akio u. a., Gendai Nihon Shukyo-hihan (Tokyo 1967) 198.
[7] Vgl. W. H. M. Creemers, Shrine Shinto after World War II (Leiden 1968) 227.
[8] Vgl. Fernando M. Basabe, Religious Attitudes of Japanese Men (Tokyo 1968) 23, 109.
[9] Vgl. zu allen in diesem Artikel genannten japanischen Sekten H. Thomsen, The New Religions of Japan (Rutland Vermont 1963).
[10] Seikyo Press, The Nichiren Shoshu Sokagakkai (Tokyo 1966) 188.
[11] So in einem Pamphlet der Seicho-no-Ie (November 1962).
[12] Wie «Religion in a Changing World» (London 1967).
[13] Vgl. R. C. Zaehner, Concordant Discord (Oxford 1970).
[14] K. Klostermaier, Hinduimus (Köln 1965) 405.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JACQUES KAMSTRA

geboren am 29. Mai 1926 in Arnhem (Niederlande), 1952 zum Priester geweiht. 1954–1960 war er Missionar in Japan, studierte dann an der Universität Nimwegen Religionsgeschichte, promovierte mit einer Dissertation über den Ursprung des japanischen Buddhismus, ist Professor für Phänomenologie und nicht-christliche Religionen an der protestantisch-theologischen Fakultät der Universität Amsterdam. Er veröffentlichte u. a. seine Dissertation: Encounter or Syncretisme (1967).

Guy Deleury

Ein Hindu-Gott für die Technopolis?

Die Geschichte der Zivilisationen ist die ihrer Gottesmorde. Von seinen dunkeln Ursprüngen an hat der Mensch ein verwunderliches Göttermassaker verübt. Das Judentum, das Christentum und der Islam zerstörten voll Wonne die «falschen Götter», die Religion Zarathustras machte sie zu Engelwesen, der Hinduismus integrierte sie als niederste Klasse, wenn nicht als Unberührbare, der Buddhismus amüsierte sich an ihnen wie ein König an seinen Hofnarren, das christianisierte Europa löste eine Generaloffensive aus, welche die Nischen seiner in Renovation befindlichen Kathedralen ausräumte und alle ihre Altäre entheiligte. Der Mensch der Technopolis fühlt sich beim Anbruch der neuen Zivilisation, die seinem Gehirn und seinen Maschinen entspringt, plötzlich in wahnsinniger Einsamkeit und sucht verzweifelt nach dem neuen Antlitz des Gottes, der sich zu sterben weigert.

Nun aber geht das Gerücht um, daß Gott in seinem guten Land Indien weiterlebe, und die neuen Pilger strömen, die Gitarre an der Schulter und Marihuana in der Tasche, zu Tausenden zu einem noch nicht von Sesselbahnen entweihten Himalaja, zu einem wilden Ganges, zu unverschmutzten Stränden. Katmandu, Benares, Goa sind neue Jerusalems. Die Aschrams weisen Leute zurück, und statt Mantras zu rezitieren, unterweisen die verwunderten Gurus diese merkwürdigen hellhäutigen Jünger – deren Namen in den Verzeichnissen des Vatikans, Abteilung geistliche Berufe, fehlen.

Die jungen Inder hingegen drängen sich in die Flughäfen, um im Westen nach den Geheimnissen dieses Paradieses zu fahnden, aus dem die Götter, unter deren Sklaverei sie daheim noch stehen, vertrieben sind.

Der Theologe, der die einen fliehen, die andern herbeiströmen sieht, soll nun auf die Frage antworten: Wer ist der Hindu-Gott, der als Geheimnisvoller anlockt, als Vertrauter abstößt? Ge-

stehen wir zunächst, daß uns die Sprache im Stiche läßt: Wie es im Sanskrit kein Wort gibt, um das Wort «Gott», so wie es in der christlichen Überlieferung gebraucht wird, wiederzugeben, so läßt sich das Wort «Brahman» in keine westliche Sprache übertragen. Dennoch müssen wir zu antworten versuchen. Dieser Aufsatz wird sehr schlechte Übersetzungen verwenden: für «Brahman» die Umschreibung «der Hindu-Gott», für den Gott, dessen Tod die Theologen kürzlich gefeiert haben, die Bezeichnung «der Christengott». Unsere Reflexion geht von einer konkreten Situation aus: Nachdem sie also ihren Gott getötet haben, meinen junge christianisierte Menschen des Westens, sie könnten auf ihr geistliches Suchen bei dem Hindu-Gott Antwort finden, von dem sich die jungen Inder zu befreien suchen.

Die Jungen sind im Begriff, die ganze Erde zu entdecken – oft zu Fuß. Gestehen wir, daß dieser Umschwung in den Kommunikationen zu dieser unserer Relexion den Anstoß gab. Vorher weilten wir glücklich in unseren Gettos. Jede Religion verstand sich als Totalität und sah stolz über die «Heiden», die «kafirs» oder die «mlecchas» hinweg, die jenseits ihrer Kulturgrenzen lebten. Die Kirchen brauchten neunzehn Jahrhunderte und einundzwanzig sogenannte ökumenische Konzilien, um den Hindus und andern «Nichtchristen» das Recht auf ihre religiöse Existenz zuzuerkennen. Die Jungen werden zum vornherein in eine pluralistische Welt hineingeboren, in der es niemandem mehr einfallen würde, die klassische Frage zu stellen: «Wie kann man denn auch ein Perser sein?». Mit Recht ungerecht, fahren sie den Theologen an: «Warum habt ihr uns so lange alle diese Reichtümer vorenthalten, die als universales Erbe uns gehören?» Jesus tritt auf dem endlich internationalen Markt zu Krischna in Konkurrenz.

Die Christen haben diese geographische Kurzsichtigkeit durch eine ihnen eigentümliche geschichtliche Dimension noch verstärkt. Noch kürzlich konnten beste Theologen schreiben: «Wahr ist, daß alle übrigen Religionen zum Christentum im Verhältnis dessen stehen, was vorangegangen, bereits verjährt ist, womit ich nicht sagen will, daß sie in allen Punkten falsch seien. Die jüdische Religion ist ebensowenig falsch wie der Buddhismus. Auch die fetischistischen Kulturen sind es nicht. Wohl sind sie alt, sind im Vergleich zum Christentum der Zeit nach früher gewesen und in irgendeiner Art überlebt»[1]. Die Generation von heute entdeckt, daß es sich in Wirklichkeit anders verhält. Der Hinduismus ist immer noch jung, und es ist im Gegenteil der Christengott, der ihm veraltet erscheint. J. A. T. Robinson[2] weist den herkömmlichen Begriff des personalen jüdisch-christlichen Gottes zurück, um sich zum Apostel eines Gottes zu machen, der merkwürdigerweise dem Hindu-Gott gleicht und Robinsons Meinung nach mit der modernen Zivilisation besser im Einklang steht.

Wer also ist dieser «Hindu-Gott»?
Entspricht er der Erwartung des modernen Okzidents?
Welche Frage stellt er an den «Christengott»?

Der Wandervogel

«Er tritt in alle Wesen ein
der Wandervogel,
und wird in ihnen anwesend
wie das Feuer im Reibholz.
Das wissen, heißt den Tod besiegen»
(Hamsa Upanischade)[3]

Wie R. C. Zaehner schreibt, ist «Brahman das unpersönliche Prinzip jedes Seins»[4]. Er handelt nicht, er existiert. Als Jahwe dem Mose seinen Namen verrät, präzisiert er sogleich: «Ich bin der, der dich aus dem Ägypterland befreit hat». Der semitische Gott beweist sein Dasein durch eine Tat; Brahman hat seine Existenz nicht zu beweisen: er *ist* das Dasein. Für den Hindu besteht das ganze religiöse Streben darin, zum Dasein überzugehen, wie dies das schöne Gebet aus den Upanischaden erbittet:

«Aus dem Unwirklichen führe mich zum
Wirklichen, aus dem Dunkel zum Licht,
aus dem Tod zur Unsterblichkeit»[5].

Der Mensch verwirklicht sich, indem er auf zahlreichen Etappen durch eine Folge von Unwirklichkeiten hindurchwandert. Am Schluß dieses Ausschreitens entdeckt die individuelle Seele (*âtman*), daß sie im Grunde mit der universalen Seele (*brahman*) identisch ist; der Wandervogel unternimmt seinen unbeweglichen Flug.

Der Hindu-Gott ist der, den die Mystik in dem Maß entdeckt, als sie auf den geistlichen Wegen voranschreitet. Er kann erfahren, aber nicht mitgeteilt werden. Jeder muß ihn selber erleben. Von der Existenz läßt sich nicht berichten, sondern man erlebt sie. Der Hindu-Gott ist nicht «der ganz Andere», sondern das endgültige Selbst (*paramâtman*). Gewiß beschränkt sich das hinduistische religiöse Erleben keineswegs auf das des

Mystikers, letztlich aber ist es dieses Erleben, das allen andern Gotteserfahrungen ihren Wert gibt.

Ist dieser «Brahman» der Gott, den die jungen Menschen des Westens, die mit Christus und seinen Kirchen nichts mehr anzufangen wissen, suchen? Zunächst könnte man dies denken, denn er unterscheidet sich zugleich vom Christengott und vom marxistischen Antigott in dem Sinn, als er sich um die Geschichte nicht kümmert. Die Geschichte hat für den Hindu keinen Sinn oder höchstens den eines Sturzes in das Chaos. Die konkrete Erfahrung, die der Mensch in der Welt macht, ist die einer irrsinnigen Gesellschaft, worin die unersättlichen Begierden das Leid und den Tod erzeugen. Um zur Freude zu gelangen, muß man auf das Verstricktsein (*samsâra*) verzichten.

Der Verzicht des Sannyâsin [besitzlos umherwandernder religiöser Bettler] gleicht in mancher Hinsicht dem der Hippies: Verzicht auf das Gesellschaftssystem, auf die Familie, den Komfort und den Konformismus. Auszug aus der Zivilisation, aus den Städten; besondere Kleidertracht oder Unbekleidetsein zum Zeichen, daß man befreit ist; lange Haare, struppige Bärte oder kahlgeschorene Schädel; betteln und bloß die Nahrung zu sich nehmen, von der man glaubt, daß sie die Meditation, den Aufschwung des Wandervogels nicht erschwert; geschlechtliche Enthaltsamkeit oder Ausschweifung, je nach Bedürfnis; Verwendung von Rauschgiften und Yogatechniken, die das Vergessen des Körpers und das Aufbrechen des wirklichen Ich erleichtern; Aufsuchen des Guru, der einem behilflich ist, die Etappen wahrzunehmen und zurückzulegen. Dieses Bild des Sannyâsin trifft auch auf den Hippie zu.

Der Hindu-Gott verheißt die absolute Freude und den absoluten Frieden nicht für eine eschatologische Zukunft, sondern schon für das jetzige Leben. Er macht den Leib zu einem notwendigen Werkzeug der Befreiung, da der Hinduismus die christliche Aufspaltung des Menschen in Seele und Leib zurückweist, worin das Suchen nach Gott «geistliches Leben» genannt wird – eine für den Hindu absurde Bezeichnung.

Das Enderlebnis des Brahman im *samâdhi* läßt sich unmöglich in Begriffe fassen, denn der Erkennende, der Erkannte und der Akt des Erkennens werden im Erlebnis der absoluten Existenz miteinander identisch. «*Aham brahman* – ich bin Gott» ist das letzte Wort des Mystikers. Der wirkliche Mensch geht unendlich weit über den konkreten Menschen hinaus, wie der kosmische *purusha* [Mensch] über die Erscheinungswelt hinausgeht. «Eines Tages», verhieß der semitische Gott, «werdet ihr den Göttern gleich sein»; dieses Gottgleichsein ist in Indien heute schon der Fall. Da hat der Mensch dank seinen Techniken des Verzichts und der Konzentration den Lebensbaum erobert: er ist Gott. Das unbewegliche Lächeln Buddhas oder Schiwas, der nackte Körper der Tirthânkaras (Jinas) drücken diesen Zustand des Gottseins aus, worin der endlich vollkommene Mensch die durch Raum und Zeit auferlegten Bedingtheiten überwunden hat: der Heilige (*sant*) ist der, der ist (*sat*).

Der Brahmane oder die Kuh

«Um eine Kuh oder einen Brahmanen zu retten, opfere er auf der Stelle sein Leben» (Manou)[6].

Es bleiben noch die Menschen, die nicht «sind». Denn der Gott, den wir vorerst den Hindu-Gott genannt haben, ist der Gott des Sannyâsin, desjenigen also, der auf die Welt verzichtet hat und wie mit einem Blick über seine Schulter der Welt, die er verlassen hat, den positiven Wert der Irrealität gibt. Er ist der Gott des Menschen der Muße. Um den Yoga oder irgendeine andere Form der Konzentration zu praktizieren, muß man irgendwie über seine Zeit und seine Beschäftigung frei verfügen können. Gewiß ist mit Muße hier nicht das Vergnügen gemeint, beileibe nicht: Auf die Welt verzichten und seinen Körper meistern ist ein Sport, den sich bloß einige Kämpen leisten können. Und zudem muß die Gesellschaft sich dazu hergeben, für diese unproduktiven Leute aufzukommen. So erscheint der Hindu-Gott als Gott einer ganz kleinen Elite, die die Vollkommenheit der Menschheit in sich zusammenfaßt. «Brahman» ist der Gott des Brahmanen (des Angehörigen der höchsten aller Kasten), dem die Arbeit aller andern Kasten ein Vorzugsdasein sichert. Wie es Pflicht (*dharma*) des Brahmanen ist, ein vollkommener Mensch zu werden, so ist es Pflicht der andern Kasten, ihm Almosen zu spenden. Die ungeheure Masse der Nichtbrahmanen kann den Gott des Brahmanen nur aus zweiter Hand erfahren.

Wir gewinnen so, auf sehr paradoxe Weise, ein erstes Element zur Antwort auf unsere zweite Frage. Der Hindu-Gott steht ganz in der aktuellen Linie des religiösen Verhaltens des Okzidents, weil der Mensch des Westens auf planetarischer Ebene zum «Brahmanen» der ganzen Welt geworden ist. Die Komplementarität entwickeltes Land / Entwicklungsland, Westen / dritte Welt entspricht in

mancher Hinsicht dem Begriffspaar Brahmane / Nichtbrahmane der Hindu-Gesellschaft. Der Mensch des Westens kommt wie der Brahmane als Privilegierter auf die Welt, und der Inder wird in die Abhängigkeit vom Privilegierten hineingeboren. Man könnte den Parallelismus sogar weitertreiben: Wie es innerhalb der Brahmanenkaste eine Hierarchie von Lebensständen (*âshramas*) gibt: den Studierenden, den Familienvater, den Einsiedler und den Verzichtenden, so gibt es im Okzident eine ganze Klasse, welche die Gesellschaftsordnung kontestiert (auf sie verzichtet). Der – wie wir gesehen haben – symptomatische Unterschied liegt darin, daß in der Hindu-Struktur der Sannyâsya (Stand des Sannyâsin) der höchstmögliche Stand des Menschen ist, der an der Spitze der Involution der Gesellschaftsordnung steht, indem er zugleich sich außer ihr befindet und ihr Wert verleiht, während das Hippie-Dasein «vor» dem Einsatz in der Erzeugergesellschaft liegt.

Beide können nur in einer Gesellschaft überleben, die für ihren Lebensunterhalt aufkommt. Der Hindu-Gott ist der Gott des jungen Kontestatärs, denn er ist der Gott der Privilegierten. Im Okzident bezichtigen viele Erwachsene die Jungen der Scheinheiligkeit; sind aber die wahren Scheinheiligen nicht sie, die auf Kosten der übrigen Welt leben, sie, welche die Brahmanen des internationalen Kastensystems sind? Der Brahmane, sei er nun Hindu oder Mensch des Westens, erfreut sich einer unfraglichen Sicherheit; er steht auf dem Gipfel der Hierarchie und kann nicht mehr höher steigen[7]. Weil er der von ihr am meisten Begünstigte ist, ist er auch deren am meisten entpersönlichtes Glied; mehr als jeder andere hängt er vom «System» ab, von dem er weitaus am meisten profitiert.

So ist die Geisteshaltung des durchschnittlichen westlichen Touristen, der ein unterentwickeltes Land besucht, typisch «brahmanisch». Seiner Apparaturen beraubt, lebt er in beständiger Angst, sich eine Tropenkrankheit zuzuziehen; ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, behandelt er die «Eingeborenen» so, wie der Brahmane die Unberührbaren behandelt. Sein Gott ist der, der die etablierte Ordnung aufrechterhält; diese aber verkürzt ihn (den Brahmanen) zu einem glücklichen Rad eines für alle andern infernalen Räderwerks (*samsâra*). Der Gott des Hippie ist das genaue Gegenteil: er verheißt die individuelle Befreiung und wertet das Ich absolut auf[8]. Der Hippie erkennt der Gesellschaft die Daseinsberechtigung zu (er ist nicht ein Revoluzzer), nimmt aber für sich das Recht in Anspruch, ihr zu entfliehen. Er zeigt für die Gesellschaft kein Interesse.

Der Weg vom Unwirklichen zum Wirklichen ist übrigens abgesteckt. Die Beziehung zwischen dem dahinwandernden Sannyâsin und seinem Gott ist experimental und nicht sakramental. Die Liturgiereform hat kaum die Chance, unsere jungen Pilger des Absoluten in die Kirche zurückzuführen[9]. Das Sakramentensystem an und für sich erscheint ihnen anfechtbar und überholt. Der Hindu-Gott, nach dem sie über den Kopf des Christengottes hinweg Ausschau halten, verlangt von ihnen nicht, zu glauben, sondern zu erfahren. Sie erwarten ihr Heil nicht von einer außer ihnen stehenden unsichtbaren Macht, sondern von einer progressiven Befreiung, für die sie ihrem Leib und ihrem Ich viel Hartes abfordern; dennoch geht das Sehnen des jungen «Zuzügers» im Grunde dahin, mit seinem ganzen Sein das Glück zu erleben. Der Gott des Sannyâsin scheint dieses Verlangen ganz zu stillen.

Doch um welchen Preis? Das Dasein des Brahmanen ist unzertrennbar an das seiner Kuh gekoppelt, d. h. an die Existenz der Kastengesellschaft. Dank seiner mystischen Erfahrung gibt der Verzichtende der Gesellschaft den Gott, der sie trägt, selbst wenn er, um ihn zu finden, sie verlassen muß, obwohl er als befreites Wesen in ihr weiterlebt. Der Inder liebt seine Weltflüchtigen, weil er weiß, daß er ohne sie an innerer Leere stürbe.

So steht der Hindu-Gott doch schließlich nicht als der da, den der Hippie sucht, was dieser auch darüber denken mag. Er kann nicht existieren ohne die Dorfgesellschaft der Kasten. Er ist irgendwie vorindustriell. Wenn der junge Mensch über seine Grenzen hinaus in den Raum blickt, wirft er eigentlich einen Blick zurück in die Zeit.

Der dritte Mensch

«Ich fühlte, daß ich endlich meine Religion entdeckt hatte, die Religion des Menschen»
(Tagore)[10]

Je mehr der Hippie-Gott sich dem Hindu-Gott annähert, desto mehr entfernt er sich vom unbekannten Gott, nach dem in seiner Nacht der Mensch der Neon-Zivilisation sucht, der seine Befreiung in der Anonymität und der Mobilität[11] findet. Diese Mobilität ist eine Sannyâsi-Tugend, nicht aber die Anonymität; der Verzichtende ist

der am meisten zur Person gewordene, ja eigentlich das einzige «Individuum» der namenlosen Kastengesellschaft. Hierin wäre der Sannyâsin eher um eine Umdrehung im Rückstand gegenüber dem Menschen der Technopolis, der seine Freiheit zum Vorteil aller erobert und nicht, wie der Verzichtende, auf ihre Kosten. Der eine erkauft seine Freiheit um den Preis seines Verzichts auf die Gesellschaft, der andere um den Preis seines tätigen Einsatzes; der Hippie möchte sie umsonst haben.

Die moderne Gesellschaft gibt allen die Freiheit, welche die Hindu-Gesellschaft nur der kleinen Elite ihrer Sannyâsin zugesteht; darum möchten auch die jungen Inder, die sich gegen diese Einschränkung auflehnen, vom Okzident davon befreit werden. Diese Befreiung versetzt den Menschen in das Einsamsein, und hierin liegt sein eigentliches Problem. Gewisse junge Menschen unternehmen den verzweifelten Versuch, diese Einsamkeit durch eine Rückkehr nach hinten (Jesus-Bewegung) oder eine Flucht nach außen (Hare-Krischna-Kult) zu durchbrechen. Ist die «regressio ad originem», die gerade von denen gepredigt wird, die uns unsere Angst analysieren helfen, ein weniger verzweifeltes Unterfangen?[12]. Sie gleicht zu sehr einer «iustificatio post factum», als daß sie der ersten technologischen Generation behilflich sein könnte, ihre Einsamkeit zu leben.

Ohne behaupten zu wollen, einen befriedigenderen «Weg» entdeckt zu haben als den von H. Cox oder E. Fromm vorgeschlagenen, sind wir doch der Meinung, daß die vergleichende Religionsgeschichte zur gemeinsamen Forschung ihren Beitrag zu leisten vermag. Schließlich ist es ja unsere Vertrautheit mit Brahman, die es uns verwehrt, uns den Mythos der «regressio ad originem» zu eigen zu machen. Der Hinduismus hat den legitimen Pluralismus der religiösen Erfahrungen zu einem hierarchischen System erhoben. Wir hätten nie – wie wir es in diesem Aufsatz getan haben – von einem Hindu-Gott sprechen sollen, da es in Wirklichkeit so viele Hindu-Götter gibt, wie es Typen religiöser Erfahrungen gibt. Gewiß bleibt der Gott des Sannyâsin weiterhin an der Spitze, doch gibt es auch den Gott des *bhakta*, des *karma-yogin*, den Gott des Menschen des *dharma* und auch den Gott des Unberührbaren. Auf jeder dieser Ebenen ist die existentielle Beziehung zwischen dem Menschen und Gott verschieden und äußert sie sich in spezifischen Ritualen. Man wird sich nicht auf Pilgerschaft begeben, um den Gott des Sannyâsin anzubeten, von dem hingegen man nicht das «Heil» erwarten wird wie der *bhakta* von seinem *avatâra*. Was das Christentum vom Buddhismus zu lernen hat, ist dies, sich mit größerer Objektivität anzusehen. Der Jahwe des Endredaktors der Genesis ist in den Augen des Religionsgeschichtlers nicht der Jahwe von E. Fromm, und der Gott Isaaks nicht der von Jesus oder H. Cox. Hingegen war der Gott der Kreuzzüge der gleiche wie der Gott der Paladine des Sultans Saladin. Selbstverständlich sprechen wir hier nicht vom Gott des Glaubens, sondern von Gott wie er existentiell mit dem Menschen in Beziehung tritt und dessen Verhalten und Ritual bestimmt.

Der Mensch der Technopolis kommt nicht darum herum, ein existentielles Gottesverhältnis zu leben, das sich nicht auf die bereits in die herkömmlichen Religionen integrierten Typen religiöser Erfahrung reduzieren läßt. Eines der Elemente dieser neuen Beziehung ist die Befreiung davon, unter den möglichen Erfahrungstypen sich für die von der Gruppe vorgeschriebenen entscheiden zu müssen; ein weiteres Element ist wohl der neue Typus der Beziehung zu den Mitmenschen und zu der physischen Natur, die von der Gesellschaft der Technopolis ihren Angehörigen zur Pflicht gemacht wird.

In horizontaler Richtung «entdecken» die jungen Menschen wiederum die *bhakti*, die Mystik, die festliche *communio*. Hier liegt eine notwendige «regressio ad originem» vor, die für den westlichen Menschen Typen religiöser Erfahrungen zurückgewinnt, die das Christentum der Neuzeit abgewertet hatte. Daran ist nichts wirklich Neues außer etwa ein unsektiererisches Suchen, das sich als Beerbung der globalen Vergangenheit der religiösen Menschheit versteht.

In vertikaler Richtung stößt man auf einen neuen Kontinent. Die Vergesellschaftung einerseits, die Psychoanalyse und alle ihre Weiterführungen (Gruppendynamik usw.) anderseits müssen, wie es scheint, eine religiöse Erfahrung von viel radikalerem trinitarischem Gepräge hervorbringen als alles, was die Weltreligionen bis anhin gekannt haben[13]. Trifft man hier nicht wieder auf die große Intuition eines Monchanin, daß Indien der Kirche ihre Trinitätstheologie geben werde?

Nicht also der Hindu-Gott wie der Hippie ihn sich vorstellt wird uns von unsern Ängsten heilen, sondern eher die Rückwirkung des Dialogs, den der dritte Mensch im Westen mit dem echten Hindu-Gott begonnen hat, der vom dritten Menschen im Osten in Frage gestellt wird. Das spannende[14] Abenteuer des Menschen des dritten Zyklus[15] hebt erst an.

[1] J. Daniélou, Das Geheimnis vom Kommen des Herrn (Frankfurt a. M. 1951) 16.
[2] J. A. T. Robinson, Gott ist anders (München 1965) 52–70.
[3] J. Varenne, Upanishads du Yoga (Gallimard, Paris 1971) 111.
[4] R. C. Zaehner, Hinduism (Oxford U. P., London 1962) 47–74.
[5] R. E. Hume, The Thirteen Principal Upanishads (Oxford U. P., Madras 1949) 80.
[6] A. Loiseleur-Deslongchamps, Lois de Manou (Garnier, Paris 1939) XI, 79, S. 330.
[7] Dumont, Homo Hierarchicus (NRF Gallimard, Paris 1966) 324–350.
[8] L. D. Streiker, The Gospel of Irreligious Religion (Seed-Ward, London 1966) 78–91.
[9] A. H. Van den Heuvel, The Humiliation of the Church (SCM Press, London 1966) 78–91.
[10] R. Tagore, The religion of man (MacMillan, New-York 1912) 96.
[11] H. Cox, Stadt ohne Gott (Stuttgart 1966) 50–72.
[12] E. Fromm, you shall be as Gods (Fawcet, Greenwich 1966) 14; H. Cox, The secular City Debate (MacMillan, New-York 1966) 182.
[13] G. Moran, The New Community (Herder, New-York 1970) 29 ff.
[14] B. J. Cooke, Theology in an age of Revolution (Dimension, New-Jersey o. J.) 124–143.
[15] Der dritte Kreis einer Typologie, welche die von H. Cox vorgeschlagene (Tribal-, Urban-, Technopolitan-Epoche) wie folgt ändern würde:
Zyklus der kosmo-biologischen Religionen
Zyklus der geschichtlichen Religionen (Ära der großen Religionen,
Zyklus der humanistischen Religionen.
Innerhalb jedes Zyklus wären Strukturtypen zu unterscheiden, die sich in jeder Religion finden. So z. B. im zweiten Zyklus die soteriologischen, mystischen, sakramentarischen, legalistischen usw.

Übersetzt von Dr. August Berz

GUY DELEURY

geboren am 3. September 1922 in Paris, Jesuit, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne, an der Universität Poona (Indien), an der Ecole française d'extrême-orient und an der Ecole des langues orientales in Paris, ist Doktor der Philosophie, Mitbegründer des Zentrums für das hinduistisch-christliche Gespräch «Sneha-Sadan», gründete eine Jugendorganisation für die Beziehungen zwischen den hinduistischen und muslimischen Gemeinschaften in Poona, ist Schriftsteller. Er veröffentlichte u. a.: Le Culte de Vithoba (Poona 1960), Psaumes du Pèlerin (Paris 1956), La Quête de l'éternel (Löwen 1967).

Statement

Erich Fromm

Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiösität

Vorbemerkung

Diese neue Rubrik steht anstelle der üblichen «Dokumentation». Wir wollen sie in Ermangelung einer allseits befriedigenden Kennzeichnung «Statement(s)» nennen. Hier sollen – wo dies sinnvoll und möglich erscheint – nichtchristliche Autoren von internationalem Rang zum Thema des jeweiligen Heftes zu Wort kommen. Das scheint gerade für die Sektion «Fundamentaltheologie» und «Grenzfragen» von entscheidender Bedeutung. Die Sektion sucht damit ihre Thematik jenen Strömungen und geistigen Konstellationen auszusetzen, die in der heutigen Welt wirksam sind und angesichts derer die Christen ihre Hoffnung zu verantworten haben. Die Zuversicht, daß dadurch auch die Theologie viel lernen und mancherlei über sich selbst erfahren kann, scheint nicht unbegründet.

Die hier zu Wort kommenden Autoren werden weniger um eine Einzeluntersuchung aus ihrem «Fach» als vielmehr um eine allgemeine und damit immer auch persönlich gefärbte Stellungnahme gebeten. In diesem Sinne möge man auch Anlage und Stil des folgendes Textes von Erich Fromm verstehen. *Johann Baptist Metz*

Es ist üblich, Marx und Freud als materialistische Atheisten und Feinde der Religion anzusehen. Das ist, grob gesehen, wahr (allerdings auch nur dann, wenn man den Unterschied zwischen dem bürgerlichen Materialismus Freuds und dem historischen Materialismus Marxs nicht übersieht); wenn man näher zusieht, wird diese Kategorisierung in vieler Hinsicht wieder fraglich.

Gewiß, Marx war ein Gegner der Religion. Aber letzten Endes war seine Kritik eine Anklage gegen die Religion, die echten spirituellen Bedürfnisse des Menschen nur illusorisch zu erfüllen.

Was sind diese Bedürfnisse für Marx, wie er sie von den Philosophischen Manuskripten bis zum letzten Band des Kapitals angedeutet hat?

Die Aufhebung der Verkrüppelung und Entfremdung des Menschen; die Liebe, die ihn an die Realität der objektiven Welt außerhalb seiner selbst glauben läßt; der Reichtum, der aus der Fülle der echten menschlichen Bedürfnisse stammt. Der Mensch muß zum «armen» Menschen werden, denn diese Armut führt zum Erlebnis des größten Reichtums: des anderen Mensch. «Je weniger du *bist*, je weniger du diesem Leben Ausdruck gibst, desto mehr hast du, desto größer ist dein entfremdetes Leben ...» Die Kritik der Ökonomie und Politik ist die Voraussetzung für die Humanisierung des Menschen, für seine Rückkehr zu sich selbst. Für Marx ist der Mensch der bisherigen Geschichte nicht was er sein *sollte*; er sollte das sein, was er sein *kann*, wenn er sich von der Versklavung an Dinge und damit seiner Selbstversklavung befreit.

Die Harmonie des Menschen mit der Natur, mit seinen Mitmenschen und mit sich selbst ist das letzte Ziel des marxschen Sozialismus. Marx glaubte, daß nur eine veränderte *Lebenspraxis* dem Menschen ermöglicht, die Wahrheit über sich selbst und das Ziel der menschlichen Entwicklung zu sehen; ein Gedanke, den er im Prinzip mit der Religion teilt, insofern die religiöse *Praxis* die Voraussetzung der religiösen Erkenntnis ist. Der Unterschied ist der, daß für Marx der Mensch die Praxis des ganzen Lebens und das heißt die ökonomisch-gesellschaftliche Struktur verändern muß, damit er sich als liebendes, wissendes, freies Wesen verwirklichen kann.

Marx ist ein «atheistisch-religiöser» Denker; wer ihn frei vom Einfluß der Marxverfälschung des reformistischen und des sowjetischen «Sozialismus» liest, kann kaum die innere Verwandtschaft mit der Position des Buddhismus (und Zen-Buddhismus) oder auch der christlichen Mystik und besonders der des radikalsten Mystikers, Meister Eckhart, verkennen. Man kann vielleicht sogar sagen, Marx sei der konsequenteste Vertreter der «negativen Theologie». Er spricht nicht von Gott, sondern von den Götzen und dem entfremdeten, das ist vom götzendienerischen Menschen. Dem ist noch hinzuzufügen, daß – wie Löwith und andere aufgezeigt haben – die marxsche Vision des Sozialismus in ihren wesentlichen Zügen den Ideen der Propheten von der «Messianischen Zeit» in säkulärer Sprache Ausdruck gibt.

Freuds Verhältnis zur Religion ist ganz anderer

Art. Freud war ein Rationalist, ein bürgerlicher und nicht historischer Materialist. Seine Kritik der Religion kam von verschiedenen Seiten. Die Religion, sagt Freud, verdummt den Menschen, weil sie ihn an Mythen statt an wissenschaftlich fundierte Tatsachen glauben läßt. Sie infantilisiert ihn, weil sie ihn in ständiger Abhängigkeit von väterlicher Autorität, symbolisiert durch die Figur Gottes, hält.

Soweit wiederholt Freud im wesentlichen die traditionelle atheistische Kritik der Religion; er hat wie diese wenig Verständnis für das religiöse *Erlebnis*, speziell für das mystische, das sich am meisten der antiautoritären Kritik entzieht. Für ihn war das Erlebnis der mystischen Einheit, dem Romain Rolland einmal den Namen «ozeanisches Gefühl» gegeben hatte, nichts als die «Regression» zum primären Narzißmus des Säuglings.

Freuds Ziele für das Leben des Menschen waren im wesentlichen die des rationalistischen Denkers: die Beherrschung der eigenen Natur und die Überwindung des Gefühls der Ohnmacht gegenüber der Natur außerhalb. Das Motto der Aufklärung, «sapere aude», war auch sein Motto, ebenso sehr wie das Ziel der Unabhängigkeit, wenn auch im Gegensatz zu Marx, im Sinne des bürgerlichen Individualismus. Seine schöpferische Leistung war, daß er über den Rationalismus der Aufklärung hinausging und eine «Wissenschaft des Irrationalen» schuf. Freud war ein Mann der Skepsis und Resignation (speziell in der Periode nach dem ersten Weltkrieg), der letzte große Aufklärer; aber im Gegensatz zu Marx war er in keiner Weise ein religiöser Mensch, so wenig er ein musischer Mensch war. Ihm fehlte die Beziehung zur Kunst und Dichtung fast vollkommen. Man kann wohl mit Recht sagen, daß er alle Probleme des Menschen ausschließlich mit dem Denken lösen wollte und daß vielen seiner Interpretationen die Qualität zwanghaften Denkens anhaftet.

Aber in mehreren Beziehungen kann Freuds Werk dennoch zu einer Aufhellung des religiösen Problems beitragen. Zunächst einmal zeigt er den Gegensatz zwischen bewußtem *Denken* und den dahinter liegenden unbewußten *Erlebnissen* auf und erweitert so den Begriff der Ehrlichkeit. Bis zu Freud war ehrlich, wer glaubte, was er sagte. Freud zeigt, daß nur der ehrlich ist, bei dem das, was er denkt, seinen unbewußten Affekten und Sehnsüchten entspricht. Freud, der Rationalist, hat die Bedeutung der Ideen und gedanklichen Konzepte gewiß nicht verneint, aber paradoxerweise relativiert. Was einer *denkt*, so kann man es vereinfacht ausdrücken, ist gar nicht so wichtig; was er – bewußt oder unbewußt – *erlebt*, oder einfacher gesagt, was er *ist*, ist sehr viel wichtiger. Die These, daß der Intellekt das Beste ist, was wir haben, und doch so schwach gegenüber den Affekten, ist eine der Grundlagen Freudschen Denkens, die zu der ambivalenten Einschätzung des Denkens führt.

Mit dieser Kritik des Bewußtseins hat Freud, so will mir scheinen, zum Verständnis der negativen Theologie in der Religionsphilosophie wie auch zum Gottesbegriff in der Mystik beigetragen, wenn auch in sehr indirekter Weise. Wenn, so möchte man sagen, Denkkonzepte nur auf dem Hintergrund der Realität der sie begründenden Erlebnisse wichtig sind, dann mögen auch die theologischen Konzepte nur von sekundärer Bedeutung sein im Vergleich mit dem religiösen Erlebnis.

Bei aller Verschiedenheit zwischen negativer Theologie und Mystik liegt doch eine Gemeinsamkeit vor: die Ablehnung der Erfassung Gottes in Kategorien des Denkens. In der Tat teilen die Neoplatoniker, Dionysios, Maimonides, Meister Eckhart und der Verfasser der Cloud of Unknowing die Idee, daß die Erkenntnis Gottes in der Erkenntnis seiner Nichterkennbarkeit liegt. Bei den radikalen Mystikern gibt es nur einen Weg zu Gott, den der «nackten Hinwendung» und eines Bewußtseins, das frei von *Denken* ist.

Freuds Bedeutung für das Problem der Religiosität hat noch eine andere Seite. Zwei zentrale religiöse Kategorien, die der *Selbsterkenntnis* und die der *Demut* (beziehungsweise des *Stolzes*) können durch das Freudsche Werk eine wichtige Bereicherung erfahren.

Zunächst ein Wort zur Selbsterkenntnis. Thomas von Aquin lehrt, daß Demut Selbsterkenntnis ist, die die Nichtwürdigkeit des Menschen sieht, obwohl sie auch seine Würde nicht vergißt. Ganz ähnlich der Verfasser des *Cloud of the Unknowing*, der in der Selbsterkenntnis noch drastischer als Thomas die Erkenntnis der menschlichen Lasterhaftigkeit sieht, beide in dieser Hinsicht recht nahe der Lehre Freuds. Bei Eckhart finden wir einen viel weitergehenden Begriff der Selbsterkenntnis. Nicht nur in dem Sinne der Bedingung der Selbsterkenntnis. Nicht nur in dem Sinne der Bedingung der Gotteskenntnis («Denn niemand kann Gott erkennen, der sich nicht erst selbst erkannt hat»), sondern vor allem darin, daß für Eckhart Selbsterkenntnis die Erkenntnis des ganzen Menschen und nicht vorwiegend seiner Unwürdigkeit be-

deutet. Die Selbsterkenntnis ist gleichzeitig die Erkenntnis des andern, «als ob die ganze Natur des Menschen in dir enthalten wäre, und deine Natur die jedes andern wäre, so daß du dich selbst in jedem andern siehst, und jeder andere sich in dir». Die Rolle der Selbsterkenntnis im Buddhismus ist sehr schön in dem Buch über Buddhistische Meditation (Geistestraining durch Achtsamkeit) von Nyaponika Thera beschrieben. Für Freud ist die Selbsterkenntnis die zentrale Kategorie seines ganzen Werkes und die Grundlage seiner Therapie. Aber, so muß man fragen, meinen die religiösen Denker mit «Selbsterkenntnis» dasselbe wie Freud?

Gewiß bestehen wichtige Unterschiede. Freuds «Selbst» ist das Ego, eine Substanz, etwas, das ich *habe*, das er stärken, und nicht, wie z. B. Eckhart, verlieren will: Gewiß erwartete Freud im Unbewußten wesentlich nur das Triebhaft-Irrationale, speziell das Sexuelle zu sehen, und nicht die tieferen Dimensionen des Erlebens, die in der *conditio humana* ihre Quelle haben.

Aber trotz der Beschränkungen von Freuds Begriff der «Selbsterkenntnis» besteht seine Leistung darin, daß er durch die Eröffnung des Zugangs zum Unbewußten die Möglichkeit zur Selbsterkenntnis ungeheuer bereichert hat und fernerhin, daß er eine *Methode* entwickelt hat, die Selbsterkenntnis zu fördern; durch Deutung der Träume, der Fehlleistungen und Tageträume, Phantasien, Einfälle und vieles mehr.

Freud hat nicht daran gedacht, daß seine Methode eine Anwendung finden könnte, die über die Therapie hinausführt; oder vielleicht besser gesagt, die der seelischen Therapie des «normalen, gesunden» Menschen dienen könnte, der in seiner Seele krank ist, weil er einer kranken Gesellschaft angepaßt ist. Er ist nicht über den biologisch-soziologischen Begriff der Gesundheit im Sinne des guten Funktionierens hinausgegangen zur Position der religiösen Denker, ebenso wie auch der von Marx (der nicht «verkrüppelte» Mensch) vorgedrungen, die die Heilung (Gesundung) des Menschen in der Entfaltung seiner Liebe, seiner wachen, kritischen Vernunft, und seiner Demut sehen.

Freud hat zwar nicht an diese Heilung gedacht, aber seine *Methode* der Analyse kann von großer Bedeutung für die spirituelle Entwicklung des Menschen werden, wenn er sich in ihr übt, sich selbst ganz zu sehen, sowie er ist, ganz nackt, und nicht in seiner von der Gesellschaft gelieferten Verkleidung und Maske (*persona*). Sich selbst ganz zu sehen heißt nicht nur, seine Laster und Schwächen sehen, sondern sich selbst, den ganzen Menschen, der er war, als er geboren wurde; der er heute ist; und der er sein wird oder sein könnte. Die Psychoanalyse als Lernperiode für diese Methode und die tägliche Selbstanalyse können in der Tat zu einer wichtigen spirituellen Praxis werden.

Ein anderer wichtiger religiöser Begriff, der der *Demut*, kann durch die Psychoanalyse besser verstanden werden. Zumindest für den modernen Menschen ist Demut etwas abgegriffen und unklar. Ist Demut dasselbe wie Bescheidenheit, Selbstverleugnung? Hat Demut etwas zu tun mit dem mystischen Begriff des «Leerseins», «Tot-seins», oder des Buddhistischen Begriffs des Nicht-Begehrens?

Der Begriff der Demut ist vielleicht am besten durch sein Gegenteil, den *Stolz*, zu verstehen und es bedarf keiner weiteren Worte, um die zentrale Rolle des Stolzes als Ursünde in der christlichen Auffassung zu erläutern.

Gewiß sind die theologischen Formulierungen wie *ego sum; ego sum, et nemo* (Augustin) oder die Definition von Stolz als «Ich-Zentrierung und Dulosigkeit» und manche andere Beschreibungen schon recht klar. Mir scheint, daß der Freudsche Begriff des *Narzißmus* eine weitere Klärung bringt; sowohl als Definition des Stolzes als auch der Demut im Sinn des Nicht-Narzißmus.

Unter «primärem Narzißmus» verstand Freud das Phänomen, daß alle Libido des Säuglings sich nur auf ihn selbst und noch nicht auf Objekte außerhalb seiner selbst erstreckt; er nahm an, daß im Prozeß der Reifung die Libido sich nach außen wendet, daß sie sich aber in krankhaften Zuständen wieder von den Objekten löst und auf die eigene Person zurückgenommen wird (sekundärer Narzißmus). Der Begriff des Narzißmus bei Freud war recht beschränkt, weil er auf der Grundlage der Libidotheorie aufgebaut war, und fernerhin, weil er hauptsächlich mit Bezug auf die Probleme geisteskranker Menschen angewandt wurde. Der Narzißmus des «normalen» Menschen hingegen fand wenig Beachtung. Um diesen «normalen» Narzißmus zu verstehen, tun wir besser, ihn aus dem Freudschen Libido-Konzept herauszulösen und ihn in der folgenden Weise zu beschreiben. Für den narzistischen Menschen ist nur das wirklich und wichtig, was mit ihm selbst zu tun hat, mit *seinem* Körper, *seinen* Wünschen, *seinen* Gedanken; alles was «draußen» ist, wird zwar sinnlich und gedanklich erfaßt, aber es bleibt grau und nichts als *Objekt des Gedankens*. Der narzistische

Mensch kann nicht lieben; aber man kann nicht einmal sagen, er liebe sich selbst, sondern höchstens, er begehre sich selbst, er sei selbstsüchtig «selbstisch», «voll von sich selbst». Aus diesem Grunde kann er auch nicht sich selbst erkennen, denn er steht sich selbst im Wege, weil er so voll von sich selbst ist, daß weder er selbst, noch die Welt noch Gott Gegenstand seiner Erkenntnis sein kann. Zweifellos hat der Narzißmus seine biologischen Grundlagen; vom Standpunkt der Selbsterhaltung scheint es geboten zu sein, daß das eigene Leben wichtiger ist als das des andern. Dies erklärt vielleicht, warum der Narzißmus solche Stärke hat und warum es ständiger Anstrengung bedarf, ihn zu überwinden oder wesentlich zu reduzieren. Dieses Reduzieren des Narzißmus ist die Bedingung der Liebe *und* der Erkenntnis und die zentrale Norm, die dem Buddhismus, dem Judentum und dem Christentum gemein ist, von der sie unter verschiedenen Namen gesprochen haben. Mir scheint, daß weiteres Studium des Narzißmus über die von Freud gegebenen Grundlagen hinaus von großer Wichtigkeit für das Verständnis des Begriffs wie der Praxis der Demut ist.

Die marxsche und post-freudsche «atheistische Religiosität» hat wenig Beachtung in dem bisherigen Dialog zwischen Katholiken und Marxisten gefunden. Auf der einen Seite standen rechtgläubige Christen, auf der anderen Seite Menschen mit gutem Willen, die sich für Frieden, Gerechtigkeit, Solidarität, den Respekt für die Würde des Menschen einsetzten. Dieses sind Ziele, die sich auch aus dem christlichen Glauben ergeben, und so liegt es nahe, angesichts dieser gemeinsamen Ziele das zu betonen, was Christen und Marxisten gemeinsam ist. Man darf aber nicht vergessen, daß viele Marxisten – obgleich nicht alle –, die an dieser Diskussion beteiligt sind, in ihrer Haltung zur Religion eher der Haltung von Freud als der von Marx nahestehen. Mir scheint aber, daß ein Dialog zwischen der radikal-christlichen und der nicht-christlichen religiösen Position vielleicht ebenso wichtig ist wie der bisherige. Mögen sich beide Gruppen auch in ihren Konzepten unterscheiden, so teilen sie doch dieselbe «religiöse Gestimmtheit» und den Radikalismus ihrer Haltung. Sie gehen beide davon aus, daß die moderne Industriegesellschaft in ihrer kapitalistischen und sowjetischen Form unvereinbar mit echter Religiosität ist; sie teilen den Glauben, daß eine Gesellschaft, deren Ziel der Konsum, deren moralisches Prinzip das des rücksichtslosen Egoismus, und deren menschliches Resultat der total entfremdete Mensch ist, keine Lebensfähigkeit hat und trotz ihrer materiellen Macht an ihrer seelischen Armut zugrunde gehen muß. Sie sind nicht vorwiegend mit theologischen Konzepten, sondern mit der Wirklichkeit des religiösen Erlebens befaßt.

Was ist die religiöse Situation der Gegenwart? Der Geist des Kapitalismus hat den religiösen Gehalt sowohl des Marxismus wie der Kirche auf ein Minimum reduziert. Auf der andern Seite gibt es aber Millionen von Menschen, besonders von Jungen, die die Leere und die Verlogenheit des Lebens im «Fortschritt» fühlen und die die Frage stellen: Wer bin ich? Hat das Leben einen Sinn, und welchen? Was kann ich planen oder tun, um der Sinnlosigkeit, Langeweile und der Verzweiflung zu entgehen, die daraus folgt, daß ich keinen Kern, kein Zentrum habe?

Diese Fragen sind echt, sie sind nicht erdacht oder Teil einer Ideologie; und sie sind aus einer tiefen Verzweiflung gesprochen. Denn die meisten, die diese Fragen stellen, glauben kaum noch, daß es eine Antwort gibt. Andere versuchen, sich der Verzweiflung zu entziehen, indem sie zu primitiven Religionsformen zurückkehren: dem Ritus der Rauschmittel, der sexuellen Orgie, der sadistischen Perversion und schließlich zu einem «Neo-Satanismus». Andere suchen «Religion» und «innere Befreiung». Unglücklicherweise fallen sie oft Scharlatanen in die Hände, importierten oder einheimischen, die die religiösen Gedanken des Orient, oft gemischt mit Freud und «sexueller Befreiung», feilhalten. Die Jugend hat nichts Besseres gesehen, und so verwechselt sie das Echte mit dem Unechten.

Mir scheint, daß es das gemeinsame Anliegen der christlichen wie der nicht-christlichen Religiosität ist, darüber zu sprechen, was das Wesentliche der «religiösen Gestimmtheit» ist, wie es sich in einer Sprache, die die unter ihrer Entfremdung leidenden Menschen verstehen können, beschreiben läßt; was sich über die Mindestanforderung an Geduld, Selbstdisziplin, Praxis als Bedingung auch nur für die ersten Schritte sagen läßt; ferner darüber, wie man Echtes vom Unechten, Wahrheit von Schwindel unterscheiden lernt, und wie man einen Menschen nicht in erster Linie danach beurteilt, *was* er *sagt*, sondern *wie* er *ist*.

Schließlich gibt es noch eine andere gemeinsame Aufgabe, die sogar der eben beschriebenen noch vorangeht: die *Kritik* der *Idolatrie*.

Was ist ein Idol im Sinn des Alten Testaments? Die Definition ist ganz eindeutig: es ist ein *Ding*, der Menschenhände Werk, dem sich der Mensch

unterwirft. Götzendienst ist die Verdinglichung und Entfremdung des lebendigen Menschen. Gott ist der Namenlose, Lebendige; Götzen sind tote Dinge, und ihre Anbeter werden zu toten Dingen. Götzendienst ist Selbstverneinung des Menschen als eines lebendigen Wesens. Die Idole des modernen habsüchtigen, gierigen, entfremdeten Menschen sind Produktion, Konsum, Technik, Eroberung der Natur. Sein Glaube ist die Erwartung des Heils von der totalen Eroberung der Natur; er glaubt, daß er am Ende selbst Gott wird, denn er wiederholt die Schöpfung, nur besser, weil wissenschaftlich. Je reicher seine Idole, desto ärmer der Mensch. Statt Freude sucht er Vergnügung und Erregung; statt Wachstum Besitz und Macht; statt *Sein* sucht er *Haben* und Benutzen; statt des Lebendigen wählt er das Tote. Für Marx war «*Kapital*» der Ausdruck des Toten und Aufgehäuften, *Arbeit* dagegen Ausdruck des Lebendigen, und aus diesem Grunde war seine Stimme prophetisch – antiidolatrisch.

Während radikalen Christen und Nicht-Christen zwar die «Theologie» nicht gemeinsam ist, teilen sie doch die Überzeugung vom Wesen und dem Übel der Idolatrie, ob sie nun diesen Ausdruck oder den gleichbedeutenden der «Entfremdung» wählen. Vom Standpunkt einer radikalen negativen Theologie mag es sogar für den Christen ein Problem sein, ob Theo-logie möglich oder statthaft ist.

Wie dem aber auch sei, «*Ido-logie*», die «Wissenschaft von den Idolen», *ist* möglich und notwendig. Idologie ist möglich, weil Idole Dinge sind, die man machen und deshalb kennen kann; sie ist notwendig, weil die Idole sich nicht als solche zu erkennen geben. Sie heißen nicht mehr Baal und Astarte, gehören nicht zu einer bestimmten fremden «Religion»; ganz im Gegenteil, sie tragen respektable Namen wie «Ehre» oder «Souveränität des Staates»; sie sind angeblich ganz rational wie Technik; Objekte des in der menschlichen «Natur» verwurzelten Strebens wie Konsum: endlich wird Gott selbst zum Idol, in dessen Namen alle Götzen gesegnet werden.

Die radikale Kritik der Gesellschaft und der Religion hat eine religiöse Funktion; sie ist die Entlarvung der Idole und damit die Bedingung echter Religiosität. Die Aufdeckung der Idole und ihre Bekämpfung ist das gemeinsame Band, das christliche und nicht-theistische religiöse Menschen vereint, oder, wie ich meine, vereinen sollte.

ERICH FROMM

geboren am 23. März 1900 in Frankfurt. Er studierte an den Universitäten Frankfurt, Heidelberg und München, ist Doktor der Philosophie, diplomierter Psychoanalytiker, Professor für Psychologie an der Michigan State University, war 1955–1966 Leiter der Abteilung Psychoanalyse der Medizinischen Schule der Nationaluniversität von Mexico. Er veröffentlichte u. a.: Psychoanalysis and Religion, The Forgotten Language, The Art of Loving, Marx's Concept of Man.

Vorwort

Giuseppe Alberigo

Wahl – Konsens – Rezeption im christlichen Leben

1. Vorüberlegungen

Innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche sind in diesen Jahren zwei gegenläufige Strömungen wahrzunehmen. Auf der einen Seite ist man in weiten Kreisen der Überzeugung, daß der kirchliche Apparat – vor allem der zentrale, der um den Papst herum agiert und als «Römische Kurie» bezeichnet wird – immer mehr über die Möglichkeit verfügt, eine straffe Kontrolle und Hegemonie über die Masse der Gläubigen auszuüben, so daß jeder Versuch und jede Hoffnung, pluralistisch eine Kirche als Gemeinschaft von Ortsgemeinden zu verwirklichen und den Ortskirchen selber einen vorwiegend kommunitären Charakter zu geben, zum Scheitern verurteilt scheinen. Andererseits steht man vor einer immer rascheren Vervielfältigung von Christengruppen, die trotz vieler und schwerer Mängel allen Kraftaufwand des kirchlichen Apparates unwirksam machen und wieder die Möglichkeit zu einer effektiven kirchlichen Gemeinschaft schaffen, welche die vieldeutige, ausweichende Dialektik der Symbole und Bilder aufgibt. Auf diesem Hintergrund kann es von neuem sinnvoll werden, von Wahl, Konsens und Rezeption zu reden, obwohl jetzt in der katholischen Kirche die Auslese der Amtsträger nicht auf dem Weg irgendeines Wahlverfahrens geschieht, sondern oft sogar jeder Meinungsäußerung von seiten der interessierten Kirchen zuwider (man denke an die letzten Ernennungen holländischer Bischöfe und die immer längere Reihe von Bischöfen, die unter dem gegenwärtigen Pontifikat willkürlich abgesetzt wurden). In Fällen wie diesen war man nicht auf den Konsens bedacht, so wie man sich auch um den immer massiveren Dissens (wie z. B. der Enzyklika «Humanae vitae» gegenüber) nicht gekümmert, sondern ihn auf zerstörerische oder desinteressierte Haltungen zurückgeführt hat. In Entsprechung zu dem, was in den politischen Gesellschaften geschieht, hat die Macht übrigens nunmehr aufgehört, die Zustimmung zu ihren Taten oder wenigstens deren Rezeption von seiten des Volkes anzustreben, da man sich mit einer Konformität des Tuns zufriedengibt, die man zwangsläufig durch die Weckung der materiellen Interessen oder dann aber durch die Furcht vor Repressalien herzustellen sucht. Ein passiver Gehorsam läßt sich praktizieren, wenn die Unterwerfung an Interesselosigkeit grenzt; er ist aber ein völlig untaugliches Mittel, um eine Communio und eine Beteiligung zustandezubringen, vor allem auf religiöser Ebene, wo die äußere Konformität keine eigenständige Bedeutung besitzt.

Man könnte einwenden, daß viele verbreitete Handbücher weiterhin von Konsens (aber fast nur in bezug auf den Akt der Brautleute beim Eheabschluß, wo der Konsens eine ausgesprochen individuelle und vertragliche Bedeutung hat), Wahl und Rezeption sprechen; man gewahrt jedoch ohne weiteres, daß bloß insoweit davon die Rede ist, als diese Formen faktisch jedes effektiven Gehalts entbehren.

Heute diese Probleme zu stellen[1] hat nur dann Sinn, wenn man gewillt ist, viel mehr deren substantielle als deren juridische und technische Bedeutung zu erheben. Jegliches Bemühen, die Dinge technisch-juridisch schärfer zu fassen und konkret zu verwirklichen, ist davon abhängig und in gewissem Sinn bereits ein Ergebnis davon, daß man sich der substantiellen Werte, die in Akten wie denen der Wahl, des Konsenses und der Rezeption enthalten sind, wiederum bewußt wird.

Man muß eine Verbindung herstellen können zwischen der christlichen Erfahrung von einst, die mehr in ihren tiefsten Werten als in ihren umstände- und zeitbedingten Ausprägungen zu nehmen ist, und dem Suchen, das in vielen konkreten kirchlichen Gemeinschaften heute vor sich geht. Eine Verbindung, die auf elastische und dynamische Weisen zustandezubringen ist, ohne zu schematisieren oder als maßgebende Modelle Experimente hinzustellen, deren größere Bedeutung in der evangelischen Spontaneität und der christlichen Freiheit liegt, die ihnen zu Gevatter standen.

2. Der Sinn von electio, consensus und receptio

Wir halten es für nützlich, drei bezeichnende Akte, die im Leben der Kirche eine große Bedeutung gehabt haben, einer Prüfung zu unterziehen: die Wahl als Weg zur Auslese der Dienstträger der Gemeinde, den Konsens als einmütige Äußerung

einer aufgrund spezifischer Argumente zustandegekommenen Communio, die Rezeption als ausdrückliche Annahme von Beschlüssen, die ohne Beteiligung derer gefaßt wurden, welche die Rezeption vollziehen. Diese drei Akte kommen auch mit negativem Vorzeichen vor als Ablehnung von Dienstträgern, die nicht auf dem Wahlweg oder entgegen einer Wahl ernannt wurden, als Dissens, der bis zur Beeinträchtigung der Gemeinschaft gehen kann, und als Zurückweisung formeller Beschlüsse. Aus der Analyse von Akten, die sich auf einen dieser «Typen» zurückführen lassen, erhellt, daß sie sich nur halbwegs zu einer spezifischen Charakterisierung eignen, die vom juridischen und vor allem vom ekklesiologischen und theologischen Standpunkt aus zufriedenstellend wäre.

So ist es denn auch erst spät und um den Preis erheblicher Nachteile auf dem Gebiet der Glaubenslehre möglich gewesen, den Akt der Erwählung der Amtsträger vom liturgischen und sakramentalen Akt der Weihe zu trennen, weil eben die Designation der Person und die Abordnung zum Dienste Gottes und der Gemeinde im Schoß der Kirche organisch miteinander verknüpft sind und sich nur dann in verschiedene, voneinander trennbare Akte artikulieren lassen, wenn man Begriffe und Instanzen einführt, die dem kirchlichen Leben fremd sind. Dementsprechend nimmt auch der Konsens erst dann spezifische, ausgeprägte Umrisse an, nachdem infolge der größeren Ausmaße der Gemeinde, der in ihr getroffenen Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien und der fortschreitenden Auflösung der Ortsgemeinde in einer einzigen *ecclesia universalis* das Regime der Communio dahingeschwunden ist. Auf jeden Fall suchen Konsens, Tradition und Gewohnheit weithin gemeinsame Aspekte beizubehalten. Auch darf nicht übersehen werden, daß die Unterscheidung zwischen Wahl und Konsens sich nur mit Mühe dem Umstand zuschreiben läßt, daß die Wahl die Verständigung über eine Person, der Konsens hingegen die Verständigung über eine Lehre oder ein Verhalten zum Ausdruck bringt. Die Rezeption endlich läßt sich nur dann zufriedenstellend definieren, wenn man sie von vornherein in eine hierarchische Beziehung zwischen dem Lehramt einerseits und den Gläubigen andererseits versetzt, wobei auch in diesem Fall unbestimmt bleibt, worin der spezifische Unterschied zwischen Rezeption und Gehorsam liegt.

Alle diese Elemente legen es nahe, einen gemeinsamen Nenner der verschiedenen Aspekte zu bestimmen. Die Ermittlung dieses gemeinsamen Faktors bildet den Schlüssel zum richtigen Verständnis einer offensichtlich bruchstückhaften, hin und her pendelnden Kasuistik. Die Fahndung nach diesem Urelement, das der Wahl wie dem Konsens und der Rezeption zugrunde liegt, drängt zum Nachdenken über den urtümlicheren, religiösen Sinn der Akte, die diese Ausdrücke bezeichnen. Der christliche und oft auch der vorchristliche Gebrauch dieser Begriffe liegt für gewöhnlich auf dem Feld der religiösen Beziehung, d.h. der Beziehung zwischen dem Menschen und Gott. Zumal im Neuen Testament erhalten diese Wörter einen prägnanten Sinn, insofern sie dazu dienen, unterschiedliche, aber im Grunde einheitliche Erstreckungen der religiösen Beziehung als einer Communio-Beziehung, d.h. als eines Übergangs von der Verschiedenheit zur Identität zwischen dem auferstandenen Christus und den Christen zum Ausdruck zu bringen. Dies bezeugt uns die Verwendung von *δέχομαι* (*recipere*, *receptio* usw.) und der von ihm abgeleiteten Wörter zur Bezeichnung der Entgegennahme des Evangeliums, des Gottesreichs, also der Annahme der Frohbotschaft (Mk 10,15; Apg 8,14; 11,1; 17,11; 2Kor 6,1 usw.), und auch der Annahme derer, die Glauben haben, durch Christus (2Kor 6,18; 1Tim 2,3; 1Petr 2,5). Das gleiche Geschehen wird in den johanneischen Schriften mit *λαμβάνω* und seinen Komposita ausgedrückt, von der Vulgata ebenfalls mit *recipere* übersetzt, wobei eine ausgeprägte persönliche Sinndichte wahrzunehmen ist. Mit *δεκτῷ* (= *accepto*) endlich wird ein objektiver Befund zum Ausdruck gebracht, der mit der in Christus gegebenen neuen Beziehung zwischen dem Vater und der Menschheit (2Kor 6,2) zusammenhängt.[2]

Unterstreichen wir die Sinndichte dieser neutestamentlichen Ausdrücke, die vorwiegend eine Beziehung von Personen – und nicht einen Bezug von Dingen – zu Gott ausdrücken, eine Beziehung, der die Tendenz innewohnt, von einem Fernstehen zu einer ganz intensiven Vertrautheit zu gelangen, so daß die Beziehung selbst sich wesentlich ändert.

Ebenso aufschlußreich ist die Verwendung von *eligere* (= *ἐκλέγομαι*), denn während die griechische Kultur die Erwählung von seiten Gottes nicht kennt, ist gerade diese der Sinn, der in der hebräischen Bibel und sodann im Neuen Testament am häufigsten wiederkehrt. Gott ist somit das maßgebliche Subjekt eines souveränen Aktes, durch den eine privilegierte Beziehung hergestellt wird; erst spät – von der Apostelgeschichte an – setzt es sich durch, daß diese Wörter auch zur Bezeich-

nung einer Auslese verwendet werden, welche die Gemeinde in ihrem Schoß vornimmt. Zudem ist daran zu erinnern, daß der vorwiegende Sprachgebrauch die Erwählung nicht einer Einzelperson, sondern einer Kollektivität durch Gott im Auge hat. In dieser Perspektive wird *ἐκλέγεσθαι* bei Johannes zur Bezeichnung der Erwählung der Apostel von seiten Jesu verwendet.[3] Auch in diesem Fall also besagt die Erwählung im starken Sinn des Wortes eine absolut freie, ungeschuldete generative Tat Gottes, der in der Erwählung umgestaltet und sich zu eigen macht, d.h. Heil schenkt. Nur in Analogie zu dieser *electio* werden in den Christengemeinden die Blutzeugen als Auserwählte bezeichnet und schließlich diejenigen, die von der Gemeinde zur Verrichtung gewisser Dienstämter erwählt worden sind.

Man hat es somit auch in diesem Fall mit einem Wort zu tun, das ursprünglich dazu verwendet wurde, die größere Dichte der Beziehung zwischen Gott und der Gemeinde als einer Aneignungsbeziehung zum Ausdruck zu bringen. Die subalterne Evolution abgeleiteter Bezeichnungen, die sich auf das innere Leben der Christengemeinde beziehen, ist bekannt. Es ist wichtig, die Entwicklungsstufen dieser Überlieferung auf die geschichtlichen und semantischen Ursprünge des Ausdrucks zurückzuführen, um in freier Kreativität von neuem zum echten Ursinn zurückzugelangen.

Das Wort *consensus* (= *συμφωνέω* und *συνευδοκέω*) endlich wird im Neuen Testament selten in theologisch relevanten Bedeutungen verwendet; immerhin hat es den Sinn, im Einvernehmen zu sein oder ins Einvernehmen zu setzen, und es wird auf die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn oder auf die Gebetsverbindung mit Christus (Mt 18,19; 1 Kor 7,5) bezogen; es dient aber auch zur Bezeichnung eines interpersonalen Konsenses. Es sei daran erinnert, daß die juridische Bedeutung, die doch im nichtchristlichen Sprachgebrauch stark hervortritt, gänzlich fehlt. Übrigens bringt im christlichen Sprachgebrauch vor allem *εὐδοκέω* – das bezeichnenderweise auch mit *δέχομαι (recipere)* in Verbindung gebracht wird – in erster Linie die Erwählung des Sohnes kraft einer intensiven Liebe des Vaters zum Ausdruck.[4] Erst im Ersten Clemensbrief (44,3) und sodann bei Ignatius von Antiochien kommt es dazu, daß der Begriff *consensus* auf die Gemeinde übertragen wird, um deren gemeinsamen Willen und deren Einheit zum Ausdruck zu bringen.

Auch aus diesen kurzen, summarischen Hinweisen ergibt sich, daß das, was den christlichen Sprachgebrauch auf dem Wortfeld von Wahl–Konsens–Rezeption charakterisiert, wesentlich im Zusammenhang mit der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen steht, die vorwiegend auf die freie, ungeschuldete Initiative Gottes zurückgeführt wird – auf eine Initiative, die darauf abzielt, eine nicht bloß episodenhafte oder erzwungene Beziehung herzustellen, sondern eine solche Verbindung, die eine neue Situation, eine fruchtbare Lebensgemeinschaft herbeiführen soll, worin die Menschen wirklich am göttlichen Leben teilhaben. Es ist auch aufschlußreich, daß in allen diesen Aspekten der religiösen Beziehung diese vorzüglich auf gemeinschaftlicher und nicht individueller Ebene liegt und nicht die Beziehung Christi zum Einzelmenschen, sondern zu den Menschen als Kollektivität, als Volk im Auge hat.

3. Die geschichtliche Entwicklung

Man darf diese Gegebenheiten nicht aus dem Blick verlieren, wenn man dazu übergeht, vom geschichtlichen Standpunkt aus die Art und Weise sowie die Sprache zu besehen, in denen die Christengemeinden der Urkirche und sodann die der verschiedenen Jahrhunderte ihr Bestreben geäußert haben, entsprechend ihrem Wissen um das Evangelium und gemäß dem geschichtlichen Kontext, worin sie lebten, die Communio innerhalb einer jeden von ihnen sowie zwischen den verschiedenen Gemeinden im Umkreis der christlichen Ökumene zu verwirklichen. Auf diesen beiden Ebenen steht man mehrfachen Versuchen gegenüber, die horizontale Dimension der Communio in die Tat überzuführen. Unter ihnen stechen – auch wenn sie nicht die einzigen sind – diejenigen hervor, die als Konsens, Wahl und Rezeption bezeichnet werden. Indem sich die Gemeinden einer vom Neuen Testament durchbluteten und theologisch sehr dichten Terminologie bedienen, äußern sie – implizit, doch unmißverständlich – die Absicht, die Communio zwischen den Christen und ihre Modalitäten in den Rahmen der *κοινωνία* mit Jesus Christus zu fassen und sie somit als eine Dimension zu verstehen und zu leben, die sich von der christlichen religiösen Beziehung herleitet und deshalb ihr untergeordnet ist. Sie schufen so die Voraussetzungen zu der ursprünglichen Einzigartigkeit der christlichen Ekklesiologie sowie auch zu möglichen Entartungen, zu denen es allemal dann kam, wenn man sich anmaßte, die Beziehung zu Christus durch die Beziehung zur Kirche zu er-

setzen oder diese gegenüber jener sonstwie zu übersteigern.

So bestand beispielsweise eine wesenhafte Verbundenheit von Aspekten, die erst viel später und willkürlich sowohl materiell wie begrifflich voneinander geschieden wurden. Das gilt z. B. für die Wahl eines neuen Bischofs durch das Volk und seine Weihe durch die Hand anderer Bischöfe der Umgegend. Wie wir wissen, hatte man es dabei lange mit zwei Momenten eines und desselben unteilbaren liturgischen und sakramentalen Aktes zu tun, von dem man immer annahm, daß Gott selber ihn durch das Tun der Gemeinde sowie der konsekrierenden Bischöfe vollziehe.[5]

Als konkrete Vollzüge haben die Wahl, der Konsens und die Rezeption im westlichen Christentum eine besonders markante geschichtliche Entwicklung durchgemacht. Innerhalb dieser Entwicklung läßt sich eine Periode der Ausdehnung dieser Modalitäten sowohl innerhalb der einzelnen Ortsgemeinden als auch in ihren gegenseitigen Beziehungen wahrnehmen. Bis zum sechsten oder siebten Jahrhundert gestatten das deutliche Vorwiegen der Organisation der Kirche auf örtlicher Ebene und die noch nicht so ausgeprägte Grenzziehung zwischen Klerus und Laienschaft, daß die Wahl, namentlich als Auslese der Dienstträger der Gemeinden, der Konsens als pluralistischer Willenskonkurs in der Willensbildung der Kirche oder der Kirchen oder des Bischofskollegiums und schließlich die Rezeption als Annahme einer fremden Willensäußerung, die dem Evangelium und den Bedürfnissen der Kirche entsprechend befunden wird,[6] eine grundlegende Homogenität mit dem Kontext der Communio beibehalten, aufgrund dessen sie ins Leben getreten waren.

Eine zweite Periode, zwischen dem achten und dem zwölften Jahrhundert, ist dadurch charakterisiert, daß die erwähnten Praktiken und das entsprechende Vokabular noch weit verbreitet sind, doch zum Unterschied von den früheren Jahrhunderten vollzieht sich eine langsame, aber unerbittliche Änderung des Feldes, auf das sie sich beziehen. Vor allem infolge des Vordringens des Christentums auf das Land mit der weitern Vergrößerung der Gemeinden und dem gleichzeitigen Absinken des durchschnittlichen Kulturniveaus, was den Klerus immer zahlreicher, mächtiger und abgeschlossener werden läßt, wird die Wahl immer mehr zu einer Angelegenheit, die sich unter Ausschluß der Laienschaft im Kreis der Kleriker abspielt; der Konsens und die Rezeption werden infolge der Einführung des Stellvertretungsbegriffs ebenfalls allmählich von schmalen Gruppen wahrgenommen und ausgeübt. Diese Änderungen entsprechen ganz der Erstarrung der kirchlichen Communio, so daß diese nicht mehr das dynamische Element bildet, das die große Mehrzahl der Christen zu aktiver Mitarbeit bringt. Auch der Umstand, daß das Christentum nun endgültig zu einer gesellschaftlichen Verpflichtung wird, trägt dazu bei, den angedeuteten Stand der Dinge noch zu verschlimmern.

Wie in manchen andern Hinsichten sind der Bruch mit dem Osten, das Sich-Durchsetzen des Kirchenrechts, die Gründung der Mendikantenorden, der spärlichere Kontakt der Theologie mit der Bibel die Hauptfaktoren, von denen die folgende Periode (zwölftes bis sechzehntes Jahrhundert) ihren Ausgang nimmt, während der die Kirche des Mittelalters sich eine eigentliche zentralisierte juridische Struktur aufbaut, die den ganzen Westen umfaßt. Innerhalb dieses Rahmens geht eine weitere Entwicklung vor sich, die die in den vorausgegangenen Jahrhunderten bereits aufgekommenen Tendenzen auf die Spitze treibt. Die Wahl und der Konsens bleiben bloß noch auf der höchsten Ebene der kirchlichen Hierarchie am Leben – der Papst wird von den Kardinälen gewählt, mit deren Konsens er die Kirche regiert – und auf dem Feld der Orden, in den Abteien sowie in den Niederlassungen der Mendikanten. Auch die Rezeption lebt bloß als elitäre Angelegenheit weiter, als Akt der Universitäten gegenüber der päpstlichen Gesetzgebung.[7]

Die Entwicklung politischer Regimes, die von der Kirche unabhängig sind, führt indes zur Bildung laisierter und später säkularisierter Auffassungen über die Wahl, den Konsens und die Rezeption. Die Kirche, die in weitem Ausmaß für diese neuen Auffassungen mitverantwortlich ist, wird sich ihrer paradoxerweise als eines Mittels der Polemik bedienen, um gerade die Bestrebungen zurückzuweisen, die Wahl, Konsens und Rezeption wiederum in das kirchliche Leben hineinzubringen suchen, wie das beispielsweise der Fall war, als um die Mitte des letzten Jahrhunderts Antonio Rosmini in seiner Schrift «Le cinque piaghe della Chiesa» dies vorschlug.

In Kirche und Staat werden Wahl, Konsens und Rezeption zu Modalitäten, für die bloß schmale Gruppen mit Ausschluß des Volkes zuständig sind, so daß sie den ursprünglichen Communio-Charakter verlieren und statt dessen den eines Privilegs und somit einer Ausschließlichkeit annehmen. Im Zusammenhang mit dieser neuen Situation neh-

men die politischen Autoritäten mit Akten wie das Plazet und das Exequatur das Recht in Anspruch, an Stelle der *ecclesia* den Konsens und die Rezeption zum Ausdruck zu bringen. Das Verbot liturgischer Neuerungen, die Beanspruchung der Kanonisation von Heiligen durch Rom erscheinen in dieser Perspektive als Akte, welche die Felder beschlagnahmen, auf denen sich ein Bruchstück des Communio-Regimes am längsten gehalten hatte. Später wird man, auch mit staatlicher Hilfe, zur Ausschaltung der Laienbruderschaften schreiten, in die sich bis anhin die von nun an nicht mehr ausfindig zu machenden Reste des alten Communio-Regimes geflüchtet hatten.

Eine letzte Periode beginnt mit dem 16. und 17. Jahrhundert: auf der einen Seite gelangt der schon seit Jahrhunderten vor sich gehende Verfall der organischen Auffassung sowohl der religiösen als auch der zivilen Gesellschaft zum Abschluß, indem der Individualismus zur Lieblingshypothese erhoben wird und an die Stelle der gemeinschaftsbezogenen Sicht der Gesellschaft tritt; auf der andern Seite prangert die protestantische Kritik die Widersprüche der zentralisierten und klerikalen Ordnung der lateinischen Kirche radikal an, indem sie von neuem für die Bedeutung der territorialen Christengemeinden und des allgemeinen Priestertums aller Getauften eintritt. Die Geschichte der folgenden Jahrhunderte zeigt das deutliche Vorwiegen des Individualismus, der von einem reichen Denkstrom ausgearbeitet wird, worin John Locke durch die kräftige Betonung des Konsenses als des politischen Legitimationsprinzips jeder – der bürgerlichen wie der religiösen – Gesellschaft besonders hervortritt. Mit Locke wird das «government by consent» zu einem Erbgut der angelsächsischen politischen Doktrin; er schreibt dem – wenn auch nur stillschweigenden – Konsens jedes Individuums die Gewalt zu, der Gesellschaft Leben zu geben, da «das, was eine Gemeinschaft bestimmt, nichts anderes ist als der Konsens der Individuen, aus der sie sich zusammensetzt». Die «Two Treatises of Government», die 1690 veröffentlicht wurden, aber schon Jahre zuvor konzipiert worden waren, bedeuten die übermächtige Bejahung des politischen Individualismus, in dessen Gefolge der Konsens wie übrigens auch die Wahl zurückgewonnen werden, aber mit Sinngehalten, die von der aus dem Christentum stammenden Auffassung deutlich verschieden sind und eine entgegengesetzte Tendenz aufweisen. In der Neuzeit wird der Konsens so zur optimalen Form für die Beschränkung der souveränen individuellen Freiheit und die Wahl zum Instrument der Designation der Repräsentanten, welche diese Beschränkung ausführen sollen. Das alte Vokabular der Communio erhält so revindikative Wertigkeiten im Hinblick auf den Schutz des Individuums und seines wesentlichen Gutes, des Eigentums.

Innerhalb der katholischen Kirche werden Wahl, Konsens und Rezeption noch mehr an den Rand geschoben infolge des Zentralisationsprozesses und der Ausdehnung der persönlichen Prärogativen des Papstes. Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts bewahrt das Kardinalskollegium bloß das Recht, den Papst zu wählen, verliert aber die Befugnis, ihm bei der Leitung der Kirche zur Seite zu stehen; nach dem Tridentinum werden keine allgemeinen Konzilien mehr einberufen bis 1869, wodurch ein Intervall von über drei Jahrhunderten entsteht, was nicht einmal in den dunkeln Jahrhunderten des Frühmittelalters vorgekommen war, als zwischen dem Vierten Konzil von Konstantinopel und dem Ersten Lateranum zweieinhalb Jahrhunderte verflossen. Das ganze Leben der Kirche im Westen uniformiert sich nach den von Rom vorgeschlagenen und vorgeschriebenen Modellen für die Lehre, die Disziplin und das Verhalten; nur auf dem Feld der Frömmigkeit und des Andachtswesens bleibt eine – schwindende – Möglichkeit erhalten, den Konsens von seiten der Gläubigen zu äußern, wenn auch stets auf dem Weg über die Orden, vor allem über die Jesuiten. Sonst wird den gewöhnlichen Gläubigen im Recht wie in der Praxis zum Ausdruck der Gemeinschaft kein anderer Kanal zugestanden als der Gehorsam. Ja, der Gehorsam wird mystisch glorifiziert als die einzige echte Form der Beteiligung am Leben der Kirche, während gleichzeitig Konsens, Wahl und Rezeption als Äußerungen einer entsakralisierten Gesellschaft zurückgewiesen werden.

Immer mehr setzt sich durch, daß das «magisterium» nicht als Lehrakt aufgefaßt wird, sondern als der Stand, dem solche Akte ausschließlich zustehen: der Papst und in Unterordnung unter ihn die Bischöfe; deshalb die Unterscheidung zwischen einer «ecclesia docens» und einer «ecclesia discens». Von Wahl spricht man von jetzt an nur noch in bezug auf den Papst; von Konsens der Gläubigen nur noch im Hinblick auf die Eheschließung, dafür umgekehrt immer häufiger von Konsens der Autorität. Dies gipfelt in der bekannten Aussage des Ersten Vatikanischen Konzils, wonach die ex cathedra-Entscheidungen des Papstes «ex sese non autem ex consensu ecclesiae» ir-

reformabel sind,[8] was den seit Jahrhunderten immer wieder neu vorgelegten und umstrittenen Grundsatz «Roma locuta, causa finita» in paradoxen Begriffen formuliert. Auch wenn diese Tendenz Ausnahmen zu erleiden scheint wie anläßlich der Laienbewegungen zu Ende des 19. Jahrhunderts, spielt doch offensichtlich die Katholische Aktion institutionell eher die Rolle, die klerikale Hegemonie zu stützen und zu verstärken, statt daß sie eine befreiende Funktion ausüben würde. Erst mit der liturgischen Bewegung und der Bibelbewegung und ganz allgemein mit der Rückkehr zu den Quellen wird man sich wieder langsam, aber wirksam bewußt, daß eine dynamische, offene Communio für die Kirche eine Lebensnotwendigkeit darstellt. All dies verschmilzt miteinander auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor allem in zwei Konstitutionen, in der über die Liturgie und in der über die Kirche.

4. Wahl, Konsens, Rezeption und gemeinsames Priestertum

Die Konstitution «Sacrosanctum Concilium» stellt den archimedischen Punkt dar, von dem aus das passive Randdasein, das der größte Teil der römisch-katholischen Kirche seit Jahrhunderten fristete, aus den Angeln gehoben wurde. Nicht ohne Widersprüche und Unsicherheiten vollzieht die Liturgiekonstitution im Verständnis der Kirche den Übergang von einer universalistischen zu einer lokalen Perspektive und gleichzeitig den Schritt von einer aristokratischen zu einer gemeinschaftsbezogenen Auffassung des Kults, woran alle Gläubigen kraft der Taufe und des Glaubens aufgrund des gemeinsamen priesterlichen Charakters aktiv Anteil haben (Nr. 14). Diese Hinweise werden lehrmäßig entwickelt in «Lumen gentium», vor allem in Nr. 10–12 des Kapitels über das Gottesvolk, worin vom gemeinsamen Priestertum der Gläubigen und seiner Ausübung in den Sakramenten und in der Bezeugung des Glaubens die Rede ist.[9] Diese Texte und der von ihnen ausgegangene Impuls liegen der Reflexion und den Experimenten zugrunde, die in den christlichen Kirchen im Gang sind in Richtung auf eine Neubesinnung auf die sichtbare Bedeutung der kirchlichen Communio und somit auch des Konsenses, der Wahl und der Rezeption. Zwar enthält in bezug auf diese Akte das Zweite Vatikanum nichts Spezifisches, sondern es ist die Aufwertung des allgemeinen Priestertums, die all dies der Substanz nach wieder aktuell werden läßt – vor allem insoweit, als die christlichen Kirchen gegenüber dem «soziologischen Christentum», das übrigens geschichtlich am Untergehen ist, eine kritische Haltung einnehmen.

Wie in andern Hinsichten bewegt sich das kirchliche Leben sehr rasch in dieser Richtung, trotz äußerst starker institutioneller Widerstände. Erinnern wir bloß an ein paar symptomatische Tatsachen. Da ist vor allem der Konsens zu erwähnen, den sehr viele – auch nicht-römische – Christen gegenüber dem Papst Johannes und dem Zweiten Vatikanum geäußert haben, und die Rezeption verschiedener Aspekte des Konzils weit über die Grenzen der römisch-katholischen Kirche hinaus. Die Idee des Konzils selbst als eines Mittels zur Communio ist vom Ökumenischen Kirchenrat von Genf aktiv «rezipiert» und von Dr. Vischer in fesselnden Darlegungen lanciert worden;[10] auch hat sie eine Rolle gespielt für den Anstoß zu einer eventuellen pan-orthodoxen Synode. Das *aggiornamento* von Papst Johannes hat eine sehr breite und artikulierte Rezeption erfahren. Umgekehrt hat man auch sehr aufschlußreiche Fälle von Nichtrezeption erlebt. So die Nichtrezeption des Zweiten Vatikanums – die im Projekt zu einer «Lex ecclesiae fundamentalis» gipfelt – von seiten der römischen Kurie oder die Nichtrezeption der Enzyklika «Humanae vitae». Und wenn der ökumenische Dialog aus der Sackgasse, in die er geraten ist, herauskommen will, könnte ihm eine Reaktivierung der Rezeption und des Konsenses als zweier Communio-Instrumente sehr förderlich sein.

Diese und weitere analoge Tatsachen sind sehr bezeichnende Symptome für ein Wiedererwachen des religiösen und kirchlichen Bewußtseins. Wie weit diese Symptome sich fruchtbar auswirken und sich verfestigen werden, hängt davon ab, ob die Christen fähig sind, die Sinndichte und die religiösen Implikationen wahrzunehmen, welche die Communio im allgemeinen und diese Modalitäten im besonderen haben. Die technisch-juridische Verfeinerung der Mechanismen des Konsenses, der Wahl und der Rezeption mit Einschluß der entsprechenden Test- und Kontrollinstanzen bleibt zwangsläufig etwas für diese Dynamik Nebensächliches. Nur ein religiös lebendiges Christentum kann eine Kirche hervorbringen, die in erster Linie Communio und nicht Institution ist. Eine Kirche, die von Christus lebt, der sie erwählt hat, die das Evangelium rezipiert und in der Eucharistie ihren Konsens gibt, muß auch imstande sein, sowohl innerhalb der Gemeinden als auch in deren gegenseitigen Beziehungen so wertvolle Mittel zur Com-

munio wiederzuentdecken wie den Konsens, die Wahl und die Rezeption.

[1] Die Fakultät für katholische Theologie der Universität Tübingen hat damit begonnen in einem Sonderheft der Tübinger Theologischen Quartalschrift 149 (1969) 105–194, das Beiträge von J. Neumann, P. Stockmeier, H. Küng, G. Biemer, K. A. Fink und M. Seckler enthält; ferner die Canon Law Society of America mit dem von W. W. Bassett herausgegebenen Band: The Choosing of Bishops (Hartford 1971).

[2] Vgl. W. Grundmann, *δέχομαι:* Theol. Wörterb. z. N. T. 2 (1935) 49–59; G. Delling, *λαμβάνω*, ebd. 4 (1942) 5–16.

[3] Vgl. G. Schrenk-G. Quell, *ἐκλέγομαι:* Theol. Wörterb. z. N. T. 4 (1942) 147–197; R. Schnackenburg, Erwählung: Lex. Theol. u. Kirche 3 (²1959) 1061–1063; E. Fascher, Erwählung: RLAK 6 (1966) 409–436.

[4] Vgl. O. Betz, *συμφωνέω:* Theol. Wörterb. z. N. T. 9 (Stuttgart 1971) 297–302; G. Schrenk, *εὐδοκέω:* ebd. 2 (1935) 736 bis 748; L. Koep, Consensus: RLAK 3 (1957) 294–303; H. Bacht, Consensus: Lex. Theol. u. Kirche 3 (²1959) 43–46. Die technisch-juridische Bedeutung wird analysiert von R. Leonhard unter dem Stichwort Consensus in: Pauly-Wissowa 4 (1900) 902–910.

[5] Vgl. L. Mortari, Consecrazione episcopale e collegialità (Firenze 1969) 33–50.

[6] Die Bildung und Abgrenzung des Schriftkanons stellt einen Fall von Konsens dar, während die ökumenische Geltung des Ersten Konzils von Konstantinopel als eine Rezeptionsepisode dasteht.

[7] Zu der Übersendung der Beschlüsse der Konzilien des Mittelalters an die Universitäten vgl. G. Alberigo, Una cum patribus: Ecclesia a Spiritu Sancto edocta (Gembloux 1970) 291–320.

[8] Zu einer Analyse der Aussage des Ersten Vatikanums vgl. J. P. Torrell, La théologie de l'épiscopat au I concile du Vatican (Paris 1961) 179–197 und G. Thils, L'infaillibilité pontificale. Sources, conditions, limites (Gembloux 1969) 167–175. Die ganze Diskussion wurde von neuem aufgenommen von H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Einsiedeln 1970), womit sich ein Sammelband mit Beiträgen verschiedener Theologen auseinandersetzt: K. Rahner (Hrsg.), Zum Problem Unfehlbarkeit (Freiburg i. Br. 1971). Vgl. auch E. Castelli (Hrsg.), L'Infallibilità. L'aspetto filosofico e teologico (Padova 1970).

[9] Erste Stimmen dazu: G. Philips, L'Eglise et son mystère au IIe concile du Vatican I (Paris 1967) 138–179; J. C. Groot, Die horizontalen Aspekte der Kollegialität: G. Baraúna (Hrsg.), De Ecclesia 2 (Frankfurt a. M. 1966) 84–105; B. van Leeuwen, Die allgemeine Teilnahme am Prophetenamt Christi: ebd. 1, 393–419.

[10] L. Vischer, Christian Councils. Instruments of ecclesial Communion: The Ecumenical Review 24 (1972) 72–87.

Übersetzt von Dr. August Berz

GIUSEPPE ALBERIGO

geboren am 21. Januar 1926 in Varese. Er studierte an der Universität von Mailand, doktorierte 1947 in Rechtswissenschaften, habilitierte sich für Kirchengeschichte, ist seit 1965 Professor für Kirchengeschichte an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Bologna und Direktor des Instituts für religiöse Wissenschaften in Bologna. Er veröffentlichte zahlreiche Arbeiten über die bischöfliche Kollegialität, die Ekklesiologie des Konzils von Trient und die Geschichte der konziliaren Theologie.

Beiträge

Rudolf Schnackenburg

Die Mitwirkung der Gemeinde durch Konsens und Wahl im Neuen Testament

Wenn man sich für das heute drängende Problem, wie die «Laien» als der Hauptteil des Volkes Gottes an den Entscheidungen und der gesamten Verantwortung der Kirche zu beteiligen sind, am Neuen Testament orientieren will, muß man zunächst auf die besonderen Verhältnisse der Gründungszeit der Kirche hinweisen. Die Apostel, die vom auferstandenen Herrn selbst bevollmächtigten Verkündiger des Evangeliums, die durch ihre Verkündigung die Gemeinden überhaupt erst ins Leben riefen, hatten kraft ihrer Berufung eine exzeptionelle Stellung in den Gemeinden. Wegen ihrer Missionstätigkeit waren sie aber auch nicht in den Ortsgemeinden derart seßhaft, daß sie in ihnen Leitungsfunktionen wie spätere örtliche Gemeindeleiter ausüben konnten. Die jungen Missionsgemeinden mußten ihr Leben größtenteils selbst gestalten und sich dafür eigene Strukturen schaffen. Das führte schon wegen der Zerstreuung der Gemeinden, noch mehr wegen ihrer unterschiedlichen Zusammensetzung und wegen der verschieden gelagerten Verhältnisse, in denen sie lebten, zu einer nicht geringen Mannigfaltigkeit der Organisation. In manchen Gemeinden gab es viele Charismatiker, die kraft ihres Charismas die notwendigen Dienste versahen. In anderen Gemeinden galt es, «Sich-Abmühende» zu finden (vgl. 1 Thess 5,12) und die vorhandenen Kräfte je nach den örtlichen Gegebenheiten einzusetzen. Diese fluktuierenden Verhältnisse erschweren es, einheitliche Grundlinien für das Leben und die Verfassung der Gemeinden aufzudecken.

Dazu kommt die Mangelhaftigkeit unserer Kenntnisse nach den verfügbaren Quellen. In das Verhältnis eines Apostels zu den von ihm gegründeten Gemeinden erlangen wir, strenggenommen, nur durch die Paulusbriefe einen Einblick, und selbst da nicht einen vollkommenen. Unsere Hauptquelle für die Entstehung der Gemeinde von Jerusalem, die Apostelgeschichte, unterliegt dem begründeten Verdacht, daß ihr Verfasser gerade in Verfassungsfragen schon die Verhältnisse seiner eigenen Zeit (nach 80) mitberücksichtigt und eingeblendet hat.[1] Das weitere Schrifttum gehört ebenfalls schon der beginnenden «nachapostolischen» Zeit an und läßt uns für viele Fragen im Stich. Dennoch können wir vorsichtige Beobachtungen und Rückschlüsse versuchen, und das ist für unser Problem wichtig, weil daraus manches für die heutige Problematik zu lernen ist. Nach dem Alter und der Zuverlässigkeit der Quellen müßten wir eigentlich mit den Paulusbriefen beginnen; aber wegen der Bedeutung der «Urgemeinde» von Jerusalem soll sich unser Blick zunächst auf diese richten, unter vorsichtig-kritischer Auswertung der Apostelgeschichte.

1. Die Urgemeinde von Jerusalem

Schon vor dem Pfingstereignis hören wir von einer Gemeindeversammlung, auf der Matthias zum Kreis der Zwölf als Ersatz für den Verräter Judas hinzugewählt wird. Es ist freilich keine Wahl durch die Gemeinde, sondern durch Werfen und Losen: Der Auserkorene gilt als solcher, der durch den Herrn selbst gewählt oder besser erwählt wurde (Apg 1,15–26). Aber einige Dinge sind in diesem vom Verfasser gestalteten (Rede des Petrus), aber nicht frei erfundenen (die beiden namentlich genannten Kandidaten) Bericht beachtlich: Petrus versammelt nicht etwa bloß seine Kollegen, die anderen Mitglieder des Zwölferkreises,[2] sondern alle Brüder, «ungefähr 120».[3] Die ganze Gruppe der Gläubigen, zu der auch Frauen gehören (vgl. 1,14), ist an dieser Ergänzung des Zwölferkreises beteiligt. Die Versammelten werden über den Grund der Maßnahme unterrichtet, stellen die zwei Bewerber auf oder stimmen der Aufstellung wenigstens zu,[4] und erkennen das Ergebnis als Entscheidung des Herrn an. Der Vorgang, in dieser Weise einmalig, ist schwerlich eine Erfindung des Verfassers. Gewiß spielt deutlich eine Erinnerung daran mit, daß Jesus aus seinen Jüngern «zwölf auswählte, die er auch Apostel nannte» (Lk 6,13); aber die Wahl durch Lose, eine gewöhnliche jüdische Sitte beim Tempeldienst,[5] läßt (zusammen mit den Namen) auf eine judenchristliche Überlieferung schließen.

Deutlicher noch tritt die Mitbeteiligung der Gemeinde bei der Aufstellung des Kreises der Sieben zutage (Apg 6,1–6). Unbestreitbar waren diese

«Sieben» nicht nur Armenpfleger für den jüdisch-hellenistischen Teil der Jerusalemer Christengemeinde; sie wirkten vielmehr ebenso als Verkündiger wie die «Apostel» und müssen als selbständig führende Männer jener jüdisch-hellenistischen Gruppe betrachtet werden.[6] Der Verfasser hat die Tendenz, sie der Oberhoheit der «Apostel» zu unterstellen (V. 6), und gibt einen die Spannungen ausgleichenden Bericht. Gleichwohl stellt er die Sache so dar, daß «die Zwölf» eine Vollversammlung der Brüder einberufen (V. 2) und dieser die Nominierung von sieben Männern vorschlagen (V. 3). Die ganze versammelte Gemeinde stimmt zu und wählt dann die Männer aus, die namentlich genannt werden (V. 5). Hier handelt es sich wirklich um Mitbestimmung durch Konsens und Wahl.

Wieder etwas anders liegen die Dinge auf dem sogenannten Apostelkonzil (Apg 15). Bei dieser Versammlung geht es um die Zustimmung der Jerusalemer zur beschneidungsfreien Heidenmission des Paulus und Barnabas. Nach der lukanischen Darstellung werden die Abgesandten der Gemeinde von Antiochien (15,3) in Jerusalem von «der Gemeinde, den Aposteln und den Presbytern» freundlich aufgenommen (V. 4); aber einige zum Christusglauben bekehrte Pharisäer verlangen auch für die ehemaligen Heiden die Beschneidung (V. 5) – eine für die Zukunft der christlichen Mission äußerst wichtige Streitfrage. Die einberufene Versammlung besteht aus «den Aposteln und den Ältesten» (V. 6, vgl. 22 und 23). Trägt hier der Verfasser seine eigenen Vorstellungen ein, oder verdienen seine Angaben, historisch betrachtet, Glauben?

Welche Rolle «die Apostel» damals (noch) in der Jerusalemer Gemeinde spielten, bleibt unklar. Als Redner treten nur Petrus und Jakobus (der Herrnbruder) hervor. Uns interessieren besonders die «Ältesten» (Presbyter). Man könnte skeptisch gegen sie sein, weil nach dem Verfasser in den paulinischen Missionsgemeinden «Presbyter» eingesetzt werden (14,23), diese Angabe historisch aber nicht stimmen kann, wenigstens nicht für die Amtsbezeichnung. In den Paulusbriefen hören wir nirgends von Presbytern, und darum könnte der Verfasser solche Presbyter aus den Verhältnissen seiner eigenen Zeit auch der Jerusalemer Gemeinde zuschreiben. Aber in diesem Fall lassen sich gewichtige Gegengründe anführen. Einmal sind «Älteste» eine alte jüdische Einrichtung, Repräsentanten der Gemeinde, die nach jüdischer Auffassung (als «Gemeinde des Herrn») über ihre Angelegenheiten selbst zu bestimmen hat.[7] Sodann wäre es möglich, daß sich auch die «Hebräer» in der Jerusalemer Gemeinde nach dem Vorbild der «Hellenisten» eine Gemeindevertretung wählten.[8] Allerdings treten diese «Ältesten» wenig hervor; sie werden später nur noch einmal neben Jakobus genannt (21,18), haben hier aber eine wichtige Funktion: Sie bestimmen Paulus, das gegen ihn wach gewordene Mißtrauen durch Auslösung von Nasiräern zu zerstreuen (21,20–26). Nach dieser Stelle scheinen die Gemeindeältesten dem Jakobus als beratendes und mitbestimmendes Gremium zur Seite gestanden zu haben. Man kann also eher den Verdacht hegen, daß in Apg 15 «die Apostel» entsprechend der lukanischen Tendenz summarisch genannt werden, tatsächlich aber der Kreis der Zwölf schon in Auflösung begriffen war. Eine neue Gemeindestruktur mit Jakobus als anerkanntem Gemeindeleiter und den Ältesten als Vertretern der Gemeinde bahnte sich an.

Der Beschluß, von den neu gewonnenen Heidenchristen die Beschneidung nicht zu verlangen, wird nach dem wichtigen Votum des Jakobus von der gesamten Versammlung gefaßt. Der Verfasser formuliert zunächst: «Es schien den Aposteln und den Ältesten mit der ganzen Gemeinde gut, Männer aus ihrer Mitte zu erwählen und nach Antiochien zu schicken...» (15,22), doch im Dekret heißt es nur: «Die Apostel und die Ältesten, (eure) Brüder, grüßen die Brüder in Antiochien...»[9] Das letzte ist genauer, weil die Ältesten die *Vertreter* der ganzen Gemeinde sind. Jedenfalls ist am Konsens der Gesamtgemeinde nicht zu zweifeln, auch nicht nach der Darstellung des Paulus in Gal 2. Paulus spricht zwar nur von den «Angesehenen» *(οἱ δοκοῦντες)* bzw. von den «Säulen» Jakobus, Kephas und Johannes, die ihre Zustimmung zur beschneidungs- und gesetzesfreien Heidenmission gaben (V. 6, vgl. 9); aber im Zuge seiner Argumentation kommt es ihm auf die Unabhängigkeit seines Apostolates von den Altaposteln an (*πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους* 1,17, vgl. 19). Die Gemeinde dürfte in *αὐτοῖς* 2,2a eingeschlossen sein, weil Paulus den «Angesehenen» sein Evangelium dann noch *κατ' ἰδίαν* (2,2b) vorlegt.[10] Trotz aller verbleibenden Unklarheiten gibt der paulinische Rückblick auf den Vorgang in Jerusalem kein Recht, die Zustimmung der Gemeinde auszuschalten. In der Apostelgeschichte wird dieser Konsens obendrein durch die Entsendung von Judas Barsabbas und Silas, «führenden Männern unter den Brüdern» (15,22), sichergestellt.

Auch die Gemeinde von Antiochien, über deren Entstehung und Leben wir einiges in Apg 11,

19–26 und 13,1–3 erfahren, war schwerlich nur eine «hörende» Gemeinde. Sie wurde, wie 13,1–3 zu entnehmen ist, von «Propheten und Lehrern» geleitet; eine Namenliste von fünf Männern (Barnabas an der Spitze, Saulus = Paulus am Ende) stand dem Verfasser zur Verfügung. Von ihnen ging, wahrscheinlich durch Prophetenstimmen, der Anstoß zu weiterer Mission aus; aber bei der Aussendung der beiden Missionare Barnabas und Paulus wird man sich die ganze Gemeinde anwesend denken müssen. Lukas dürfte das voraussetzen, obwohl nach dem Wortlaut (V.3) es jene charismatischen Männer waren, die nach Fasten, Gebet und Handauflegung die Missionare aussandten. Nach der Rückkehr von der Mission berichten die Ausgesandten der ganzen Gemeinde (14,27). Daß die Mission von der Gemeinde als solcher mitgetragen wurde, findet dadurch eine gewisse Bestätigung, daß auch die Jerusalemer Entscheidung der Gemeinde in Antiochien überbracht wurde (s.o.). In der paulinischen Darstellung wird diese Rolle der Gemeinde durch die persönlichen Intentionen des Apostels verdeckt, schimmert aber noch in der Übereinkunft durch, die zwischen den drei «Säulen» der Jerusalemer Gemeinde einerseits und Paulus und Barnabas als Repräsentanten der Gemeinde von Antiochien andererseits getroffen wurde (Gal 3,9).[11]

2. *Die paulinischen Gemeinden*

Trotz seines ausgeprägten Selbst- und Sendungsbewußtseins als «Apostel Jesu Christi» ist Paulus weit davon entfernt, daraus eine Führungsrolle gegenüber den von ihm gegründeten Gemeinden abzuleiten, die diesen kein Mitsprache- und Selbstbestimmungsrecht übrigließe. Vielmehr versteht er sein Amt als «Dienst der Versöhnung», so daß er nur einen Botendienst für Christus ausrichtet und Gott selbst durch ihn zu der Gemeinde spricht (2Kor 5,18–21). Die Verkündiger sind Diener, durch die die Korinther zum Glauben kamen (1Kor 3,5), und haben nur die eine Aufgabe, die Gemeinde als Gottestempel aufzubauen (vgl. 3,10–17). Die Gemeinde selbst soll durch Paulus geboren werden und Gestalt gewinnen – die Gestalt Christi (vgl. Gal 4,19). Das Bild von der Geburt der Gemeinde ist ernst gemeint; Paulus will die Korinther nur wie ein Vater mahnen (1Kor 4,14f). Damit begibt sich der Apostel keineswegs seiner Vollmacht (vgl. 2Kor 10,8; 13,10), aber will die Gemeinde zu einer Mündigkeit führen (vgl. 1Kor 3,1–3; 14,20; Phil 3,15), in der sie ihre Angelegenheiten schließlich selbst zu bestimmen und zu entscheiden weiß.

Gerade im Konfliktsfall zeigt sich, wie Paulus die Selbstbestimmung oder wenigstens Mitbestimmung der Gemeinde achtet. Den Fall des Blutschänders (1Kor 5) hat er bereits entschieden: Ein solcher Übeltäter darf in der Gemeinde nicht geduldet werden (V.3.13); aber das Disziplinarverfahren soll so durchgeführt werden, daß sich die Korinther «mit meinem (des abwesenden Paulus) Geist zusammen mit der Kraft unseres Herrn Jesus versammeln und jenen Mann dem Satan zum Verderben des Fleisches übergeben...» (V.4f). Trotz der syntaktischen Unklarheit des Satzes[12] ist so viel klar, daß Paulus nicht isoliert von der Gemeinde zu handeln wünscht, vielmehr diese seinem Entscheid zustimmen, mehr noch: selbst zu diesem Urteil gelangen und es durchführen soll. Es ist ein Beispiel dafür, daß Paulus einen wirklichen Konsens zwischen ihm und der Gemeinde erstrebt, einen Konsens, hinter dem die Kraft Christi steht.

Gleich anschließend erfahren wir auch ein Beispiel für eine Wahl durch die Gemeinde: Um die unwürdigen Zivilprozesse in der Gemeinde von Korinth zu verhindern, schlägt Paulus den Korinthern vor, sie sollten einen Schiedsrichter aus ihren Reihen bestellen, der solche Streitigkeiten zwischen Brüdern schlichtet (1Kor 6,5). Er ernennt also nicht selbst einen solchen Mann, sondern überläßt der Gemeinde die Annahme seines Vorschlags und die Wahl eines solchen Bruders. Er selbst wünscht eher, daß eine solche Institution nicht notwendig wäre und die betroffenen Gemeindemitglieder ganz auf ihr Recht verzichteten (6,7f).

Auch in anderen Fragen des Gemeindelebens, für die man ihn angefragt hatte, gibt Paulus zwar unmißverständlich seine Meinung kund, erläßt aber keine strikten Vorschriften. Bezeichnend dafür ist seine Antwort in der Frage der Verschleierung der Frauen beim Gottesdienst (1Kor 11,2–16). Nach längerer, etwas mühsamer Argumentation sagt er: «Urteilt unter euch selbst!» (V.13) und verweist auf die Sitte in den «Gemeinden Gottes» (V.16). Man wird daraus schließen dürfen, daß er ihnen die letzte Entscheidung überläßt. Das «Anordnen» *(διατάσσεσθαι)*, von dem der Apostel mehrfach spricht (1Kor 7,17; 11,34; 16,1), schließt die Mitbeteiligung der Gemeinde nicht aus. Das berühmte Verbot an die Frauen, im Gottesdienst zu sprechen (1Kor 14,33b–36), das sich mit 1Kor 11,5 stößt, ist wahrscheinlich, wie

Terminologie und Zusammenhang verraten, eine Interpolation.[13]

Darüber, ob und wie paulinische Gemeinden bei der Einsetzung von Amtsträgern mitgewirkt haben, wissen wir nichts Näheres. Für die «Sich-Abmühenden» und «Vorstehenden» in der Gemeinde von Thessalonich kann man vermuten, daß sie von Paulus im Einvernehmen mit der Gemeinde bestellt wurden. Die Mahnung, sie anzuerkennen und wegen ihres Werkes besonders lieb und wert zu halten (1 Thess 5,12f), läßt alle Möglichkeiten offen. In der Gemeinde von Korinth ermöglichten die vielen Charismen ein Gemeindeleben ohne Ernennung oder Erwählung von besonderen Amtsträgern. Am ehesten kann man für die «Episkopen und Diakone», die in Philippi tätig waren (Phil 1,1), eine Wahl durch die Gemeinde (mit Bestätigung durch den Apostel?) vermuten. Denn neben Epaphrodit, dem Mitarbeiter des Apostels und um die Gemeinde hochverdienten Mann (vgl. 2,25 bis 29), und vielleicht noch anderen solchen freiwilligen Helfern (τοὺς τοιούτους 2,29) erwecken sie den Eindruck, daß sie von der Gemeinde aufgestellt sind, um beständig bestimmte Funktionen wahrzunehmen. Doch muß die Frage, wie sie in ihre Tätigkeit eingewiesen wurden, offen bleiben.[14]

3. Die Gemeinden im Umkreis des Matthäusevangeliums

Besondere Beachtung verdient das, was sich aus dem Matthäusevangelium für bestimmte Gemeinden (in Syrien?) erschließen läßt. Unbeschadet der Vollmachtsverheißung für Petrus (16,18f) geht nämlich aus der Rede an die Jünger in Kap. 18, die in Wirklichkeit eine pastorale Anweisung für die Gemeinde (eine Art «Gemeinderegel») ist,[15] eine Sicht auf die Gemeinde hervor, die ihr als solcher großes Gewicht gibt. In 18,15–17 ist nach jüdischem Vorbild (Qumran!) eine Regel für den Fall eines sich verfehlenden Bruders erhalten, die drei Stufen des Vorgehens vorsieht: Zurechtweisung unter vier Augen, Hinzuziehung von ein oder zwei Brüdern als Zeugen, schließlich Behandlung vor der ganzen Gemeinde. Wenn der Sünder auch auf sie nicht hört, soll er wie «ein Heide und ein Zöllner» gelten, das heißt von den Brüdern gemieden werden. Eine solche disziplinäre Maßnahme durch die versammelte Gemeinde (vgl. 1 QS 6,1) setzt voraus, daß die Gemeinde durch Konsens eine für ein Mitglied folgenschwere Entscheidung treffen kann. Im Kontext dürfte sich auch das anschließende Wort vom Binden und Lösen (18,18) auf die Gemeinde beziehen, wie immer es ursprünglich gemeint war und später appliziert wurde.[16]

Auch sonst wird die Gemeinde im Matthäusevangelium vorwiegend als Brüdergemeinde verstanden (vgl. 23,8). Schriftforscher (13,52), Lehrer und Katecheten (23,10) hat es in ihr gegeben; vielleicht waren diese oder andere auch für ihre Leitung verantwortlich, doch werden die Strukturen nicht deutlich. Nur allgemein läßt sich vermuten, daß in einer vom Bruderschaftsgedanken beherrschten Gemeinschaft die Gesamtheit der Mitglieder für die Gemeindeangelegenheiten bestimmend war.

4. Die spätere Entwicklung

Damit gewinnen wir einen Aspekt, der für sämtliche Gemeinden der Urkirche bedeutsam ist: Sie betrachteten sich als brüderliche Gemeinschaft, in der alle dem gleichen Herrn unterstellt und untereinander zu brüderlichem Dienen verpflichtet sind. Darum waren die Leitenden, mochten es bevollmächtigte Apostel oder vom Geist erweckte Charismatiker oder von der Gemeinde gewählte Männer sein, so sehr in die Gemeinde einbezogen, daß diese als die eigentlich Handelnde erschien. Ohne Zustimmung der Gemeinde waren größere Entscheidungen sicherlich undenkbar. Der Gedanke der Bruderschaft tritt noch in Spätschriften wie dem ersten Petrusbrief (2,17; 5,9), dem Jakobusbrief (1,9f; 2,1.5.15f; 3,1f; 4,11; 5,9.19f), dem Hebräerbrief (2,11f; 3,1.12; 13,22), der Johannes-Apokalypse (1,9; 6,11; 19,10; 22,9) hervor und beherrscht die johanneische Gemeinde durch das unermüdlich eingeschärfte Gebot der Bruderliebe (1 Jo). Zum Teil werden in ihnen aber auch schon «die Führenden» hervorgehoben, deren Beispiel und Weisung man folgen soll (vgl. Hebr 13,7.17.24; 1 Petr 5,1–5).

Nach 80 scheint sich eine Presbyterverfassung in vielen Gemeinden durchgesetzt zu haben. Dafür sprechen das lukanische Doppelwerk (besonders Apg 14,23; 20,17), 1 Petr 5,1f; Jak 5,14 und vor allem die Pastoralbriefe. Diese Presbyterkollegien sind nicht mehr, wie wir für die Ältesten in der Jerusalemer Gemeinde unter Jakobus annehmen wollten (s. o. unter 1), eine bloße Gemeindevertretung, sondern ein leitendes Gremium.[17] Nach den Pastoralbriefen wird man in diese Gemeindeleitung durch Ordination, nach 1 Tim 4,14 durch Handauflegung des Presbyteriums, aufgenommen. Die Bewerber müssen bestimmte Qualitäten

aufweisen und unterliegen einer sorgfältigen Prüfung (vgl. 1 Tim 5,22). Die «gut vorstehenden» Presbyter sind doppelten Lohnes würdig, besonders alle, die sich «in Wort und Lehre abmühen» (5,17). Leider wissen wir nicht, ob und wie die Gemeinde bei der Auswahl der Bewerber mitwirkte. Bei dem Charakter und der Tendenz der Pastoralbriefe, die das Ansehen und die Autorität der Amtsträger stärken wollen, überrascht das nicht, berechtigt aber auch nicht zu weittragenden Folgerungen, als sei die Mitwirkung der Gemeinde durch Wahl oder Konsens ausgeschlossen. In der Didache heißt es: «Erwählt *(χειροτονήσατε)* euch also Episkopen und Diakone, die würdig des Herrn sind...» (15,1); da liegt die Wahl der Amtsträger also offenbar in der Hand der Gemeinden. Die hervorgehobene Stellung der Amtsträger am Ausgang des ersten Jahrhunderts dürfte neben anderen Gründen hauptsächlich in der Abwehr der Irrlehrer begründet sein. Noch im ersten Johannesbrief werden alle Gemeindemitglieder aufgefordert, «die Geister zu prüfen» (4,1), scheint also die Gemeinde solche falsche Propheten ausgeschieden zu haben (vgl. auch 2,18–27). Aber im Kampf gegen die Irrlehren mußten die an die apostolische Überlieferung gebundenen und auf die «gesunde Lehre» verpflichteten Amtsträger eine größere Bedeutung gewinnen. Die dadurch eingeleitete Entwicklung, daß sich die Gemeinden zunehmend in «Hirten und Herde» aufgliederten, ist im 2. Jahrhundert vorangeschritten, auch mit relativ rascher Profilierung des «monarchischen» Episkopats. Die Mitwirkung, Mitbestimmung und Mitverantwortung der gesamten Gemeinde aber, wie sie in neutestamentlicher Zeit noch stärker in Erscheinung tritt, ist ein unverzichtbares Element kirchlicher Verfassung und verdient in der heutigen Zeit wieder stärkere Beachtung. Insofern sind die Beobachtungen, die sich aus dem Neuen Testament ergaben, besonders der zugrundeliegende Gedanke der «Bruderschaft», ein ständiger Anruf an eine zur Reform entschlossene Kirche.

[1] In der voranschreitenden Erforschung der literarischen Eigenart der Apostelgeschichte hat man den verfassungsgeschichtlichen Fragen noch wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Viele kritische Bemerkungen finden sich bei E. Hänchen, Die Apostelgeschichte: H. A. W. Meyers Kommentarwerk, 12. Auflage (Göttingen 1959) und H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (Handbuch zum NT 7) (Tübingen 1963). Gemäßigt kritisch ist das recht hilfreiche Werk von A. Lemaire, Les ministères aux origines de l'église (Paris[Du Cerf] 1971) 45–71. Vgl. auch R. Schnackenburg, Lukas als Zeuge verschiedener Gemeindestrukturen: Bibel und Leben 12 (1971) 232–247.

[2] An der vorösterlichen Konstituierung des Zwölferkreises ist (entgegen kritischen Stimmen) festzuhalten, vgl. B. Rigaux, Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hrsg. von H. Ristow und K. Matthiae (Berlin 1960) 468–486; J. Giblet, Les Douze. Histoire et théologie: Aux origines de l'Église (Rech. Bibl. VII) (Bruges 1965) 51–64; A. Vögtle: Lex. für Theol. u. Kirche ²X (Freiburg i. Br. 1965) 1443 ff; J. Roloff, Apostolat–Verkündigung–Kirche (Gütersloh 1965) 138 bis 168.

[3] Nach Mischna Sanhedrin I 6 e sind 120 Juden in einer Stadt erforderlich, damit ein Synedrion gebildet wird, vgl. S. Krauss, Sanhedrin–Makkot (Gießen 1933) 91 f. Aber von daher erklärt sich die Zahlenangabe sicherlich nicht, vgl. H. Conzelmann ad locum. Eher könnte Lukas an das Zehnfache der Zwölfzahl denken; vergleichbar ist die Meinung von Rabbi Nechemja in Sanh. I 6 e. – Zur Historizität und den theologischen Motiven in Apg 1,15–26 vgl. K. H. Rengstorf, Die Zuwahl des Matthias, Studia Theologica 15 (1961) 35–67.

[4] *ἔστησαν* V. 23 bezieht sich nach der Rede des Petrus auf alle versammelten Brüder (V. 15) zurück. Eine sekundäre Lesart in der Einzahl (D* gig Aug.) will die Aufstellung dem Petrus vorbehalten.

[5] Vgl. P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II (München 1924) 596 f.

[6] Vgl. K. H. Rengstorf: Theol. Wörterbuch zum NT II (Stuttgart 1935) 630; P. Gächter, Die Sieben: Petrus und seine Zeit (Innsbruck 1958) 105–154; J. Bihler, Die Stephanusgeschichte (München 1963) 192–216; E. Hänchen, aaO. 218–222; A. Lemaire, aaO. 57.

[7] Zur Geschichte dieser Einrichtung siehe G. Bornkamm: Theol. Wörterbuch zum NT VI (Stuttgart 1959) 655–662; A. Lemaire, aaO. 21–27. – Für die Geschichtlichkeit der «Ältesten» in der Jerusalemer Gemeinde tritt auch ein H. Freiherr von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Tübingen ²1963) 83 f.

[8] So P. Gächter, aaO. 133 ff; allerdings denkt er an eine Einsetzung durch die Zwölf: «Die Zwölf haben im Anschluß an die Wahl der sieben Hellenisten in aller Wahrscheinlichkeit auch den Hebräern ein Siebnerkollegium gegeben.»

[9] Es gibt eine Lesart *καὶ οἱ ἀδελφοί* (siehe im Intern. Greek NT), so daß drei Gruppen entstehen: Apostel, Älteste und Brüder. Aber diese Lesart ist gegenüber dem gut bezeugten ägyptischen Text schwächer und deutlich erleichternd. Außerdem gelten alle in der Gemeinde, auch die Apostel und die Ältesten, als «Brüder», vgl. 1,15 f; 15,7.13 u.a.

[10] H. Schlier, Der Brief an die Galater: H. A. W. Meyers Kommentarwerk, 12. Auflage (Göttingen 1962) 66 f, meint, daß die Entscheidung nicht durch die Gesamtekklesia, sondern durch die *δοκοῦντες* zu fällen war, gesteht aber S. 115 der Gemeinde eine Zustimmung zu. Vgl. ferner E. Hänchen, aaO. 406.

[11] Diesen Gesichtspunkt betont E. Hänchen, aaO. 407 f.

[12] Vgl. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther: H. A. W. Meyers Kommentarwerk 11. Auflage (Göttingen 1969) 117, der die verschiedenen Möglichkeiten der Konstruktion vorführt. Wenn er meint: «Die Gemeinde bildet nur das Forum; sie wirkt nicht mit», entspricht das schwerlich der Intention des Apostels. Hier scheint mir Joh. Weiß, Der erste Korintherbrief: H. A. W. Meyers Kommentarwerk, 10. Auflage (Göttingen 1910, Neudruck 1970) 127 f, sorgsamer zu interpretieren.

[13] Mit guten Gründen beobachtet von H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther 289 f. Ihm schließt sich an K. Thraede: Reallex. für Antike u. Christent. 8 (Stuttgart 1970) 232.

[14] Vgl. H. Frhr. von Campenhausen, aaO. 73 f; J. Gnilka, Der Philipperbrief (Freiburg-Basel-Wien 1968) 35–39.

[15] Vgl. W. Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums (München ³1964) 106–123; W. Pesch, Die sogenannte Gemeindeordnung Mt 18: Bibl.

Zeitschr. 7 (1963) 220–235; P. Bonnard, Composition et signification historique de Matthieu XVIII, De Jésus aux Evangiles (Gembloux-Paris 1967) 130–140; B. Rigaux, Temoignage de l'évangile de Matthieu (Bruges-Paris 1967) 119 bis 123.

[16] Zum traditionsgeschichtlichen Verhältnis von Mt 18, 18 zu 16, 19, das unterschiedlich beurteilt wird, vgl. W. Trilling, aaO. 156–158 (Mt 18, 18 sekundär); G. Bornkamm, Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus: Die Zeit Jesu. Festschrift für H. Schlier (Freiburg-Basel-Wien 1970) 93–107, näherhin 101 f (im gleichen Sinn).

[17] Zur Bedeutung der Presbyterkollegien vgl. H. Frhr. von Campenhausen, aaO. 82–90; W. Michaelis, Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Licht der Heiligen Schrift (Bern 1953); G. Bornkamm: Theol. Wörterbuch zum NT VI, 662–668; A. Lemaire, aaO. 184 (Zusammenfassung).

RUDOLF SCHNACKENBURG

geboren am 5. Januar 1914 in Kattowitz (Polen), 1937 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Breslau und München, promovierte und habilitierte sich in Theologie, ist Ehrendoktor, seit 1957 Professor an der Universität Würzburg, Konsultor der päpstlichen Bibelkommission, Mitglied der päpstlichen Theologenkommission. Er veröffentlichte u. a.: Die Johannesbriefe, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Gottes Herrschaft und Reich, Kirche nach dem Neuen Testament, Johannesevangelium (2 Bände), Schriften zum Neuen Testament.

Bruno Kleinheyer

Konsens im Gottesdienst

Aphoristische Anmerkungen

Da liturgische Feier gemeinschaftliches Tun der Gemeinden, der Amtsträger und der Laien ist, ist auch die Liturgie ein «theologischer Ort», an dem Konsens – und Dissens – seit jeher deutlich geworden ist und immer wieder deutlich wird. In dem hier zur Verfügung gestellten Rahmen können naturgemäß nur einige Hinweise zu der mehr als umfangreichen Thematik gegeben werden; dem Wunsch der Schriftleitung entsprechend sollen dabei nach Möglichkeit Parallelen aufgezeigt werden zwischen Entwicklungen in der Frühzeit der Kirche und solchen in der Gegenwart. Dabei muß, obwohl Verkündigung ein wesentliches Element des Gottesdienstes, das freie Wort der Homilie ein integrierender Bestandteil der liturgischen Feier ist,[1] doch von diesem Bereich, in dem am ehesten Konsens und Dissens sich artikulieren können, hier abgesehen werden. Es kann hier nur um das zum Gebet geformte Wort und um das liturgische Zeichen im weitesten Sinne gehen. Ausgangspunkt sollen einige Erfahrungen der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit sein. Von dorther suchen wir Brücken zu schlagen in die Frühzeit der Kirche. Einige Hinweise auf jenen Bereich der Liturgie, in dem naturgemäß am deutlichsten um Konsens gerungen wird, auf die Liturgie der Ordination, schließen unsere «aphoristischen Anmerkungen» und verknüpfen sie zugleich mit anderen Beiträgen dieses Heftes.

I. LITURGISCHE ERNEUERUNG IN DER GEGENWART

1. Konsens und Dissens in den Anfängen der liturgischen Erneuerung

Da die Zahl derjenigen wächst, die den Tag der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution für das Jahr Null der Erneuerung der Liturgie halten, ist ein Hinweis auf die Auseinandersetzungen zur Zeit der Anfänge der liturgischen Bewegung im französischsprachigen und im deutschsprachigen Raum sicher nicht fehl am Platz.[2] Weder Lambert Beauduin noch Romano Guardini hätten in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg davon zu träumen gewagt, ein Papst könne noch zu ihren Lebzeiten «den Eifer für die Erneuerung der Liturgie als ein Zeichen für die Fügungen der göttlichen Vorsehung, gleichsam als ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche» werten (Pius XII. am 22. 9. 1956) und ein Konzil könne sich ein solches Wort zu eigen machen (Liturgiekonstitution Art. 43). Andererseits wird man mit gleichem Fug und Recht sagen können, daß ein so erklärter Gegner der Liturgischen Erneuerung wie der damalige Erzbischof von Freiburg i. Br. Konrad Gröber († 1948) nie eine solche Stellungnahme seitens eines Papstes je auch nur in Erwägung gezogen hätte. Dissens und Konsens werden deutlich gegenüber einer Entwicklung, die – wenn schon in diesen Kategorien gesprochen werden muß – an der Basis einsetzt, von Priestern und

Laien getragen wird, von anderen argwöhnisch beobachtet, zuweilen heftig bekämpft wird, von einzelnen Bischöfen abgelehnt, von anderen (die Bischöfe Albert Stohr von Mainz – † 1961 – und S. Konrad Landesdorfer von Passau 1971 – sind hier zu nennen) tatkräftig gefördert wird.[3] Die Anerkennung durch Papst und Konzil ist Krönung zugleich und Beginn einer neuen Stufe der Entwicklung.

Der so skizzierte Weg der Liturgischen Erneuerung in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts muß freilich in größeren Zusammenhängen gesehen werden – die allerdings das Problem Konsens–Dissens nur noch komplexer machen. Erneuerung der Liturgie beginnt nicht erst nach dem Ende des Ersten Weltkrieges, obwohl diese Zeit besonders fruchtbarer Boden ist – wie ja auch die Zeit des Kirchenkampfes in Deutschland nach 1933 zur Rückbesinnung auf die Quellen gezwungen hat. Mit den Tendenzen zur Erneuerung der Liturgie in Kommunikation stehen die Hinwendung zur Bibel, eine intensive Jugendpastoral, die aufblühende ökumenische Bewegung. Alles das sind Einzelzüge der innerkirchlichen Erneuerung, deren Wurzeln weit ins 19. Jahrhundert zurückgehen, zu denen etwa auch die Kommuniondekrete Pius' X. zu rechnen sind.

2. Konsens und Dissens in der Rezeption der nachkonziliaren Liturgiereform

Wir stehen noch in der Anfangsphase der Rezeption der vom Konzil inaugurierten Liturgiereform. Allerdings – so ist gleich zu fragen – was heißt hier: vom Konzil inauguriert? Erst der im Augenblick noch gar nicht mögliche Vergleich zwischen dem Bewußtseinsstand der Konzilsteilnehmer zum Zeitpunkt der Einladung zum Konzil und zum Zeitpunkt der Schlußabstimmung über die Liturgiekonstitution wird zeigen, wieviel Entwicklung von Dissens zu Konsens es im Konzil selbst gegeben hat. Ein Schulbeispiel dafür, daß der überwältigende Konsens des Konzils aber auch manchen Dissens nur verdeckt hat, liefert der Vergleich der ersten Fassung der Institutio generalis Missalis Romani mit der ein Jahr später zusammen mit dem Missale veröffentlichten zweiten Fassung.[4] Auch auf die Opposition der als Kleingruppen in Erscheinung tretenden restaurativ orientierten Vereinigungen ist in diesem Zusammenhang hinzuweisen.[5]

Sicher hat die konziliare Reform weitgehend Resonanz gefunden, sind die liturgischen Bücher, die seither erschienen sind, rezipiert worden. Gleichwohl wird der Historiker sich mit der Frage auseinandersetzen zu haben, was es für das Thema Konsens–Dissens bedeutet, daß innerhalb relativ kurzer Zeit mehr als 25 000 Exemplare eines nichtautorisierten liturgischen Buches[6] im deutschen Sprachgebiet verkauft werden konnten. Nur: Verkaufszahlen allein lassen noch keine Rückschlüsse auf die liturgische Praxis zu. Es bleibt die Frage, wie viele von diesen Büchern wie lange in Gebrauch gewesen sind, wie viele überhaupt nicht gebraucht wurden, sondern gleich in den Schrank gewandert sind. Dissens? Ja, nur läßt sich das Ausmaß schwerlich bestimmen – und dementsprechend läßt sich nur annähernd sagen, in welchem Umfang Konsens besteht hinsichtlich nachkonziliarer Reform. Wobei hier immer noch eine andere Frageebene bleibt: inwieweit hatten und haben die liturgiefeiernden Gemeinden die Möglichkeit, ihren Konsens zu äußern zu liturgischen Texten dieser oder jener Provenienz!?

In der Institutio generalis des reformierten Missale heißt es: «Das Brotbrechen wurde von Christus beim letzten Abendmahl vollzogen und gab in der apostolischen Zeit der ganzen Eucharistiefeier den Namen. Das Brechen des Brotes hat nicht nur eine praktische Bedeutung, sondern zeigt, daß wir alle in der Kommunion von dem einen Brot des Lebens essen, das Christus ist, und dadurch ein Leib werden (1 Kor 10, 17).»[7] Das ist eine klare Empfehlung, von der Praxis abzugehen, das eucharistische Brot in vorgeformten Partikeln zu spenden. Wenn wir recht sehen, wird dieser Empfehlung bisher kaum entsprochen. Es wird interessant sein, den weiteren Gang der Dinge zu beobachten. Wird es hier zu einem Konsens kommen? Immerhin, so scheint es der zitierte Text nahezulegen, geht es hier nicht nur um eine praktische Frage; es geht um die Intensivierung der Verkündigung im Zeichen: Teilhabe am Mahl bedeutet Teilhabe zur Gemeinschaft!

3. Ein Lehrstück zum Thema Konsens: Die «Handkommunion»

Niemand wird behaupten wollen, daß die Konzilsentscheidung zur Reform des Ordo Missae selbstverständlich auch diese Entwicklung mitgemeint hat, wie andererseits nicht gesagt werden kann, daß dieses Rituselement ausdrücklich hätte ausgeschlossen bleiben sollen. Wann und wo zuerst der Dissens zur bisher üblichen Praxis sich zeigte, läßt sich nur annähernd genau sagen: in den ersten

Jahren nach 1964 in niederländischen Gemeinden. Bezeichnend – diese methodologische Zwischenbemerkung sei hier schon eingeschoben – ist, daß es schon nach einem Jahrfünft schwierig ist, Ort und Zeit eines neuen Brauches genau festzustellen. Daß es sich nicht um einen «neuen» Brauch, sondern um Rückkehr zu lange geübter Praxis handelt, ist für unser Thema wenigstens vordergründig unerheblich. Bemerkenswert ist die Schnelligkeit, in der sich die neue Form der Kommunionspendung durchsetzt; bemerkenswert ist die Reaktion der Kirchenzeitung: Befragung des Weltepiskopats, dann trotz mehrheitlicher Ablehnung Erlaubnis auf Antrag an einzelne Bischofskonferenzen.[8] Damit allerdings war für viele Gemeinden, für viele einzelne in den Gemeinden erst der Anstoß gegeben, die bisherige Praxis zu bedenken, die eigene Praxis zu überprüfen. Das gegenwärtige Bild ist gekennzeichnet durch Mannigfaltigkeit. Konsens besteht insofern, als es nicht Sache des Spenders ist, die Praxis des Empfängers zu regeln (und wieviel stillschweigenden Dissens gibt es bei manchen Spendern?), Dissens gleichzeitig zwischen den einzelnen Empfängern.

Geht es auch hier «nur» um eine Frage der Praxis, um ein Problem, das für unseren Zusammenhang doch nicht sonderlich ins Gewicht falle, sich insofern als Exempel wenig eigne? Gegen eine solche Einordnung dieser praktischen Frage sind doch wohl Bedenken anzumelden. Muß nicht auch diese Frage – ähnlich wie die nach der Häufigkeit des Eucharistieempfanges (Kommuniondekrete Pius' X. als späte Auswirkungen der Auseinandersetzungen um jansenistische Rigorismen) – im größeren Zusammenhang gesehen werden: im Kontext der Gesamtreform der Eucharistiefeier, der Rückbesinnung auf die theologische Qualität der gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde (vgl. Liturgiekonstitution Art. 7); muß nicht gesagt werden, daß in der Rückkehr zur alten Spendeform ein neues Verhältnis von Amtsträgern und Gemeinde sich einen Ausdruck sucht, daß hier der Dienstcharakter des Amtes ein wenig deutlicher wird? Wobei natürlich immer offen bleibt, ob und in welchem Maß die Entscheidung zu einer neuen Praxis von den einzelnen bewußt vollzogen wird.

II. RÜCKBLICKE IN DIE VERGANGENHEIT

Nur derjenige, der sehr naiv an historische Fragestellungen herangeht, wird der Meinung sein, für frühere Zeiten sei die Frage nach Konsens und Dissens im Rahmen der liturgischen Feier und in Hinblick auf die in der Feier zur Sprache kommenden Gehalte weniger komplex. Unser kleines Lehrstück von der Entwicklung der Spendeform der Eucharistie mahnt zur Vorsicht. Antworten auf unsere Grundfrage werden eher zu einem Bündel neuer Fragen.

Sicher sagt seit jeher die Gemeinde ihr Amen zu den Amtsgebeten. Sicher gibt sie ihre Zustimmung zu dem Thema der Feier, es sei würdig, recht, angemessen, Gott zu danken für sein Heilshandeln in Jesus Christus. Aber sind etwa die rituell vorgesehenen Akklamationen allein der Gradmesser für Konsens und Dissens? Inwieweit spiegelt sich in den liturgischen Texten wider, was die Gemeinde tatsächlich glaubt?

Zu Zeiten Justins formuliert der Liturge das Eucharistiegebet ganz nach eigenem Vermögen.[9] Wir dürfen voraussetzen, daß die einzelnen Liturgen nicht eigenen Vorlieben nachgehangen haben, sondern so gebetet haben, daß die Gemeinde ihren Glauben in seinem für alle gesprochenen Gebet wiedererkannt hat. Wir dürfen das nicht nur annehmen, wir können es wenigstens punktuell nachweisen. Wenigstens in dem Bereich des zentralen Gebetes der Eucharistie, der als der Kernbereich angesprochen werden muß, ist die ständige Orientierung der Liturgen am Glauben der Gemeinde, am tradierten und durch die Schrift normierten Glauben eindeutig belegbar. So viele Textformen des Einsetzungsberichtes es in den verschiedenen Liturgiebereichen des Ostens und Westens in den einzelnen Generationen der Frühzeit der Kirche gegeben hat – es hat weit mehr gegeben, als der Forschung bekannt sind und je werden bekannt werden können –, das Gemeinsame überwiegt bei weitem die Divergenzen.[10] Die Bemühung um Konsens mit der eigenen Tradition und also mit dem Glauben dieser eigenen Generation und – ausdrücklich oder implizit – so mit den eng und entfernt benachbarten Kirchen ist hinsichtlich des Kernstücks der Feier offenkundig.

Darin liegt ein erster Schritt zur Kanonbildung. Hilfreich auf diesem Weg zur Kanonbildung – den man nicht a priori für abwegig halten sollte – ist etwa das Angebot eines Modells für ein Eucharistiegebet, wie es Hippolyt in seiner Traditio apostolica macht. Ausdrücklich betont er: «Es ist durchaus nicht nötig für den Bischof, daß er genau dieselben Worte sage, die wir vorhin gaben, als ob er sie auswendig lernen müßte zu seiner Danksagung vor Gott. Vielmehr soll jeder beten nach

eigenem Können... Nur soll sein Gebet richtig und rechtgläubig sein.»[11] Nur das verlangt Hippolyt – und damit spricht er für alle –, daß die Gemeinde zustimmen könne. Das Recht, liturgische Gebete frei zu formulieren, ist bestimmt durch die Bindung an den Glauben der Kirche. Die lex credendi ist lex orandi.

Gewiß nicht notwendig, aber in den einzelnen Schritten der Entwicklung historisch verstehbar wird – um Ausgangs- und Endpunkt zu nennen – aus dem Hippolytschen Modell das kanonisierte nachtridentinische Missale. Daß das Recht zur freien Formulierung lange Bischofsrecht bleibt, grundsätzlich wenigstens doch bis zur nachtridentinischen Reform, klingt nur dann anstößig, wenn man übersieht, daß der Bischof (inmitten seines Presbyteriums) und nicht der einzelne Presbyter der eigentliche Liturge ist. Daß freilich Anpassung dann unterblieben ist, als mehr und mehr das Presbyterium in die Aufgaben des Bischofs als Vorsteher der Eucharistiefeier hineinwuchs, darf nicht ausgeklammert werden. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang sind die Erkenntnisse hinsichtlich des Gebrauchs dieses Rechts, die uns die Untersuchungen am ältesten erhaltenen römischen Band liturgischer Texte, dem sogenannten Sacramentarium Veronense, vermittelt haben.[12] Der Wille, das liturgische Gebet je neu zu formulieren, ist keineswegs das vorzügliche Charakteristikum der ersten für uns einigermaßen lichten Periode der Liturgiegeschichte. Mindestens ebenso stark ist die Anlehnungsbedürftigkeit an ältere Texte, obwohl nichts und niemand dazu verpflichtete. Hier nur als Ursache Hilflosigkeit gegenüber der Aufgabe zu vermuten, scheint dem Phänomen doch wohl nicht voll gerecht zu werden. Ist nicht auch der Wunsch, «richtig und rechtgläubig» zu beten, der Wunsch nach Konsens mit dem der Gemeinde tradierten, in der Gemeinde lebendigen Glauben ein Moment, das man bei der Erklärung dieses Phänomens nicht außer acht lassen darf?

Einen eklatanten Fall von Dissens in liturgischer Praxis der frühen Kirche hat N. Brox vor kurzem in dieser Zeitschrift noch einmal deutlich gemacht in der Skizze über die erste Phase des Osterfeststreits zwischen den kleinasiatischen Kirchen, als deren Wortführer Polykarp auftritt, und der für sicher viele westliche Gemeinden sprechenden römischen Kirche unter Aniket.[13] Aber so ungeklärt der Streit bleibt – es flammt nach kaum mehr als einer Generation wieder auf –, der Konsens ist wichtiger als der Dissens im Detail.

So irenisch ist, wie jeder Adept der Kirchenhistorie weiß, nicht jeder Konflikt ausgegangen. Wie sehr die christologischen Auseinandersetzungen, die im 3. Jahrhundert mit Macht aufbrechen, auf das liturgische Gebet sich ausgewirkt haben, unmittelbar und lange nachwirkend, können wir einigermaßen überblicken.[14] Daß Kausalzusammenhänge hinsichtlich des Themas «Dissens und Konsens» nicht nur in der Richtung bestehen, daß theologische Diskussion Neuorientierung gottesdienstlichen Betens bewirkt, sondern auch umgekehrt – Wandel in der Frömmigkeitshaltung und dementsprechend in Form und Aussage liturgischer Feier initiiert neue theologische Positionen –, ist längst noch nicht genügend bewußt. Das mag mit dem Vorsprung dogmenhistorischer vor liturgiehistorischer Forschung zusammenhängen. Wir müssen es uns hier versagen, auf Einzelfragen einzugehen. Der Hinweis auf die Zusammenhänge zwischen den eucharistietheologischen Auseinandersetzungen und der liturgischen Praxis (Häufigkeit des Empfangs der Eucharistie, Formen der Spendung, Bereitung und Gestalt des Brotes) muß genügen.[15] Er schlägt eine Brücke zu den Fragen, die im ersten Teil angeschnitten wurden.

Beim Blick zurück in die Geschichte – auch um der Überleitung zum Schlußabschnitt willen sei dies erwähnt – sollte ein weiterer Aspekt wenigstens angedeutet werden: Konsens und Dissens in Glaubensfragen schlägt sich im liturgischen Gebet insofern nieder, als man für diejenigen Kirchen betet, mit denen man Communio hat. Für diejenigen Kirchen beten: das bedeutet in Praxis, daß die Namen der Bischöfe dieser Kirchen im Gebet genannt werden. Die personale Spitze steht stellvertretend für die Kirche, deren Glauben sie bezeugt. Tritt Dissens an die Stelle des Konsenses, werden die Namen aus den Diptychen gestrichen, unterbleibt die im liturgischen Gebet sich ausprägende Bekundung der Glaubens- und Liebesgemeinschaft.[16]

III. KONSENS IM ZUSAMMENHANG MIT ORDINATIONEN

Bereits Justin sagt von der Rolle der Gemeinde in der Eucharistiefeier: Das Volk stimmt zu, indem es das Amen spricht. Zur Zeit Hippolyts spätestens ist die Akklamation[17] ‹Dignum et iustum est› fester Bestandteil des Ritus. An dieser liturgischen Ausprägung der Rolle der Gemeinde hat sich seither nichts geändert. Bezeichnend ist das im deutschen Sprachraum verbreitete Wort von

einer Sache, die so sicher sei wie das Amen in der Kirche. Läßt sich daraus eine Diskriminierung der Gemeinde ablesen? Man wird wohl doch sagen müssen, daß prinzipiell wenigstens nicht die liturgische Feier der Ort ist, an dem den Gemeinden die Möglichkeit gegeben ist, sich von ihren Amtsträgern zu distanzieren, ihren Dissens zu bekunden. Die liturgische Versammlung ist von ihrem Wesen her der Raum, in dem der Konsens im Glauben und in der Liebe zum Ausdruck kommt. Wenn das aber so ist, dann fragt sich, ob überhaupt die Gemeinde Gelegenheit hat, ihren ‹Sensus› zur Geltung zu bringen. Sie hat ihn zumindest gehabt. Auch aus der Geschichte der Ordinationsliturgie[18] wissen wir vom «Wahlrecht für das Gottesvolk».[19] Während in der Frühzeit der Kirche Konsens und Dissens unmittelbar zum Ausdruck gebracht werden,[20] ist seit der Spätantike, wie die römischen und römischen Brauch widerspiegelnden fränkischen liturgischen Bücher bezeugen, das Recht auf Stellungnahme anscheinend eingeschränkt auf die Bekanntgabe von Bedenken, Einwänden gegen die Lebensführung der in Aussicht genommenen Kandidaten.[21] Immerhin bezeugen noch für das 8. Jahrhundert fränkische liturgische Texte, daß die Gemeinde um den Konsens zur Kandidatenbestellung gebeten wird.[22] Wenn auch die Tatsache, daß nach Ausweis der liturgischen Bücher dieser Konsens erst am Tag der Ordination selbst, erst im Rahmen der Ordinationsliturgie, eingeholt wird, deutlich zeigt, wie sehr liturgisches Wort und aktuelle Rechtswirklichkeit auseinanderklaffen, dann bleibt doch bemerkenswert, daß der Gemeinde gesagt wird: Nec frustra a patribus reminiscimur institutum, ut de electione eorum, qui ad regimen altaris adhibendi sunt, consulatur et populus.[23]

Es ist nicht unsere Aufgabe, den Weg der Beteiligung der Gemeinde an den Wahlen der Amtsträger weiter zu verfolgen. Bis in die unmittelbare Gegenwart hat die Weiheliturgie die alten Texte, die von ehemals aktiver Teilnahme an der Kandidatenbestellung zeugen, bewahrt.[24] In der Reform der Ordinationsliturgie[25] sind in Weiterentwicklung der Tradition die Elemente der Electio der Kandidaten so gestaltet worden, daß sie zugleich der gegenwärtigen Rechtslage entsprechen, andererseits aber auch offen sind für neue Entwicklungen, die den Gemeinden wieder eine Möglichkeit geben, ihren Konsens zum Ausdruck zu bringen.

Bei der Priesterweihe werden die Kandidaten gefragt: Seid ihr bereit, gemäß der kirchlichen Überlieferung die Mysterien Christi in gläubiger Ehrfurcht zu feiern zum Lobe Gottes und zum Heil seines Volkes? Seid ihr bereit, dem Wort Gottes im Bewußtsein eurer Verantwortung zu dienen, wenn ihr die Frohe Botschaft verkündet und den katholischen Glauben auslegt?[26] Analog wird bei der Ordination eines Bischofs vom Kandidaten verlangt, vor der Gemeinde zu bezeugen, ob er bereit sei, das Glaubensgut rein und unverkürzt zu hüten, wie es von den Aposteln überliefert und in der Kirche immer und überall gewahrt werde; ob er bereit sei, zusammen mit seinen Mitarbeitern, den Presbytern und Diakonen, für das Volk Gottes wie ein guter Vater zu sorgen und es auf den Weg des Heils zu führen; ob er bereit sei, aus Liebe zum Herrn gegen die Armen, die Heimatlosen und alle Notleidenden freundlich und barmherzig zu sein.[27] Das sind Kriterien für die Auswahl der Amtsträger, die niemand außer acht lassen darf und hinter denen alle anderen Erwägungen im Zusammenhang mit der Kandidatenbestellung sehr weit zurückzustehen haben.

Wenn – nach der Ordnung der Bischofsweihe – der Sprecher der Ortskirche zu Beginn der Weihehandlung vor den Konsekrator tritt und im Namen der Ortskirche bittet, den erwählten Kandidaten «zu ihrem Bischof zu weihen»,[28] wenn – nach der Ordnung der Diakonen- und Priesterweihe – dem Konsekrator auf seine Frage, ob die Kandidaten würdig sind, geantwortet wird: «Das Volk und die Verantwortlichen wurden befragt, und ich bezeuge, daß diese sie für würdig halten»,[29] muß dann nicht in den Gemeinden im Zusammenhang mit der Kandidatenbestellung mehr geschehen, als das kirchliche Recht bislang vorsieht? Der von der Gemeinde – mit Recht – in der liturgischen Feier erwartete Konsens zum Gebet derer, die ad regimen altaris bestellt sind, hat um so mehr Gewicht, je mehr die Gemeinden in die Verantwortung für die Auswahl der Kandidaten zu den Ämtern in der Kirche einbezogen werden.[30]

[1] Ordo Missae 14; Institutio generalis Missalis Romani 42.

[2] Vgl. F. Kolbe, Die Liturgische Bewegung (Aschaffenburg 1964).

[3] Vgl. Th. Maas-Ewerd, Liturgie und Pfarrei. Einfluß der liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet (Paderborn 1969) bes. 213–249.

[4] Vgl. E. J. Lengeling, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier: Lebendiger Gottesdienst 17/18 (Münster/W. 1970) 53 f.

[5] Vgl. F. Henrich (Hrsg.), Liturgiereform im Streit der

Meinungen: Studien und Berichte der kath. Akademie in Bayern 42. (Würzburg 1968) (bes. die Beiträge von H. B. Meyer, E. M. de Saventhem, H. Rennings).

[6] A. Schilling, Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche (Essen 1968).

[7] Art. 56c; vgl. dazu Lengeling aaO. 242.

[8] Vgl. Notitiae 48 (1969) 347–353.

[9] Justin M., Apol. I 67: «... der Vorsteher sendet Gebete in gleicher Weise wie auch Danksagungen, so viel ihm möglich ist, empor. Das Volk stimmt zu, indem es das Amen spricht.»

[10] Vgl. F. Hamm, Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht (Münster/W. 1928).

[11] Hippolyt, Trad. apost. 9 (Botte 28): Nullo modo necessarium est, ut proferat eadem verba quae praediximus ... sed secundum suam potestatem unisquisque oret... Tantum oret quod sanum est in orthodoxia.

[12] Vgl. A. Stuiber, Libelli sacramentorum romani. Untersuchungen zur Entstehung des sogenannten Sacramentarium Leonianum (Bonn 1950).

[13] N. Brox, Der Konflikt zwischen Aniket und Polykarp: Concilium 8 (1972) 14–18. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, scheint es in der Frage nach dem Termin – im Unterschied zu der Meinung, die Brox äußert – weniger um den Inhalt der Paschafeier zu gehen als um eine andere Bewertung des alttestamentlichen Paschatermins für die Gemeinde Jesu Christi.

[14] Vgl. J. A. Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart (Innsbruck 1960) 3–86.

[15] Vgl. J. A. Jungmann, Missarum sollemnia (Freiburg/Br.[5]1952 I) 98–122; ferner J. R. Geiselmann, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter (München 1933).

[16] Vgl. O. Stegmüller, Diptychon: Reallex. f. Antike u. Christentum III (1957) 1138–1149.

[17] Vgl. Th. Klauser, Akklamation: Reallex. f. Antike u. Christentum I (1950) 216–233.

[18] Vgl. B. Kleinheyer, Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie (Trier 1962).

[19] Vgl. R. Kottje–H. Th. Risse, Wahlrecht für das Gottesvolk? Erwägungen zur Bischofs- und Pfarrerwahl (Düsseldorf 1969).

[20] Kleinheyer aaO. 22–24.

[21] Kleinheyer aaO. 49–52.

[22] Missale Francorum 21 (Mohlberg 6) zur Diakonatsweihe: an eum dignum hoc officio censeatis, scire desidero; aaO. 35 (Mohlberg 10f) zur Bischofsweihe: Virum venerabilem illum testimonio presbyterorum et totius cleri et consilio civium ac consistentium credimus eligendum... Hunc ergo, dilectissimi fratres, testimonii boni operis electum, dignissimum sacerdotium consonantes laudibus clamate et dicite: Dignus est.

[23] aaO. 27 (Mohlberg 8) zur Priesterweihe: vgl. Kleinheyer aaO. 95–96.

[24] Vgl. Pontificale Romanum (bis 1968) zur Priesterweihe; zur Diakonenweihe.

[25] Vgl. B. Kleinheyer, Weiheliturgie in neuer Gestalt: Liturgisches Jahrbuch 18 (1968) 210–229; aaO. L'Ordination des prêtres: La Maison Dieu 78 (1969) 95–112; aaO. La riforma degli Ordini sacri: Rivista liturgica 56 (1969) 8–24.

[26] Pontificale Romanum 1968: De ordinatione presbyterorum 15.

[27] aaO. De ordinatione episcopi 19.

[28] aaO. De ordinatione episcopi 16.

[29] aaO. De ordinatione prespyterorum 12.

[30] In seinem bemerkenswerten Aufsatz, Das Gebet der Kirche als Wesenselement des Weihesakramentes: Liturgisches Jahrbuch 20 (1970) 166–177, zitiert Balth. Fischer im Schlußwort den reformierten Theologen J. J. von Allmen: «Ein Pfarrer sollte wissen, daß er seinen Dienst als Erhörung der Gebete der Kirche zu verstehen hat.»

BRUNO KLEINHEYER

geboren am 22. April 1923 in Hüls/Krefeld, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Bonn, Tübingen, München und an der Theologischen Fakultät Trier, ist Doktor der Theologie, Professor für praktische Theologie (Liturgik) an der Universität Regensburg. Er veröffentlichte u. a.: Die Priesterweihe im römischen Ritus (Trier 1962), Erneuerung des Hochgebetes (Regensburg 1969).

Hervé-Marie Legrand

Der theologische Sinn der Bischofswahl nach ihrem Verlauf in der alten Kirche

IST DIE BISCHOFSERNENNUNG EIN PRAKTISCHES ODER THEOLOGISCHES PROBLEM?

Namentlich in den Diözesen Westeuropas sowie Nord- und Südamerikas äußern seit dem Konzilsende immer mehr ordinierte und nichtordinierte Christen das Begehren, an der Wahl ihrer Bischöfe mitbeteiligt zu sein, und die Forderung, daß wie zur Zeit der Kirchenväter der Bischof wiederum von der Ortskirche gewählt werde.[1] In welchem Geistesklima wurzelt dieses Begehren? Handelt es sich um eine unmittelbare Folge der ekklesiologischen Neuausrichtung des Zweiten Vatikanums, die den Katholiken das Bewußtsein zurückgegeben hat, das Gottesvolk zu sein, und andererseits die kirchlichen Dienste in der Kirche situiert hat?[2] Hoffen einige, auf diese Weise die ihnen zu engen Ketten Roms lockern zu können, das – wenigstens grundsätzlich – die Bischöfe der gesamten Kirche frei ernennt? Geht es für andere um eine Rückkehr zu den Ursprüngen, zu der Väterzeit? Oder handelt es sich um den prosaischeren Wunsch, daß in

einer Gesellschaft mit augenscheinlich demokratischen Institutionen auch die Kirche demokratisch werde, nicht nur um in den Augen unserer Zeitgenossen als glaubhaft dazustehen, sondern allein schon deshalb, weil ein Mensch, der in der weltlichen Gesellschaft mündig ist, darunter leidet, in der Kirche als minderjährig behandelt zu werden?

Da genaue Erhebungen fehlen, ist es ein wenig gewagt, ein Urteil darüber zu fällen, welches Gewicht jeder dieser Faktoren besitzt. Wenn, wie es wahrscheinlich ist, das Verlangen nach Demokratisierung der ausschlaggebende Faktor bei diesen Forderungen ist, werden sich diese dermaßen häufen, daß es sehr schwierig sein wird, ihnen auf die Dauer überhaupt nicht Rechnung zu tragen. Der mehr oder weniger ausgeprägte Parallelismus, der zwischen den Strukturen der Beteiligung am politischen Leben und denen der Teilnahme am kirchlichen Leben stets bestanden hat,[3] läßt es als wahrscheinlich erscheinen, daß der heutige Modus der Bischofsernennungen erheblich geändert werden wird.

Die Aussicht darauf, daß die Ortskirche von neuem an der Erwählung ihres Bischofs teilnimmt, ruft mit Recht manche Befürchtungen und manche Hoffnungen hervor. Diese zu untersuchen, wäre Sache der Pastoralprospektive. Ohne die Notwendigkeit dieser Aufgabe zu unterschätzen, sehen wir hier von ihr ab, um eine fundamentalere Vorfrage zu stellen: Gibt es solide theologische Grundlagen, um die Beteiligung einer Kirche an der Wahl ihres Bischofs zu fordern? Oder handelt es sich bei diesem Begehren um eine belanglose Altertümelei, wie schon das Schicksal dieser Institution es nahezulegen scheint? Außer der ursprünglichen Regelung, welche die Wahl durch die Gesamtheit der *ecclesia* vorsah, sind nämlich in der Kirche mehrere andere Weisen der Berufung zum Episkopat als rechtmäßig anerkannt worden: Wahl bloß durch den Klerus oder das Kapitel oder – in einer noch heterogeneren Linie – Ernennung durch die Bischofssynode oder durch den Papst allein, ja während Jahrhunderten und noch heute durch die – manchmal nicht katholischen – staatlichen Autoritäten.[4]

Diese Sachverhalte stellen eine Frage: Ist der Modus der Bischofsernennung an sich theologisch indifferent, so daß er vor allem durch geschichtliche und soziologische Kriterien bedingt ist, deren wichtigstes die Effizienz wäre? Oder muß dieser Modus von eigentlich theologischen Kriterien bestimmt sein, die der inneren Struktur der Kirche homogen sind? Vor jeder weitern Stellungnahme ist auf diese Frage zu antworten. Denn wird, wenn man diesen Forderungen ein Ende setzen will, dies glücken, ohne daß man sie in theologisch überzeugender Weise zurückweist? Und besteht, wenn man ihnen nachgeben will, nicht die Gefahr, dies zu tun, ohne daß man zuvor ihre gemischten Motivierungen theologisch auseinandergefaltet hat? Eine theologische Auseinandersetzung ist somit ebenso notwendig wie unvermeidlich.

Die vorliegende Untersuchung möchte dazu einen Beitrag leisten, indem sie den tiefen ekklesiologischen Sinn der kanonischen und liturgischen Institutionen der Elektion-Ordination der Bischöfe in der alten Kirche darlegt. Indem wir uns dazu entschließen, möchten wir nicht dem Ursprung ein Privileg zusprechen, das ihm nicht lediglich von der Chronologie her zukommen kann, und noch weniger wollen wir behaupten, die Treue zur Überlieferung erheische die stereotype Wiederholung. Sondern wir haben bloß vor, den Sinn von dem, was unsere Väter im Glauben getan haben, wieder ans Licht zu heben.

Dieses Vorgehen wird uns einen Sinn aufdecken, der infolge seines reichen Gehaltes zwangsläufig unsere heutige Praxis in Frage stellen wird aus Gründen, die sehr wohl die der Tradition sein könnten, über die wir uns um so leichtfertiger hinwegsetzen, als sie uns fremd geworden ist.

I. IST DIE ERWÄHLUNG DIE NORM DER BISCHOFSERNENNUNG?

1. Die Erwählung durch die Ortskirche als konstante Regel des schriftlich niedergelegten Rechts von den Anfängen bis 1917

Die Wahl ist bis 1917 die Norm des schriftlich fixierten Rechts für die Bischofsernennungen in der katholischen Kirche gewesen. In dieser Hinsicht stellt der heutige can. 329 eine nicht geringe Neuerung dar, indem er erklärt: «Der römische Papst ernennt sie (die Bischöfe) frei» (§ 2), und vor allem indem er präzisiert: Wenn ein Kapitel oder irgendeine andere moralische Person das Wahlrecht behalte, so sei dies kraft einer *Konzession* (§ 3). Es ist zum erstenmal in der Geschichte, daß eine solche Erklärung in einem Gesetzestext auftritt, wenigstens in so kategorischen und allgemeinen Ausdrücken. Daß der Papst alle Bistümer frei besetzt, entspricht nicht der Überlieferung. Selbst wenn der Buchstabe des Rechts oft umwunden war, so hat die Kirche im Lauf der zwei Jahrtau-

sende ihrer Geschichte die Erwählung als Norm erachtet. Sollte diese Kontinuität im schriftlich niedergelegten Recht bedeutungslos sein?

Wir können hier die gut bekannte Geschichte der Bischofswahl nicht wiedergeben. Die Wahl ist von der «Didache» an bezeugt. Um 230 spricht die «Traditio apostolica» Hippolyts klar deren Prinzip aus: «Man ordiniere zum Bischof den, der vom ganzen Volk erwählt worden ist... mit der Zustimmung aller, und die Bischöfe mögen ihm die Hand auflegen» – ein Grundsatz, den ein hl. Cyprian als göttlichen Rechtes betrachtet.[5] Um die Beispiele nicht zu häufen, geben wir als besonders bezeichnend die Empfehlungen zweier Päpste der Mitte des 5. Jahrhunderts wieder, die übrigens der Prärogativen ihres Sitzes sehr bewußt waren. Cölestin I. erklärt z. B.: «Man zwinge dem Volk nicht jemanden, der ihm nicht genehm ist, zum Bischof auf.»[6] Leo I. äußert sich noch bestimmter: «Wer allen vorstehen soll, soll von allen gewählt werden»; «Man ordiniere niemanden zum Bischof gegen den Willen der Christen und ohne ihre ausdrückliche Bitte.»[7] Man sieht: Wenn im Altertum die Christengemeinde ihr internes Leben frei organisieren kann, besteht sie durch den Mund ihrer Bischöfe und Päpste, die auch Heilige sind, auf der Einhaltung des Wahlregimes. Wie kam es dazu, daß in diese Norm eine Bresche geschlagen wurde und daß sie schließlich außer Brauch kam? Wir haben diesbezüglich die für unser Thema entscheidende Bemerkung zu machen, daß diese Entwicklung durch Druck von außen, durch weltliche Einflüsse zustande kam und nicht aus einer Vertiefung der Glaubenslehre hervorging.

2. Von den Wahlen wurde nicht aus theologischen Gründen abgegangen

Der fortschreitende Zerfall der alten Institutionen geht im Osten wie im Westen auf den beständigen Druck der politischen Gewalten zurück. Um ihm besser zu wiederstehen, behielt die Kirche des Westens im 13. Jahrhundert die Wahl den Klerikern vor, wodurch die Institution aus dem Gleichgewicht geriet. Wenn zu Beginn des 16. Jahrhunderts Rom katholischen Monarchien das Recht auf die Besetzung von Bischofsstühlen gewährte, das es sich (aus finanziellen Gründen) zur Zeit von Avignon vorbehalten hatte, so darum, weil dieses Besetzungsrecht als Tauschpfand den mächtigsten Hebel seiner Politik bildete. Erst im 20. Jahrhundert gelingt es dem Heiligen Stuhl, unter Ausnutzung der Säkularisation der katholischen Staaten der Kirche das Recht auf die freie Ernennung ihrer Bischöfe zurückzugewinnen, und im Zuge der auf das Erste Vatikanum folgenden Zentralisationsbewegung behält er es sich selbst vor.

Die summarisch nachgezeichnete Entwicklung geht also keineswegs auf einen Einwand von seiten der Glaubenslehre gegen die Bischofswahlen zurück.[9] Bevor wir nun deren tiefen Sinn erheben, war es wichtig, auf diese Tatsache aufmerksam zu machen.

III. DIE STRUKTUR DER BISCHOFSELEKTIONEN-ORDINATIONEN IN DER ALTEN KIRCHE

Um die Einreihung in den Episkopat in der alten Kirche zu bezeichnen, drängt sich der Ausdruck Elektion-Ordination auf, weil ein einziger liturgischer Akt die Wahl durch das Volk (mit Einschluß der Kleriker), die Handauflegung von seiten der Bischöfe (Ordination) und den Eintritt in das Amt (Jurisdiktion) organisch in sich vereinte. Eine Ordination ohne Wahl und ohne Amt wäre damals ebenso undenkbar gewesen wie eine Jurisdiktion ohne Ordination.[9] Der organische Charakter des liturgischen Aktes tritt darin zutage, daß die Ortskirche (1), die Nachbarbischöfe (2), der Gewählte (3) und – über allen stehend, in allen Zeitpunkten gegenwärtig als der Haupthandelnde – der Heilige Geist (4) in unterschiedlichen Rollen dabei beteiligt sind.

1. Die Rolle der Ortskirche

Bezeichnenderweise wird heute ein Bischof oft außerhalb seiner Diözese ordiniert. Für unsere Väter wäre dies undenkbar gewesen, da die Ortskirche für sie eine so entscheidende, unabdingbare Rolle spielte. Das Weihegeschehen betraf sie ebensosehr wie den Bischofskandidaten. Kurz gesagt:

a) Die Ortskirche gibt die Berufung. Die Berufung besteht konkret in der Erwählung durch die Bruderschaft der Christen, «als wie angesichts des Urteils Gottes und Christi, in Gegenwart des Heiligen Geistes» (Const. Apost. VIII). Dies gilt so sehr, daß der Erwählte oft wider Willen und unter Zwang ordiniert wird *(invictus, coactus*[9]*)*. Wie die Erwählung der größten Bischöfe der Frühzeit (Ambrosius, Augustinus, Martin von Tours, Gregor d. Gr., Basilius usw.) zeigt, handelt es sich hier um viel mehr als bloß um einen literarischen Topos.[10]

b) Die Ortskirche prüft die Apostolizität des Glaubens des Erwählten und bezeugt ihn. Dies ist der Sinn des von allen Ritualien bezeugten Skrutiniums und der Ablegung des Glaubensbekenntnisses vor der Gemeinde. Das Zeugnis, das vom Volk dem Glauben des Erwählten gegeben wird, tritt aus der Beschreibung der Const. Apost. VIII treffend hervor und erhellt den Status der Apostolizität der Kirche. Alle Gläubigen sind dafür verantwortlich, zumal wenn einer von ihnen den apostolischen Dienst antritt. Damit wird keineswegs die funktionelle, spezifische Verantwortung der kirchlichen Amtsträger geleugnet, jedoch verwehrt, die Apostolizität der Kirche bloß als eine Konsequenz der Apostolizität des kirchlichen Dienstes darzustellen. Diese ist vielmehr ein Ausdruck der Apostolizität der Gesamtkirche und eine spezifische Verantwortung ihr gebenüber.

c) Die Ortskirche leistet einen Rezeptionsakt gegenüber dem Bischof, der unter ihrer Mitwirkung ihr gegeben worden ist. Wollte man sagen, die Ortskirche habe sich ihren Bischof selbst gegeben, würde man die Praxis der alten Kirche mißdeuten. Diese betrachtete ihre Zustimmung als ein Geschenk des Heiligen Geistes, und nachdem der Bischof einmal erwählt und ordiniert war, nahm sie ihn als vom Heiligen Geist ernannt an.

2. Die Rolle der Nachbarbischöfe

Seit Nikäa (can. 4), das eine ältere Praxis wiederaufnimmt, ist für eine Bischofsordination zumindest die Gegenwart dreier Bischöfe erfordert. Sie sind zugegen nicht um der Zeremonie eine größere Feierlichkeit zu verleihen noch um die Gültigkeit der Ordination zu gewährleisten, wie neuere Autoren gesagt haben, noch um die Vollmachten des Bischofskollegiums gegenüber dieser Einzelkirche auszuüben. Ihre Rolle als Repräsentanten ihrer Kirchen läßt sich mit drei Begriffen umschreiben: Zeugnis, Tradition-Rezeption, Auflegung der Hände im Rahmen der Epiklese der gesamten Versammlung.

a) Die Bischöfe sind Zeugen. Keine Kirche ist ihrer Apostolizität versichert, wenn diese ihr nicht von andern attestiert wird. Durch ihre Gegenwart und ihre Mitwirkung bezeugen somit die Nachbarbischöfe, daß die Kirche, welche die Ordination feiert, in bezug auf den Glauben und das kirchliche Amt mit der in Raum und Zeit sich erstreckenden apostolischen Kirche identisch ist.

b) Die Betätigung der Bischöfe: Tradition und Rezeption. Indem sie ihm die Hände auflegen, konstituieren die Bischöfe den Neuerwählten zu einem einwandfreien, persönlichen Zeugen für den apostolischen Glauben in seiner Funktion als Band und Vorsteher der Kirche. In diesem Sinn übermitteln sie ihm das apostolische Amt. Gleichzeitig nehmen sie ihn als Repräsentanten seiner Kirche bei den andern Kirchen an. So wird er Mitglied des Bischofskollegiums nicht in dem Sinn, daß dieses die Gruppe darstellen würde, das die Gesamtkirche leitet, sondern in dem Sinn, daß es für die Communio der Kirche verantwortlich ist.

c) Die Bischöfe als Vermittler der Geistesgabe innerhalb der Epiklese der gesamten Versammlung. In der Ordination erhält der Erwählte ein Charisma, das von den Ritualien «pneuma higemonikon», «spiritus principalis» genannt wird, also ein Charisma zur Leitung der Gemeinde darstellt. Diese Gabe wird nicht von denen übermittelt, welche die Ordination vornehmen, sondern von Gott selbst, der auf die Epiklese der gesamten Versammlung antwortet, ist doch die versammelte Ecclesia das integrale Subjekt dieser Feier wie eines jeden liturgischen Aktes.

3. Der Erwählte

Allein schon die Struktur der Elektion-Ordination läßt klar deren vor allem ekklesiologische Intention zutage treten. Durch sie wird der neue Bischof zum realen Repräsentanten seiner Kirche bei den andern Kirchen und erhält er gleichzeitig zur Aufgabe, die gesamte Kirche in der seinen zu repräsentieren: Er ist das Hauptorgan der Konziliarität der Kirche. Man muß deshalb auf beide Endglieder seiner Vermittlung achten, sonst läuft man Gefahr, ihn entweder auf seine Ortskirche einzuschränken und die Sorge für die Gesamtkirche für bloß fakultativ zu halten, oder ihn zum Glied eines über der Kirche stehenden Organismus von Gewalten zu machen und ihm die Bindung an seine Ortskirche zu nehmen.

4. Der Heilige Geist als der Hauptaktor der Ordination

Die neueren Autoren würden das Walten des Heiligen Geistes gern bloß auf die Handauflegung durch die Bischöfe beschränken. In Wirklichkeit aber ist der Geist in jedem Zeitpunkt der Elektion-Ordination am Werk. Er ist tätig in der Vokation-Elektion, die als ein Gottesurteil und nicht als eine demokratische Wahl verstanden wird, bei der jeder nach seinem Interesse und seinem freien Gutdünken

stimmt. Er antwortet auf die Epiklese; er liegt der Rezeption zugrunde, so wie er auch der Bezeugung zugrunde lag.

Die charismatische Grundstruktur der Kirche tritt in diesem differenzierten Geisteswalten bei der Elektion-Ordination zutage. In diesem Licht kann man über die falsche Entgegensetzung von Funktion und Charisma hinauskommen, bei der alles verliert: die ordinierten Christen, indem man das Charisma in den Bereich des Außergewöhnlichen verweist; die «Charismatiker», indem sie sich für davon dispensiert halten, die Ordnung von Dienstämtern, die im Geist aufgestellt worden sind, zu respektieren. Man gewahrt auch die Gleichheit aller Christen innerhalb der vom Heiligen Geist grundgelegten Verschiedenheit und das Unangemessene eines hierarchischen Verständnisses der ordinierten Dienstämter. Schließlich erhellt daraus, wie unbegründet der christologische Kurzschluß ist, worin die ordinierten Amtsträger sich auf ihren Titel als Diener Christi berufen, um sich ihrer Gemeinde zu entziehen und um sich namentlich das Monopol auf die Erwählung der andern Amtsträger vorzubehalten, während doch niemand Diener Christi ist, ohne Diener der Kirche zu sein.

III. DER BESONDERE CHARAKTER DES GEGENSEITIGEN INEINSSEINS DER BISCHÖFE UND IHRER KIRCHE

1. Der besondere Charakter der Elektion-Ordination als Institution

Einige möchten die christliche Ordination lediglich als einen Installationsritus oder eine Amtsübernahme ansehen. In der ins Auge gefaßten Periode unterscheidet sie sich davon von Grund auf. Im Gegensatz zu den damaligen Behörden und Amtspersonen wird ein Bischof nicht zum Bischof, indem er den ersten Amtsakt vollzieht. Zudem ist die Ordination nicht einfach mit der durch die Ortskirche getroffenen Wahl identisch, sondern es bedarf dazu der Rezeption und Handauflegung von seiten der Vertreter der Nachbarkirchen. Man kennt keine Parallele zu dieser Institution, die den Bischof auf eine ganz besondere Weise in die Kirche eingliedert.

2. «Der Bischof ist in der Kirche und die Kirche im Bischof» (Cyprian)

Die rechtliche Regelung der Elektion-Ordination zeugt klar dafür, daß der Bischof innerhalb seiner Kirche steht. So untersagen ihm die Canones, sein Amt selbst zu übertragen; es ist Sache der Kirche, dafür zu sorgen. Und was noch bezeichnender ist: Nach dem zu der besagten Epoche geltenden Recht ist stets die Zustimmung der Kirche zur Weihe ihres Bischofs verlangt, während der Ordinand sogar unter Zwang gültig ordiniert werden kann! Die Bischöfe müssen von ihrer Kirche akzeptiert werden und nicht umgekehrt: Nie appelliert man an den christlichen Gehorsam des Volkes, damit dieses einen ihm nicht genehmen Bischof annimmt («nullus invitis detur episcopus!»), im Gegenteil sieht das Recht bis 1917 unter dem Titel «malitia plebis» (Bosheit des Volkes!) vor, daß ein solcher Bischof verpflichtet ist, sein Amt aufzugeben. Der Codex von 1917 hält bloß in bezug auf die Pfarrer an dieser Verpflichtung fest (can. 2147 § 2,2°). Die Ordination enthebt somit den Bischof nicht seiner Eigenschaft, ein Bruder zu sein. Dennoch muß man sich aus dem Verständnis der Ordination als einer Übergabe merken, daß das Amt sich nicht aus der Ortsgemeinde ergibt und daß deswegen der Bischof dieser gegenüberstehen kann; dies ist für sie wertvoll, denn sie weiß so, daß sie sich nicht in ihrem eigenen Namen versammelt.

Das Einbegriffensein des Bischofs in der Kirche ist von ganz besonderem Charakter: einzig die sehr bekannte Formel des hl. Cyprian spricht, wenn man sie dynamisch auffaßt, von einem in gewissen Hinsichten gegenseitigen Ineinssein: «Der Bischof ist in der Kirche und die Kirche im Bischof.» Wie wenig tragen somit Unterscheidungskategorien wie lehrende Kirche und hörende Kirche und weitere dieser Art der Wirklichkeit Rechnung! Und das besagt auch, daß Bischofsordinationen sinnlos sind, wenn sie nicht im Hinblick auf eine konkrete Kirche geschehen. Die Lehre über die Kollegialität vermag sie nicht zu rechtfertigen.

IV. DIE ERWÄHLUNG DER BISCHÖFE DURCH IHRE KIRCHE ALS EIN KOMPLEXES THEOLOGISCHES ANLIEGEN

Die Analyse des so eigentümlichen Vorgangs der Elektion-Ordination legt eine organische Ekklesiologie frei, worin die Beteiligung einer Kirche an der Wahl ihres Bischofs als ein Strukturerfordernis erscheint. Diese Beteiligung ist nicht ein ehrwürdiger Brauch unter anderen ebenso legitimen Bräuchen. Diesen Stein aus dem Gebäude der echt katholischen und traditionellen Ekklesiologie

reißen heißt diese ernsthaft erschüttern. Wenn sich die administrative Zentralisation an die Stelle der ursprünglichen Institution setzt, hört man auf, eine Ekklesiologie der Communio sowohl zwischen den Kirchen wie innerhalb der Ortskirche spielen zu lassen. Daß die Ortskirche so zur Passivität gezwungen wird, hat schlimme Folgen:

a) Wenn man den Communio-Aspekt der Ordination (Zeugnis, Rezeption) verwischt, liegt der Akzent auf ihrem konsekratorischen Aspekt, was die Gefahr mit sich bringt, den Übermittlungsgedanken auf Kosten des Communio-Gedankens zu stark zu betonen.

b) Gleichzeitig wird die organische Verbindung zwischen der Apostolizität der gesamten Kirche und der der Amtsträger verwischt und es droht die Gefahr, den Zeugen höherzubewerten als das Zeugnis.

c) Die brüderliche Struktur der Kirche kommt nicht mehr zum Ausdruck.

d) Indem man das Bistum als einen bloßen Sprengel der Gesamtkirche behandelt, verändert man den ursprünglichen Bezug der Ortskirche auf die Gesamtkirche.[11]

All dies bringt letztlich eine allgemeine Schwäche der Pneumatologie zum Ausdruck. Der Christomonismus herrscht in der Theologie der kirchlichen Ämter noch bedenklicher als sonst! Man sieht: Die Beteiligung der Kirchen an der Wahl ihrer Bischöfe ist eine tief katholische Forderung, wenn der Ausdruck «katholisch» Fülle, Gleichgewicht, Achtung der Tradition besagt.

2. Einige Klippen, die zu meiden sind

a) Das «demokratische» Mißverständnis. Eine mechanische Wiedereinführung der Wahlen aufgrund des allgemeinen Stimmrechts, nach demokratischem Muster, würde zu einer theologischen Verwirrung führen. Gewiß ist der Bischof der Vertreter seiner Wähler, doch ebensosehr ist er ihnen gegenüber der Repräsentant der Gesamtkirche; überdies erhält er seinen Auftrag nicht von ihnen, sondern vom Heiligen Geist innerhalb eines Kollegiums, das auf die Apostel des Herrn zurückgeht. Und schließlich ist die Wechselseitigkeit zwischen ihm und der Kirche nicht vertraglich, sondern sie gründet auf einem Glaubensbekenntnis, für das nicht Mehrheitskriterien maßgebend sind. Ihrer Struktur wie ihrem Geist nach ist die Elektion-Ordination etwas anders als die liberale Demokratie.[12]

b) Die Klippe der Konkurrenz zum Primat. Nach «Lumen gentium» (22) liegt zwischen dem Papst und den Bischöfen die gleiche Beziehung vor, wie sie zwischen Petrus und den übrigen Aposteln bestand. Die Apostel wurden aber ohne die Intervention des Petrus erwählt. Die direkte Ernennung fast aller katholischen Bischöfe durch den Papst ergibt sich nicht aus dem Primat, sondern aus geschichtlichen Umständen, die es ihm ermöglicht haben, die Bischofswahl den staatlichen Gewalten zu entziehen. Dogmatisch stände nichts im Wege, sondern würde alles dafür sprechen, daß unter günstigen pastoralen Umständen die Päpste die Politik eines hl. Leo wieder aufnähmen: «Man ordiniere niemanden zum Bischof gegen den Willen der Christen und ohne ihre ausdrückliche Bitte»; «Wer allen vorstehen soll, soll von allen gewählt werden». Sogar nach Aussage des Ersten Vatikanums ist ja die Verteidigung und die Hebung des Ansehens des Episkopats eine der Aufgaben des Primats.[13] Doch wenn der Heilige Stuhl das Gefühl hat, man wolle aus den Bischofswahlen einen Sturmbock gegen den Primat machen, wird die ganze Sache in eine Sackgasse geraten, und zwar trotz der ekklesiologischen Anomalie des jetzigen Zustands und seiner schweren Nachteile in bezug auf den Ökumenismus in Richtung der Orthodoxie.

c) Die Klippe der Erwählung durch die ordinierten Christen allein. In den katholischen Ostkirchen wählt die Synode den Bischof so wie in etwa zwanzig Bistümern des Westens das Domkapitel. Dieses Vorgehen verallgemeinern ist keine Lösung: Wenn der Klerus in geschlossenem Kreis eine Zuwahl trifft, ist es noch nicht die Kirche, die an der Wahl ihres Bischofs teilnimmt. Konkret ließe sich z. B. so vorgehen, daß alle Christen Vorschläge machen können und der Seelsorgerat des Bistums (zu dem Mitglieder des Presbyteriums und gewählte Laien gehören) die Wahl vornimmt, die durch die Bischofskonferenz approbiert werden müßte, worauf der Papst den Gewählten in seine Communio aufnehmen würde.[14] Das würde der alten Communio-Ekklesiologie, die wiederaufzuleben sucht, am ehesten entsprechen.

Wir sehen hier jedoch von jeder pastoralen Perspektive ab, zu der auch noch eine politische Analyse kommen müßte. Unsere Untersuchung hatte etwas anderes zum Ziel: sie wollte die Theologie der Bischofswahl erheben. Betonen wir jedoch: für noch wichtiger als die Bezeichnung der Person des Bischofs müßte das Funktionieren seines Amtes angesehen werden. Es wäre schade, wenn man übersehen würde, daß es hierin der Kirche heute

schon möglich ist, nicht mehr diese Institution zu sein, die massiv auf dem Klerus beruht, sondern zur Sache aller Christen, zu einer Communio zu werden.

[1] Seit 1966 gibt es schon Dutzende von Initiativen in dieser Richtung: die neuesten sind verzeichnet in R. Laurentin, Nouveaux ministères et fin du clergé (Paris 1971) 230. Theologen und Kanonisten nehmen die Frage wieder auf. Vgl. die Sondernummer der Theol. Quart. 149 (1969) 2 und: The Choosing of Bishops (Canon Law Society of America), hrsg. von W. W. Basset (Hartford Conn. 1971). Vgl. auch G. Thils, Choisir les évêques? Elire le pape? (Paris-Gembloux 1970).

[2] Vgl. «Lumen gentium» und die bezeichnende Reihenfolge von Kap. 2 und 3.

[3] Allgemeiner Überblick in R. Kottje, Die Wahl der kirchlichen Amtsträger. Geschichtliche Tatsachen und Erfahrungen: Concilium 7 (1971) 196–200.

[4] So ernannten die Zaren Rußlands die lateinischen Bischöfe. Vgl. Phillimore, International Law II, 411. H.-M. Legrand, La charge pastorale des évêques (Paris 1969) 148 bis 163 untersucht die heute geltenden staatlichen Privilegien.

[5] Epist. 67,4.

[6] Epist. 4,5 (PL 50,434).

[7] Ad Anast. (PL 54,634).

[8] Rom betrachtet die Wahl noch mit gewissem Wohlwollen, denn obwohl es bei der Aushandlung mehrerer Konkordate die Gelegenheit gehabt hätte, sie aufzuheben, hat es dies nicht getan. Vgl. R. Metz, Le choix des évêques dans les récents concordats (1918–1954): L'Année canonique 3 (1954/55) 74–98.

[9] Die wichtigsten Texte sind zusammengestellt bei L. Mortari, Consecrazione episcopale e collegialità (Firenze 1969) (Vorwort von H. v. Campenhausen). Die Deutungen von H. Dombois, Das Recht der Gnade (Witten 1961) Kap. 8 und 13,2 bestechen.

[10] Vgl. Y. Congar, Ordinations invitus, coactus, de l'Eglise antique au canon 214: Rev. Sc. Phil. Theol. 50 (1966) 169–197.

[11] Vgl. H.-M. Legrand, Welche theologischen Motive sind im Spiel bei der Wiederaufwertung der Ortskirchen?: Concilium 8 (1972) 21–27.

[12] Dies präjudiziert nicht den Sinn, der der «Demokratisierung der Kirche zu geben ist. Vgl. die diesbezüglichen Bemerkungen von R. Pesch, K. Lehmann, N. Greinacher in Concilium 7 (1971) Heft 3.

[13] Vgl. die zu wenig beachteten Sprechweisen von «Pastor Aeternus», worin Gregor d. Gr. in diesem Sinn angeführt wird: DSch 3061.

[14] Schon nach dem heute geltenden Recht bestätigt der Papst die Wahl der katholischen Patriarchen nicht. Vgl. in bezug auf die Wahl von Maximos V. (Melchite): «Der neue Patriarch hat den Hl. Stuhl von seiner Wahl benachrichtigt, und der Papst hat ihn, anstatt ihn einfach zu bestätigen, von seiner Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft in Kenntnis gesetzt»: Irénikon 40 (1967) 565.

Übersetzt von Dr. August Berz

HERVÉ-MARIE LEGRAND

geboren am 5. Oktober 1935 in Frankreich, Dominikaner, 1963 zum Priester geweiht. Er studierte an den Fakultäten von Le Saulchoir, in Walberberg, an der Universität des Heiligen Thomas zu Rom sowie an den Universitäten von Straßburg und Athen, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie und in kanonischem Recht ausgebildet. Er doziert an der theologischen Fakultät von Le Saulchoir und veröffentlichte u. a.: Communion sacramentelle et célébration intégrale: Eucaristia. Aspetti e problemi dopo il Concilio (Assisi 1968), Nature de l'Eglise particulière et rôle de l'évêque dans l'Eglise, La délimitation des diocèses: La charge pastorale des évêques = Unam Sanctam 74 (Paris 1969), Ministères institués, communauté et Saint-Esprit, Personne du ministre et objet du ministre: Pour une théologie du ministère (Gembloux-Paris 1971).

Yves Congar

Die Rezeption als ekklesiologische Realität

Ein gefährliches Thema? Jedenfalls ein selten aufgegriffenes und doch sowohl für den Ökumenismus als auch für eine im Vollsinn traditionelle und katholische Ekklesiologie hochwichtiges Thema.[1]

Der Begriff «Rezeption» wurde in der neueren Zeit von den Rechtshistorikern, z mal von den deutschen, verwendet für die Übernahme des römischen Rechts in den Gebrauch der kirchlichen oder bürgerlichen Gesellschaft, was in Deutschland vom 15. Jahrhundert an der Fall war. A. Grillmeier, dem wir die wichtige Untersuchung über «Konzil und Rezeption»[2] verdanken, hat zur Präzisierung seines Themas eine neuere Arbeit eines dieser Rechtshistoriker, F. Wieacker,[3] benutzt. Man kann, sagt dieser Autor, von Rezeption im strengen Sinn nur beim Übergang von einer Kultur-Ära zu einer andern sprechen, wenn die eine Epoche ein Gesetz übernimmt, das von der andern erlassen worden war; die Rezeption im strengen Sinn ist also «hexogen». Grillmeier hat eine beachtliche Anstrengung unternommen, um von einer allzu globalen Behandlung der Rezeption der Konzilien loszukommen, wie R. Sohm sie im Rahmen einer eindrücklichen, aber anfechtbaren Sy-

stematisierung formuliert hat. Er versucht, das von Wieacker gelieferte Schema anzuwenden: Eine *echte* Rezeption ist exogen. Demnach kann eine Rezeption im eigentlichen Sinn bloß vorhanden sein im Fall der Übernahme von Partikularkonzilien durch die Gesamtkirche oder einen Großteil dieser Kirche oder dann – noch eher – von seiten getrennter Kirchen, z. B. wenn die Nestorianer Ephesus oder die Monophysiten Chalkedon rezipieren. Alles übrige ist Rezeption im weiten, ja uneigentlichen Sinn.

Diese Auffassung über die Rezeption erscheint uns zu eng. Gewiß muß, damit man von Rezeption sprechen kann, stets eine gewisse Distanz, eine gewisse Verschiedenheit zwischen der gebenden und der rezipierenden Instanz vorliegen. Wenn man aber im Rahmen der einen Kirche bleibt, läßt ihre Natur als *Communio* oder ihr tiefer Anspruch auf *Communio* es nicht zu, daß die Verschiedenheit vollständig ist. Zwar kann das Thema der Rezeption von ökumenischem Belang sein; man interessiert sich dafür – und zwar ganz zu Recht – innerhalb des Ökumenischen Weltrates der Kirchen, beispielsweise im Hinblick auf die Wiederherstellung der *Communio* zwischen Prächalkedonianern und Orthodoxen (oder Katholiken):[4] es beginnt ein neues Kapitel. Doch die Geschichte bietet eine ganze Reihe von Rezeptionsfakten und auch Rezeptionstheorien innerhalb der einen Kirche. Dies ist von hoher ekklesiologischer Bedeutsamkeit, die wir darlegen möchten. Darum halten wir uns hier an diese interne ekklesiologische Gegebenheit, auf die Grillmeier übrigens zu sprechen kommt, da sie sich dermaßen geltend macht. Dies ist Rezeption im weitern, jedoch nicht unbestimmten Sinn. Unter «Rezeption» verstehen wir hier den Prozeß, worin eine kirchliche Körperschaft sich eine Bestimmung, die sie sich nicht selbst gegeben hat, zu eigen macht, indem sie in der promulgierten Maßnahme eine Regel anerkennt, die ihrem Leben entspricht. In der Rezeption liegt etwas ganz anderes als das, was die Scholastiker unter Gehorsam verstehen. Für diese besteht der Gehorsam in dem Akt, worin ein Untergeordneter seinen Willen und sein Verhalten nach der rechtmäßigen Vorschrift eines Vorgesetzten richtet aus Respekt vor dessen Autorität. Die Rezeption besteht nicht einfach bloß in der Verwirklichung der Beziehung «secundum sub et supra»; sie enthält einen eigenen Beitrag an Zustimmung, gegebenenfalls an Urteil, worin sich das Leben einer Körperschaft äußert, die ihre ureigenen Geisteskräfte spielen läßt.

Die Fakten

Daß der Rezeptionsbegriff noch seine Gültigkeit behält, beweist das Zweite Vatikanische Konzil zur Genüge, indem es den Fall einer kollegialen Initiative ins Auge faßt, die von Bischöfen ausgeht und nur ein «verus actus collegialis» sein kann, wenn der Papst sie gutheißt «vel libere recipiat».[5] Dieser Text spricht von Rezeption als einem Privileg des Bischofs von Rom, das vom Zweiten Vatikanum so entschieden bestätigt worden ist und von der Geschichte hinreichend bezeugt wird. Dessen ungeachtet stellt er eine eigentliche Aussage über Rezeption dar, da es sich um die Zustimmung (und zwar als Urteil) einer Instanz der Kirche zu einer Anordnung handelt, die von anderen Instanzen ausgeht. Außer dieser Aussage kennt das geltende Kirchenrecht – sofern wir uns nicht täuschen – keinen weitern Fall von Rezeption als den, daß der Papst und in seinem Gefolge der Weltepiskopat neue Bischöfe des orientalischen Ritus akzeptiert, die in ihrem Patriarchat lediglich nach dem «nihil obstat» Roms erwählt und nicht vom Heiligen Stuhl ernannt oder bestätigt worden sind. Zwar kommt das Wort «Rezeption» nicht vor, aber die Sache ist enthalten in den Ausdrucksweisen «in seiner *Communio* anerkennen, den freien Beschlüssen der Patriarchen und ihrer Synoden sein Vertrauen und seine Zustimmung schenken».[6]

Nicht im jetzigen «ius conditum» ist etwas Substantielles über die Rezeption zu finden. Das konkrete Leben der Kirche wäre instruktiver. Doch erbitten wir von der Geschichte eine positive Dokumentation.

a) *Die Konzilien.* Wir dürfen keineswegs meinen, die Beschlüsse, ja selbst die dogmatischen Entscheidungen der Konzilien hätten sich von selbst, mit einem Schlag und ohne weiteres durchgesetzt. Das Glaubensbekenntnis von Nikäa ist erst nach 56 Jahren des Geplänkels von Synoden, Exkommunikationen, kaiserlichen Verbannungsbefehlen, Interventionen und Gewalttätigkeiten vollständig «rezipiert» worden. Die Synoden von Tyrus und Jerusalem setzen 335 Athanasius ab und rehabilitieren Arius. Papst Julius selbst scheint den Urteilsspruch Nikäas nicht immer als unwiderruflich ausgemachte Sache betrachtet zu haben. Das Konzil von Konstantinopel von 386 hat diesen Auseinandersetzungen ein Ende gemacht. Es selbst aber verdankt seinen Titel «ökumenisch» nicht seiner Zusammensetzung, die keineswegs dieser

Bezeichnung entsprach – Ambrosius beklagte sich darüber, daß Rom und der Okzident nichts zu sagen hatten und nicht vertreten waren –,[7] sondern einzig der Rezeption seines Symbolums durch das Konzil von Chalkedon, das darin einen vollendeteren Ausdruck des Glaubensbekenntnisses von Nikäa erblickt hat. Man las denn auch das sogenannte Symbolum von Konstantinopel im Anschluß an das von Nikäa (2. *Actio*) und die Canones von 381 als «synodikon des Zweiten Konzils» (17. *Actio*). Doch erst 519 – und zwar mehr durch eine stillschweigende, supponierte Zustimmung – anerkannte Rom, d. h. Papst Hormisdas, Konstantinopel als zweites der vier ersten Konzilien, indem es das Glaubensbekenntnis des Patriarchen Johannes «rezipierte».[8] Die Geschichte des dritten Konzils (Ephesus) war kaum dazu angetan, es als ökumenisch gelten zu lassen: Cyrill von Alexandrien peitschte die Beschlüsse durch, bevor vier Tage später die Bischöfe Syriens und achtzehn Tage später die päpstlichen Legaten eintrafen; es wurden zwei Versammlungen abgehalten, die getrennt tagten. Erst dank des Einvernehmens, das im Lauf der beiden folgenden Jahre zwischen Cyrill und seiner Gruppe einerseits und Johannes von Antiochien mit seinen Parteigängern andererseits zustandekam, hat sich Ephesus eine elementare Voraussetzung zu seiner Ökumenizität beschaffen können. Newman hat diese Geschichte oft als Argument zuhanden derjenigen verwendet, für die es ein entscheidendes Hindernis bildete, daß während des Ersten Vatikanischen Konzils eine gewichtige Minorität bis und mit der Definition vom 18. Juli 1870 in Opposition gestanden hatte. Die nachträgliche Zustimmung der Gegner, d. h. die «Rezeption» durch sie, sind «gleichsam Ergänzungen des Konzils und sozusagen Elemente, die einen integrierenden Bestandteil von ihm bilden».

Mit den Glaubensbekenntnissen von Nikäa und Konstantinopel hat Chalkedon auch den an Flavian gerichteten Tomus Leos I. und die beiden Briefe Cyrills (2. Session) «rezipiert».[9] Das berühmte «Durch Leo hat Petrus gesprochen» ist – wie später das Wort «Durch Agathon hat Petrus gesprochen» des Sechsten Ökumenischen Konzils, das gegen den Monotheletismus Stellung nahm (und gegen Papst Honorius das Anathem aussprach) – ein Rezeptionsakt gewesen: das Konzil hat anerkannt, daß im Formular des Papstes der Glaube des Petrus zum Ausdruck gebracht sei. Doch die totale, endgültige Rezeption des Konzils von Chalkedon hat vieler Erklärungen und Präzisierungen bedurft: Es war eine lange Geschichte.[10] Ja, es ist zu einer Nichtrezeption gekommen – wenigstens der Rechtsgeltung und dem Buchstaben nach – von seiten sowohl der armenischen Hierarchie als auch der Kopten Ägyptens aufgrund eines Antinestorianismus und einer Reaktion hier gegen Persien, dort gegen Byzanz, indem man eine «exogene» Entscheidung zurückwies. «Das abscheuliche Konzil von Chalkedon», sagte Johannes Rufus, Bischof von Maiu, um 515,[11] so wie gewisse Integralisten heute sagen: «das unselige Zweite Vatikanische Konzil» ...

Manchmal hingegen kam die Rezeption durch ausdrückliche Beschlüsse zustande und zum Ausdruck. Diesbezüglich war im Okzident die Rezeption durch den Heiligen Stuhl zu Rom entscheidend.[12] Die Rezeption setzte sich aber auch in einem sich länger hinziehenden, komplexeren Prozeß durch, wobei die Predigt (kerygmatischer Aspekt), die Spiritualität, die theologische Reflexion mitspielten.[13] Was die trinitarischen und christologischen Dogmen betrifft, so hat die Liturgie die Rezeption bestätigt und endgültig gesichert: «lex orandi».

Man könnte der Geschichte sämtlicher weiterer Konzilien unter dem Gesichtspunkt ihrer Rezeption nachgehen. Das letzte Konzil, das wir mit dem orthodoxen Osten gemeinsam haben, das Zweite von Nikäa, proklamierte 787 den Grundsatz, damit ein Konzil als ökumenisch gelten könne, müsse es von den «praesules ecclesiarum» und in erster Linie vom Papst rezipiert worden sein.[14] Doch dieses Konzil selbst mußte lange warten, bis es im Okzident rezipiert wurde. Nicht nur die fränkischen Theologen der Synode von Frankfurt von 794, die durch eine schlechte Übersetzung irregeführt und vom Geist der Rivalität gegenüber dem andern Reich getrieben waren, rezipierten es nicht, sondern vorerst auch das Papsttum, das durch den byzantinischen Cäsaropapismus, der Sizilien, Kalabrien und Illyrien seiner Obödienz entrissen hatte, verletzt und angegriffen worden war. Erst im Glaubensbekenntnis, das Leo IX. 1053 an Petrus von Antiochien übersandte, findet sich eine *ausdrückliche* Rezeption des Zweiten Nikänums durch die Päpste.[15]

Führen wir noch einige Beispiele aus dem Okzident und dem zweiten Jahrtausend an. Das Vierte Laterankonzil (1215) ist im Westen so gut rezipiert worden, daß es das Leben der Kirche dauernd geprägt hat: sein Glaubensbekenntnis «Firmiter», das eingangs der «Dekretalien» wiedergegeben wurde, ist zu einem vierten Symbolum

und zu einer Unterlage für die Unterweisung der Kleriker und der Gläubigen geworden und sechzig Texte des Konzils und neunundfünfzig seiner siebzig Canones sind in das Kirchenrecht übergegangen, bis in den Codex von 1917 hinein.[16] Diesbezüglich ist die Rezeption eines Konzils mit seiner Wirksamkeit identisch; diese Bemerkung hat, wie wir sehen werden, für eine theologische Interpretation der Rezeption ihre Bedeutung. Der Fall des Konzils von Trient würde diese Bemerkung ebenfalls erhellen; überdies taucht das Problem und die Schwierigkeit seiner Rezeption durch die Protestanten immer wieder in der Korrespondenz zwischen Leibniz und Bossuet auf.[17] Damit war bereits ein Fall dieser «exogenen» Rezeption gegeben, die man heute in der ökumenischen Bewegung anstrebt, um zwischen den entzweiten kirchlichen Körperschaften ein Einvernehmen heranreifen zu lassen.

Daß das Dogma vom 18. Juli 1870 von den Bischöfen der Minorität akzeptiert wurde, die, als die Annahme bereits feststand, Rom am Vorabend der Abstimmung verlassen hatten, um nicht «non placet» sagen zu müssen, bildet gleichfalls einen Fall von Rezeption, und zwar einen um so interessanteren, als mehrere unter ihnen – ihren Grundsätzen getreu – diese Annahme damit begründet haben, daß der Glaubenssatz von der gesamten Kirche bereits «rezipiert» worden sei (so z. B. Msgr. Maret). Dieses Argument vermochte jedoch Döllinger nicht zu überzeugen.

Im Rahmen der heutigen christologischen Forschungen, die viel mehr vom Menschen Jesu der Synoptiker ausgehen, hat man von «Re-Rezeption» des Chalcedonense gesprochen.[18] Chalkedon steht zwar fest und wird nicht in Frage gestellt. Doch im Zusammenhang mit einer neuen christologischen Sicht und einem neuen ökumenischen Bestreben muß man zu einem Neuverständnis seiner Geschichte und seiner tiefen Intentionen schreiten und es so von neuem «rezipieren». In analoger Weise ließe sich von einer «Re-Rezeption» des Ersten Vatikanums durch das Zweite Vatikanum sprechen, und zwar auch hier in einem neuen Zusammenhang und durch eine Neuinterpretation, die so weit geht, daß man die Minorität des Vaticanum I die Vorhut des Vaticanum II nennen könnte...

Erheben wir einige Texte, worin dieser Rezeptionsgedanke zum Ausdruck kommt:

Augustinus spricht ein allgemeines Prinzip aus: «Vides in hac re quid Ecclesiae catholicae valeat auctoritas, quae ab ipsis fundatissimis sedibus apostolorum usque ad hodiernum diem succedentium sibimet episcoporum serie et *tot populorum consensione firmatur*»;[19] «In fiducia securae vocis asserer, quod in gubernatione Domini Dei nostri et salvatoris Iesu Christi *universalis Ecclesiae consensione* roboratum est.»[20]

Wie Leo d. Gr. von den Konzilscanones spricht, die das Recht der Metropolitanbischöfe betreffen, bedient er sich einer Formulierung, die oft wieder aufgegriffen wird: «secundum sanctorum patrum canones Spiritu Dei conditos et *totius mundi reverentia consecratos*»[21] – eine Formulierung, die von Hinkmar und weitern Autoren des Hochmittelalters unablässig wiederholt wird.[22] Vom Konzil von Chalkedon schreibt Leo: «quae ab universis Romani orbis provinciis cum totius mundi est celebrata consensu»,[23] doch handelt es sich dabei zweifellos um den innern *consensus* des Konzils.

Nach einem weitern Papst, Simplicius, muß als endgültig angesehen werden, «quod apostolicis manibus *cum Ecclesiae universalis assensu*...» bestimmt worden ist (10. Jan. 476).[24] In einem Brief an die Bischöfe Dardaniens gibt Papst Gelasius 495 die Kriterien an, wonach ein gutes Konzil von einem schlechten zu unterscheiden ist: als gutes Konzil kann dasjenige gelten, «*quod universalis Ecclesiae probavit assensus*» und das der Erste Stuhl approbiert und festhält; ein schlechtes Konzil hingegen spricht «contra Scripturas sanctas, contra doctrinam patrum, contra ecclesiasticas regulas, *quam toto merito Ecclesia non recipit* et praecipue sedes apostolica non probavit.»[25] Ein paar Zeilen weiter wird vom Konzil gesagt, es müsse der Schrift und der Überlieferung entsprechen, «*quam cuncta recipit ecclesia*, quam maxime sedes apostolica comprobatur».[26] Merken wir uns, daß der Teil von «De recipiendis et non recipiendis libris», der auf Gelasius zurückgehen kann, sehr reichlich von Rezeptionsbegriffen wie «suscipere», «recipere» usw. Gebrauch macht.

In seiner Synodika, die er im Februar 591 an die vier andern Patriarchate richtet, bekennt Gregor d. Gr., er halte die vier ersten Konzilien und sodann auch das fünfte in Ehren, «quia... universali sunt consensu constituta»;[27] diese Stelle wird von Gratian (D. 15 c. 2) angeführt, doch kann es sich um den Konsens der Konzilsväter handeln.

Dionysius Exiguus hatte in die beiden ersten Redaktionen seiner Sammlung, der «Dionysiana», die sogenannten apostolischen Canones, die von Sardica und von Afrika, aufgenommen, doch schied er sie aus der dritten Redaktion (vor 523)

aus und sagte zur Begründung: «quos non admisit universitas».[28]

In seinem Werk «Pro defensione trium capitulorum» (um 548) beruft sich Facundus von Hermiane zugunsten des Konzils von Chalkedon fortwährend darauf, daß dieses von der gesamten Kirche rezipiert worden sei: «in Ecclesia Dei recepta est», «ab Ecclesia universali receptis».[29]

Hinkmar von Reims bietet eine schöne Ekklesiologie der Kirche als *Communio* und eine Theologie der Konzilien und der Rezeption. Wie wir sahen, bedient er sich in diesem Sinn mit Vorliebe eines Textes Leos d. Gr. Er definiert die ökumenischen («generalia») Konzilien als solche, die durch den Kaiser einberufen sind, viele Bischöfe mit einer «specialis iussio sedis apostolicae» «pro generali ad omnes christianos causa pertinente» besammeln und deswegen «a catholica Ecclesia receptissima» sind.[30]

Die Frage, was die Ökumenizität eines Konzils ausmache, ist sehr komplex und im Lauf der Geschichte verschieden beantwortet worden. Sie ist nicht ganz mit der weitern Frage identisch: Wer *anerkennt* die Ökumenizität eines Konzils? Seit Damasus, ja selbst seit der Synode von 368 haben die Päpste geltend gemacht, daß ein Konzil ihrer Gutheißung bedürfe, und ganz gewiß kann kein Konzil ökumenisch sein, wenn der Römische Stuhl es nicht rezipiert. Wie wir sahen, haben Leo und Gelasius die Zustimmung der Gesamtkirche und die päpstliche Approbation in eins gesehen. Doch die Rezeption durch die Kirche hat gewiß ihren eigenen Stellenwert. Mitten im Konzil von Trient sagte Martin Perez de Ayala in einer für das Konzil redigierten Abhandlung: «Est secunda via apprehendendi veritatem in dubiis: Conciliorum scilicet generalium omnium consensione populorum fidelium receptam auctoritatem.»[31] Man kann die slawophile These ablehnen, wonach die Konzilien nicht durch und in sich selbst dogmatische Autorität haben, da nur der Wahrheit Autorität zukomme, die Wahrheit aber kein anderes Organ habe als das christliche Empfinden der Gemeinschaft der Gläubigen; selbst eine große Zahl orthodoxer Theologen weisen sie zurück.[32]

Die Texte sprechen eine andere Sprache. Die gleichen Theologen behalten jedoch einen Teil der slawophilen Interpretation bei: nicht die juridische Korrektheit oder die richtige formale Struktur eines Konzils gewährleistet seine Authentizität, sondern sein Lehrinhalt. Und man führt eine Reihe von Konzilien an, die vom formalen oder rechtlichen Standpunkt aus ebenso regulär waren wie andere (was übrigens näher zu besehen wäre!), aber abgelehnt wurden, weil die Kirche in den betreffenden Dekreten nicht ihren Glauben wiedererkannt hat: Rimini-Seleukia 359, Eichensynode 403, Ephesus 449, Ikonoklastensynode von Hiereia 753–754 usw. Die Gallikaner, welche die Konziliengeschichte gut kannten, haben ziemlich allgemein die These vertreten, es sei die Annahme durch die ganze Kirche, die es schließlich ermögliche, die Autorität eines Konzils, seine Geltung als ökumenisch und den unfehlbaren Charakter seiner Dekrete anzuerkennen.[33]

Andererseits haben manche örtliche Synoden und partikuläre Dokumente allgemeine Geltung erlangt, weil die Kirche in ihnen ihren Glauben wiedererkannt hat – somit auf dem Weg der Rezeption –, einem Prozeß entsprechend, worin die Rezeption durch den Römischen Stuhl vor allem im Okzident oft eine entscheidende Rolle gespielt hat. So die Synode von Antiochien von 269, die Paulus von Samosata verurteilt hat und deren überall mitgeteilter und entgegengenommener Entscheid für Nikäa ein ernstliches Handicap war. So das antipelagianische Konzil von Karthago von 418.[34] Der «Indiculus», der von Prosper von Aquitanien verfaßt wurde, zitiert dessen 3., 4. und 5. Canon über die Gnade und bemerkt hierzu: «quasi proprium Apostolicae Sedis amplectimur»;[35] der «Indiculus» hinwieder wurde in der Folge von Dionysius Exiguus seiner Sammlung einverleibt, was die Rezeption der Canones von Karthago im Okzident vollendete.[36] Die vom Konzil von Orange zusammengestellten Texte über die Gnade[37] sind – wenn auch erst spät (Verwendung durch das Konzil von Trient) – rezipiert worden, da man ihnen eine Autorität beimaß, die über den Anlaß, der 529 fünfzehn Bischöfe zu Orange zusammenkommen ließ, hinausgeht. Von der Wertschätzung, welche die Elfte Synode von Toledo (675) und ihr trinitarisches Glaubensbekenntnis[39] erfahren hat und die so weit ging, daß man dieses als von... Innozenz III. bestätigt ansah, gilt das gleiche, ebenso von den Synoden von Quierzy (833) und Valence (855) über die Prädestination.[38] Und wurden schließlich nicht auch das von einem unbekannten Autor stammende Symbolum «Quicumque» und das «Filioque» kraft der Rezeption als echte Wiedergaben des Glaubens anerkannt? So sind der Repräsentation nach unbedeutende Partikularsynoden auf dem Weg der Rezeption zu einer Bedeutung gelangt, die der der allgemeinen Konzilien nahekommt.

Im Grunde hängt alles mit der Frage zusammen,

was die Autorität der Konzilien ausmacht und den von ihnen erlassenen Bestimmungen Geltung verleiht. Ausgezeichnete Forschungsarbeiten geben uns darüber Aufschluß.[40] Die Geltung der Konzilien liegt darin begründet, daß sie den Glauben der Apostel und der Väter, die Überlieferung der Kirche zum Ausdruck bringen (so Athanasius, Cyrill von Alexandrien, Vinzenz von Lérins). Die Konzilien haben die Apostolizität und Katholizität der Kirche zum Ausdruck gebracht, und zwar insofern, als sie die Gesamtheit der Kirche repräsentiert und einen Consensus zustande gebracht haben. Athanasius beruft sich auf keine anderen Prinzipien. Nach Nikäa – und indem man immer wieder Nikäa zum Muster nahm – hat man mit Vorliebe die Gewißheit betont, daß Christus den Konzilien vorstehe und der Heilige Geist ihnen beistehe. Doch das entscheidende Moment liegt darin, daß man in ihnen den Glauben der Apostel wiedererkennt, der uns auf dem Weg über die Väter übermittelt worden ist («Paradosis»). Deshalb wurde denn auch im christlichen Altertum ein Konzil mit der Lesung der Dekrete der früheren Konzilien begonnen; es wollte nichts anderes sein als eine neue Etappe in der Übermittlung, war aber auch ein Rezeptionsakt.[41] Die Theologie des Konzils erscheint uns somit als an die Theologie der Apostolizität gebunden, von der sie ein Aspekt ist. So wie nicht die formale Sukzession («nuda successio») das Entscheidendste ist, sondern die tiefe Identität des Inhalts und Glaubens, obwohl beides Hand in Hand gehen muß, ist auch bei einem Konzil das Entscheidendste weder die Anzahl seiner Teilnehmer noch die juridische Korrektheit seines Vorgehens, sondern der Inhalt der von ihm erlassenen Bestimmungen, obwohl auch hier beides Hand in Hand gehen muß.

Wenn es eine Wahrheit gibt, die seit dem Altertum bis und mit dem Zweiten Vatikanum ganz allgemein bekräftigt wird, so ist es die, daß der Glaube und die Überlieferung von der gesamten Kirche getragen werden, daß die Gesamtkirche ihr einziges adäquates Subjekt ist unter der Souveränität des Geistes, der ihr verheißen worden ist und ihr innewohnt: «Ecclesia universalis non potest errare.» Darum suchte man bei einer Wahl und Ordination um das Zeugnis mehrerer Nachbarbischöfe und selbst um das der Gemeinde der Gläubigen nach. Darum haben die Einmütigkeit, das Einvernehmen, der Consensus möglichst aller Beteiligten stets als ein Zeichen für das Walten des Heiligen Geistes und somit auch als eine Gewähr für die Wahrheit gegolten. Nur dadurch, daß sie den Papst mit der römischen Kirche und diese mit der Gesamtkirche (wir bestreiten nicht, daß der Papst ihr oberster Hirte ist) identifizierte, hat eine gewisse Theologie die Anerkennung der Ökumenizität der Konzilien und die Unfehlbarkeit *de facto* einzig dem Papst zuschreiben können. Es ist kein Zufall, wenn Nikolaus I. die römische Kirche gleichsam zur «epitomé» der katholischen Kirche gemacht hat und wenn Pius IX. die unglaublich klingenden Worte ausgesprochen hat: «La Tradizione sono Io!»

Noch auf zwei weitere Fälle von Rezeption in Angelegenheiten, die vorzüglich die Glaubenslehre betreffen, ist hinzuweisen:

1. *Die Bildung des Schriftkanons* ist auf dem Weg der Rezeption erfolgt. Selbst der Begriff findet sich in den Dokumenten, die davon sprechen: Muratorisches Fragment (Zeile 66, 72 und 82), Dekret der römischen Synode von 382 und «De recipiendis et non recipiendis libris» des Gelasius, Dekret vom 4. Februar 1441 für die Jakobiten («suscipit et veneratur»),[42] Dekret des Konzils von Trient über die zu rezipierenden Schriften und Überlieferungen.[43] Dieser offiziellen, normativen, ausdrücklichen Rezeption ist eine tatsächliche Rezeption in den Kirchen vorausgegangen, worüber uns die betreffenden Geschichtswerke ins Bild setzen.

2. *Die Synodalschreiben* sind in der alten Kirche eines der Bande der Gemeinschaft und der Einheit gewesen. Die Konzilien richteten jeweils ein solches Schreiben an die großen Zentren der kirchlichen Gemeinschaft wie z. B. Rom und Alexandrien, um den andern Kirchen ihre Beschlüsse mitzuteilen. Diese Tatsache ist besonders bezeugt für die Konzilien, die vor dem konstantinischen Frieden im Orient oder in Afrika stattgefunden haben.[44] Dieser Übersendung entsprach selbstverständlich eine «Rezeption». Das gleiche gilt für die Synodal- oder Inthronisationsschreiben, die von den Päpsten und den Patriarchen des Ostens zusammen mit ihrem Glaubensbekenntnis an die Hauptsitze übersandt wurden, um ihnen ihre Wahl mitzuteilen und mit ihnen in Gemeinschaft zu treten.[45]

b) *Liturgie.* Die Ausbreitung und Vereinheitlichung gewisser liturgischer Formen gingen in manchmal erzwungenen «Rezeptionen» vor sich. Führen wir bloß die Rezeption der römischen Liturgie im Reich Karls d. Gr. an (Codex Hadrianus und Synode von Aix 817) und die im 10. Jahrhundert erfolgte Rezeption des Mainzer Pontificale

durch Rom und nach und seit Rom durch die lateinische Kirche – eine Rezeption von großer theologischer Tragweite, weil der Mainzer Ordinationsritus eine Stütze für die These abgab, wonach die Form des Ordinationssakraments mit der «Darreichung der Instrumente» zusammenhängt.[46] Hingegen kann man kaum von «Rezeption» sprechen in bezug auf die Art und Weise, wie Gregor VIII. die alte spanisch-westgotische, sogenannte mozarabische Liturgie in Spanien durch die römische Liturgie ersetzen ließ. Dagegen läßt sich der Vorgang, durch den im 19. Jahrhundert die römische Liturgie an die Stelle der Überreste von «gallikanischen» Riten in Frankreich trat, als «Rezeption» bezeichnen.

Bekanntlich hat der Römische Stuhl *de facto* seit Alexander III., sodann formell und *de iure* seit Gregor IX. (1234), sich das Recht vorbehalten, Heiligsprechungen vorzunehmen. Vorher gehörte die Kanonisation, die mehr ein liturgischer Akt als ein Rechtsentscheid war, in die Zuständigkeit der Ortskirchen und erhielt, wie Mabillon sagt, allgemeine Geltung «accedente totius Ecclesiae consensu et approbatione».[47] So breitete sich ein kultisches Gebot auf dem Rezeptionswege aus. Als sich die Päpste das Recht, Heiligsprechungen vorzunehmen, vorbehielten, begründeten die Kanonisten diese Maßnahme damit, daß bloß der Papst der gesamten Kirche vorschreiben könne, was von allen einzuhalten sei (so Innozenz IV. und Hostiensis). Im gleichen Zeitpunkt rechtfertigte es Thomas von Aquin aus dem gleichen Grunde, daß die Promulgation eines Glaubensbekenntnisses dem Papst vorbehalten sei.[48]

Ähnlich verläuft die Geschichte der Übernahme und Verbreitung liturgischer Feste. Namentlich zahlreiche Marienfeste, die im Osten zuerst gefeiert wurden, wie das der Hypapante (Lichtmeß), der Geburt, der «Opferung», breiteten sich im Westen und insbesondere in Rom aus, während das Fest der Unbefleckten Empfängnis nach und nach von England her *rezipiert* wurde... Wie die Kanonisationen, so setzten sich auch die Heiligenfeste auf dem Weg der «Rezeption» in breiteren Kreisen durch, bevor das Papsttum die Aufstellung des Kalendariums dessen, was man zu Unrecht als «Universalkirche» bezeichnet hat, in die eigenen Hände genommen hatte. Das Totengedächtnis am 2. November, ein von Odilo um 1025 bis 1030 eingeführter Brauch von Cluny, ging durch «Rezeption» in das allgemeine Brauchtum der gesamten lateinischen Kirche über.[49]

c) *Recht und Disziplin.* Die Theologen haben nicht auf die Juristen gewartet, bevor sie von «Rezeption» sprachen.[50] Dessen ungeachtet sind es vor allem die deutschen Rechtshistoriker des 19. Jahrhunderts gewesen, die im Hinblick auf die seit dem 15. Jahrhundert erfolgte «Rezeption» des römischen Rechts in Deutschland den Begriff und die Idee aufgebracht haben. Doch schon zuvor ist dieses Recht in der Kirche «rezipiert» worden. Für jede Epoche liegen Forschungsarbeiten darüber vor. Das römische Recht war ein Behelfsrecht geworden, das dort, wo keine Canones vorhanden waren, Grundsätze und Direktiven bot.[51] Unseres Wissens hat man keine so umfassende und systematische Forschungsarbeit über die Rezeption oder Nichtrezeption der im Orient geltenden Canones durch die römische Kirche unternommen. So hat die Kirche Roms von den 85 sogenannten Apostolischen Canones, die im Osten Geltung besaßen, nur die 50 ersten rezipiert und die Canones der Zweiten Trullianischen Synode, des sogenannten Quinisextum von 692 erst nach ihrer Korrektur.[52] Der Osten hingegen traf unter den von Rom anerkannten Canones eine Auswahl, übernahm die einen, wies die andern zurück und las dabei den betreffenden Text (so z. B. die Canones von Sardica) nicht immer genau.

Wir haben schon Fälle von Nichtrezeption erwähnt. Die Nichtrezeption des Chalcedonense ist um so bedeutungsvoller, als sie nicht den tiefen christologischen Glauben tangierte. Später kam es zur Nichtrezeption des «Filioque» durch den Osten, zur Nichtrezeption der Union von Florenz durch das orthodoxe Volk, das von leidenschaftlichen Männern mehr oder weniger dagegen aufgehetzt worden war. Als weiteres Beispiel führt H. Dombois auch an, daß die Bulle «Execrabilis» Pius' II. (1460), welche die Appellation an das Konzil untersagte, einige Zeit hindurch nicht rezipiert wurde.[53] Es ist auch schon vorgekommen, daß Lehren oder Grundsätze, die während geraumer Zeit rezipiert waren, später nicht mehr rezipiert wurden, so z. B. das Recht des Papstes, Fürsten abzusetzen. In der heutigen Zeit haben wir den recht harmlosen Fall der Konstitution «Veterum sapientia» Johannes' XXIII., die den Gebrauch des Lateins in der Unterweisung der Kleriker vorschrieb (1960), aber auch die viel dramatischeren Fälle der Nichtrezeption des Papstdogmas vom 18. Juli 1870 durch eine Fraktion von Katholiken und der Lehre von «Humanae vitae» durch einen Teil des katholischen Volkes und selbst der katholischen Theologen. «Nichtrezeption» oder

«Ungehorsam» oder was sonst? Die Tatsachen jedenfalls sind da.

Einige Theorien zur Rechtfertigung der Rezeption

In der erweiterten Fassung dieses Aufsatzes[54] legen wir zunächst zwei Theorien dar, die heute aufgegeben sind:

a) Die Theorie der Akzeptation der Gesetze, die namentlich von Franciscus Zabarella († 1417), Nikolaus von Kues und gewissen Gallikanern (Pierre Pithou, Pierre de Marca, Claude Fleury) vertreten wird.

b) Eine Variante der genannten Theorie: Der Gesetzgeber will seine Untergebenen nicht verpflichten, falls diese die gesetzliche Regelung zurückweisen. Diese Theorie wird vertreten von Dominicus a S. Geminiano († vor 1436), Martin von Aspilcueta († 1586), Escobar y Mendoza († 1669). In ihrer extremen Formulierung («absque ulla causa»!) wurde sie am 26. September 1665 und am 18. März 1666 von Alexander VII. verurteilt.[55]

c) Von gesicherterem theologischem Interesse erscheinen uns gewisse Überlegungen der ersten Gallikaner. Die Gallikaner gehen gern von Gedanken aus, deren Tragweite und Stellenwert man nicht auf den ersten Blick wahrnimmt, die sich aber, wenn man länger darüber nachdenkt, als tiefgründig erweisen.

Die «Rezeption» impliziert selbstverständlich, daß die Ortskirchen, die Ortsepiskopate nicht zur Passivität des «blinden Gehorsams» verurteilt sind, den Bossuet zurückwies. Wenn die Gallikaner eine These des päpstlichen Absolutismus anvisierten und ablehnten, so brachten sie deshalb die Rezeption mit einem Verständnis der apostolischen Vollmacht in Zusammenhang, das sie gern in zwei Bibelzitaten ausgedrückt fanden: im Christentum ist die Autorität nicht Herrschaft (Mt 20,26; Lk 22,25); die Gewalt ist gegeben «non ad destructionem, sed ad aedificationem» (2Kor 13,10).[56] Geister, welche die Dinge nur vom Rechtsstandpunkt aus ansehen, konnten diese Einstellung nur als «Spiritualität» oder Frömmigkeitshaltung bewerten. Außer einem soliden Rückzug auf die Geschichte (der im Grenzfall in Altertümelei auszuarten drohte) war dem gallikanischen Denken eigen, sehr pastoral ausgerichtet zu sein. Es hielt sich an die örtlichen Seelsorgestrukturen. Es brachte in die Theologie der Vollmacht den Gedanken an deren Finalität und an den Gebrauch, den man von dieser Gewalt macht; dieser war für sie nicht bloß zielbestimmt, sondern auch bedingt und bemessen durch das Wohl der Kirchen. Dies ließ man allgemein gelten in bezug auf die Gesetze, so z. B. Isidor von Sevilla,[57] Gratian,[58] Thomas von Aquin.[59] Unter diesen Bedingungen kann man es nicht zulassen, daß an der Spitze der Kirche eine unumschränkte, despotische Gewalt steht, die nicht das Wohl im Auge hat, für das die Kirchen und ihre Hirten ein Gespür haben, und an die niemand die Frage stellen könnte: «Cur ita facis?». Nach dem außerordentlichen Anwachsen dessen, was G. Le Bras die «päpstliche Herrschaft» genannt hat, hatten die Kanonisten auf verschiedenen Wegen in das Recht selbst die Bedingungen hineingebracht, unter denen die Ausübung dieser Herrschaft vernünftig und christlich ist.[60] Dies bildet auch die Grundlage für die ekklesiologischen Reaktionen eines Petrus d'Ailly und eines Gerson sowie der trefflichen Ekklesiologie eines Johannes von Ragusa zur Zeit des Konzils von Basel.[61] Dies ist der Sinn der von ihnen unablässig angeführten Schrifttexte über die (päpstliche) Gewalt, wonach diese «in aedificationem» gegeben ist, nicht um zu herrschen, sondern um dem Wohl der Kirche zu dienen und zu nichts anderem;[62] dies der Sinn der Formel, wonach die Schlüssel der *ecclesia* «finaliter» gegeben sind.

So ist denn auch in der modernen Theologie der Text 2Kor 13,10 («in aedificationem, non in destructionem») zu einer klassischen Stelle geworden, um die Respektierung der Ordnung zum Ausdruck zu bringen, die Christus in seiner Kirche gewollt hat. Er wurde im 16. und 17. Jahrhundert immer wieder zitiert – und zwar von Autoren, die keineswegs gallikanisch gesinnt waren –, zuweilen selbst um den unverbindlichen Charakter eines nicht «rezipierten» Gesetzes zu begründen.[63] Der gleiche Text wurde auch auf dem Ersten Vatikanum herangezogen sowohl von den Berichterstattern der Deputation «de Fide» als auch von denen, welche die Grenzen der päpstlichen Gewalt zum Ausdruck gebracht wissen wollten.[64]

Theologische Interpretation und Begründung

Die Rezeptionsidee hat darunter gelitten, daß sie auf verfassungsrechtlicher Ebene, als Rechtstheorie aufgestellt und vorgelegt wurde. Indem er sich auf die Rechtsebene stellte (das Wort «tribunal» kehrt auf den paar Seiten vier- oder fünfmal wieder) und sich einer polemischen Dissoziationsmethode bediente, hat denn auch ein Maurus Capellari sich bemüht, diese Theorie zurückzuweisen auf die Gefahr hin, die geschichtliche Gegebenheit

und theologische Tiefe der Rezeption zu übersehen.[65] Diese gehört aber einer andern Ebene an, wie P. Fransen es treffend formulierte, als er sie im Gegensatz nicht so sehr zu «juridisch», sondern zu rein «jurisdiktionell» als «organisch» bezeichnete.[66] Sie gehört einer Theologie der *Communio* an, die hinwieder eine Theologie der Ortskirche, eine Pneumatologie, ja eine Theologie der Überlieferung und einen Sinn für die tiefe Konziliarität der Kirche erheischt. Der Begriff der Rezeption – aber nicht gänzlich deren Wirklichkeit, denn das Leben widersteht den Theorien – wurde, wo nicht ausdrücklich zurückgewiesen, so doch ausgemerzt, als man an die Stelle von all dem ein ganz pyramidal gestuftes Bild der Kirche stellte als einer Masse, die völlig von ihrem Gipfel bestimmt wird, oder wo man – den Bereich einer sehr intimistischen Spiritualität ausgenommen – vom Heiligen Geist sozusagen nur als von einem Garanten für die Unfehlbarkeit der hierarchischen Instanzen sprach (wofür Dutzende von Zeugnissen vorliegen!) und wo selbst die Konzilsdekrete zu Dekreten des Papstes wurden «sacro approbante concilio».[67]

Dieser ekklesiologische Prozeß war mit einem weitern Vorgang verbunden, der ganz mit ihm zusammenhängt: mit dem Übergang von einem Primat des Wahrheitsinhaltes, den zu bewahren jede Kirche die Gnade und Sendung hat, zum Primat einer Autorität. Im Sprachgebrauch einer Theologie der Überlieferung würde man sagen: Übergang von der *traditio passiva* zur *traditio activa* oder vom *traditum* zum *tradens*, wobei dieser letztere *de facto* mit dem identifiziert wurde, was man seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts die «lehrende Kirche» nennt.[68] Wie wir sahen, wurde die Autorität des «Glaubens von Nikäa» – so nannte man sein Symbolum – nicht einer «Gewalt» der hierarchischen Versammlung zugeschrieben, sondern der Übereinstimmung ihrer Lehre mit dem von den Aposteln erhaltenen Glauben. Im Grunde hat im Lehrbereich nur die Wahrheit Autorität. Die «hierarchischen» Amtsinhaber üben nur einen Dienst, eine Funktion, eine Sendung aus (in einem Kommentar zu Thomas von Aquin nennt Cajetan die Kirche «ministra obiecti»), wobei selbstverständlich mit einer Sendung das notwendige Mittel zu ihrem Vollzug gegeben ist: hier die Gnade oder das Charisma. Doch dieses Charisma darf als solches nicht als Rechts-«Vollmacht» interpretiert werden. Wohl existiert eine solche «Vollmacht»: die jurisdiktionelle Autorität, die in der Kirche und im Hinblick auf ihre Glieder zu der authentischen Vorlage der Wahrheit eine Verpflichtung hinzufügt, die sie zum «Dogma» im eigentlichen Sinn macht und im Lauf der Geschichte durch die Beifügung eines «anathema sit» zum Ausdruck gebracht wurde. Doch wenn es sich um Lehre handelt, richtet sich die Glaubenszustimmung auf den Wahrheitsinhalt. In der Begrifflichkeit der Scholastik würde man sagen, sie richtet sich auf das *quod*, nicht auf das *quo*. Wenn man dem Amtsträger eine Autorität beilegt, die sich auf den Wahrheitsinhalt als solchen bezieht, stellt man sich auf den Rechtsstandpunkt und kann in der Glaubenszustimmung nur eine Gehorsamsbeziehung finden. Wenn man aber den *Gehalt* an Wahrem und Gutem ins Auge faßt, kann man den Gläubigen, besser gesagt der Kirche eine gewisse Aktivität des Unterscheidens und «Rezipierens» zuerkennen.

Wir können somit versuchen, das theologische (ekklesiologische) Statut der «Rezeption»[69] und sodann deren juridisches Statut[70] – wobei das Juridische selbstverständlich theologisch bleibt – zu bestimmen.

A) Das theologische Statut der Rezeption

Der ganze Leib der Kirche, die sich in Ortskirchen gliedert, ist vom Heiligen Geist beseelt. Die Gläubigen und die Kirchen sind eigentliche Träger der Aktivität und der freien Initiative. Gewiß gibt es keine wahre Pneumatologie ohne Christologie, d. h. ohne normativen Bezug auf etwas Vorgegebenes. Der Geist erneuert unablässig das Gegebene, schafft aber nicht etwas substantiell anderes. Es war einer der Irrtümer Sohms, daß er sich eine Art Pneumatologie ohne gegebene Strukturen vorgestellt hat. Doch sind gegenüber den Strukturen des Glaubens, der ethischen Regeln und des Kults, welche die Geschichte seit der ursprünglichen Übermittlung durch die Apostel zu präzisieren verpflichtet, die Ortskirchen nicht tatenlos und rein passiv. Sie sind fähig, zu unterscheiden und bei der Bestimmung ihrer Lebensformen mitzuarbeiten. Zwar müssen in den Fragen, welche die Einheit der Kirche und somit die Glaubenseinheit angehen, sich alle zu einer Einmütigkeit im Wesentlichen zusammenfinden, aber sie müssen sich als lebendige Individuen zu ihr einfinden. Sicherlich ist der Gehorsam selbst eine Lebensbetätigung, und der Heilige Geist ruft sie hervor. Und doch ist in der Überlieferung der Kirche nicht alles Vorschrift, und die dogmatischen Formulierungen selbst rufen nach einer Zustimmung, die nicht einzig und allein den Willen ins Spiel bringt, sondern auch die Intelligenz mit ihren Bedingtheiten, die

durch die Kultur, die Kenntnis, die Sprache usw. gegeben sind. Die Geschichte der langsamen Rezeption von Nikäa und Chalkedon ist sonst nicht zu erklären.

So gewahren wir zwei Wege, um zur Einhelligkeit zu gelangen: den Gehorsam und die Rezeption oder Zustimmung. Man besteht auf dem ersten, wenn man die Kirche als eine Gesellschaft ansieht, die einer monarchischen Autorität unterstellt ist; man betont den zweiten, wenn man die Gesamtkirche als eine *Communio* von Kirchen ansieht. Bekanntlich war diese zweite Sicht während des ersten Jahrtausends lebendig, während die andere in der Zeit zwischen der Reform des 12. Jahrhunderts und dem Zweiten Vatikanum dominiert hat.[71] Zwar war dieses Regime der *Communio* von Ortskirchen das einzig mögliche, bevor der konstantinische Friede die Möglichkeit bot, im Licht der Öffentlichkeit ein ökumenisches Leben im Rahmen des Reichs zu organisieren. Wir gewahren, daß ein anderer Weg zur Einmütigkeit möglich und providentiell war, nämlich die Unterwerfung unter ein einziges Haupt der Kirche, die gleichsam als eine einzige, riesige Diözese angesehen wurde.[72] Doch abgesehen davon, daß der Osten und ein Teil des Westens dieses Regime weder akzeptiert noch gekannt hat, kann man sich fragen, ob es gewisse Aspekte der Natur der Kirche respektiert, deren Authentizität nicht verjähren kann und die das Zweite Vatikanum wiederentdeckt hat. Zwei Bedingungen, die beide durch zahlreiche Zeugnisse veranschaulicht werden könnten, stützen diese Ekklesiologie:

1. Die Gesamtkirche kann im Glauben nicht irren.[73]

2. Der Consensus, die Einmütigkeit ist eine Wirkung des Heiligen Geistes und das Zeichen seiner Gegenwart.[74] Er ist es, der die Einheit der Kirche in Raum und Zeit schafft, d. h. den beiden Dimensionen ihrer Katholizität und ihrer Apostolizität oder Überlieferung entsprechend. Es geht ja darum, die Überlieferung der Kirche, dieses *ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα*, von dem Eusebius spricht,[75] wahrzunehmen und zum Ausdruck zu bringen. Die Einmütigkeit, nach der die Konzilien suchen und die man übrigens nicht allzusehr idealisieren soll, strebt das an. Sie bringt nicht die mehr oder weniger vollständige Summe der Einzelstimmen zum Ausdruck, sondern die Totalität als solche der *memoria* der Kirche. Dies ist der Sinn der Formel: «ego consensi et subscripsi» – ich bin in den Consensus eingetreten, der sich herausgebildet hat und durch den ansichtig geworden ist, was die Kirche glaubt, weil ihr so die Wahrheit übermittelt worden ist. Das ist es, was nach Ansicht der alten Väter die Autorität der Konzilien ausmacht. So gesehen ist die Rezeption nur die Erweiterung, Ausfaltung, Verlängerung des Konzilsvorgangs; sie hängt mit der tiefen «Konziliarität» der Kirche zusammen. Es läßt sich denken – dies ist im Grunde die orthodoxe Auffassung –, daß diese Sicht der Dinge in der «Theologie» in dem Sinn wurzelt, den die kappadokischen Väter diesem Wort geben: im Mysterium der heiligen Dreifaltigkeit. Wenn in der Trinitätstheologie der Gedanke an die Hypostasen durch die Bekräftigung der Einheit der Natur nicht erstickt wird, sondern darin zur vollen Entfaltung kommt, so ist es auch in der Ekklesiologie möglich, daß Einzelpersonen eine *Communio* bilden in einer Einheit, die ihnen nicht so aufgedrängt wird, daß sie darin ersticken. Wenn es sich um die Autorität handelt, so ist diese selbstverständlich allen drei Personen gemeinsam, doch jede von ihnen trägt ihre hypostatische Eigenart dazu bei, von der sich ein Widerschein in der Kirche finden soll: Monarchie des Vaters, Autorität des Schöpfers; Unterwerfung des Sohnes, der seine Vollmacht innerhalb eines Dienstregimes ausübt; Intimität des Geistes, welcher die das Gottesreich anstrebenden Initiativen weckt, und die *Communio*, worin jeder auf das hört, was der andere ihm offenbaren kann.

B) Das juridische Statut der Rezeption

Die Rezeption verleiht einem Konzilsentscheid und einem authentischen Dekret nicht ihre Legitimität; deren Legitimität und verpflichtender Charakter stammt von den Autoritäten, die sie erlassen haben. Es gilt, was H. Dombois schreibt: «Die receptio geht immer auf eine verpflichtende Tatsache, welche dem Annehmenden vorgegeben ist.»[76] Die Orthodoxen und die Altkatholiken, die zu dieser Frage sich geäußert haben, aber ebenfalls diejenigen, die ihnen folgen, wiederholen – wie einst auch die Gallikaner – gern, die formelle Legitimität eines Konzils genüge nicht; sie führen dafür stets die gleichen Beispiele an wie die «Räubersynode» von Ephesus (449) und die Ikonoklastensynode von 753–754. Es stimmt, daß diese Konzilien dem Recht ihrer Epoche gemäß regulär waren, da sie vom Kaiser einberufen worden waren. Doch haben sie der Rezeption durch den Bischof von Rom ermangelt, die man heute als Bestätigung interpretieren würde und die unerläßlich war. Es ist also auch schon zur Nichtrezep-

tion von Konzilien gekommen, die an und für sich rechtlich korrekt waren.

Wenn auch in erster Linie festzuhalten ist, daß die Rezeption weder die Legitimität noch die Rechtsverbindlichkeit schafft, so muß man doch gleich hinzufügen, daß der gesichertsten christlichen Tradition entsprechend die Amtsträger, welche die Autorität ausüben, nie für sich allein handeln.[77] Dies war so bei den Aposteln: vgl. Apg 15,2–23 und 16,4; 2 Tim 1,6 in Verbindung mit 1 Tim 4,14; 1 Kor 5,4–5, worin eine Anwendung der gemeinschaftlichen Disziplinwahrung zu erblicken ist, von der Mt 18,17–20 spricht (vgl. auch Clemens ad Cor. 44,3). Dies war so bei den Bischöfen der Martyrerepoche, bei Ignatius von Antiochien[78] und Cyprian.[79] Der Grund dafür liegt, wie Möhler trefflich dargetan hat, darin, daß ein Christ stets eines christlichen Bruders bedarf; er hat es nötig, durch einen andern und so weit als möglich durch eine Gemeinschaft gesichert und bestätigt zu werden. Dies ist zweifellos die Grundlage für das, was man die brüderliche Zurechtweisung nennt, die ebenfalls eine Lebenswirklichkeit der Kirche bildet. Auch ist es eine Tatsache, daß der in Dt 19,15 ausgesprochene Grundsatz, daß es zweier oder dreier Zeugen bedarf, vom Neuen Testament in einer Formulierung übernommen wurde, die über den Rechts- oder Prozeßrahmen hinausgeht und als Regel für das christliche Verhalten eine allgemeine Bedeutung erhält.

Wenn die Rezeption weder die Legitimität noch die Rechtsverbindlichkeit verleiht, was hat sie dann zur Folge? R. Sohm sagt: sie ist ein offener, rechtlich sehr unbefriedigender Vorgang.[80] Und das stimmt. Anderswo mißt er ihr einen rein deklaratorischen Wert bei als einer Attestation, die bezeugt, daß die betreffenden Beschlüsse wirklich vom Geist, der die Kirche leitet, ausgegangen sind und daß sie als solche (und nicht zunächst kraft der Rezeption) für die Kirche bedeutsam sind.[81] Wir würden diese Formulierung fast unterschreiben: Bossuet sagt in bezug auf die vom Bischof von Rom getroffenen Entscheide ebenfalls: «Da er an der Spitze der kirchlichen Gemeinschaft steht und in seiner Definition nichts anderes vorzulegen gedenkt als das, wovon er weiß, daß alle Kirchen so denken, attestiert die darauf erfolgende Zustimmung aller nur, daß alles der Ordnung und Wahrheit entsprechend geschehen ist.»[82] H. Dombois bemerkt jedoch mit Recht, daß bei Sohm diese Deutung mit der allgemeinen These dieses Autors zusammenhängt, für den es in der alten Kirche überhaupt kein *Recht* gegeben habe, sondern bloß die Wahrnehmung des Geisteswaltens: «Das obige Zitat läßt die Deutung zu, daß Sohm den Begriff der receptio außerrechtlich verstanden hat.»[83] Sohm wäre somit anfechtbar – weniger in bezug auf das, was er sagt, als in bezug auf das, was er nicht sagt. Werden wir eine bessere Bewertung bei Paul Hinschius finden, der so hervorragend informiert ist? Er schreibt von den ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends: «Die Rezeption ist also kein Akt, dessen Wirkung die Rechtsgültigkeit zur Folge hat und sie erst konstituiert; sie deklariert nur, daß die Beschlüsse von Anfang rechtsgültig waren; die Nichtrezeption dagegen hindert nicht die Vollendung der Rechtsgültigkeit, vielmehr stellt sie fest, daß die Beschlüsse schon bei ihrer Fassung von der Nichtigkeit betroffen worden sind.»[84]

Die Rezeption ist nicht konstitutiv für die Rechtsgültigkeit eines Entscheides. Sie betrifft nicht den formellen Aspekt des Akts, sondern dessen Inhalt. Sie gibt einem Beschluß nicht die Gültigkeit, sondern stellt fest, anerkennt und bezeugt, daß er dem Wohl der Kirche entspricht, betrifft sie doch einen Entscheid (Dogma, Canones, sittliche Verhaltensregeln), der das Wohl der Kirche sichern soll. Darum ist die Rezeption eines Konzils praktisch mit seiner Wirksamkeit identisch, wie dies im Fall des Vierten Lateranums, des Tridentinums und selbst von Nikäa I, Chalkedon und Nikäa II ersichtlich ist. Wie H. Bacht bemerkt hat, bedeutet hingegen die Nichtrezeption nicht, daß der getroffene Entscheid falsch sei, sondern daß dieser Entscheid keine Lebenskraft weckt und somit nicht der Auferbauung dient,[85] denn die religiöse Wahrheit geht wie das, was man manchmal die Dogmenentwicklung nennt, nicht aus einer reinen Konzeptualität von mathematischem oder geometrischem Typus hervor, sondern aus dem, was die Überlieferung «pietas fidei» oder «veritas secundum pietatem» nennt (im Anschluß an Tim 6,3; 3,16; Tit 1,1: vgl. Röm 1,18) und bei Thomas «sacra doctrina», «doctrina salutaris» heißt.

Man hat zuweilen zwischen Vollmacht und Autorität unterschieden. Die Vollmacht ist juridisch, ist ein Recht; man hat sie definiert als «die Möglichkeit, die ein Mensch besitzt, in einem bestimmten Gesellschaftssystem sein Denken und Wollen über das der andern obsiegen zu lassen». Die Autorität ist geistig, moralisch; sie besteht in einem kraftvollen Ausstrahlen und Mitsichreißen. Es kann eine Vollmacht ohne Autorität geben, man kann aber auch ohne «Vollmacht» eine Autorität besitzen und ausüben. Man denke z. B. an einen

hl. Cyprian, von dem Gregor von Nazianz sagt: «Er übt den Vorsitz nicht bloß über die Kirche Karthagos und Afrikas aus, sondern über die gesamte Region des Westens und über fast alle des Ostens, Südens und Nordens, allüberall wo sein hohes Ansehen sich verbreitet hat.»[86] Ebensogut könnte man an die Gestalt eines Isidor oder eines Thomas von Aquin erinnern, vor allem aber an die Augustins, des Bischofs einer Stadt von mittlerer Bedeutung, der für mehr als ein Jahrtausend das Antlitz des Christentums im Westen geprägt hat...

Das Ideal wäre, daß beides sich deckt, daß man der Vollmachtausübung stets eine Autorität im dargelegten Sinn anmerkt. Gottlob ist dies häufig der Fall gewesen. Muß man an einen Gregor oder an einen Leo erinnern, dem wir die Formulierung verdanken: «Etsi diversa nonnumquam sunt merita praesulum (die geistige Autorität!), iura tamen permanent sedium (die Vollmacht!).»[87] Einmal mehr stoßen wir auf den Juridismus: Die Rezeption findet nicht mehr statt in einer Auffassung, in der die formelle juridische Autorität den ganzen Platz einnimmt, ungeachtet des Inhalts ihrer Entscheide. Hingegen können wir in der Perspektive, wonach die Kirche ihr Wohl wahrnimmt, den Gedanken der konziliaristischen oder gallikanischen Männer der Kirche, von denen wir gesprochen haben, Raum geben: Vollmacht nicht zur Herrschaft, sondern zum Dienst, gegeben «ad aedificationem», ausgerichtet und bemessen nach dem Wohl der Kirche...

Doch qualifizierte Verteidiger der päpstlichen Monarchie bieten uns gleichfalls interessante Erwägungen. Was hat das Konzil dem Papst voraus?, fragt sich Thomas de Vio (Cajetan) in seiner Antwort an den Gallikaner Jacques Almain. Nichts in bezug auf die Intensität der Autorität, aber etwas, selbst viel in bezug auf den Reichtum und die Ausstrahlung der Lehre, im Hinblick auf die widerstandslose Annahme von seiten aller.[88] Der Vorgänger Cajetans, wie er ein zum Kardinal ernannter Predigermönch, Johannes de Turrecremata, war der Meinung, daß im Fall eines äußersten Zweifels in Sachen des Glaubens ein Konzil einzuberufen sei. Während die Glosse zum Decretum Gratiani sagte, das Konzil stehe über dem Papst, unterscheidet J. de Turrecremata: Dies stimmt nicht in dem Sinn, daß eine größere Jurisdiktionsgewalt vorläge, und wenn man einen unangefochtenen Papst hat (der Autor schreibt 1457, aber er hat noch die Situation erlebt, die aus dem großen abendländischen Schisma hervorgegangen war); hingegen stimmt es in dem Sinn, daß ein Konzil eine größere Autorität des Urteilsvermögens besitzt, denn man nimmt von ihm an, daß es mehr Sachverstand aufzubringen vermag als ein einzelner Mensch.[89] J. de Torrecremata hat eine Antwort auf das Gesuch des französischen Königs Karls VII. verfaßt, der anfangs 1442 ein drittes allgemeines Konzil gefordert hatte. Der Bischof von Meaux, Pierre de Versailles, der in dieser Angelegenheit von Karl VII. zum Papst entsandt worden war (16. Dezember 1441), hatte das folgende Argument geltend gemacht: Es gibt zwei Arten von Autorität: die Vollmacht, die man erhalten hat, und die des Vertrauens oder der Glaubwürdigkeit, deren man sich erfreuen kann. Während die Vollmacht bei allen Päpsten die gleiche ist, ist ihre Vertrauenswürdigkeit unterschiedlich: Gregor I. oder Leo I. wird mehr Vertrauen entgegengebracht als andern, und das allgemeine Konzil hat in dieser Hinsicht den Vorzug.[90] Dies gemahnt stark an die von uns vorgeschlagene Unterscheidung zwischen «Vollmacht» und «Autorität». Der Begriff Vertrauenswürdigkeit oder Glaubwürdigkeit steht heute hoch im Kurs. Man könnte sich seiner zweifellos bedienen, um den Beitrag zu qualifizieren, den die Rezeption zu einem an sich legitimen Entscheid hinzufügt.

Hinschius sprach von «Bestätigung» durch die Rezeption. Wir können diesen Begriff akzeptieren, nicht im rechtstechnischen Sinn, wie man beispielsweise von der Bestätigung einer Wahl durch eine höhere Instanz spricht,[91] sondern im Sinn des Zuwachses an Durchschlagskraft, den die Zustimmung der davon Betroffenen zu einem gefällten Entscheid hinzufügt.[92]

Wichtigere Literatur

A) R. Sohm, Kirchenrecht I (Leipzig 1892) 320. 322–344; II (München-Leipzig 1923) 71f.
B) J. Haring, Die Lehre von der Epikie. Eine rechtswissenschaftl.-moraltheologische Studie: Theol.-prakt. Quartalschr. 52 (1899) 576–600. 796–810.
C) J. Didiot, Acceptation des lois: Dict. théol. cath. I/1 1903, col. 295–299 (rein negativ).
D) L. de Luca, L'accettazione popolare della legge canonica nel pensiero di Graziano e dei suoi interpreti: Studia Gratiana III (Bologna 1955) 193–276.
E) Y. Congar, Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet: Rev. hist. droit français et étr. 36 (1958) 210–259.
F) E. W. Kemp, Counsel and Consent. Aspects of the government of the church as exemplified in the

history of the English provincial Synods (London 1961).

G) Peter Fransen, L'autorité des conciles: Problèmes de l'autorité = Unam Sanctam 38 (Paris 1962) 59–100.

H) Liviu Stan, Über die Rezeption der Beschlüsse der Ökumenischen Synoden seitens der Kirche: Theologia (Athen) 40 (1969) 158–168.

I) Konzile und die Ökumenische Bewegung = Studien des Ökumen. Rates 5 (Genf 1968). Vgl. besonders S. 53–71 sowie: St. L. Greenslade, Die Autoritäten, auf die sich die vier ersten ökumenischen Konzile berufen haben: ebd. 72–80; L. Stan, Über die Rezeption der Beschlüsse der ökumenischen Konzile seitens der Kirche: ebd. 81–104; W. Küppers, Rezeption, Prolegomena zu einer systematischen Überlegung: ebd. 81–104.

J) The Ecumenical Review 22 (Oktober 1970): B. The reception of the Council of Chalcedon by the Churches: Mesrob Ashjian, The acceptance of the Ecumenical Councils by the Armenian Church, with special reference to the Council of Chalcedon: 348–362; J. Coman, The doctrinal definitions of the Council of Chalcedon and its reception in the Orthodox Church of the East: 363–382; A. Grillmeier, The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church: 383–411; E. R. Hardy, Chalcedon in the Anglican Tradition: 412–423.

K) H. Dombois, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht (Witten 1961) 825–836.

L) A. Grillmeier, Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion: Theologie und Philosophie 45 (1970) 321–352.

[1] Vgl. die obige Literaturliste, auf die wir jeweils mit Angabe des betreffenden Buchstabens und der Seite verweisen. Eine erweiterte Fassung des vorliegenden Aufsatzes mit reichlicheren Anmerkungen erscheint in Fasz. 3 der Revue des Sciences philosophiques et théologiques 1972.

[2] L).

[3] Privatrechtsgeschichte der Neuzeit (Göttingen [2]1967).

[4] Vgl. H), I) und J).

[5] Lumen gentium 22 (Ende). Vgl. Dekret Christus Dominus 4, übernommen in die Version 1970 der Lex Ecclesiae fundamentalis, can. 41 und 46 § 1.

[6] Mitteilung des Kardinalpräsidenten der Zentralkommission für die Koordination der Nachkonzilsarbeiten und die Interpretation der Konzilsdekrete, vom 24. Mai 1966, und Brief der Orientalenkongregation an den Patriarchen Maximos IV., vom 22. Juni 1966.

[7] Epist. 13,4–8 (PL 16, 952–953).

[8] Vgl. A. M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol = Forschg. z. Kirchen- u. Dogmengesch. 15 (Göttingen 1965). P.-Th. Camelot schreibt hierzu: «Es ist eine Art von *consensus* der Kirche, wodurch man nachträglich einem Konzil, das weder absichtlich noch tatsächlich ökumenisch war, diesen Charakter (ökumenisch gewesen zu sein) zuerkannt hat»: Les conciles œcuméniques des IVe et Ve siècles: Le concile et les conciles (Chevetogne-Paris 1960) 73.

[9] Vgl. W. de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon (451): Orient. christ. period. 35 (1969) 63–122.

[10] Vgl. J): Coman und Grillmeier.

[11] J) 371.

[12] Vgl. J) 387–389.

[13] Vgl. wiederum J): Coman und Grillmeier.

[14] Im Hinblick auf das Ikonoklastenkonzil von 753 (das sich selbst «Siebtes ökumenisches K.» genannt hatte: Mansi 13, 350 E), «quam neque receperunt neque concordaverunt reliquiarum praesules ecclesiarum»: Mansi 13, 208 DE bis 209 A (griech.), 207 DE–210 A (lat.).

[15] PL 143, 772 D–773 A. Nachdem Leo IX. erklärt hatte, er «rezipiere und verehre» die vier ersten Konzilien, fügte er hinzu: «Pari modo recipio et venereor reliqua tria concilia...»

[16] R. Metz, Les conciles œcuméniques et le Code de droit canonique de 1917: Rev. de Droit canon. 10 (1960) 192–213; R. Foreville, Latran I, II, III et Latran IV = Hist. des Conciles œcum. 6 (Paris 1965) 311–317.

[17] Vgl. F. Gaquère, u., Anm. 33.

[18] Le Concile de Chalcédoine. Son histoire, sa réception par les Eglises et son actualité: Irénikon 44 (1971) 349–366 (S. 361). Bericht der Kommission «Glaube und Kirchenverfassung» über das Gespräch, das 1969 hierüber gehalten wurde: vgl. J.

[19] C. Faust. 11,2 (PL 42, 246).

[20] De bapt. 7,53 (PL 43, 243).

[21] Epist. 14,2 (PL 54, 672; Jaffé–Ewald–Kaltenbrunner 411).

[22] Vgl. Hinkmar, PL 125, 384BC, 1038A; 126, 113C, 189A, 190C, 199D, 232A, 509B, 510A, 535D und auch PL 124, 890AB; De ordine palatii 4 (MGH Capit. II, 519); Paschasius Radbertus, Vita Walae II, 16 (PL 120, 1635A); Gerbert, Ep. ad archiepisc. Senon. (PL 139, 268B). Der Gedanke und der Ausdruck werden einen langen Widerhall haben, da der Text Leos in den Canonessammlungen angeführt wurde: Anselmo dedicata I, 105 (104); Ivo von Chartres, Decr. V, 346; Collect. duodec. P.I. 29; Gratian C. XXV q 2 c 5 (Friedberg 1013).

[23] Epist. 164,3 (PL 54, 1150).

[24] 10. Jan. 476: Denz 160 (nicht in DSch).

[25] Thiel I, S. 395.

[26] Ebd. 400.

[27] Mansi IX, 104; PL 77,478; MGM Epp I, S. 36; Jaffé–Ewald–Kaltenbrunner 1092.

[28] Thiel I, 986; F. Maaßen, Geschichte der Quellen I, 965.

[29] So lib. II C. 1 und 2 (PL 67, 559 C, 565 B); lib. XII c. 1 und 2 (832 D, 834 C, 837 D).

[30] Hinkmar, Opusc. LV, Capit., c. 20 (PL 126, 359 AB, 361 A: vor Juni 870). Vgl. H. Bacht, Hinkmar von Reims. Ein Beitrag zur Theologie des allgemeinen Konzils: Unio Christianorum. Festgabe L. Jaeger (Paderborn 1962) 233 bis 243; Y. Congar, Ecclésiologie du haut moyen âge (Paris 1968) 166–177.

[31] De divinis... traditionibus... (Coloniae 1549) pars I, ass. 1; fol. 44v.

[32] Vgl. Y. Congar, Avertissement à A. Gratieux, Le mouvement slavophile à la veille de la Révolution = Unam Sanctam 25 (Paris 1953) 16, Anm. 19; B. Schultze, Orthodoxe Kritik an der Ekklesiologie Chomjakovs: Orient. christ. period. 36 (1970) 407–431; P. Duprey, La structure synodale de l'Eglise dans la théologie orientale: Proche Orient Chrét. 20 (1970) 123–145, Anm. 37.

[33] Ich entnehme W. Palmer, A Treatise on the Church of Christ II (London 1838) 154f die folgenden Belege: Bossuet, Brief an Leibniz (vgl. w.u.); J. B. Bouvier, Tract. de

vera Ecclesia, S. 234 (gemäßigt); Mgr. de Barral, Erzbischof von Tours, Défense des libertés de l'Eglise gallicane (Paris 1817) 284; Abbé de Tevern, Discussion amicale sur l'établissement et la doctrine de l'Eglise anglicane... I (London 1816) 191f (5. Brief). Selbstverständlich ist vor allem Bossuet anzuführen. In einem zwischen Juni und Oktober 1613 verfaßten Mémoire für Leibniz heißt es: «6. Das letzte Zeichen dafür, daß dieses Konzil oder diese Versammlung wirklich die katholische Kirche repräsentiert, ist dann vorhanden, wenn der gesamte Episkopat und die gesamte Gesellschaft sich bereiterklärt, ihre Weisungen entgegenzunehmen, und sie so approbiert und rezipiert; dies ist, sage ich, das letzte Siegel der Autorität dieses Konzils und der Unfehlbarkeit seiner Dekrete»: F. Gaquère, Le dialogue irénique Bossuet–Leibniz... (Paris 1966) 171–172.

[34] DSch 222–230.

[35] DSch 245.

[36] Vgl. M) 334.

[37] DSch 370–397.

[38] DSch 525–541.

[39] DSch 621–624; 625–633.

[40] H. Goemans, Het Algemeen Concilie in de vierde eeuw (Nijmegen 1945) (meine Rezension: Rev. sc. phil. et théol. 31 (1947) 288–291); H.-J. Sieben, Zur Entwicklung der Konzilsidee: Theologie und Philosophie 45 (1970) 353 bis 389; 46 (1971) 40–70. 364–386. 496–528: Der erste Aufsatz behandelt den Begriff des allgemeinen Konzils bei Athanasius, der zweite den zwischen Nikäa und Ephesus, der dritte den bei Vinzenz von Lérins. Vgl. auch A. S. Greenslade (I).

[41] Es gibt eine Rezeption früherer Konzilien durch spätere Konzilien: Chalkedon rezipiert Nikäa und Konstantinopel und bestätigt die ökumenische Geltung von Ephesus; Toledo IV (589) rezipiert Nikäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalkedon (vgl. seine Canones 19–23, wo die Bischöfe sagen: «consentione nostra veras esse probavimus»: Mansi 9, 987).

[42] DSch 1334.

[43] DSch 1501.

[44] Vgl. die Briefe des Konzils, das sich um 190 in Palästina zur Beilegung des Osterfeststreites versammelt hatte (Eusebius, Historia Ecclesiae 5, 23, 2–4); die Aussage des Hieronymus: Epist. 33,4 (PL 22, 447) über die «Zustimmung» Roms zur Verurteilung des Origenes durch die Synoden von Alexandrien von 230 und 231; die Briefe des Konzils von Karthago von 252 an Cornelius von Rom (vgl. Cyprian, Epist. 41; 42; 55); Brief des Cornelius an Fabius von Antiochien über Novatian (Eusebius, Hist. Eccl. 7, 30, 1–17); Brief des Konzils von Arles von 314 an den Papst (Mansi 2, 469–471).

[45] Die Bischöfe, die Maximianus an Stelle des Nestorius auf den Sitz von Konstantinopel erwählt haben, sprechen in einem Brief an Papst Cölestin (Okt. 431) von diesem Brauch als von der «kirchlichen Ordnung». Es gibt dafür zahlreiche Beispiele: Cyriakus von Konstantinopel an Gregor I. (596); Paul II. von Konstantinopel an Papst Theodor (642); Nikephor I. an Leo IV. (811) (vgl. V. Grumel, Les Regestes des Actes du Patriarchat de Constantinople [Constantinople 1932] No. 273, 299, 382); Tarsius von Konstantinopel (Mansi 12, 1119f); Photius (PG 102, 585f); Petrus von Antiochien... Die Rezeption dieser Glaubensbekenntnisse stellte die Communio her. Auf dieser Grundlage rezipiert z. B. das Sechste ökumenische Konzil die Synodika des Sophronius (Mansi 11, 556 CD). Was die Päpste betrifft, sind wir auf die Briefe Gregors I. und Leos IX. gestoßen.

[46] C. Vogel und R. Elze, Le Pontifical romano-germanique du 10e siècle = Studi e Testi 226, 227 (Vatican 1963); Y. Congar, Ecclésiologie du haut moyen âge (Paris 1968) 313.

[47] Acta SS. O. S. B., Praefatio ad saeculum decimum (saec. V O. S. B.) VII (1685) q. LVIII, sectio 6.

[48] IIaIIae q. 1, a. 10.

[49] Ich weiß nicht, ob diese Formulierung des Römischen Martyrologiums (1. Januar) noch hinter die von Baronius besorgte Ausgabe zurückgeht (1584); sie figuriert in der Editio typica von 1914: «Apud Silviniacum, in Gallia, sancti Odilonis, abbatis Cluniacensis, qui primum Commemorationem omnium fidelium defunctorum, prima die post festum omnium Sanctorum, in suis monasteriis fieri praecepit: quem ritum postea universalis Ecclesia recipere comprobavit.»

[50] Vgl. z. B. Nicolaus Cusanus, Concordantia Catholica, lib. II, cc. 9 und 10ff.

[51] Vgl. A. van Hove, Droit de Justinien et droit canonique depuis la décret de Gratien (1140) jusqu'aux Décrétales de Grégoire IX (1234): Miscellanea historica Van der Essen I (Bruxelles–Paris 1947) 257–271; P. Legendre, La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien à Innocent IV (1140–1254) (Paris 1964; Dissertation); H. D. Hazeltine, Roman and Canon Law in the Middle Age (Cambridge Medieval History V, 697–764). Gratian (vgl. den Aufsatz von A. Vetulani: Rev. hist. droit français et étr. [1946–47] 11–48) sagt: «non recipiuntur» unbesehen alles, was die «leges principum» gutfinden: dict. post c. 4, C. XV q. 3 (Friedberg 752). – Lucius III, c. l. X. 532 (Friedberg II, 844).

[52] Vgl. V. Laurent, L'œuvre canonique du concile in Trullo (691–692), source primaire du droit de l'Eglise orientale: Rev. Etudes byzant. 23 (1965) 7–41.

[53] K) 827–828.

[54] Vgl. o. Anm. 1.

[55] Propos. 28: DSch 2048.

[56] Die klassischen Texte sind: Johannes von Segovia (vgl. A. Black, Monarchy and Community. Political Ideas Controversy 1430–1450 [Cambridge 1970] 143. 159–160); Petrus de Marca, De concordia Sacerdotii et Imperii seu de libertatibus Ecclesiae Gallicanae, lib. II, c. 16, n. VI, S. 115; Honoré de Tournély, De Ecclesia Christi (Paris 21717) q. III, a. 6; Cl. Fleury, Institution au droit ecclésiastique II (Paris 1771) ch. 2, S. 18 und ch. 25, S. 195f: D) 202, Anm. 9.

[57] «Est autem lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens, necessaria, utilis... pro communi utilitate civium conscripta»: Etymol. lib. V, c. 21 (PL 82, 203).

[58] Dictum post c. 1 D. IV (Friedberg I, 5): «In ipsa constitutione legum maxime qualitas constituendarum est observanda, ut contineant in se honestatem, iustitiam, possibilitatem, convenientiam.» Es folgt ein Hinweis auf den nächsten Canon, der den Text Isidors anführt.

[59] Vgl. IaIIae q. 90, a. 2 und 4; q. 95, a. 3 – ein Kommentar zum oben angeführten Text Isidors.

[60] Vgl. L. Buisson, Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter (Köln-Graz 1958).

[61] Vgl. sein leider unveröffentlichtes Werk De Ecclesia, lib. II, c. 23 und 32; Y. Congar, L'Eglise de S. Augustin à l'époque moderne = Hist. des dogmes III/3 (Paris 1970) 329–330 (zu Gerson 316–320).

[62] Vgl. u. a. Petrus d'Ailly, De Ecclesia et cardinalium auctoritate: Opera Gersonii, Ausg. Ellies du Pin (Anvers 1706) t. II, 100; Gerson, De potestate ecclesiastica, consid. 1, 8 und 11 (ebd. 227, 237 BC, 243 B); De auferibilitate sponsi (papae) ab Ecclesia (1409) 12 s. (215f); Trialogus de materia schismatis (83f); Propos. facta coram Anglicis (123).

[63] D) 224, Anm. 60 führt Gregorius von Valence an: Commentaria theologica t. II, disp. VII, qu. V punct. V, col. 804f; Valerius Reginaldus, Praxis fori poenitentialis, lib. XIII, tr. IV, tit. 1, c. 16, n. 160, S. 523. Er verweist auch auf Jemolo, Chiesa e Stato negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento (Torino 1914) 130f.

[64] Vorbereitungskommission (Mansi 49, 707 CD); Berichterstatter D'Avanzo (Mansi 52, 715 B); Zinelli (52, 1105 CD; 1115 D-1116 A). Den Wunsch, die Grenzen zum Ausdruck zu bringen, äußerten Erzbischof Melchers von

Köln (Mansi 51, 936 D–937 A), Erzbischof Landriot von Reims (52, 1097 B).

[65] Il trionfo della S. Sede e della Chiesa (Roma 1799) Cap. XVII.

[66] Vgl. G) 85.

[67] So das Lateranum III, Florenz, Vaticanum I usw.; Lyon I (1245) hat den Entscheid des Papstes bloß erweitert. Vgl. G. Alberigo, Una cum patribus, Ecclesia Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr. Gérard Philips (Gembloux 1970) 291–319.

[68] Vgl. Y. Congar, La tradition et les traditions. I. Essai historique (Paris 1960) und für das Vokabular ders., L'Eglise de St. Augustin à l'époque moderne (Paris 1970) 389. Auf S. 371 habe ich den für die Ideenentwicklung sehr charakteristischen Text von Thomas Stapleton († 1598) angeführt: «In doctrina fidei non quid dicatur, sed quis loquetur a fideli populo attendendum est»: De principiis fidei doctrinalibus (1572), lib. X, Titel von Kap. V.

[69] A).

[70] B).

[71] Vgl. Y. Congar, De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle: L'Episcopat et l'Eglise universelle = Unam Sanctam 39 (Paris 1962) 227–260; ders., L'Ecclésiologie du haut moyen âge. De S. Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome (Paris 1968). Weitere Belege in L) 332, Anm. 30. K. Oehler bemerkt wiederholt (in dem Anm. 74 vermerkten Werk), daß die vorkonstantinische Kirche es ihrem *Consensus*-Ideal und -Regime verdankt, daß sie ihre Einheit bewahrt hat, obwohl sie keine zentrale Konstitution besaß.

[72] Vgl. die in: De la communion... (Anm. 71) 238f angeführten Texte. Hinzuzufügen ist: Gregor IX., Brief Vas admirabile sol. Gaudemus von 13. Jan. 1240 an die Königin Rusudan von Georgien und ihren Sohn David (Potthast 10841) in: Baronius-Raynaldus, Annales eccl. XXI, 225 bis 226. Die Überzeugung, daß die Kirche Roms als Haupt des ganzen Leibes der Kirche den ganzen Leib enthalte und repräsentiere, kommt lebhaft zum Ausdruck bei Nikolaus I. (858–867), der z. B. schreibt: «Suscepit ergo et continet in se Romana Ecclesia quod Deus universalem Ecclesiam suscipere ac continere praecipit»: Epist. 88 (MGH. Epp. VI, S. 480, 15; PL 119, 952); vgl. Epist. 90 (S. 498, 5).

[73] Texte, die sich leicht vervielfältigen ließen, finden sich bei O. Rousseau u. a., L'infaillibilité du peuple chrétien «in credendo». Notes de Théologie posttridentine (Paris-Louvain 1963). Verweisen wir bloß auf Thomas, II^aII^{ae} q. 1, a. 9 sed c.; q. 2, a. 6 ad 3; Quodl. IX, 16 und auf die Dogmatische Konstitution Lumen gentium 12.

[74] Einige Zeugnisse finden sich in unserem Aufsatz: Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche: Gott in Welt. Festgabe K. Rahner II (Freiburg i. Br. 1964) 135–165 (152f). Vgl. auch K. Oehler, Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik: Antike und Abendland 10 (1961) 103–129; Neudruck in: K. Oehler, Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens (München 1969) 234–271.

[75] Historia Ecclesiae 5, 28, 6, worin ein Traktat gegen die Häresie Artemons angeführt wird.

[76] K) 827.

[77] Vgl. zu diesem Punkt J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jh., Ausg. v. J. R. Geiselmann (Köln 1957) 28f; Darwell Stone, The Christian Church (London ^{3}1915) 333f; Y. Congar, Der Laie (Stuttgart 1956), vor allem Kap. V.

[78] Vgl. Ephes. 20; Magnes. 6, 7; Trall. 3.

[79] Vgl. Epist. 14, 4; 55, 8, 5. Und vgl. Y. Congar, Der Laie (Stuttgart 1956).

[80] Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians. Festschrift der Leipziger Juristen-Fakultät für A. Wach (München-Leipzig 1918); anastatischer Neudruck Darmstadt 1967) 134.

[81] Kirchenrecht I (Leipzig 1892) 320.

[82] Dissertatio praevia von 1696 zur Defensio Cleri Gallicani, Anm. 78.

[83] K) 826.

[84] Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland III/1 (Berlin 1879) 349.

[85] H. Bacht, Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche: Catholica 25 (1971) 144–167 (S. 157f: Das Problem der Rezeption im katholischen Verständnis).

[86] Oratio 24, 12 in Laud. Cypr. (PG 35, 1184).

[87] Epist. 106 ad Anatolium (Jaffé-Kaltenbrunner 483; PL 54, 1007 B); 119 ad Maxim. Antioch. 3 (Jaffé-K. 495, col. 1043 A).

[88] Apologia de comparata auctoritate Papae et Concilii, c. XI (1514); Ausg. V. M. I. Pollet (Roma 1936) 269, Anm. 636.

[89] Ioannes a Turrecremata, In Gratiani Decretorum primam Commentarii: in D. XIX, c. 8 (Venetiis 1578) 176[a].

[90] In: Baronius-Raynaldus, Annales: Ausg. Theiner, t. XXVIII, 363 (No. 10).

[91] CIC, can. 177.

[92] Vgl. den Kommentar Alberts d. Gr. zu Apk 5, 14 (die vier Tiere sagten «Amen!»): «Duplex est confirmatio: per ratificationem, et haec est auctoritas et pertinet ad maiores. Alia est per approbationem et consensum, et haec pertinet ad minores» (Opera, Ausg. Borgnet, t. XXXVIII, 571).

Übersetzt von Dr. August Berz

YVES CONGAR

geboren 1904 in Sedan, Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er veröffentlichte neulich: L'Ecclésiologie du Haut Moyen-Age sowie eine Neuausgabe seiner 1950 erstmals erschienenen Vraie et fausse réforme dans l'Eglise. Er redigierte die Geschichte der ekklesiologischen Lehren von Augustinus bis heute in der großen Dogmengeschichte und veröffentlichte in der Reihe «Unam Sanctam», die er gegründet hat und leitet, ausführliche Kommentare zum Zweiten Vatikanischen Konzil, unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter.

Wilhelm Kölmel

Wie haben die Bischofswahlen den politischen Mächten die Gelegenheit zu Manipulation geboten?

Bischofswahlen? Wenn heute in Überlegungen zur kirchlichen Erneuerung diese Forderung laut wird, muß man die Geschichte der Kirche befragen, will man nicht einseitig politischen Idealvorstellungen nachlaufen. Unser Blick geht daher einmal auf das der Kirche eigene Verhältnis zur Wahl, zum andern auf ihre Erfahrungen mit dem Staat, und zwar in den auf unsere Zeit hinführenden Jahrhunderten. Die Kirche hat hier ihre Erfahrungen. Zum Beispiel diese: 1454 wird, möglicherweise auf Betreiben Mohammeds II., Scholarios zum Patriarchen von Konstantinopel gewählt. Der Sultan übergibt den Hirtenstab, eine düstere Szene. Sie leitet eine Periode der Ohnmacht gegenüber den Türken ein. Auch weiterhin wird der Patriarch gewählt, im Prinzip ist die Wahl frei, sie bedarf jedoch der Genehmigung des Sultans, nur genehme Kandidaten kommen so in Betracht. Die durch den fremden Glauben des Sultans verschärfte Situation verliert ihre Fremdartigkeit, wenn man an die Scheinwahlen unter den fremdstämmigen, fränkischen Merovingern denkt oder sich überhaupt der Zeiten erinnert, in denen der König die Bischöfe ernennt oder ihre Wahl bestätigt. Ein anschauliches von Santifaller mitgeteiltes Schreiben Johanns X. (921) macht die Selbstverständlichkeit dieses Zustands deutlich.[1] Der Papst wirft Hermann von Köln vor, aus Furcht vor Herzog Gislebert einen Hilduin unkanonisch zum Bischof (von Lüttich) geweiht zu haben: «ohne Wahl der Kleriker und ohne Zustimmung des Volkes... wo doch eine alte Gewohnheit verlangt, daß keiner einem Kleriker ein Bistum übertrage, es sei denn der König, dem von Gott die Zepter übergeben sind». In einem Schreiben an den Westkarolinger Karl III. wiederholt Johann seine schmerzliche Sorge über das Verhalten Gisleberts und verbindet sie mit einer Reverenz gegenüber dem regnum: «da eine alte Gewohnheit und der edle Rang des Königtums bestimmte (censuit), daß keiner einen Bischof hätte ordinieren dürfen ohne Anordnung des Königs».

Das war gesagt in einer Zeit der Schwäche der Hierarchie und des Papsttums; der Druck auf das Papsttum, auf die Besetzung des päpstlichen und bischöflichen Amtes wird sich in der ottonischen Zeit verstärken, aber dann fällt im 11. Jahrhundert das Stichwort «Laieninvestitur». Die Klagen der Reformer setzen ein, angefangen von der «Ordinatio imperii» über Humbert, Damiani bis zur Publizität des Investiturstreites selbst. Indem sich die Reformer gegen die bisherige Praxis der bischöflichen Investitur wenden, stellen sie freilich jenes seit der konstantinischen Wende gewachsene System der königlichen Herrschaft in der Kirche (rex in ecclesia)[2] an einer Stelle in Frage, von der aus, wie der angebotene Verzicht Paschals II. auf die Regalien zeigt, eine radikale Änderung der kirchlich-politischen Struktur und damit auch der Besetzung der Bistümer folgen mußte. Paschal scheitert, die kaiserliche Seite erhält im Wormser Konkordat für das eigene Gebiet das Recht der «praesentia» bei den Wahlen (Calixtinum). In diesem Kompromiß kam jener Trend der Realitäten zum Ausdruck, der die weitere Entwicklung auf den Weg des gegenseitigen Ringens und Paktierens der beiden Gewalten, von sacerdotium und regnum, verwies. Die im frühen Ansatz der gregorianischen Reform erscheinenden Möglichkeiten einer Erneuerung der Bistumsbesetzung im Sinne eines altkirchlichen Ideals waren somit überholt. Es ist hier nicht der Ort, sich über die historischen Relationen dieses Ideals, das sich in der Formel von der «kanonischen Wahl» artikuliert, auszubreiten, Tatsache bleibt, daß der Stoß der Reform seine elementare Wucht gerade auch aus jenen Perspektiven bezieht, die über die Periode der Herrschaft von Kaiser und Königen in der Kirche in eine Zeit weisen, in der die Kirche «frei» ihre Ämter besetzt, und genau in dieser Sicht erscheint eben die «electio», die Wahl. Wenn aber von Wahl des Bischofs die Rede, dann bietet sich von selbst die damals immer noch lebendige Vokabel von der Wahl durch «clerus et populus» an. Inwieweit nun der Begriff der «kanonischen Wahl» sich mit den anvisierten historischen Zuständen, etwa im Sinn der «Wahl durch Klerus und Volk», deckt oder überhaupt identifizieren wollte, sei hier nur als Frage gestellt und belassen. Sicher ist, daß gerade die frühe Reform unter dem Leitwort der «electio cleri et populi» einsetzt (Synode von Reims 1049), daß noch Gregor VII., der selbst nach einem «großen Lärm unter dem Volke» zum Papststuhl

gezerrt wird, in dieser Kategorie denkt und handelt (Reg.IV, 14, 22). Freilich, eine der Bedeutung des Problems entsprechende Klärung des Begriffs der kanonischen Wahl und seines Verhältnisses zur «Wahl durch Klerus und Volk» findet nicht statt. Im Gegenteil, ein Blick auf die Begriffsgeschichte des Grundsatzes «clerus et populus», der noch, wie wir eben sahen, die Vorstellung eines Gregor VII. prägt, zeigt, wie dieses Prinzip zu einer Leerformel wird. Im Decretum Gratians ist unmittelbar die Tendenz spürbar, das «Volk» aus der Bischofswahl zu eliminieren.[3]

Damit ist vom begrifflichen Bewußtsein her die weitere Entwicklung angedeutet, sie verläuft keineswegs in der Linie der ursprünglichen reformerischen Ansätze, mit Klerus und Volk gegenüber der Gewalt der Fürsten, die «ecclesia» als Gemeinde zu aktivieren. Sichtlich wird «electio» entweder auf Kollegien reduziert, zum Vorschlagsrecht gemacht, oder einfach übergangen. So wird auch die Konzeption Gratians verständlich. Wir können drei Linien unterscheiden: a) Die Wahl des Bischofs wird Sache der Kapitel, die Entstehung des auf das Kardinalskollegium beschränkten Papstwahlrechtes mochte dazu eine Analogie bilden. Mit den Kapiteln wird kanonische Wahl zur Kapitelswahl und damit freilich den weltlichen Einflüssen geöffnet, die sich aus der zumeist elitären gesellschaftlichen Zusammensetzung der Kapitel ergab. Indem diese einen hochadligen, adligen oder adlig-bürgerlichen Kreis umfassen, sind sie unmittelbar mit der Schicht verbunden, die als Teilgewalten an der feudalen Machtteilhabe mitwirken. Die Geschichte der adligen Kapitel im deutschen Bereich bis 1803 spricht hier eine beredte Sprache. b) Andrerseits versucht Rom selbst die Besetzung der Bistümer in die Hand zu bekommen, eine Tendenz, die durch die in der Kanonistik sich ausbildende Lehre von der konstitutiven Notwendigkeit einer Bestätigung (confirmatio) durch den Oberen (superior) unterstützt wird. Mit der Stärkung der päpstlichen Zentralgewalt wird sich dieses Verfahren in vielfältigen Formen immer stärker durchsetzen, sofern nicht die weltliche Gewalt widerstrebt und selbst den alten Einfluß auf die Bischofswahl geltend macht. Über Jahrhunderte wird in diesem Blickwinkel die Besetzung der Bistümer zu einem Ringen zwischen Rom und den fürstlichen Gewalten. c) Die Wege, auf denen die weltliche Seite in diesem Ringen zu Macht kommen will, und kommt, sind durch die kirchliche Entwicklung vorgezeichnet. Gegenüber den Kapiteln hatte die im Wormser Konkordat gewährte Präsenz des Königs bei der Wahl diesem einen bestimmenden Einfluß ermöglicht. Adalbert von Mainz, einer der Unterhändler von 1222 klagt bald darauf, daß infolge dieser Präsenz «die Kirche Gottes dieselbe Knechtschaft wie zuvor oder vielleicht eine noch drückendere erdulden müsse». Konrad von Salzburg beschwert sich im Anschluß an den Reichstag von 1133 in Würzburg in einem Brief an Norbert von Magdeburg über die Rolle führender Laien (honorati) bei der Bischofswahl. Dabei werden auch die Vögte genannt, in denen man die Territorialherren sehen kann. Die Kapitel waren nicht imstande, ihre «canonic a electio» frei durchzuführen. In Frankreich übt der König sehr unbefangen die «licentia eligendi», die Anerkennung der Wahl, aus. Vor seiner Abreise zum dritten Kreuzzug (1190) erklärt Philipp II. Augustus in einer «Ordonnance»: «Wenn ein Bischofssitz oder eine königliche Abtei vakant wird, wollen wir, daß die Kanoniker der Kirche oder die Mönche des vakanten Klosters zu Königin und Erzbischof kommen, wie sie vorher zu uns kamen, und sie mögen von ihnen eine freie Wahl erbitten. Und wir wollen, daß man ihnen diese ohne Widerspruch gewährt. Wir aber ermahnen sowohl die Kanoniker wie auch die Mönche, sie möchten einen solchen Priester wählen, der Gott gefällt und dem Königreich nützlich ist (utilis sit regno). Die Königin aber und der Erzbischof mögen solange die Regalien behalten, bis der Erwählte konsekriert oder gesegnet ist, und dann sollen ihm ohne Widerspruch die Regalien übergeben werden.» Die Bischofswahl unter dem Motto «utilis regno» impliziert sowohl die politisch-soziale Verantwortung des hierarchischen Amtsträgers, wie auch die quälende Abhängigkeit von der monarchisch-feudalen Umgebung.

Die Eventualitäten möglicher Lenkung der Bischofswahlen, wie sie in den eben gebrachten Beispielen angezeigt sind, geraten in eine neue Situation, wenn sich Kirche und Staat unter der Wirkung schwerer Krisen neu orientieren. Für die sich in Lehre und Praxis entfaltende päpstliche Vollgewalt und für den mit ihr verbundenen administrativen und fiskalischen Zentralismus bedeuten Schisma, die unter dem Zeichen der konziliaren Theorie stehenden Reformkonzilien und schließlich die Reformation selbst eine solche Krise; für die weltliche Seite haben Kriege und die nachgeholte säkulare «Reformation», die Revolutionen nämlich, mit ihren Strukturkrisen eine ähnliche Wirkung. Kirchlich-weltliche Krisen und Reformen konnten dabei die Besetzung der Bistümer

im Blick auf die jeweiligen Zielvorstellungen tangieren. So boten etwa die das Schisma abschließenden Reformkonzilien von Konstanz und Basel mit ihrem Einsatz gegen den kurialen Zentralismus – Basel verwirft alle im CIC nicht enthaltenen Generalreservationen – die Gelegenheit, auch der Wahl des Bischofs wieder ihren Rang im Sinn altkirchlicher Grundsätze zu verschaffen. Aber eine derartige an die Wurzeln reichende Reform wird nicht anvisiert, die tatsächliche Entwicklung verläuft in eine andere Richtung, sie ist nicht zuletzt mitbestimmt durch das Erstarken der landesherrlichen und nationalstaatlichen Fürstenmacht. Erklärtes Ziel der weltlichen Seite wird es, die Besetzung der Bistümer durch die Benennung der Kandidaten (Nomination) in die Hand zu bekommen. Das Wahlrecht der Kapitel gerät immer mehr in Bedrängnis und bleibt schließlich nur einem beschränkten Raum erhalten. Das durch die kirchlichen Wirren in Not geratene Papsttum sucht durch Privilegien die hierarchische Einheit der Kirche zu wahren, so wird der moderne Staat zum großen Nutznießer der kirchlichen Krise.

Was das Kapitelwahlrecht angeht, so gesteht das Wiener Konkordat (1448) die «electiones canonice» zu, und damit wird dem alten Reichsgebiet der «natio Alamanica» dieses Recht gewahrt. Zugleich erreichten es jedoch einzelne Landesherren (Bistumsgruppe Brandenburg, Meißen), die Benennung der Bischöfe zu erhalten, der Kaiser gewinnt dieses Privileg für einzelne neuerrichtete Bistümer (Wien, Wiener Neustadt; mit Salzburg alternierende Nomination für Gurk). Wo das Nominationsrecht nicht erreicht wird, besteht die Möglichkeit auf die Wahl selbst Einfluß zu nehmen, aus diesem Trend wird sich später der Modus ergeben, «weniger genehme Personen» (persona minus grata) von der Wahl auszuschließen. In Spanien hatten die Könige, wie schon Alvaro Pelayo klagt, im 14. Jahrhundert auf die Wahlen Einfluß zu nehmen gewußt, indem sie den Wählern ihren Kandidaten präsentieren. Ein Verfahren, das dann in Kastilien zur Regel wird.

Eine Gelegenheit zu dieser Form der Präsentation bot die zu Beginn des Wahlvorgangs erfolgende «exhortatio» an die Wähler, die dann zur Empfehlung des königlichen Kandidaten werden kann.[4] Ein weiteres Instrument des königlichen Willens wird die Supplikation von Kandidaten unmittelbar nach Rom, so in Aragon, die wiederum aus dem Patronat für die in der «conquista» erworbenen Bistümer abgeleitet werden konnte. Dieses Patronat erweitert zum Universalpatronat (Innozenz VIII. 1486: «volles Recht des Patronats und der Präsentation geeigneter Personen») stellt die gewaltigste Ausdehnung des Nominationsrechtes dar.

In Europa gelingt es Frankreich, für die Aufhebung der Pragmatischen Sanktion von Bourges das Nominationsrecht für 93 Bistümer einzuhandeln. Die Domkapitel widerstrebten dieser Aufgabe ihres Wahlrechtes, erst im Laufe des 16. Jahrhunderts schwanden die Widerstände. In diesen beherrschenden Einfluß des Königtums mischten sich die Rechte adliger Familien, wie man es am Aufstieg Richelieus ersehen kann. Heinrich III. hatte der Familie das Verfügungsrecht über das Bistum von Lucon verliehen, der ältere Bruder Richelieus, Armand, war schon vom König zum Bischof erwählt, verzichtete aber am Tag der Investitur. Nun wurde Richelieu selbst feierlich gewählt, der König ersucht um Dispens für den Minderjährigen in Rom. Dieses System der Nominationen funktioniert solange keine Krisen eintreten, unter Ludwig XIV. kam es dazu im Streit um die geistlichen Regalien. Das Bistum Pamiers, dessen Bischof (Gaulet) sich widersetzt hatte, bleibt nach dem Tod Gaulets verwaist. Ludwig erkennt den vom Kapitel gewählten Generalvikar nicht an und bestimmt einen Parteigänger. Als Bischof schlägt er den Abbé Bourlemont vor, Innozenz XII. dagegen verlangt, daß die von Ludwig gemaßregelten Domherren in ihre Rechte eingesetzt werden. Im übrigen verbietet er im Streit um die vier Artikel (1682) den von ihm ernannten Bischöfen, in Zukunft ihre Bestätigung in Rom einzuholen, nachdem seinerseits der Papst den königlichen Anhängern die Konfirmation verweigert hatte. In den drei Bistümern (Metz, Toul, Verdun) beseitigt er durch Einführung des Konkordats von 1516 praktisch das Kapitelwahlrecht. Ludwigs Vorgehen stellt gewiß einen Extremfall der katholischen Spielart des Absolutismus dar, es zeigt jedoch die Möglichkeiten der Nomination. Die päpstliche Konfirmation mochte hier als Schutz kirchlicher Freiheit gelten.

Aber auch dort, wo noch das Kapitelwahlrecht konkordatär gesichert war, im Gebiet des Wiener Konkordats, sucht die weltliche Seite einzugreifen. Seit dem 18. Jahrhundert wird es üblich, daß ein kaiserlicher Kommissar bei der Wahl in den Reichskirchen die kaiserlichen Wünsche vorbringt. Beim Wahlakt selbst darf er zwar nicht anwesend sein. Mit Hilfe der Koadjutur brachten die Wittelsbacher und Habsburger überdies eine Reihe von Bistümern in ihre Hand. Andrerseits gelingt es ad-

ligen Familien (Schönborn), eine Reihe von Bistümern zu besetzen (Mainz, Würzburg, Bamberg), der adlige Charakter der Kapitel ermöglicht derlei Kumulationen.

Unter den im ancien régime sich derart gestaltenden geschichtlichen Voraussetzungen gehen Besetzung der Bistümer und Bischofswahl in das 19./20. Jahrhundert. Päpstliche Verfügung und Bestätigung, monarchische Nomination, vor allem in katholischen Ländern, dazwischen auf schmalem, sich immer mehr verengendem Raum, das Kapitelrecht bestimmen die Lage. Die Wahl der konstitutionellen Bischöfe im revolutionären Frankreich blieb Episode. Die Frage an die Kirche, an den Staat, an die Gesellschaft der mit der Großen Revolution anhebenden Emanzipation der Menschenrechte und der Strukturkrisen innerhalb der Institutionen lautete: Wie wird sich die Besetzung des bischöflichen Amtes innerhalb einer sich wandelnden Welt gestalten, was wird aus dem alten Leitbild der kanonischen Wahl? Die Antwort ist gegeben: a) Von päpstlicher Seite in jener seit dem Investiturstreit zu beobachtenden Entwicklung, die im c. 329 § 2 des CIC von 1917 endet: «Sie (d. h. die Bischöfe) ernennt der Römische Bischof frei», wobei freilich in c. 329 § 3 das Kapitelwahlrecht und in c. 331 § 2 und c. 332 § 4 die Nomination als konzedierte Möglichkeiten genannt sind. b) Von seiten des Staates im Bemühen, alte Nominationsrechte, wenn auch in modifizierter Form zu halten und womöglich auch gegenüber Kapitelwahlrechten einen Einfluß zu bewahren; die kaiserliche Praxis des 18. Jahrhunderts konnte hierzu als Beispiel dienen.

Eine Ausdehnung des Nominationsrechtes ist in Österreich, zunächst in Einzelakten (Brixen, Trient, Venetien, Ragusa), schließlich 1855 in den kaiserlichen Ländern (mit Ausnahme von Olmütz und Salzburg), dann in Bayern (Konkordat 1817) festzustellen. In Frankreich hatte das Konkordat von 1801 in sehr bestimmter Form die Nomination wiederhergestellt (Art. 5), durch die Verpflichtung, die amtierenden Bischöfe zum Rücktritt aufzufordern (Art. 3), aber noch unheilvoll verschärft. Das Konkordat überdauerte bis zur Trennung von Staat und Kirche 1905 alle politischen Wandlungen und erfuhr in der Dritten Republik in der Praxis der Nomination eine interessante Variante, indem vor der Nomination eine Konsultation über den zu Erwählenden zwischen dem Nuntius und der Regierung stattfand (entente préalable). Ähnliche Versuche des Nuntius in Österreich blieben erfolglos, der Kaiser war hier allerdings daran gebunden (Art. 19 des Konkordats von 1855), die Regionalbischöfe um Rat zu bitten.

Gegenüber den Kapitelwahlrechten, soweit sie in den rechtlichen Regelungen erhalten blieben (Preußen, Hannover, Oberrheinische Kirchenprovinz, Schweiz), erweist vor allem die Regierungspraxis der deutschen Länder geradezu modellhaft die Situation dieser Wahlen gegenüber einer auf staatskirchliches Denken eingeschworenen Obrigkeit. Dabei ist es nicht unerheblich, sich der Tatsache zu erinnern, daß mit der Säkularisation und der kirchlichen Neuordnung die adligen Privilegien auf die Kapitel der Reichskirche aufhörten, was diese Gremien aus der Verflechtung mit den herrschenden Schichten löste. Nun gewährte schon die Zirkumskriptionsbulle «De salute animarum» (1821) das Kapitelrecht, freilich mit dem in einem abgesprochenen Breve (Quod de fidelium) enthaltenen Zusatz, nur solche Personen zu wählen, von denen feststand, daß sie nicht mindergenehm (nec minus gratos) seien. Modifiziert auf den «irischen Wahlmodus», der die Vorlage einer Kandidatenliste an die Regierung zum Zweck der Streichung mißliebiger Kandidaten vorsah, wurde der staatliche Einfluß in Hannover und der Oberrheinischen Kirchenprovinz festgelegt (1824, 1827). In der Praxis verkehrte Wilhelm III. sein Ausschließungsrecht in ein Mitwirkungsrecht, indem er regelmäßig den Kapiteln den ihm genehmen Kandidaten benannte, der dann auch gewählt wurde. Erst unter seinem Nachfolger Wilhelm IV. (nach 1840) fand das Listenverfahren Eingang. In Hessen nahm bis 1899 regelmäßig ein Wahlkommissar an der Wahl teil, hier kam es auch im Fall der Wahl des Domkapitulars Moufang zum Kapitelsvikar nach dem Tod Kettelers (1877) zu einer massiven Einmischung, als Moufang nicht anerkannt wurde und der Mainzer Stuhl bis 1886 vakant blieb.[5] Ähnlich ging es im kulturkämpferischen Baden, wo nach dem Tod v. Vicaris (1868) in zwei vom Kapitel eingereichten Listen (1868 und 1874) so viele Kandidaten als «minder genehm» erklärt wurden, daß die für eine kanonische Wahl notwendige Zahl nicht erreicht wurde. Eine Sedisvakanz von 14 Jahren war die Folge. So ist das Schreiben Rampollas (1900) verständlich, das den Kapiteln einschärft, weder direkte noch indirekte Verletzungen der Wahlfreiheit zuzulassen.[6]

Der politische Wandel im Gefolge des 1. Weltkrieges beseitigte nicht nur Nominationsrechte (Österreich, Bayern), er ließ mit dem nun kodifizierten freien päpstlichen Ernennungsrecht auch

den Wunsch aufkommen, die Kapitelsrechte zu beseitigen. Ein erster Versuch der Kurie in Köln scheiterte, trotz späterer Ansätze ließen die neuen Länderkonkordate (Bayern, Preußen, Baden) das Kapitelrecht bestehen, schränkten es freilich durch Vorlagepflicht der Kandidatenlisten ein. Hitler konnte im Reichskonkordat diese Regel übernehmen und mit dem wichtigen Recht der Bedenkenäußerung vor der Ausstellung der Ernennungsbulle verbinden, das zwar formal kein Veto darstellen sollte (Art. 14), aber doch als Sperre wirken mußte. Im Fall des protestantischen Reichsbischofs Müller ließ Hitler denn auch eine Wahl nach Parteimanier durchführen.

Das vorgelegte Material läßt die Frage unseres Themas klar beantworten. Daß die Wahlen den Einfluß politischer Mächte nicht verhindert haben, liegt auf der Hand. Eine Garantie für die rein kirchlich motivierte Entscheidung bieten sie nicht, und können sie nicht bieten, sofern die politische und gesellschaftliche Umgebung auf ihre Weise Interesse an der Besetzung der hierarchischen Ämter hat. Auch in einer politisch an sich desinteressierten Umgebung können sie ungehindert nur ablaufen, sofern nicht irgendwelche «pressing groups» tätig werden. Die weitere Frage stellt sich freilich, ob das freie päpstliche Ernennungsrecht politische Manipulationen besser verhindert. Die konkordatäre Regelung in Italien (1929) mit der Pflicht der Anfrage, ob politische Bedenken allgemeiner Art bestehen (Art. 19, 2), lassen der Einflußnahme immer noch Spielraum genug, auch wenn er nach außen nicht sichtbar wird. Im Falle der spanischen Konvention von 1941, die dem Staatschef die Präsentation aus einer päpstlichen Dreierliste gewährt, wird noch einmal die Problematik der Nominationsrechte deutlich, mit deren Zugeständnis Rom jahrhundertelang den kirchenpolitischen Ausgleich, auch gegen Reformwünsche und unter Zurückdrängen der Wahl, herstellte, mit der Folge, daß ein staatlich genehmer Episkopat die politische Landschaft bestimmte. Inwieweit auch ohne die offene Einflußnahme bei der Nomination in den verwickelten Kanälen der päpstlichen Ernennung eine Infiltration politischer Wünsche zum Zug kommt, bleibt Sache der Vermutung, die allerdings für den Historiker nicht relevant genug sein kann, um darauf Interpretationen zu stützen. Tatsache bleibt jedoch, daß mit der seit dem Investiturstreit zu beobachtenden Zurückdrängung der Wahl die päpstliche Ernennung die ganze politische und historische Last gegenüber den in vielerlei Gestalt andrängenden weltlichen Einflußwünschen zu tragen hat. Ob das kuriale System dieser Last gewachsen ist und besser gewachsen ist als bei Wahlen, wird eine spätere Zeit besser erkennen, für jetzt darf man Zweifel anmelden. Wenn der neue Erzbischof von Madrid, Tarancon, bei seiner Inthronisation betonte, seine Nomination folge nicht aus einer Politik, auch keiner kirchlichen, sondern sei Zeichen des Erneuerungswillens der Kirche, um näher der Realität der Welt zu sein,[7] so muß freilich klar bleiben, daß lange Zeit in den Akt einer solchen Erneuerung die tätige Anteilnahme eines Wahlvolkes eingeschlossen war, sei es im Sinn der Wahl selbst, sei es im Sinn der Zustimmung, denn hierfür galt der Satz Cölestins I.: «nullus invitis detur episcopus».

[1] Santifaller aaO. 118ff.
[2] Kölmel aaO. 69ff.
[3] Benson aaO. 33ff.
[4] Azcona aaO. 64f, 306f.
[5] Lenhart aaO.; Feine aaO. 613ff.
[6] Rampolla: Arch. f. Kath. Kirchenrecht 81 525ff.
[7] La documentation catholique 54 (1972) 168.

Zitierte Literatur

Tarsicio de Azcona, La eleccion y Reforma del episcopado español en tempo de los Reyes catolicos (Madrid 1960).
R. L. Benson, The bishop elect (Princeton 1968).
H. E. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte, Die Katholische Kirche (Köln-Graz ⁴1964).
W. Kölmel, Regimen Christianum, Weg und Ergebnisse des Gewaltenverständnisses und Gewaltenverhältnisses (Berlin 1970).
L. Lenhart, Moufangs Ablehnung als Kapitelsvikar: Archiv für Mittelrhein. Kirchengesch. 19 (197) 157–191.
L. Santifaller, Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems (Wien 1964).

WILHELM KÖLMEL

geboren 1909, ist Privatdozent für mittelalterliche und neue Geschichte an der Universität München sowie Direktor des Gymnasiums von Ettlingen (Baden). Er veröffentlichte u. a.: W. Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften, Rom und der Kirchenstaat, Regimen Christianum sowie zahlreiche Beiträge über das Verhältnis von Kirche und Staat, Ideengeschichte und Geschichte des Humanismus.

Walter Ullmann

Die Bischofswahl und die französischen Könige im 9. und 10. Jahrhundert

Der Sieg des ekklesiologischen Themas und Denkens in den fränkischen Reichen als Ergebnis der Karolingischen Renaissance (zunächst und vornehmlich als sozial-kollektive und nicht allein als intellektuelle Erneuerung und Wiedergeburt betrachtet)[1] hat aus Gründen, die für unsere Betrachtung unwichtig sind, in dem Teil Westfrankens, der das frühere Karolingische Reich bildete, d. h. in den Teilen, aus denen später das Kapetingische Reich werden sollte, seine unzerstörbaren Spuren hinterlassen. Für unsere Untersuchung ist dabei die Wechselwirkung zwischen ekklesiologisch fundierten Axiomen und der Tradition, d.h. praktischen Handlungs- und Verhaltensformen, die entstanden waren, bevor die Auswirkung ekklesiologisch begründeter Prinzipien spürbar geworden war, von besonderer Bedeutung. Denn eins der ältesten ekklesiologischen Postulate, das das gesamte ekklesiologische Thema sozusagen in sich zusammenfaßt, betraf die Wahl der kirchlichen Amtsträger, namentlich der Bischöfe, durch Klerus und Volk, also die beiden konstituierenden Teile der Kirche. In diesem Postulat kann man sehr wohl eine Äußerung der Idee der Repräsentation erblicken. Diese Idee war in dem neu aufkommenden Thema der Regierungsgewalt, wie sie in der germanischen Periode praktiziert wurde,[2] keineswegs ein Fremdkörper und sollte in der modernen Zeit erneut wirksam und verwendungsfähig werden. Das ekklesiologische Postulat wurde auf die Ebene eines Prinzips erhoben, das – so sagte man – seine Wurzeln im Alten Testament hatte und auf jeden Fall in den frühchristlichen Jahrhunderten praktiziert wurde.

Obgleich in der gesamten frühfränkischen Periode die Beteiligung von Klerus und Laien an der Bischofswahl niemals bestritten, geschweige denn geleugnet wurde, blieb das Prinzip in der Praxis unberücksichtigt. Es bestand vielmehr ein nahezu unbeschränktes Recht auf seiten des Königs, die Bischöfe zu bestimmen: Wir haben keinerlei Belege für irgendeinen Widerspruch gegen die entsprechenden Maßnahmen des Königs. Doch von der Mitte des 9. Jahrhunderts an wurde ein deutlicher Unterschied spürbar zwischen dem westfränkischen Teil des karolingischen Erbes und seinen ostfränkischen Teilen, dem späteren deutschen Reich. Obwohl man mehrere Gründe für diese divergierende Entwicklung anführen kann, scheint einer der einleuchtendsten und zugleich wirksamsten der intellektuelle Vorsprung und die Reife gewesen zu sein, die vor Hugo von Capet während des 9. und 10. Jahrhunderts in Frankreich zu beobachten waren. Der intellektuelle Stand der Entwicklung war im Westen unvergleichlich höher, als in den östlichen, deutschen Teilen. Dieser hochentwickelte, wenn nicht gar überfeinerte (sophisticated) französische Intellektualismus – Agobard von Lyon, Jonas von Orleans, Hinkmar von Reims sind einige seiner Repräsentanten, die einem unwillkürlich einfallen – war fähig, in einem gewissen Grad das alte, in der Folgezeit aber weitgehend aus dem Gebrauch gekommene Wahlprinzip zu erneuern, kraft dessen Klerus und Volk bei der Wahl tätig wurden. Dabei sollen die Schwierigkeiten nicht unterschätzt werden, denen die höheren kirchlichen Amtsträger begegneten, wenn sie einzeln oder auf den zahlreichen Synoden gemeinsam versuchten, diesem Prinzip zur Anerkennung zu verhelfen. Denn das System der sogenannten Eigenkirchen, das aufgrund der landwirtschaftlichen und auf Landbesitz gründenden Fundamente der damaligen Gesellschaft fest verankert war, hatte auch hier seine Einbrüche in die Handhabung der kirchlichen Vorgänge erzielt. Dieses System erleichterte beträchtlich die unmittelbare Bestellung der Bischöfe durch den König, wie es gleichzeitig auch die Bestellung von Bischöfen und Klerikern durch rangniedere Laien-Barone erleichterte. Und schließlich herrschte ein nahezu ständiger Zustand allgemeiner Unsicherheit, Unordnung, wenn nicht gar örtlichen Chaos' – alles Erscheinungen, die die Tendenz verstärkten, die Praxis der Bischofsernennung durch den König beizubehalten, wenn auch nur aus Zweckmäßigkeitsgründen. Als Beispiel mag der berühmte Brief dienen, den (offenbar im Namen König Karls des Kahlen) Erzbischof Wenilo von Sens und Graf Gerard von Vienne an den Erzbischof von Lyon richteten mit der Bitte, er möge die zwei Männer zu Bischöfen weihen, die vom König ausgewählt seien für die vakanten Bischofssitze von Autun und Chalon. Einer der wichtigsten und bezeichnendsten Gründe, die vorgetragen wurden, waren die Unruhen, die weite Kreise gezogen hat-

ten; sie hatten den König zum Handeln bewogen,[3] und es war Pflicht des Königs, diesem bedrohlichen Zustand ein Ende zu machen, indem er kirchliche Führer für die vakanten Bischofssitze ernannte. Allerdings enthält der Brief auch eine ganze Reihe allgemeinerer Gründe zur Motivierung dieses Schrittes des Königs. Aber sie wurden alle offensichtlich nur vorgebracht, um die tatsächliche Motivierung des königlichen Handelns schmackhaft zu machen. Dieser Fall mag als Veranschaulichung dienen – nicht allein für die Ausübung der königlichen Macht im öffentlich-kirchlichen Bereich, für die sich weder in Recht noch Lehre eine Grundlage finden läßt, sondern auch für das Unbehagen, das dem König nahestehende Kreise in dieser Sache empfanden.

Jedenfalls kann kein Zweifel bleiben, daß, von Ausnahmefällen oder außergewöhnlichen Situationen abgesehen, das ganze 9. Jahrhundert hindurch versucht wurde, das Prinzip der Wahl des Bischofs durch Klerus und Volk zur Geltung und Wirksamkeit zu bringen. So wurde bei den Vakanzen in Reims (845), in Rennes (866), Chalons (868), Tours (869), Laon (876), berichtenden wie amtlichen Quellen zufolge, in kanonischer Weise gewählt.[4] Die Änderung dagegen ergab sich nicht im Prinzip selbst, sondern in dem Vorgang, in dem das Prinzip zur Anwendung gelangte. Hier ist der Versuch zu nennen, für gesetzmäßig gehaltene königliche Funktionen – die sich äußerten in der umgehenden Beschaffung des führenden kirchlichen Amtsträgers einer Diözese zur Beendigung eines Zustandes öffentlicher Unsicherheit – mit der nicht minder gesetzmäßigen Beteiligung des christlichen Volkes –, die sich im Tätigwerden von Klerus und Laienschaft als echte Wähler und damit als Repräsentanten des Willens derer, die von dem künftigen Diözesanbischof regiert werden sollten – zu versöhnen und zwischen beiden einen Ausgleich zu schaffen. Mit anderen Worten: Ein Kompromiß mußte gefunden werden, der eine gegenseitige Abstimmung schuf zwischen einer Sphäre von Funktionen des Königs als obersten Regenten und das öffentliche Leben lenkendes Organ, der religiös gesehen als im Besitze göttlicher Gnade und somit Gesalbter des Herrn figurierte, und jener anderen Sphäre der Funktionen von Klerus und Laien als Untertanen des Königs und des künftigen Bischofs. Dieser Kompromiß schloß eine Abstimmung ein zwischen dem Von-oben Nach-unten der Regierung und ihrem Gegenstück, dem Von-unten Nach-oben. Dabei konnte der Idee der Repräsentation und der Zustimmung (die in der Thematik des Von-unten Nach-oben einbeschlossen liegt) sowie der Idee der Bestimmung «von oben» (dem Hauptmerkmal der Thematik des Von-oben Nach-unten) ein angemessener eigener Platz und Rang gegeben werden. Dieser doktrinal orientierte Versuch, einen Kompromiß zu finden, muß natürlich vor dem zeitgenössischen Hintergrund von Unsicherheit, Wirren und Störung der Ordnung gesehen werden, der die 845 in Meaux versammelten Bischöfe dazu veranlaßte, eine rein umstandsbedingte Maßnahme zu treffen, durch die sie dem König (im Hinblick auf die in den meisten Fällen gefahrvolle Situation) das Recht einräumten, die Vakanz eines Bischofssitzes schnellstmöglich zu beenden, mit der Begründung, daß, wo kein Regierender ist, das Volk Schaden leidet und die Wohlfahrt der Seele wichtiger ist als die des Leibes.[5]

Doch gerade als reine zeitbedingte Zweckmäßigkeitsmaßnahme war dieser Beschluß der Synode kurzlebig, da er allzu massiv die alte kanonische Forderung der aktiven Beteiligung von Klerus und Laienschaft an der Bischofswahl durch freie und kanonische Wahl außer acht ließ. Der unbestrittene Führer der episkopalen Front war Hinkmar von Reims, der keinen Augenblick in dem Grundsatz wankend wurde, daß die angemessenen Organe der Bischofswahl Klerus und Laienschaft der betreffenden Diözese waren. Er war zu sehr und ein zu guter Jurist, um nicht die kirchlichen Canones zu kennen, und er wußte andrerseits hinreichend Bescheid in der Geschichte und in der patristischen Literatur, um klar zu sehen, daß es sich hierbei nicht allein um die gesetzliche Regelung handelte, sondern ebensogut um eine Praxis aus der christlichen Frühzeit. Unter dem Einfluß Hinkmars und auf sein Eintreten für das alte Wahlprinzip hin wurde das Thema von der Synode von Valence (855) aufgegriffen. Diese fand einen Mittelweg zwischen den alten kanonischen Regeln und den germanischen Gewohnheiten und Bräuchen. Kurzum, sie fand den praktikablen Kompromiß. Dieser wahrte das Wahlrecht des Klerus und der Laien, aber dieses war in der konkreten Ausübung abhängig von der Genehmigung des Königs, d. h.: Klerus und Volk konnten nur dann und erst dann als Wähler fungieren, wenn der König das Zeichen gegeben hatte, zur Wahl zu schreiten. Dieses Signal wurde bekannt unter der Bezeichnung «*congé d'élire*». Der Grund für ihre Regelung, den die Synode anführte, war, daß die jüngste Praxis gezeigt hatte, was für unwürdige, ungebildete oder unkultivierte Personen auf diese

Weise Bischöfe geworden waren; das erfordere dringend eine neue Methode; und die vorgeschlagene Methode war, an den König heranzutreten mit der Bitte, «er möge die kanonische Wahl durch Klerus und Volk genehmigen».[6] War das geschehen, so sollten unter dem Klerus wie unter dem Volk Beratungen stattfinden, so daß eine geeignete Person ausgewählt werden könne, «mit Zustimmung des gesamten Klerus wie des gesamten Volkes».[7] Das wesentliche Merkmal ist hier deutlich die Zustimmung beider – des Klerus wie des Volkes.

So mußte die Auffassung vorhanden sein, daß das *materielle Element* der Bischofswahl die *Zustimmung* durch den lokalen Klerus und das Volk war, während der königliche «*congé d'élire*» als Vorbedingung, als *formale, verfahrensmäßige Forderung* angesehen wurde, die dem König einen bestimmten Platz innerhalb der kirchlichen Struktur zugestand. So und in dieser Hinsicht hatte das ekklesiologische Thema tatsächlich eine konkrete und praktische Äußerung gefunden: Die Funktion des Königs als Gottes erwählten Herrschers und *Christus Domini*, dem die Gottheit das Königtum anvertraut hatte, und die Rolle von Klerus und Volk, die vom kanonischen Recht und von der überkommenen Praxis her erforderlich war, konnten so innerhalb des ekklesiologischen Systems ausgeglichen und aufeinander abgestimmt werden. Jedem als solchen relevanten Teil der Kirche – weltlicher Herrscher, Klerus, Laienschaft – war so eine gesetzmäßige Funktion innerhalb der kirchlichen Struktur zugewiesen. Das Motiv für diese Regelung war, daß man in einer der wesentlichsten Angelegenheiten des aktuellen Lebens der Kirche, nämlich in der Wahl des Bischofs als Leiter der Diözese eine Zustimmung anstrebte. Das war eine beachtliche Leistung, da sie das theokratische Element des Herrschertums (das sichtbar wurde in dem *congé d'élire*, der verstanden wurde als formale Genehmigung) mit dem materiellen Element der Wahl, dem Willen des christlichen Volkes (*voluntas populi christiani*, der sich in der aktiven Beteiligung von Klerus und Volk äußerte), das so als Repräsentativorgan der gesamten Diözese tätig wurde, verband.

Mit einem Wort gesagt: Wahl und Zustimmung waren zur Auswirkung eines ekklesiologischen Gesichtspunktes im eigentlichen Sinne des Wortes geworden. In demselben Dekret ging die besagte Synode von Valence so weit, daß sie erklärte: Selbst wenn ein Kleriker, der im Dienst des Königs stand, zur Besetzung eines vakanten Bischofsstuhles bestimmt wurde, sollte dennoch der zuständige Erzbischof Nachforschungen anstellen über seine Eignung, und auf Anregung von seiten des Klerus und der Laienschaft hin sollte der Herrscher eine freie und kanonische Wahl zulassen. Wenn aber der Herrscher auf seiner eigenen Wahl bestände, könne eine nachträgliche Wahl (wie sie rechtlich vorgesehen war unter der Bezeichnung als *ratihabitio*) immer noch, wenn auch rein formell, den kanonischen Standpunkt wahren. In der Praxis scheint dies der Fall gewesen zu sein bei Aeneas von Paris, der 857 angeblich von Klerus und Volk gewählt worden war, nachdem er in sehr unmißverständlicher Weise vom König als Bischof von Paris empfohlen worden war.[8]

Besondere Aufmerksamkeit verdienten die fortwährenden entschiedenen Versuche Hinkmars, die Bedeutung der königlichen Genehmigung in Gestalt des *congé d'élire* einzuengen. Er trat ein für eine Nichtbeachtung dieser Genehmigung, die in seinen Augen nichts anderes bedeutete als eine Formsache. Tatsächlich wurde diese Auffassung in etwas modifizierter Form im weiteren übernommen, wenn die Könige – die Westfränkischen wie die Ostfränkischen und später auch andere – zahlreiche Wahlprivilegien, die in sich juristisch gesehen nichts anderes waren, als Immunitätsgewährungen, Kirchen und Klöstern übertrugen. In diesen vom König gewährten Wahlprivilegien hatte das Prinzip der theokratischen Zulassung seinen konstitutionellen Platz gefunden. Diese Entwicklung war somit von beträchtlicher Bedeutung im ekklesiologischen Bereich und fügte ziemlich nahtlos die Elemente der Wahl und des Konsenses zusammen. So zeigte diese Regelung alle Merkmale praktischer Klugheit und staatsmännischen Denkens.

Doch trat auf rein historischer Ebene als charakteristischer Zug der Entwicklung im Frankreich des 10. Jahrhunderts in weitem Umfang an die Stelle der königlichen Gewalt die Gewalt lokaler aristokratischer Machthaber: Die Aristokratie begann, die Stelle des Königs einzunehmen. Dieser Wandel in der Machtstruktur hatte keinerlei Zusammenhang mit irgendeinem ekklesiologischen Standpunkt, sondern war ausschließlich durch soziale und militärische Gegebenheiten bedingt. In der Praxis machten sich dennoch die Auswirkungen dieser Veränderung auch im kirchlichen Bereich bemerkbar, namentlich in den Gebieten, in denen das System der Eigenkirchen fest eingewurzelt war. Doch wurde diese Entwicklung des 10. Jahrhunderts unter ekklesiologischem Aspekt

als Abweichung von der rechten kanonischen Ordnung der Dinge angesehen. Und als Auswirkung der Restauration einer etwas wirksameren Zentralgewalt unter den Kapetingern gegen Ende des Jahrhunderts wuchs auch das Bewußtsein von der Notwendigkeit, die Bischöfe durch Kooperation von König, Klerus und Volk zu wählen, nach und nach wieder. Die Folge davon war, daß im 11. Jahrhundert die Entwicklung den Lauf zu nehmen begann, der im 9. und frühen 10. Jahrhundert vorgezeichnet war. Doch kamen nun andere, nicht minder schwerwiegende Probleme und Streitfragen zum Vorschein, die ihre Auswirkungen auf die freie Wahl der Bischöfe hatten: Doch in sich selbst und in ihren Auswirkungen gewannen diese Fragen einen Charakter, der nur wenig gemein hatte mit denen, die für die Entwicklung im 9. und 10. Jahrhundert typisch waren.

[1] W. Ullmann, The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship (London ²1966) 5–69.

[2] Ders., Principles of Government and Politics in the Middle Ages (London ²1966) 20–26.

[3] MGH: Epistolae, VI. no. 81, S. 73, Zeilen 16–17: «... prolixa perturbatio flexit eius (scil. regis) pietatem.»

[4] G. Weise, Königtum und Bischofswahl im fränkischen und deutschen Reich vor dem Investiturstreit (Berlin 1912) 45, Anm. 3.

[5] MGH: Capitularia, II. 399, wiederholt die gleiche Auffassung wie sie auf der Synode von Diedenhofen (844) zum Ausdruck kam: «Ubi non est gubernator, populus corruit (vgl. Spr 11.14), et tanto periculosius quanto anima plus est preciosa quam corpus.» Daß diese Maßnahme als Anpassung an zeitbedingte Umstände verstanden wurde, geht hervor aus der Rubrik: «quaedam movenda subiungimus; quaedam autem pro tempore tunc dicenda nunc brevitate studentes recidimus.»

[6] J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum amplissima collectio, XV. col. 7, ch. 7 entwickelt das Prinzip der Eignung, indem es fortfährt: «a principe supplicando postuletur ut canonicam electionem clero et populo ipsius civitatis permittere dignetur.»

[7] aaO.

[8] Vgl. PL, CXIX. 573 B, das Schreiben des Klerus' von Paris an den Erzbischof von Sens: «...Aeneam, cuius praeconia praemisimus, concorditer omnes eligimus, Aeneam patrem, Aeneam optamus.»

Übersetzt von Karlhermann Bergner

WALTER ULLMANN

geboren am 29. November 1910, er studierte u.a. an den Universitäten Cambridge, München, Wien und Innsbruck, doktorierte in Literatur, Rechtswissenschaften und kanonischem Recht, ist Professor für mittelalterliche Kirchengeschichte an der Universität Cambridge, Gastprofessor an der John Hopkins University, Mitglied (fellow) des Trinity College (Cambridge) und der British Academy. Er war Präsident der Gesellschaft für Kirchengeschichte, ist Vizepräsident der Henry Bradshaw Society und Herausgeber der «Cambridge Studies in Medieval Life and Thought». Er veröffentlichte zahlreiche Bücher über Themen aus der mittelalterlichen Geschichte.

Jean Leclercq

Die Generalkapitel von Cîteaux, von Cluny und bei den Dominikanern

In der gleichen Epoche, in der die Generalkapitel auftauchen, bilden sich in der Kirche auch die Kathedralkapitel, während sich – ebenfalls zur gleichen Zeit – in der weltlichen Gesellschaft das bildet und entwickelt, was man in einer allgemeinen Formulierung das «kommunale Phänomen» nennen kann – und zwar mit all seinen vielfältigen Ausdrücken: den Charten und Privilegien, die bestimmten Ortschaften, namentlich städtischen Gemeinden, Freiheiten und Befreiungen den Lehnsherren gegenüber zugestehen, indem sie ihnen etwa das Recht gewähren, Repräsentanten zu wählen und Geschworene für die Mitwirkung auf den Gebieten der Verwaltung, der Rechtsprechung und der Finanzen, um eine dem Frieden förderliche gegenseitige Hilfe aller allen gegenüber sicherzustellen. Besteht eine Wechselbeziehung zwischen diesen Entwicklungen und dem, was wir von den Generalkapiteln wissen? Drei Beispiele sind charakteristisch für drei verschiedene Traditionen und drei sukzessive Phasen der Institution: Cîteaux, Cluny und der Orden des hl. Dominikus.

1. Die Zisterzienser

Die Mönche von Cluny waren geraume Zeit vor den Zisterziensern da. Aber die letzteren haben als erste die Generalkapitel zu einer grundlegenden Institution entwickelt, die in regelmäßigen Abständen tätig wurde. Sie sind überhaupt repräsentativ für eine ganze Anzahl neuer Mönchsorden

und Genossenschaften von Regularkanonikern, die sich, gleich ihnen, vom Beginn des 12. Jahrhunderts an bildeten. Sie organisierten sich nur früher und fester als die anderen und bilden unter diesem Gesichtspunkt ein typisches Beispiel für eine Tendenz, die zur damaligen Zeit verbreitet und stark gewesen ist. Auch sie hatten nicht von Anfang an Generalkapitel. Doch ist ein solches eindeutig errichtet seit der Abfassung ihres Grundgesetzes, der *Charta caritatis*, die auf das Jahr 1119 datiert wird und deren Text in der Folgezeit verschiedene Ergänzungen und Abwandlungen erfuhr.[1] Ziel dieses «Parlamentes der Zisterzienser», das sich rasch zu einer souveränen Körperschaft entwickelte, war die gegenseitige geistliche und materielle Hilfe unter den Klöstern zu organisieren, ohne die Autonomie des einzelnen Klosters zu beeinträchtigen, und eine Kontrolle zu ermöglichen zur Vermeidung von Willkür von seiten eines allein regierenden Oberen.[2] Jedes Jahr, zu einem Datum, das auf den Monat September festgesetzt wurde, waren alle Äbte – und sie allein – unter Androhung von Sanktionen gehalten, sich nach Cîteaux, dem Mutterkloster, zu begeben, wo diese Versammlung stattfand. Für die Dauer des Kapitels sowie hinsichtlich von Entscheidungen, die in dem Zeitraum zwischen zwei Kapiteln zu treffen waren, behielt der Abt von Cîteaux eine Rolle, die ihm ein gewisses Übergewicht verlieh. Da jedoch nicht alle Angelegenheiten binnen weniger Tage behandelt werden konnten, dazu noch von Männern, die nicht selten in einem Zustand der Ermüdung ankamen, sah man sich von der Mitte des 12. Jahrhunderts an veranlaßt, «Kommissionen» zu schaffen, welche die zu erledigenden Arbeiten vorbereiteten und ihre Weiterführung in die Hand nahmen, sowie eine Art ständiger technischer Berater, die sogenannten «Definitoren», deren Amtsbezeichnung daher rührte, daß sie Definitionen, d. h. Entscheidungen, formulierten. Diese Entscheidungen wurden durch Abstimmung getroffen, die eine Mehrheit oder je nach Gegenstand und Thema eine Einstimmigkeit erforderte. Doch lehnte man es in Cîteaux wie zu dieser Zeit auch überall anderswo ab, dem Mehrheitsprinzip einen absoluten Wert beizumessen. In bestimmten Fällen, in denen die Meinungen auseinandergingen, unterwarf man sich dem Urteil «des Abtes von Cîteaux und derer, welche die gesundere Meinung vertraten» – jener Rechtsidee von der «*sanior pars*» folgend, die recht vage war und das ganze Mittelalter hindurch so viele Streitigkeiten und Anfechtungen erfolgter Wahlen verursachte.

Das Kapitel war zuständig für den legislativen und jurisdiktionellen Bereich. Zugleich war es Instanz für Strafrechtsfälle, Streitfälle und Verwaltungsfragen. In bestimmten Fällen berief man sich auf den Heiligen Stuhl oder bezog sich auf den Pater patriarchalis. Zur Beilegung von Streitigkeiten wurde das Kapitel entweder direkt oder durch Vermittlung von Abtskommissionen oder eigens delegierten Richtern als Schiedsrichter tätig. Ebenso wie jede andere Institution funktionierte das Generalkapitel der Zisterzienser nicht immer vollkommen. Auch in ihm gab es bisweilen Intrigen und Rivalitäten. Oftmals fand es bei denen, die an ihm hätten teilnehmen müssen, nicht das genügende Interesse: Ungerechtfertigtes Fernbleiben aus vorhergesehenen, aber durch Reiseschwierigkeiten, Mangel an materiellen Mitteln, Widerstand innerhalb der betreffenden Mönchsgemeinde, erklärbaren Gründen verraten einen zunehmenden Interessenschwund dieser Art «obligatorischer alljährlicher Feierlichkeit» gegenüber. Und doch übte diese einen beträchtlichen Einfluß aus, bis hinein in die politischen Angelegenheiten der Christenheit: Das ganze 12. und einen Teil des 13. Jahrhunderts hindurch gab es keine regelmäßig tagenden internationalen Versammlungen diesen Umfanges. Weiter beeinflußte diese Institution die Organisation aller monastischen Orden – der alten wie der neuen, der Kanoniker-, Hospitaliter- wie der Ritterorden. Die Zentralisierung beim Abt von Cîteaux war dabei sehr ausgeprägt. Die Repräsentation lag bei den Äbten allein, unter Ausschluß aller übrigen Mitglieder der Gemeinschaften. Alles in allem kann man dieses System jedenfalls kaum mit dem Namen Demokratie bezeichnen. Doch gab es eine solche zu dieser Zeit auch in den weltlichen Gesellschaften kaum. Zumindest war die Beteiligung der Einzelklöster an der Zentralregierung im Orden von Cîteaux besser entwickelt und organisiert, als überall sonst.

2. Cluny

Das ganze 12. Jahrhundert hindurch kannten die alten Klöster traditionellen Typs – d. h. diejenigen, die man späterhin als Benediktiner bezeichnet hat – insgesamt nur hier und da so etwas wie Generalkapitel und auch nur für geringfügigere Entscheidungen. Dennoch gab es zwischen vielen von ihnen Filiationsbeziehungen und Verhältnisse anderer Art. Aber sie empfanden nicht die Notwendigkeit dieser Art von Versammlungen, wie sie ihnen erst unter Innozenz III. durch den 4. Ka-

non des 4. Laterankonzils vom Jahre 1215 auferlegt wurden. Cluny bietet ein deutliches Beispiel für ihre Entwicklung in dieser Hinsicht.

Seit 909 hatte dieses Kloster als unabhängige Abtei existiert. Danach als Oberhaupt eines Ordens, der sehr groß wurde, dessen Strukturen aber recht wenig fest blieben. Nahezu zwei Jahrhunderte lang wurde dieses Gebilde vornehmlich von vier Oberen geleitet, deren Abtswürde nicht allein durch ihre lange zeitliche Dauer bestimmt war, sondern durch eine Weisheit, die ihren Inhabern das Ansehen von Heiligen eintrug. Ihre Nachfolger im 12. Jahrhundert beriefen von Zeit zu Zeit ein, was J. Hourlier das «Generalkapitel einer Abtei» genannt hat, d. h.: eine Art erweitertes lokales Kapitel des Mutterklosters, an dem die Prioren der Tochterklöster teilnahmen, gleich als handle es sich um einen einzigen Konvent, der auf mehrere Orte verteilt war.[3] Zweimal, und zwar in den Jahren 1132 und 1146, berief Petrus Venerabilis ein «allgemeines Kapitel». Bei dieser Gelegenheit gab er Statuten bekannt, die einige Feindschaft hervorriefen, jedoch durch die Autorität Innozenz II. durchgesetzt wurden. Das ganze 12. Jahrhundert hindurch lehnten die Cluniazenser die Idee ab, ebenfalls Generalkapitel abzuhalten, wie alle neuen Orden es taten. Erst im Jahre 1200 übernahm Abt Hugo V. von Cluny konstitutionell die Institution des Generalkapitels, lud aber vier Zisterzienseräbte ein, daran teilzunehmen. Doch mußte 1231 Gregor IX. ausdrücklich darauf bestehen, daß die Kapitel auch tatsächlich stattfanden. Dabei beging er eine große Ungeschicklichkeit: Er auferlegte verbindlich die Anwesenheit der Zisterzienseräbte und übertrug ihnen die Aufgabe, die Cluniazenser zu unterweisen, wie man ein Kapitel hält, sowie alljährlich an den Heiligen Stuhl zu berichten, was bei den Kapitelssitzungen herausgekommen war. Das Ergebnis dieser Maßnahme war eine Versteifung des Widerstandes auf seiten der Cluniazenser, von denen einige sich geradezu weigerten, zu kommen oder die dort getroffenen Entscheidungen zu akzeptieren. Alexander IV. (1256) und Clemens IV. (1265) dispensierten zum Teil von dieser verletzenden Kontrolle, die jedoch erst unter Nikolaus IV. (1289) ganz abgeschafft wurde. So erschienen erst von 1259 an jedes oder doch fast jedes Jahr die *Definitionen des Generalkapitels*.[4]

In Cluny fand das Generalkapitel alljährlich nach Ostern statt. Laut den Vorschriften Gregors IX. waren gehalten, daran teilzunehmen: alle Äbte und Prioren, die unmittelbar oder mittelbar von Cluny abhängig waren; tatsächlich erschienen die letzteren jedoch kaum; einfache Mönche waren nicht anwesend, außer wenn sie vorgeladen waren, um sich zu verantworten. Im Unterschied zu der zisterziensischen Praxis gab es hier zahlreiche Gründe, die ein Fernbleiben entschuldigen konnten. Vorsitzender des Kapitels war der Abt von Cluny. Die Tagung begann mit der Wahl der Visitatoren für das laufende Jahr und Definitoren für das Kapitel. Diese behielten ihre volle Unabhängigkeit dem Vorsitzenden gegenüber. Gewählt wurden sie ausschließlich von den Oberen. Ihre Zahl wuchs von anfänglich vier auf 15, und sie verfügten über eine beträchtliche Macht. Ja sie waren die einzigen aktiven Organe der Versammlung, deren übrige Mitglieder reine Zuhörer waren und nahezu völlig passiv verblieben. Die Visitatoren berichteten von ihren Visitationen, übermittelten Beschlüsse und Entscheidungen, überwachten die Befolgung der Regeln und die Lebensführung. Zugleich bildeten sie eine Art Rechnungshof: Sie kontrollierten die finanziellen Verhältnisse, die oft bedeutend schwieriger zu erfassen waren, als die Lebensführung in den einzelnen Häusern und ihre Übereinstimmung mit der Regel. Cluny selbst war gleich allen anderen Klöstern der Visitation und den Entscheidungen der Definitoren unterworfen. Doch zwischen diesen und dem Abt von Cluny gab es wenig Streitigkeiten, und wenn es welche gab, dann waren sie von geringer Bedeutung. Sie unterhielten nicht allein gute Beziehungen zu dem Abt des Mutterklosters, oftmals bedienten die Definitoren sich des Abtes von Cluny als Vollstrecker ihrer Beschlüsse, als Präsidenten des Ordensgerichtes, als Botschafter bei den Großen des Landes oder dem Heiligen Stuhl. Bisweilen baten sie ihn auch, ihre Beschlüsse und Entscheidungen in dem jeweils besten Sinne abzuwandeln. Der Abt von Cluny seinerseits, assistiert von seinem Rat, konnte die Visitatoren auswechseln und gegen die Definitionen an sie appellieren. Doch machte er von diesem Recht fast nie Gebrauch. Gleich dem Generalkapitel von Cîteaux übte auch das von Cluny einen politischen Einfluß aus. Doch tat es dies namentlich über die Person des Abtes von Cluny. So stellt sich das Generalkapitel von Cluny als noch weniger demokratisch dar als das von Cîteaux. Der Orden der Cluniazenser war und blieb eine Art großzügiger Monarchie gemäßigter Form, mit einer «konsultativen Versammlung der Hausoberen, die die Aufgabe hatte, mit ihren Ratschlägen dem Abt von Cluny zu helfen, dem seine Last nach eigenem Eingeständnis zu schwer geworden war.»[5] Alles be-

stätigt den Eindruck, daß man dem zustimmte, was Innozenz IV. im Jahre 1246 an den Abt von Cluny schrieb: «Für gewöhnlich blüht ein Volk unter einem einzigen Oberhaupt, während es in verhängnisvoller Weise seinem Ruin zusteuert, wenn es mehreren gehorcht.»[6] Das Generalkapitel ist eine Institution, die in Cluny nur sehr langsam eingeführt und entwickelt wurde, ungeachtet des äußeren Druckes, den eine ganze Reihe von Päpsten zu seinen Gunsten ausübten. Dieser Umstand veranschaulicht, daß in diesem Orden eine von der von Cîteaux verschiedene spirituelle und institutionelle Tradition Bestand behielt, und gleich dem Orden selbst ehrenvoll ihren Weg durch die Jahrhunderte nahm bis zur Französischen Revolution.

3. Die Dominikaner

Der Dominikanerorden gehört zu den Gemeinschaften, die sich in der Zeit nach Anfang des 13. Jahrhunderts entwickelt haben und die man als Bettelorden bezeichnet: Bei ihnen gehörte jeder einzelne Mönch nicht mehr zunächst einer Abtei an, sondern dem Orden als ganzem, der sich wiederum in Provinzen gliederte. Nun wurde, wie wir schon hörten, im Jahre 1215 auf dem Vierten Laterankonzil den Benediktinern und allen übrigen Orden, die es ebenfalls noch nicht getan hatten, vorgeschrieben, die Institution des Generalkapitels einzuführen. Dominikus schloß sich dieser Bewegung an. Der Text der Konstitutionen seines Ordens, der aus den Jahren 1220–1228 stammt und zweifellos von ihm inspiriert ist, enthält einen langen Abschnitt «*Über das Generalkapitel*».[7] Dieser Organismus arbeitet auf eine sehr komplexe Weise. Sie unterscheidet sich im Grunde nicht von der Arbeitsweise der zisterziensischen und cluniazensischen Generalkapitel: Das dominikanische Kapitel tritt jährlich zusammen; es wird regierend, gesetzgebend, überwachend und richtend tätig; es nimmt diese Aufgaben wahr durch Definitoren. Seine beiden eigenartigen Züge aber rühren daher, daß das Kapitel den Generalmeister (Magister generalis) wählt, der die Exekutive hat, und daß am Kapitel nicht allein Obere, sondern auch einfache Mönche teilnehmen. Damit aber sind auch diejenigen repräsentiert, die, ohne irgendeine Gewalt im Orden zu besitzen, Meister in jener Tätigkeit des Predigens sind, der das ganze Institut dient. Diese Struktur entsprach weniger einer demokratischen Tendenz, die Mehrheit zum Zug kommen zu lassen oder allen die Möglichkeit zur Äußerung ihrer Meinung zu geben; sie entsprach vielmehr dem Bedürfnis, das Gleichgewicht zwischen unterschiedlichen Kompetenzen sowie zwischen dem General und dem Kapitel – mit einem Übergewicht des letzteren – herzustellen und zu sichern. Im 13. Jahrhundert und in der Folgezeit sollten die Konstitutionen der Dominikaner auf viele Orden ihren Einfluß ausüben, aber auch auf die Form der Legislative der Städte und sogar auf die Verfassung eines großen Landes wie England.[8]

Man sieht, es wäre ein Anachronismus, wollte man bei den drei von uns behandelten Orden von einer demokratischen Regierungsform sprechen, außer vielleicht in einem noch näher zu definierenden Umfang bei den Dominikanern. Richtiger wäre es, von einer aristokratischen Regierung zu reden, vor allem in Cîteaux. In Cluny handelt es sich vielmehr um einen Rat in den beiden Bedeutungen dieses Wortes: als Organ, das der Autorität Information und Klärung bietet, und als Ausschuß, der Beschlüsse und Verordnungen erarbeitet. In den beiden genannten Orden zumindest kann die vernünftigere Gruppe, die *sanior pars*, deren Meinung das Übergewicht besitzt, die zahlenmäßige Minorität sein. Bei ihnen wie bei den Dominikanern weisen die technischen Formen der Verwaltung den Definitoren eine wichtige Rolle zu, die man mit Expertenkommissionen oder Kommissionen delegierter Richter vergleichen könnte. Dabei ist zu beachten, daß die Konzeptionen dieser Epoche des Mittelalters im Bereich des Verfassungsrechtes weit von dem entfernt sind, was man im 18. und 19. Jahrhundert erarbeitet hat.

Kurzum: im 12. und 13. Jahrhundert haben weder Cîteaux, noch Cluny, noch die Dominikaner irgendwie spätere demokratische Institutionen antizipiert. Sie haben die Tendenzen ihrer eigenen Zeit geteilt. Wenn Cluny sich nur langsam dazu bereit fand und mit all dem Widerstreben, das von dem Gewicht einer Tradition herrührt, die in ihrem Alter zweifellos der eigenen Struktur genügte, so haben die Zisterzienser und die Dominikaner das Verdienst gehabt, den Regierungsformen, die sich zur damaligen Zeit fast überall abzuzeichnen begannen, eine außerordentlich präzise und solide Struktur zu geben; und damit haben sie einen Weg gewiesen. Man würde heute sagen, daß sie in der zeitgenössischen Entwicklung «ganz vorn» standen oder auch, daß sie als Institutionen eine Pionierrolle gespielt haben.

War diese von den Päpsten gewollte Organisation der Orden auch und zugleich Widerspiegelung einer Entwicklung in der Regierung der Kirche? War diese davon beeinflußt? Hier dürften

zwei Bereiche zu unterscheiden sein: der der Ortskirchen und der der römischen Kirche in ihrer Gesamtheit. Im ersten Bereich war, wie bereits gesagt, die Tendenz einer gewissen Repräsentation und Partizipation den Orden, den Staaten und Städten wie den Domkapiteln gemeinsam. Das Papsttum hat sich dem nicht entgegengestellt, zumal es diese Bewegung auch nicht hätte verhindern können. Was die Regierung der katholischen Kirche als ganzer anbetrifft, so wurden die Generalkapitel in dem Maße, in dem sie eine Zentralisierung in den Orden begünstigten, ein Mittel, über diese eine wirksamere Kontrolle im Sinne einer permanenten Reform auszuüben: Das dürfte wohl auch der Grund sein, aus dem Rom versucht hat, ihre Einführung durchzusetzen. Doch hatten sie in dem Maße, in dem sie eine gewisse Repräsentation und Partizipation bedeuteten, ein Äquivalent auf der Ebene der Zentralgewalt? Man gewinnt den Eindruck, daß die Entwicklung hier im entgegengesetzten Sinne verläuft.[9] Ja es taucht sogar als Reaktion auf den Grad von Zentralisation, den die Kirchenregierung unter Bonifaz VIII. erreicht, zum erstenmal in der Ekklesiologie die Idee auf, die Regierung der Kirche sei besser, wenn sie anstatt rein monarchisch zu sein durch demokratische und aristokratische Elemente gemäßigt wäre. «Unter einem Papst», schlägt Johannes von Paris vor, «würde man in jeder Provinz mehrere Repräsentanten dieser Provinz wählen, so daß alle auf diese oder jene Weise an der Regierung der Kirche Anteil hätten.»[10] Eine Formulierung, die für diese Epoche geradezu tollkühn war, aber natürlich absolut nicht verwirklicht wurde. Doch entspricht sie der Praxis des Predigerordens, dem der zitierte Theologe angehörte. Alles verläuft, als habe das Papsttum in seiner Machtausübung abgelehnt, was es in der – kirchlichen wie weltlichen – Gesellschaft aufkommen sah, und was es bei den Orden sogar selbst förderte. Die Untersuchung der Motive einer solchen Haltung würde zweifellos viele Nuancierungen erfordern und böte ein Beispiel mehr für die Größe des Abstandes, die bisweilen zwischen Ideen und Handeln besteht.

[1] Texte in J.B.Van Damme, Documenta Cisterciensis Ordinis historiae ac iuris studio (Westmalle 1959) 18, c.4.

[2] J.B.Mahn, L'Ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIIIe siècle (1098–1265) (Paris 1945) 66–67, 197–216, 239–252; G. Le Bras, Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale. Préliminaires, Ière partie, Livre I, in Histoire générale de l'Eglise 12 (Paris 1959) 486–490; D.Knowles, From Pachomius to Ignatius, A Study in the Constitutional History of religious Orders (Oxford 1966) 24–28.

[3] J.Hourlier, Le chapître général jusqu'au moment du Grand Schisme. Origines, développement (Paris 1936) 28; vgl. ferner G. de Valous, Le monachisme clunisien des origines au XVe siècle 2, II (Paris 1970) 70–94; J.B.Mahn, aaO. 245–250.

[4] Ed.G.C.Harvin, Statuts, chapîtres généraux et visites de l'Ordre de Cluny. 5 Bde. (Paris 1965–1970).

[5] De Valous, aaO.37.

[6] Zitiert ebd.18.

[7] Text in P.Mandonnet–M.H.Vicaire–R.Ladner, Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'œuvre (Paris 1937) 285 bis 290; vgl. auch ebd.207 und an verschiedenen weiteren Stellen; M.H.Vicaire, Artikel Dominique (saint) = DHGE 14 (1960), 603–605; Mahn aaO. 250–251; Knowles aaO.487 bis 490.

[8] Das ist die These von E.Barker, The Dominican Order and Convocation. A Study of the Growth of Representation in the Church During the Thirteenth Century (Oxford 1913).

[9] Man bilde sich darüber ein Urteil anhand der Beispiele, die C. La Bras bei der Behandlung des 12.–14. Jahrhunderts unter der Bezeichnung «Gewaltenkonzentration», «Entfaltung des Primates», «ein erschöpfendes Monopol», bringt in Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale, Ière partie, Livre I (Paris 1959) 305–314; dgl. in Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident, Bd.1, Prolégomènes (Paris 1955) 140 und an verschiedenen Stellen; und G. Le Bras, Ch. Lefebvre, J.Rimbaud, ebd. Bd.VII, L'âge classique (1140–1378) (Paris 1965) 588 – siehe die verschiedenen Belegstellen zu dem Stichwort «Centralisation».

[10] P. Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali), F.Bleienstein (Hrsg.) (Stuttgart 1969) c.19, 316–317.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN LECLERCQ

geboren am 31. Januar 1911 in Avesnes (Frankreich), Benediktiner, 1936 zum Priester geweiht, ist Doktor der Theologie und Ehrendoktor der katholischen Universitäten von Mailand und Löwen, Professor am Institut «Lumen Vitae» in Brüssel und an der päpstlichen Universität Gregoriana, korrespondierendes Mitglied der British Academy. Er veröffentlichte mehrere Bücher über Spiritualität und Mönchtum.

Anton Weiler

Nikolaus von Kues (1440) über Wahl, Zustimmung und Annahme als Forderungen für die Kirchenreform

In den Vorschlägen zur Reform von Kirche und Reich, die Nikolaus von Kues in seiner großartigen Studie über die allumfassende Übereinstimmung *(De concordantia catholica)*[1] formuliert hat, steht die Reaktivierung des Konsensus der Untergeordneten mit den Autoritäten im Mittelpunkt. Die zentralistischen Praktiken des 14. Jahrhunderts, in denen die Verfügung über Bischofs- und Kanonikerstellen, über Einkommensabgaben und kirchliche Steuern, über Benefizien und Studienstiftungen, sogar für Universitätsstudenten, ganz in Händen der päpstlichen Kurie in Avignon lag, boten auch im 15. Jahrhundert noch genügend Grund zur Klage. Durch allzu große Gefügigkeit niederer Organe hatte das System tiefe Wurzeln geschlagen, und nur die Mobilisierung von Kräften, die in der kirchlichen Gemeinschaft und in den Gemeinden lebten, konnte hier etwas Hoffnung wecken auf eine Wiederherstellung von rechten Beziehungen der Geistlichkeit und des Volks der Ortskirchen und kirchlichen Gemeinden zu ihren hierarchischen Leitern. Avignon und Rom hatten zu oft Fremde auf Bischofssitze geschickt oder Gewählten die Anerkennung versagt oder sie nach kurzer Zeit versetzt, als daß es nicht zu einem tiefen Unbehagen kommen mußte über so viel Verkennung örtlicher Bedürfnisse nach Zusammengehörigkeit und Eintracht zwischen Gemeinde und Leiter. Ausgangspunkt für den Traktat des Nikolaus von Kues ist gerade solch ein örtliches Problem. Auf dem Konzil von Basel (1432) tritt Nikolaus als Rechtsbeistand für Ulrich von Manderscheid auf, welcher der Adelskandidat ist für den freigewordenen Erzbischofssitz von Trier gegenüber dem vom Kapitel gewählten Jakob van Sierck, der selbst Mitglied dieses Kapitels war. Sierck hatte in diesem Streit an den Papst appelliert, der darauf aber den Bischof von Speyer, Rabanus von Helmstedt, für das Erzbistum bestimmte. Ulrich hatte es verstanden, das Kapitel hinter sich zu bringen, und mußte sich nun mit dem vom Papst Ernannten messen.[2] Wenn bewiesen werden konnte, daß nach der Vernunft, nach göttlichem und natürlichem Recht, zumal aber auch gemäß der altkirchlichen Praxis sich ein Bischof als Leiter einer kirchlichen Gemeinde auf die Zustimmung seiner Gemeindemitglieder stützen können sollte – eine Zustimmung, die bei Gelegenheit der Wahl zum Ausdruck gebracht werden mußte –, dann war Manderscheids Prozeß gewonnen.[3]

Die Beweisführung des Kusaners geht aber weit über die lokale Bedeutung hinaus. Er hat klar gesehen, daß das Vertrauen zwischen Bischof und Kirche, Pfarrer und Pfarrei die Basis für eine gut funktionierende Gemeinschaft sein muß und daß dieses Vertrauen bedeutend gestärkt werden könte, wenn die Gemeinde bei der Wahl des Leiters einbezogen würde und die kirchlichen Autoritätsträger allmählich wieder das soziologische Faktum begriffen, daß kirchliche Gesetze und Verordnungen ihre funktionale Rechtskraft und Gültigkeit aus der Zustimmung derjenigen erhalten, für die diese Gesetze die Verhaltensregeln sein sollen.

Nikolaus legt seine Ansichten über diese möglichen Reformen in Kirche und Reich[4] vor als Neuorientierung an den Schriften der Kirchenväter und an der Praxis der frühen allgemeinen Konzilien. Das war immer das beste Argument für alle mittelalterlichen Reformer: Reformieren ist ja «Zurückführen zur ersten, zur Urform», schreibt Nikolaus an anderer Stelle.[5] Die Vernunfts- und Rechtsargumente liegen ihm übrigens gleich gut: die aristotelische Staatslehre, die römisch-rechtlichen und kirchenrechtlichen Vorschriften liefern genügend Basis für schlüssige Beweise und üben dann auch den notwendigen Einfluß aus. Die ganze Darlegung wird getragen und inspiriert von einer Geist-Theologie neuplatonischer Signatur. In diesem engen Rahmen müssen wir aber an all diesen Gesichtspunkten vorbeigehen, wenn wir den eigenen Beitrag des Kusaners in diesen Diskussionen zeigen wollen. Dieser liegt m. E. in der Reaktivierung dessen, was er für altkirchliche Praxis hält – wiederentdeckt beim eigenen intensiven Manuskriptstudium, wenn auch bei Prüfung der von ihm angegebenen Quellen hin und wieder eine pseudoisidorische Fälschung hineingeraten zu sein scheint, die Nikolaus nicht als solche erkannt hat; das *Decretum* des Gratian (etwa 1140), mit dem er sich außerordentlich vertraut zeigt, hatte

dieses Material aus den früheren kanonischen Sammlungen unkritisch übernommen.

Es geht Nikolaus um eine neue kirchliche Praxis. Denn so sehr er auch anerkannte, daß alle Autorität ihren Ursprung bei Gott hat, wollte Nikolaus die tragende Basis dieser Autorität – die annehmende und ausführende Gemeinde – zu neuem Bewußtsein und zu einer aktiv politischen Rolle bringen, wenn auch vielleicht nur durch gewählte Vertreter. Gehorsam allein war nicht genug; es ging um freiwillige, am besten ausdrückliche Zustimmung von unten her zur selbstgewählten Autorität und zu den selbstentworfenen Verhaltensregeln, wie sie die alte Kirche gekannt hat.

Die Kirche bestand für ihn durch Eintracht; deshalb hielt er es nicht für richtig, einer Gemeinde gegen ihren Willen einen Oberen zu geben. Seine These lautete, daß der Inhaber eines Obrigkeitsamtes entweder stillschweigend oder ausdrücklich von *allen*, über die er gesetzt wird, eingesetzt werden sollte,[6] und diese Regel entnahm er den Quellen des kirchlichen Rechts, die ein Niederschlag der alten Praxis waren. Nur so könne die Unterschiedlichkeit der Stände, nämlich von Obrigkeit und Untertan, die für das Wohl der Gemeinde eingeführt worden war, zur Eintracht verwoben werden: Ehrfurcht nach oben, Liebe nach unten, könnten die Harmonie garantieren,[7] die eine Widerspiegelung der kosmischen und der göttlichen Harmonie sei. Die Einheit zwischen Haupt und Untertanen könne mit einer geistigen Eheeinheit verglichen werden, die ebenfalls auf gegenseitigem *consensus* aufgebaut sei.[8] Hatte Paulus die Kirchengemeinschaft in ihrer Treue zu Christus nicht mit der Treue der Braut zum Bräutigam verglichen? Nun, diese Ehe kommt durch den Konsens der Wähler mit dem Gewählten zustande.[9]

Die klassischen Texte «Nullus invitis detur episcopus»[10] und «Qui omnibus praeesse debet, ab omnibus eligatur»[11] führen ihn schließlich zu konkreten Vorschlägen, die alle hierarchisch eingesetzten Autoritätsträger des *consensus* der unteren Untertanengruppen versichern: Pfarrer und Dompfarrer sollen gewählt oder wenigstens mit Zustimmung der niederen Geistlichkeit eingesetzt werden; der Klerus wählt, gestützt von der Zustimmung der Laien, den Bischof; die Bischöfe mit Zustimmung des Klerus den Erzbischof. All diese Maßnahmen lassen sich durch altkirchliche Texte stützen,[12] aber der Kusaner geht noch einen Schritt weiter: Die Erzbischöfe der Provinzen sollen mit Zustimmung der Bischöfe Provinzvertreter wählen, die dem römischen Bischof zur Seite stehen und dann Kardinäle heißen; die Kardinäle wählen schließlich, möglichst mit Zustimmung der Erzbischöfe, den Papst. So könnte, meint Nikolaus von Kues, der römische Bischof ein ständiges Konzil neben sich haben, das auf ordentliche Weise die Universalkirche verträte, was zweifellos die beste Regierung für die Kirche sein würde.[13]

Darin sieht Nikolaus die Garantie, daß Petrus aus der *petra* = Kirche hervorgeht, wie Augustinus[14] sagte: Nicht als ob die ganze präsidentiale Macht in allen Hinsichten vom Volke ausgehen solle, wohl aber wie die lebendige Seele, die in ihrer Rationalität von Gott stammt, mit ihren Bewegungs- und Gefühlsaspekten der Potenz des Stoffes entspringt; die hervorbringende Kraft ist die freiwillige Unterwerfung, und dazu gibt Gott seine Gnade.[15] Dieses Zusammenspiel drückt er in einer einzigen Zeile aus: «Ille gratia divina praefertur, qui communi consensu eligitur.»[16] Alle Macht schlummert *potentialiter* im Volke, aber um diese Macht *actu* im Leiter zu konstituieren, ist ein gestaltender Strahl von oben nötig, der im gemeinsamen Konsens wirksam ist. Das Volk trägt das Bild Gottes des Vaters, aus dem der Sohn (= die Geistlichkeit) hervorgeht. Diese Spekulation entnimmt Nikolaus von Kues aus Joachim von Fiore,[17] und es ist ein treffender Gedanke, wenn wir dieses Bild mit der sakralen Funktion der germanischen Volksversammlung in Zusammenhang bringen, aus der das Königtum entsproß, so sehr die *stirps regia* ihren Ursprung auch auf die Gottheit zurückführte.[18] Das Volk ist hier heilig, nicht unwissend oder verächtlich, wie andere mittelalterliche Autoren die Laien qualifizierten.[19]

Der interessanteste Vorschlag ist der am weitesten von der Praxis des 15. Jahrhunderts entfernte: neben dem Papst ein Rat von gewählten Kardinälen, von denen jeder eine der römischen Kirche untergebene Provinz vertritt, als ein tägliches, begrenztes, aber ständiges *concilium*. Nikolaus sieht darin die erste Wurzel der Kirchenreform, daß die tägliche Regierung der Kirche von Papst und Kirchenprovinzvertretern gemeinsam ausgeübt wird: Die Erzbischöfe werden nämlich nicht zum päpstlichen Rat zugelassen, auch wenn sie in Rom sind. Und «qui cursum Romanae curiae aliqualiter cognoscit», wird die Gründe für diesen Vorschlag leicht durchschauen![20] Auch hier beruft sich Nikolaus auf eine alte Praxis; sogar Bonifatius VIII. darf als Zeuge dienen: Bei seiner Amtsübernahme versprach er, seine Aufgabe mit Rat und Zustimmung der Kardinäle zu erfüllen.[21] Aber Nikolaus ist auch Realist genug, um zu

sehen, daß dazu vorher das Kardinalskollegium selbst reformiert werden und auf eine ausgesprochene Vertreterfunktion reduziert werden muß.

Der Papst darf keine Regierungsakte setzen, keine Entscheidungen ausfertigen, keine Kanones ändern, kein kirchliches Gut entfremden, keine Autoritätsträger ersetzen ohne Zustimmung und Unterzeichnung dieses Rates, wie auch der Bischof nach dem Kirchenrecht ähnliche Akte nicht setzen darf ohne Zustimmung seines Presbyteriums; das ist die Überlegung des Cusanus;[23] und tatsächlich gilt bei ihm diese korporative Idee auf allen Ebenen der kirchlichen Organisation: der Bischof bildet mit seinem Kapitel die Regierung der Diözesankirche; der Erzbischof bildet mit seinen Suffraganen die Regierung der Kirchenprovinz; der Patriarch bildet mit den Erzbischöfen die Patriarchalkirche; der Papst bildet mit den Erzbischofsvertretern die Regierung der römischen Kirche – und alle sollen ihre Regierung auf der Basis des Konsenses mit ihren Untergebenen ausüben; denn die bindende Kraft aller Konstitutionen besteht in der Eintracht und im stillschweigenden oder ausdrücklichen Konsens, der in der Gewohnheit oder im Urteil derer, die die anderen rechtens vertreten,[24] zum Ausdruck kommt.

Dieser Text bildet den Übergang zu einem letzten Punkt. Wir haben gesehen, daß der *consensus* nach Nikolaus von Kues auf zwei Ebenen weiterwirkt: der Autoritätsträger wird gewählt und übt sein Amt im Zusammenwirken mit gewählten Vertretern der unteren hierarchischen Stufen aus. Aber es gibt eine dritte Ebene, auf welcher der Konsens eine aktive konstituierende Kraft ist, die für die Gültigkeit der Autoritätsentscheide nötig ist, nämlich die aktive Bejahung dieser Entscheidungen durch die Untergeordneten. Nikolaus gebraucht hier, wiederum in Übereinstimmung mit der kirchlichen Tradition, die Ausdrücke *acceptatio*, *receptio*, *usus*.[25]

Er leugnet nicht, daß die Oberen entsprechend der ihnen auferlegten Sorge die Macht haben, Bestimmungen und Verordnungen zu erlassen; aber das grundlegende Fundament aller Kanones ist die *concordantia*, die Eintracht; denn ein Konzil konstituiert sich aufgrund des Konsensus, und «wo Zwietracht oder Meinungsverschiedenheit *(dissensio)* ist, da ist kein Konzil». Deshalb ist für die Verpflichtungskraft von Statuten auch «consensum per usum et acceptationem» erforderlich. So hätte die Verfassung der afrikanischen Kirche in Gallien keine Rechtskraft gehabt, wenn Karl der Große sie nicht über die Dionyso-Hadrianische Kanones-Sammlung nach Gallien gebracht und Gallien sie nicht als solche angenommen hätte.[26] Die Annahme ist notwendig, denn soziologisch gesehen muß jedes Gesetz mit Land, Ort und Zeit zusammenstimmen.[27]

In der Kirchengemeinschaft kann nur das Verpflichtungscharakter haben, was in der Heiligen Schrift, den Konzilsdekreten der Bischöfe oder in der Gewohnheit der Universalkirche begründet ist; alles andere muß abgeschnitten werden, sagt Augustinus.[28] Das gilt auch für die Bestimmungen des Bischofs von Rom, die deshalb wegen *non-usum* ihre Rechtskraft verlieren.[29]

Obwohl der Papst die Gewohnheit angenommen hat, eigenmächtig zu entscheiden, so gilt diese Gewohnheit trotzdem nicht gegen das göttliche und natürliche Recht, daß Gesetze ihre Gutheißung durch das Verhalten der Gebraucher bekommen.[30] Wenn der Papst etwas festgesetzt hat und diese Bestimmung von der kirchlichen Praxis angenommen wird, gilt seine Bestimmung als *synodice* festgesetzt: Der Brauch der Gesamtkirche wird auf eine Linie mit dem Status der Bischöfe im Konzil gestellt, und ein synodaler Beschluß schließt *acceptatio* und *confirmatio* ein.[31] Die Zustimmung *(consensus)* zu päpstlichen Beschlüssen kann sich auch stillschweigend zeigen: Wenn durch stillschweigendes Einverständnis der ganzen Kirche die römischen Bischöfe bei Ernennungen von Reservationen Gebrauch gemacht haben und die von ihnen bestellten Bischöfe nicht abgelehnt werden, ist das Stillschweigen in *consensus* übergegangen, und das genügt als Rechtsgrundlage für die so Eingesetzten.[32] Aber damit ist nicht gesagt, daß das Wahlrecht total fortgenommen ist oder abgeschafft werden kann. Wenn nun in den Tagen des Nikolaus von Kues durch den übermäßigen Gebrauch solcher Reservationen Unbehagen entstand und Widerspruch geäußert wurde, kann der Papst auf diesem Wege nicht fortfahren, außer wenn ein Konzil ihm das ausdrücklich erlaubt: «papa enim invitis episcopum dare non potest», faßt Nikolaus zusammen.[33]

Natürlich muß hier schließlich über den Ursprung der Autorität in der Kirche gesprochen werden: historisch, rational und theologisch. Nikolaus ist in Zusammenhang mit den vorhergehenden Texten mit vielen anderen Textauslegern der Ansicht, daß Petrus durch den Willen der Apostel eingesetzt wurde – in dem Sinne, daß Petrus zwar von Christus vor der Auferstehung zum Ersten erwählt wurde, aber seine Bestätigung durch die Jünger, denen er vorstehen sollte, wurde bis nach

der Auferstehung ausgesetzt.[34] (Es fehlt hier leider der Platz, diesen Stoff ausführlich darzustellen.)

Zu einer wirksamen Kirchenreform hält Nikolaus es für dringend notwendig, daß das Wahlverfahren in vollem Umfang wiederhergestellt wird. Drei Forderungen gibt es bei der Einsetzung von Bischöfen: Wahl durch den Klerus, Zustimmung des Volkes, Entscheidung des Erzbischofs.[35] Auf dieser Grundlage kann auch eine echte akzeptierte Autorität aufgebaut werden, die ihre Anordnungen befolgt sieht. Denn es gibt ebenso drei Forderungen für die Rechtskraft von Verordnungen: die Macht des Erlassens, Gutheißung der Verordnung durch den Brauch und ihre Veröffentlichung.[36] Soll die Harmonie in der Kirche wiederhergestellt werden, müssen *consensus* zur Autorität und *acceptatio* der Autorität aktiv zusammenwirkende Kräfte sein. «Denn Gott ist da, wo consensus ohne Minderwertigkeit besteht», ist ein vielzitierter Ausspruch des Papstes Hormisdas,[37] der die ganze Darlegung des Kusaners über die *allumfassende Übereinstimmung* in der Kirche durchdringt.

Lange hat das Denken des Thomas von Aquin die Theologie beherrscht. Die Zeit scheint gekommen, daß beim Nachdenken über praktische Kirchenreform die Ideen des Nikolaus von Kues, die einen so ausgezeichneten Zugang zu den Organisationsformen der alten Kirche bieten, tiefer ins Denken eindringen.

[1] De Concordantia Catholica: Nicolai de Cusa Opera omnia (XIV, 2), hrsg. in drei Teilen von G. Kallen (Hamburg 1959 bis 1965), zitiert mit DDC und Nummer.

[2] M. Watanabe, The political ideas of Nicholas of Cusa with special reference to his De Concordantia Catholica (Genf 1963) 15.

[3] P. Sigmund, Nicholas of Cusa and medieval political thought (Cambridge Mass. 1963) 138.

[4] Über die Hintergründe der vorgeschlagenen Reichsreformen siehe A. G. Weiler, Hervormingswil en normatief verleden in het denken van Nikolaas van Kues: Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis NF 52 (1972).

[5] Zitiert von E. Iserloh, Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues = Institut für europäische Geschichte Mainz, Vorträge Nr. 38 (Wiesbaden 1965) 8, aus der als Reformbulle entworfenen «Reformatio generalis», ed. St. Ehses: Hist. Jahrbuch 32 (1911) 286: «Visitatores curam habere debeant, reformandos ad formam primam reducere, puta generaliter omnes Christianos ad formam, quam induerunt in baptismate, dum fierent Christiani.»

[6] DDC II, 233; Quelle u. a. Brief des Papstes Anicetus an die Bischöfe von Gallien (pseudo-isidorisch mit einem Basistext des Konzils von Karthago aus dem Jahr 429): Jaffé Nr. 57, Hinschius 120. Decretum Gratiani, D. 66 c. 1 Archiepiscopus.

[7] Ebd.; Quelle: Brief Gregors I. an die Bischöfe von Gallien (aus dem Jahre 595). D. 89 c. 7 Ad hoc und 45 c. 4 Licet.

[8] DCC II, 164; Quelle: Brief des Papstes Evaristus an alle Bischöfe (Caput Pseudoisid., c. 4) – Hinschius 80. – Jaffé Nr. XX. – C. 7 q. 1 c. 11 Sicut vir, und viele andere Texte.

[9] DDC II, 233; Quelle wie unter 8 sowie die Bestimmung Innozenz' II. im zweiten Laterankonzil (i. J. 1139) c. 28. Mansi XXI, 533. – D. 63 c. 35 Obeuntibus.

[10] DDC II, 232; Quelle: Brief des Papstes Celestinus an die Bischöfe von Gallien, im Jahre 428, epist. II, c. 5, in Leon. M. opp. III, 270. – Jaffé Nr. 152. – D. 61 c. 13 Nullus invitis.

[11] II, 232; Quelle wie unter 6.

[12] II, 164 mit Hinweis auf das Konzil von Toledo (633), auf einen Brief des Papstes Leo an Bischof Rusticus von Narbonne (aus dem Jahre 458 oder 459), auf das Dekret Nikolaus' I. über die Papstwahl (aus dem Jahr 1059), auf einen Brief Anaklets an die Bischöfe von Italien (pseudo-isidorisch), auf einen Text Isidors von Sevilla(?), einen Brief von Papst Gelasius an die Bischöfe Philippus und Gerontius (446–452) und den schon zitierten Text von Anizet.

[13] Ebd.

[14] Augustinus, In Joannis evangelium tractatus 7 Nr. 14 (PL 35/1444).

[15] II, 167.

[16] Ebd., mit Hinweis auf einen Brief des Papstes Gregor an den Klerus von Mailand (593), C. 8 q. 2 c. 2 Dilectissimi – wo der Text aber nicht aufzufinden ist.

[17] II, 108. Expositio in Apocalypsim (hrsgg. in Venedig 1527), Liber introductorius c. 24, 22.

[18] O. Höfler, Der Sakralcharakter des germanischen Königtums: Das Königtum. Seine geistige und rechtliche Grundlage = Vorträge und Forschungen III (Lindau 1956) 99–100.

[19] Zum Beispiel Konrad van Megenberg, Tractatus contra Occam, cap. 7: Genus... laicorum est populus ignarus, qui potius doceri debet quam docere, potius duci quam ducere. Siehe M. Wilks, The problem of sovereignty in the later Middle Ages (Cambridge 1963) 53, 344; 287.

[20] II, 164–166; 202.

[21] II, 189; Professio Bonifatii VIII (v. d. Hardt, Magnum Concilium Constantiense I/586ff.

[22] II, 132; vgl. 191.

[23] II, 191–193; Quelle u. a. eine Bestimmung des Konzils von Karthago (im Jahre 419) und das vierte Konzil von Toledo (im Jahre 633). C. 12 q. 2 c. 51 Placuit und 58 Episcopus.

[24] II, 132.

[25] II, 131.

[26] II, 101–102; Quelle u. a. Anselm von Lucca (gest. 1086), Collectio canonum, im Vorwort.

[27] II, 103 und 130; Quelle: Isidor, Liber Etymologiarum V 21. – D. 4 c. 2 Erit autem.

[28] II, 103. – Augustinus, Ad inquisitiones Januarii (epist. 55 c. 12 Omnia talia).

[29] Ebd.; Quelle: Gratians Kommentar zu D. 4 c. 4: Leges instituuntur, cum promulgantur, firmantur, cum moribus utentium approbantur. Aber auch das Umgekehrte ist wahr: Der Beschluß des Papstes Telesphorus (pseudo-isidorisch!) zum Fasten des Klerus, das nicht durch Gebrauch gutgeheißen war, macht Übertreter deshalb nicht schuldig. – Dieselbe Argumentation im Kommentar Hec etsi nach D. 4 c. 6.

[30] II, 109.

[31] II, 108: Der Text des Nikolaus von Kues spielt auf die oben zitierten Worte des Augustinus an (s. Anm. 28). – Ferner II, 106.

[32] II, 239 mit Hinweis auf die Glossa antiqua zu D. 63 c. 12.

[33] II, 238 und 240 mit Hinweis auf Anaklets Brief an die Bischöfe von Italien (pseudo-isidorisch!), in dem gesagt wird: «Ceteri vero apostoli cum eodem (nämlich Petro) pari

consortio honorem et potestatem acceperunt, ipsumque principem eorum esse voluerunt...» – D. 21 c. 2 In novo.

[34] II, 240, wo er zustimmend Archidiaconus (= Guido de Baysio) zitiert, in der Fußspur des Johannes von Gott (de Phintonia?). Siehe die Bemerkung von Kallen zu 240, 10–14.

[35] II, 237.

[36] II, 105.

[37] U. a. II, 104, 167: Brief des Hormisdas an die Bischöfe von Spanien (Jaffé 787, PL 63/424, Hinschius 690).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ANTON WEILER

geboren am 6. November 1927 in Voorburg (Niederlande). Er studierte an der Philosophischen Fakultät der Jesuiten und an der Universität Nimwegen, an der École des Chartes und an der École des Hautes Etudes zu Paris, doktorierte 1962 in Geschichte und ist seit 1964 Professor für mittelalterliche Geschichte, Paläographie und Diplomatik an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte zahlreiche Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte, u. a. auch im Lexikon für Theologie und Kirche.

Antony Black

Der Einfluß der Idee der absoluten Monarchie auf Verständnis und praktische Handhabung der päpstlichen Autorität

Die absolute Monarchie in dem Sinne, in dem man von ihr sagen kann, sie habe das Papsttum beeinflußt, ist vermutlich ebenso alt wie menschliche Zivilisation, ja wahrscheinlich sogar so alt wie die Menschheit selbst. Die Periode der moderneren europäischen Geschichte, die man sehr häufig als «Zeitalter der absoluten Monarchie» (16.–18. Jahrhundert) bezeichnet hat, stellte eine Erneuerung und eine Weiterentwicklung alter Ideen dar, zu deren wichtigsten Trägern das Papsttum gehörte. Es kann hier jedoch keine Rede sein von irgendeinem bedeutenderen Einfluß der Idee der absoluten Monarchie in dem besagten historischen Sinne auf das Papsttum. Denn die päpstlichen Ideen über diesen Punkt waren bereits voll entwickelt und praktisch expliziter und vollständiger, als die absolutistischen Theorien und die Idee des Gottesgnadentums weltlicher Monarchen im modernen Europa je gewesen sind. In der genannten Epoche verlief der Einfluß nahezu vollständig in der entgegengesetzten Richtung. Zwar gab es im späten 15. und im 16. Jahrhundert eine Denk- und Gefühlswelt, die der absoluten Monarchie förderlich war und von der auch das Papsttum zeitweilig mit profitierte, jedoch nur am Rande. Aber das massivste Einströmen absolutistischer Ideen in das Papsttum liegt zeitlich bedeutend früher.

Der Zentralbegriff war der der gesetzmäßigen Souveränität, den das Papsttum vom römisch-imperialen Gesetzesdenken der nachkonstantinischen Ära übernommen hat. Nach dieser Vorstellung besaß der römische Stuhl den *principatus ecclesiae* in jenem rechtlichen Sinne, daß sein Urteilsspruch bei einer kirchlichen Streitfrage endgültig war: Er war die höchste Instanz. Daß es eine derartige höchstrichterliche Instanz geben müsse, hielt man für einschlußweise in Jesu Auftrag an Petrus und die Apostel enthalten, der diesen die Gewalt übertrug, den Einzelmenschen in seiner Sünde zu belassen oder ihn von ihr zu lösen. Daß diese Instanz das Papsttum sein müsse, leitete man ab aus den bekannten Petrusstellen des Evangeliums. Der Beitrag des kaiserlich-römischen Modelles bestand hier nur in der Ausmünzung der vorhandenen Auffassung in juristische Termini.[1] Während des späten Mittelalters ging diese Entwicklung weiter und führte zu einer allgemeinen rechtlichen und politischen Theorie der Art, daß man diese Endgültigkeit, diese Unwiderruflichkeit oder Souveränität als notwendiges Merkmal jedes vernunftgemäßen, wirksamen rechtlichen oder politischen Systems ansah.[2]

Doch mit dieser Zentralidee waren weitere Attribute des römischen Kaisers verknüpft. Zuerst und zunächst seine gesetzgeberische Autorität. Gregor VII. (1075) war der erste Papst, der ganz unzweideutig diese Gewalt in Anspruch nahm, kirchliche Gesetze zu erlassen und aufzuheben. Das wurde später gerechtfertigt durch den römischen Gesetzestext, der besagt, daß die Entscheidung des Monarchen Gesetzeskraft besitzt.[3] Mit anderen Worten: Was in dieser und anderen ähnlichen Fragen in der Zeit zwischen Konstantin und Luther geschah, war nichts anderes als eine schrittweise Ausweitung der Analogie der kaiserlich-

römischen Tradition. So hatte man dann schließlich das Phänomen eines ganzen Lehrkomplexes vor sich, den des «Papalismus des Mittelalters», in dem die Analogie mit dem römischen Kaisertum eine ebenso entscheidende wie aufschlußreiche Rolle spielte. Weiter wurde der Anspruch erhoben, daß der Papst als «*princeps ecclesiae*» gleich dem Kaiser «legibus solutus – von den Bindungen an das Gesetz gelöst» sei. Auch dabei argumentierte man mit Gründen politischer Zweckmäßigkeit, d. h. man erblickte ein notwendiges Merkmal eines jeden wirksamen und arbeitsfähigen Rechtssystems darin, daß das Haupt der betreffenden Gesellschaft für seine Person frei war von jeglicher gesetzlichen Verpflichtung. Andernfalls – so meinte man – wäre es nicht das tatsächliche Haupt, und die betreffende Gesellschaft sei ohne eine endgültige richterlich entscheidende Instanz.[4] Diese Analogiekonstruktion war verknüpft mit der zwischen Papsttum und Königtum, die ihrerseits hergeleitet wurde von biblischen Bezugnahmen auf die Kirche als «Himmelreich» und als «königliches Priestertum».

Doch der Umschwung im politischen Denken, den das Papsttum im Europa des Mittelalters bewirkte, geht auf die Übernahme eines weiteren kaiserlichen Rechtstitels zurück, der in auffallend enger Entsprechung zu dem theologisch definierten Status des Papsttums (bzw. aller übrigen kirchlichen Autoritäten) steht. Es war die Idee der Repräsentation Gottes auf Erden. Das war ein alter Tradition entstammender Anspruch auf eine sazerdotale Monarchie, der in den Frühzeiten der Kulturen des Vorderen Orients seine Wurzeln hatte. Das römische Reich hatte ihn übernommen. Bekanntlich haben bestimmte christliche Autoren diese Rolle selbst den heidnischen römischen Kaisern beigelegt. Ja, diese Idee war ein beherrschendes Motiv in der Theorie vom göttlichen Recht des Fürsten, wie sie Jahrhunderte später in Europa verbreitet und beherrschend war. Doch während in Ostrom und bei seinen Nachfolgestaaten die christliche Theologie generell diese Auffassung für den Kaiser beibehielt, eignete im Westen das Papsttum diesen Anspruch sich selbst an. Was dahinter stand, war wahrscheinlich vor allem die Absicht einer in der Sprache der Zeit gegebenen rationalen Erklärung und Begründung der Idee kirchlicher Autorität. Aber auch hier hatte die Analogie mit dem alten kaiserlichen Status weiterreichende Auswirkungen. Da eine klare Scheidung und Unterscheidung von Kirche und Staat fehlte und da man annahm, daß «alle Gewalt von Gott kommt», beanspruchte das Papsttum eine Autorität über die weltlichen Herrscher in seiner Eigenschaft als Vertreter Gottes, und zwar insofern sie Christen waren und insofern sie wichtige Positionen innerhalb der *res publica christiana* innehatten. In dem Anspruch, daß der Papst «König der Könige» sei, bedeutete die Bezugnahme auf die göttliche Analogie, daß alle anderen Herrscher in einem gewissen Sinne ihm untergeordnet waren. Dieses Verhältnis wurde voll realisiert in den Fällen, in denen der Papst in Lehensbeziehungen zu Königen trat, die seine Vasallen waren. Praktisch und konkret bedeutete dies aber, daß der Papst einen Herrscher nicht allein exkommunizieren, sondern tatsächlich absetzen konnte – entweder «ratione peccati» oder weil er «unnütz» war – und daß er ebenso bei der Bestimmung seines Nachfolgers Vorsitz und Aufsicht haben konnte. Thomas von Aquin, der in der Regel sehr sorgsam zwischen kirchlicher und weltlicher Macht unterschied, erklärte, daß beim Papst beides liege;[5] und die Kreuzzüge waren ein Beispielfall für seine aktive Führerrolle in der Christenheit bei einer Sache, die man als zugleich geistlich und weltlich ansah.

Genauso wie während des Hochmittelalters das Papsttum Machtbefugnisse im weltlichen Bereich beanspruchte und gelegentlich auch ausübte (speziell auf kaiserlichen Territorien), so beanspruchten im Spätmittelalter häufig auch weltliche Herren Machtbefugnisse über kirchliche Benefizien und übten sie auch aus – als Element innerhalb des Vorganges der Zentralisation und territorialen Integration. Den kirchlichen Autoritäten des Westens gegenüber hatte das Papsttum im 14. Jahrhundert einen hohen Grad von Zentralisation und bürokratischer Kontrolle erreicht, ja der bürokratische Apparat des Papstes gab, ebenso wie seine Zentralisierungsideologie, ein Modell ab für weltliche Staaten. Als dieser Zustand während des großen Schismas und durch die konziliare Bewegung angefochten wurde, neigte das Papsttum zu Kompromissen mit seinen früheren Rivalen in der weltlichen Gewalt und schloß mit diesen Konkordate, die einer Beteiligung von Papst und König an der Oberhoheit über Benefizien zustimmten.[6] Mit diesem Wiedereinlenken ging eine bedeutsame Verschiebung im politischen Denken des Papsttums Hand in Hand. Die zuvor eigens für das Papsttum ausgearbeitete und in den Werken von Autoren wie Augustin von Ancona und seines Nachahmers Antonius von Florenz im 15. Jahrhundert voll zur Entfaltung gelangende monarchische Ideologie, wurde nun dargestellt als aller

naturgemäßen politischen Ordnung entsprechend, so daß daraus das Postulat eines gleichartigen monarchischen Regimes in jedem Staat erwuchs. Nun wurde eine einzige Gruppe von Regierungsmaximen ausgearbeitet, die auf Papsttum wie Königtum gleichermaßen anwendbar waren.[7]

Die philosophische Grundlage dafür scheint der christliche Neuplatonismus des Pseudo-Dionysius abgegeben zu haben, der herangezogen wurde zum Erweis der Existenz einer allgemeinen natürlichen Ordnung mit Gott als ihrem Haupt, unter dem die geschaffenen Wesen in einer «Hierarchie» geordnet sind. Und es hieß dann, diese Ordnung sei gut für jegliche Gesellschaft – menschliche wie göttliche, weltliche wie kirchliche. In dem Regierenden sah man innerhalb der betreffenden Gesellschaft denjenigen, der den Platz einnahm, den Gott in der Gesamtwelt hatte – eine Rolle, der er kaum organisatorisch, geschweige denn ethisch gerecht werden konnte –, so daß alle untergeordneten Ämter nicht allein der Ernennung und Berufung durch ihn unterworfen, sondern auch in ihrem Wesen von seiner Autorität abhängig waren, nach Gutdünken neu besetzt und beliebig umgangen werden konnten. Diese Theorie war weithin verantwortlich für die Wendung «*plenitudo potestatis* (die vom Papsttum in früheren Zeiten gebraucht und von Ludwig IX. bis Alfons V. von Aragon von weltlichen Herrschern übernommen wurde); sie besagte, nur auf eine andere Weise, daß alle rechtmäßige Autorität letztlich von dem Oberhaupt hergeleitet sei durch sein ausdrückliches oder stillschweigendes Einverständnis. Auf diese Weise wurde ferner die Identifizierung des Herrschers mit der von ihm beherrschten Gesellschaft motiviert, und zwar in dem Sinne, daß er in Recht und Politik die Machtbefugnisse ausübte, die der Gesellschaft als ganzer zugeschrieben wurden, denn – so lautete die Gedankenkonstruktion – der «Hierarch» vereinigt zumindest «implizite» in sich alle Machtbefugnisse, die er unter ihm Stehenden delegiert. Auf diese Weise «repräsentiert» er die Gesellschaft «*ex natura rei*», weil deren Machtbefugnisse in ihm «absorbiert» sind.[8] (Es besteht eine interessante Ähnlichkeit zwischen dieser Auffassung und Hegels Lehre vom Staat, die zweifellos auf ihren gemeinsamen idealistischen Ursprung zurückzuführen ist.) Das war wahrer «Absolutismus», durch und durch platonisch in seiner Konzeption; und natürlich lief er in vielen Punkten der kirchlichen Theorie und der weltlichen Realität zuwider. Zunächst einmal ließ er keinen Raum für den Unabhängigkeitsstatus des Bischofs und des Episkopates als solchen;[9] dann ging er von der Annahme aus, daß der Souverän de facto wie de iure omnipotent sei.

Während des Spätmittelalters waren der Kaiser und andere weltliche Herren eifrig darauf bedacht, ihre Stellung um gewisse vom Papsttum hergeleitete Züge, so zum Beispiel die neuplatonischen Formeln, weiter auszubauen und zu bereichern. Einige Autoren beriefen sich ausdrücklich auf das Papsttum als Vorbild und Vorläufer der Souveränität des Monarchen.[10] Verfechter der päpstlichen Stellung verarbeiteten indessen die verschiedensten weltlichen Analogien zur Aufstellung einer monarchischen Theorie, die angeblich sowohl auf natürlich-politischen wie theologischen Prinzipien ruhte und damit nach dem Vorbild weltlichen Königtums gestaltet sowie andrerseits darauf anwendbar war. Juan de Torquemadas *Summa de Ecclesia* (1449) läßt erkennen, daß es ein neuplatonisches Weltbild war, das einer solchen Theorie ihre schlagende Logik verlieh.[11] Aeneas Piccolomini, dessen Laufbahn kirchliche wie weltliche Regierungssphären einschloß, zeigt, daß das Kaisertum nunmehr den frühmittelalterlichen Vorgang umkehrte unter Verwendung der Analogie des Papsttums zur Stützung seiner eigenen Ansprüche.[12]

Mit diesem Vorgang war eine Veränderung in den weltlichen Ansprüchen des Papsttums verbunden. Autoren, die für das Papsttum eintraten, von Torquemada bis Bellarmin, betonten nunmehr die «Indirektheit» der weltlichen Macht des Papstes,[13] und Pius II. drängte aus humanitären wie aus religiösen Gründen auf einen Kreuzzug, indem er die weltlichen Herrscher bat, ihn zu unterstützen, denn – so sagte er – in diesen Dingen «können wir weniger befehlen als bitten». Das einzige weltliche Ziel des Papsttums, das man weiterhin geltend machte, war das des internationalen Friedens.

Dergestalt also ist der Zusammenhang zwischen der absoluten Monarchie als Phänomen der moderneren europäischen Geschichte und dem Papsttum. Das Auftreten einer voll entwickelten monarchischen Theorie als allgemein – von Lutheranern wie Katholiken – anerkannte politische Norm für Europa verdankt sowohl dem Weltbild christlichen Neuplatonismus' als auch dem päpstlichen Vorbild manches. Beides trug zur Fundierung der Legitimität der absoluten Monarchie als auf göttlicher Ordnung beruhendes Modell bei.[14] So bemerkt zum Beispiel Bodin, der Kanonist und Papst Innozenz IV. habe den Sinn des Begriffes der «Souveränität am klarsten» erfaßt; er habe

sich zur Stützung seiner Auffassung von der Gesetzmäßigkeit der Verantwortungsfreiheit des Herrschers auf «die Kanonisten» berufen.[15] Darüber hinaus hätte er bei Torquemada eine rational-utilitaristische Verteidigung der Souveränität des Monarchen als notwendig für die Einheit der Gesellschaft und die Wirksamkeit der Regierung, so wie er selbst sie vertrat, finden können.

Daß die Monarchie für den Menschen des 16. Jahrhunderts klar unterschieden wurde von Despotismus oder Tyrannei dadurch, daß sie Herrschaft eines Mannes zum Guten war und mit der Zustimmung des Regierten geschah, ist zum großen Teil auf das allgemeine Übergewicht christlicher Moralbegriffe zurückzuführen. Ein politischer Idealist wie Erasmus betrachtete die Monarchie als die beste Regierungsform überhaupt, weil sie die göttliche Weltordnung nachahme, aber auch weil man als wesentlich für das Verhältnis zwischen Herrscher und Beherrschtem ansah, daß der Herrscher von jedem Gesetzeszwang frei wäre. Die Analogie zu einem Vater, einem Vater aller, war stets verfügbar. So fordert Erasmus, daß der König in seinem Verhalten gerecht, ja «demokratisch» sein solle: daß er für jedermann zugänglich sei und seiner Untertanen Interessen und Auffassungen berücksichtigte. Aber gleich Bodin nach ihm ist er der Meinung, daß eine gesetzliche Bindung des Monarchen an eine konstitutionelle Regierungsform ein Widerspruch in sich sei.[16] Sein Verhältnis zu seinen Untertanen war auf Lebenszeit so gedacht wie das Verhältnis einer modernen Regierung zu ihrem Volk zwischen den Wahlen. Wenn er «legibus solutus» ist, muß er moralisch um so höherstehend und vom Standpunkt des Gesetzes aus um so untadeliger sein. Im letzten erblickte man in der persönlichen Gefolgschaft und Bindung der Untertanen dem Monarchen gegenüber eine radikale Maßnahme gegen Bürgerkriege. Aber wenn er Monarch und nicht Tyrann war, mußte es eine willige Gefolgschaft, eine Loyalität, eine «fides» sein. Diese politische Theorie war natürlich, wie die Werke von Bodin zeigen, keineswegs logisch befriedigend oder von bleibender Gültigkeit. Sie war für viele emotional erhebend und wurde gewissen zeitbedingten Bedürfnissen und Erfordernissen gerecht – in einer ähnlichen Weise wie die Ein-Parteien-Regierungen heutzutage in den Entwicklungsländern. Und gleich diesen gab sie einen Brenn- und Sammelpunkt für nationale Einheit und soziale Identität ab.

Doch eben zu der Zeit, als weltliches Denken kirchliche Präzendenzien entlehnte, erfuhr die Ekklesiologie eine Wandlung, eine Erneuerung, die durch die Reformation zwar nicht eingeleitet, wohl aber beschleunigt wurde. Vom frühen 15. Jahrhundert an hören wir erstmals, die Ekklesiologie sei entstellt durch die Analogie zum Weltlichen, die von den Kanonisten importiert worden sei, welche den Offenbarungsquellen nicht genügend Gewicht beigemessen hätten; die Ekklesiologie falle in die Zuständigkeit der Theologie und nicht des Kirchenrechtes. Wir hören diese Meinung von seiten der Konziliaristen wie van der Velde und Segovia, als er auch von seiten von Papalisten wie Institoris und Cajetan. Des hl. Bernard theologische Morallehre über die Kirchenregierung basierte auf Mt 20,25–28 und wird ebenso von papalistischen wie von konziliaristischen Autoren mit Vorliebe verwendet. Allerdings zerstörte dieser Text die weltlichen Analogien in der Wurzel: «Ihr wißt, daß die Fürsten der Heiden Herren über sie sind und daß die Großen Gewalt über sie haben. So soll es bei euch nicht sein...»

Gerade als die Anwendung der Analogie der weltlichen monarchischen Idee in der Kirche ihren Höhepunkt erreicht hatte, verwies das Konzil von Florenz sie auf eine sehr bescheidene Rolle: Es nahm ausschließlich auf die Stellung des Petrus als «princeps apostolorum» Bezug; eine Darstellung der päpstlichen Funktion als eine Funktion des «Regierens und Herrschens» kam erst später und neben der Charakterisierung seiner Funktion als «Weiden» der Schafe und Lämmer des Herrn dazu.[17] Vom späten 15. Jahrhundert an scheint die Analogie zur weltlichen Monarchie insgesamt eine weniger wichtige Rolle zu spielen. Sie wird allem Anschein nach zu einer unter verschiedenen Weisen der Betrachtung der Kirchenregierung. Der Konziliarist Segovia ist hier einigermaßen repräsentativ, wenn er darauf besteht, daß die Regierung der Kirche nicht nach irgendeinem weltlichen Prototyp gestaltet werden sollte, sondern *sui generis* sei.[18] Cajetan dagegen konnte betonen, Christus habe von den drei möglichen Regierungsformen bewußt und gewollt für seine Kirche die der Monarchie gewählt.[19] Doch davon abgesehen zeigt er wenig Interesse an weltlichen Präzedenzien und betont tatsächlich an einer bemerkenswerten Stelle ganz deutlich die Bedeutung des «principatus» für die Regierung der Kirche:

«Weiden (pascere) bedeutet nicht Fürst sein (principari) (so die Anschauung seines Gegners), bedeutet aber dennoch Christi Schafe leiten, worin ein Fürstsein eingeschlossen ist... Es bringt ein Fürstsein mit sich, wie es ein Fordern, ein Zurück-

führen, ein Binden, ein Festigen und Heilen mit sich bringt...»[20] Mit anderen Worten: Es ist Darstellung eines Vorganges, der seinem Wesen nach *sui generis* ist.

Gerson und, ihm folgend, Denis Rickel, «der Kartäuser» gibt zu, daß die Kirche eine Monarchie ist, betont aber nachdrücklich, daß er damit die beste Art von Monarchie meint, nämlich eine «gemischte Monarchie», d. h., eine Monarchie, die «aristokratische» und «demokratische» Elemente einschließt.[21] Diese Meinung wiederholt Bellarmin unter Beifügung des Vorbehaltes, daß die Kennzeichnung als Monarchie für die Spitze der kirchlichen Struktur gilt; er betont ferner, daß es in der Kirche so etwas wie eine «absolute» oder «freie» Monarchie nicht geben kann (außer für die Person Christi), sondern daß sie nur «talis qualis esse potest ministrorum et dispensatorum». Das *Dictionnaire de Théologie Catholique* (DThC) äußert eine gleiche Auffassung.[23]

Das Konzil von Trient beschränkte sich auf die Feststellung, es gebe in der Kirche «eine aus göttlicher Anordnung eingesetzte Hierarchie, die aus Bischöfen, Priestern und Dienern (ministris)» bestehe.[24]

So erlebte das Zeitalter des Absolutismus eine neue Erweiterung der früheren Entlehnungen der weltlichen monarchischen Ideen vom Papsttum, vielmehr aber, wie es scheint, eine Reduzierung früherer massiver Ansprüche. Das war zweifellos zum Teil auf die Zurückziehung weltlicher Ansprüche des Papstes zurückzuführen, wie aber auch auf ein neues Bewußtwerden des Unterschiedes zwischen kirchlichen und weltlichen Angelegenheiten und im Zusammenhang damit zwischen den beiden Regierungstypen – ein Bewußtwerden, das der katholischen Kirche teilweise durch die Reformation (die endgültig die *res publica christiana* auflöste) aufgenötigt wurde, und teilweise durch das Entstehen starker, vereinheitlichter und ehrgeiziger Staaten überall in Europa, aber doch auch durch eine Rückwendung zu den theologischen Quellen. So hat zum Beispiel Bossuet, wenngleich er ein gefeierter Befürworter des weltlichen Absolutismus ist, (wie man es von einem gallikanischen Theologen nicht anders erwartet) keinen Platz für einen solchen Absolutismus innerhalb der Kirche. Er greift die konziliaristische Bestreitung auf, daß der Papst «zwar Oberster in der Kirche ist, nicht aber der Obere der Gesamtkirche, auch dann nicht, wenn sie versammelt ist».[25] An anderer Stelle sagt er: «Die römische Kirche ist die Mutter der Kirchen, nicht aber eine kaiserliche Herrin; und Sie (der Papst) sind nicht der Herr der Bischöfe, sondern einer von ihnen»; und nach einem Zitat des hl. Bernard sagt er: «In der Regierung der Kirche ... liegt immer ein Element von Sanftheit und Brüderlichkeit.»[26] So reicht die Verbindung zwischen Papsttum und absoluter Monarchie zurück bis auf das 4. Jahrhundert. Die Einflußnahme der letzteren auf das erstere war ein Phänomen des Mittelalters. Und die moderne Zeit zeigt in ihren Anfängen einen gewissen Grad von Einfluß in der umgekehrten Richtung, im großen und ganzen aber ein Auseinandergehen der Wege. Die bleibende Auswirkung auf die Ekklesiologie war die Charakterisierung der Kirche als «Monarchie». Das besagt jedoch im wesentlichen nur, daß es in der Kirche einen Vorgang gibt, durch den definitive Entscheidungen getroffen werden auf dem Weg über einen gesetzmäßigen Souverän. Ferner scheint es besagt zu haben, daß die letztliche Verantwortung dafür einem Manne zufällt, dem Nachfolger des Petrus. In diesem Sinne verwendet das Erste Vatikanum den alten dem römischen Recht entnommenen Terminus, wenn es von der römischen Kirche sagt, «super omnes alias ordinariae potestatis obtinere *principatum*».[27]

Zusammenfassend dürfte es bemerkenswert sein, daß man stets unterscheiden muß zwischen rechtmäßiger Souveränität im Sinne einer letzten Instanz – der Grundlage für den *principatus*-Begriff – und anderen Sinngehalten des Begriffes der «Souveränität», die in der absolutistischen Theorie damit vermischt und verwechselt worden sind. Wenn auch eine gewisse Instanz endgültige Entscheidungen trifft, so bedeutet das noch lange nicht mit Notwendigkeit, daß sie auch die legislative Gewalt besitzt oder einen politischen Kurs bestimmen kann. Überdies kann in der Praxis – wie es das politische Denken des Neuplatonismus verlangte – kein politisches Organ außerhalb des sozialen Systems stehen, in dem es wirksam werden soll. Es muß stets berücksichtigen, was möglich und annehmbar ist für die öffentliche Meinung im Einzelfalle, wenn es wirksam werden, ja auch nur überleben will. Selbst Bodin war genötigt anzuerkennen, daß ein Monarch, der die *leges imperii* (konstitutionelle Gesetze eines Reiches) änderte, eine gesetzlich ungültige Handlung vornahm, die sobald er starb, nicht mehr beachtet werden würde. In ähnlicher Weise haben auch alle Denker des Mittelalters, die den Papst als absoluten Monarchen darstellten, gewisse Umstände ins Auge gefaßt (Widerspruch gegen die anerkannte Lehre, Aufhebung eines Sakramentes oder des Episkopates), unter denen er abgesetzt oder

exkommuniziert werden könnte – nicht durch eine höhere menschliche Autorität, sondern «ipso facto» oder «ipso iure», d. h. durch Wesen und Eigenart der Handlung selbst. Wir können das in dem Sinne deuten, daß er durch gewisse Handlungen zu dem eigentlichen Daseinszweck und -grund seines eigenen Primates in Widerspruch tritt, wie er «in beato Petro» war zum Zwecke der Verkündigung der christlichen Lehre, des Hirtendienstes am christlichen Volk usw. In diesem Falle verhielte er sich wie ein Premierminister, der zu dem Beschluß eines Kabinetts sagen würde: «Ich verlasse mich hier auf meinen eigenen Kopf», oder wie ein Parlament, das beschließen würde, es solle Weizen auf einem Berggipfel gesät werden. Mit anderen Worten: Jeder Souveränitätsstatus setzt eine gewisse Sprachregelung voraus sowie die normalen Grenzen der Vernunftgemäßheit. Das Problem bei der Souveränität besteht darin, daß beides nicht abstrakt und im voraus für alle Fälle definiert werden kann. (Soweit dies möglich ist, geschieht es in der Form von konstitutionellen Gesetzen oder der definierten kirchlichen Tradition.) Künftige Entscheidungen müssen offen gelassen und in die Hände bestimmter Personen gelegt werden. Aber kein Mensch würde sagen, daß dies den betreffenden Personen «absolute» Vollmacht gibt in dem Sinne, daß sie tun können, was ihnen beliebt, sondern nur in dem speziellen Sinne, daß sie gesetzlich keinem Verantwortungszwang unterliegen. Es gibt immer und in allen Gesellschaften außergesetzliche Sanktionen, die man ex hypothesi unmöglich im voraus definieren kann, von denen aber jedermann, wenn er überlegt, weiß, daß es sie gibt.

[1] W. Ullmann, The growth of papal government in the Middle Ages, 3rd. ed. (London 1965), vor allem die Seiten 9–20.

[2] M. J. Wilks, The problem of sovereignty in the later Middle Ages (Cambridge 1963) 151–152, 158–159.

[3] Das Register Gregors VII. E. Caspar (Hrsg.) (Berlin 1955) 203.

[4] A. J. Black, Monarchy and community (Cambridge 1970) 73–78.

[5] Comm. in IV Sent., d. 44, q 3, a. 4.

[6] W. Bertrams, Der neuzeitliche Staatsgedanke und die Konkordate des ausgehenden Mittelalters (Rom 1950).

[7] K. Eckermann, Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15. Jahrhundert (Berlin 1933).

[8] O. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht III (Berlin 1881), in der engl. Übers. v. Maitland, Political Theories of the Middle Age (Cambridge 1900) 62–63.

[9] Vgl. Suarez über den menschlichen Ursprung der episcopalis iurisdictio = Tract. de legibus IV, vi, 14.

[10] Black aaO. 80–84.

[11] Ebd. 57–62.

[12] A. S. Piccolomini, De ortu et auct. Romani imperii, c. 11, 16, 18, 23, 24. Vgl. B. Widmer, Enea Silvio Piccolomini (Basel 1963) 130ff.

[13] P. Theeuws, Jean de Turrecremata. Les relations entre l'église et le pouvoir civil = Rec. de trav. d'Hist. et de philol., 3, XVIII (Löwen 1943) 138–178. J. Gemmel, Die Lehre des Kardinals Bellarmin über Kirche und Staat: Scholastik 5 (1930) 357–379.

[14] Vgl. G. R. Eltons Einleitung zu J. N. Figgis, The divine right of kings (New York 1965) XX.

[15] J. Bodin, Les six livres de la République, I, 8.

[16] D. Erasmus, Institutio principis christiani = Opera omnia (Lyon 1703) 560–611, vor allem 576–577.

[17] Denzinger, Enchiridion (ed. 30) 253.

[18] Juan de Segovia, Hist. gest. Basil. conc. lt XVII, clix–lx = Mon. conc. gen. sec. 15, III, 934, 937–938.

[19] Thomas de Vio (Cajetan), De comp. auct. papae et conc. = Rocaberti, Bibl. max. pontif., XIX, Edizione critica dell'opera di Caietano, curata da J. V. Pollet (Rom 1936).

[20] Ders., De divina inst. pontificatus (1521), xi, F. Lauchet (Hrsg.) = Corpus Catholicorum, X (Münster 1925) 63.

[21] J. Gerson, Opera omnia, L. Dupin (Hrsg.) (Antwerpen 1706) I, 918 und II, 279. D. Rickel, Opera omnia (Tournai 1908) XXXVI, 624–625.

[22] R. Bellarmin, Opera omnia (Paris 1870) Bd. 1, 461ff.

[23] DTC, VI, 1532ff.

[24] Denzinger, ed. cit., 338.

[25] Bossuet, Œuvres complètes (Paris 1828) XLIII, 295.

[26] aaO. VI, 115.

[27] Denz., ed. cit. 502–503.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ANTONY BLACK

geboren 1936 in Leeds (England). Er studierte an der Shrewsbury School und am King's College in Cambridge, ist Master of Arts, Doktor der Geschichtswissenschaften und Lektor für Politische Wissenschaften an der Universität von Dundee. Er arbeitet gegenwärtig an der Idee der Gemeinde in der abendländischen Geschichte.

Enrique Dussel

Die Bischofsernennungen im ersten Jahrhundert des Patronats in Lateinamerika (1504-1620)

Obschon in der allgemeinen Kirchengeschichtsschreibung bis anhin noch unbeachtet, besitzt Lateinamerika (das heute 30% des Weltkatholizismus ausmacht und im Jahre 2000 über 50% ausmachen wird) seit dem 15. Jahrhundert eine eigene Entwicklung als die einzige «Kolonialchristenheit» – in Abhängigkeit von Spanien und Europa (seit 1492) – unter der religiösen Herrschaft der lateinischen Christenheit (worin nach 485 der Papst praktisch die Stelle des lateinischen Kaisers einnimmt) und neben der byzantinischen Christenheit (seit der Gründung Konstantinopels im Jahre 330). Der lateinamerikanische Episkopat war an den allgemeinen kirchengeschichtlichen Ereignissen von Mal zu Mal stärker beteiligt.[1] Beim Zweiten Vatikanum war er mit 601 Bischöfen zugegen, während er am Ersten Vatikanum erst mit 65 Bischöfen vertreten war. Am Tridentinum hatte kein einziger lateinamerikanischer Bischof teilgenommen, weil man durch das spanische Patronat daran gehindert war, obwohl viele – wie z. B. die Bischöfe Zumárraga von México und Vasco de Quiroga de Mechoacán – daran teilzunehmen suchten. Ein Bischof war zufällig 1517 bei einer Session des Fünften Laterankonzils zugegen, nämlich Alejandro de Geraldini, Bischof von Santo Domingo.

1. Die Bedeutung des lateinamerikanischen Episkopats im 16. Jahrhundert

In Amerika hingegen brachte der Episkopat eine eigentliche Konzilsbewegung in Gang, die pastoral und missionarisch ausgerichtet war. Die wichtigen Provinzialkonzilien (vom Konzil von Lima von 1552 bis zu dem von 1774 in der Kolonialepoche), die im 19. Jahrhundert im Ersten Kontinentalkonzil der katholischen Kirche gipfelten (Erstes Plenarkonzil von Lateinamerika, Rom 1899), wurden von zahlreichen Provinzialsynoden in Anpassung an die regionalen Verhältnisse zur Anwendung gebracht. Wie wir feststellen konnten, haben zwischen 1536 und 1636 nicht weniger als 78 lateinamerikanische Synoden stattgefunden. Dieser traditionelle lateinamerikanische Konziliarismus wird die Bildung des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM, seit 1955) und die Zweite lateinamerikanische Bischofskonferenz von Medellín (1968) ermöglichen.

Im 16. Jahrhundert bildet dieser nach dem Patronatssystem gewählte Episkopat zweifellos das Herz des kulturellen und selbstverständlich auch des religiösen Lebens der Kolonien. In ihren Verantwortungsbereich fällt es, Kollegien und Hochschulen zu gründen, das Pressewesen aufzubauen, Missionen zu organisieren und sich in väterlicher Autorität mit allen Fragen des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen, militärischen usw. Alltagslebens der amerikanischen Kolonien zu befassen.

Was aber um seiner heutigen weltweiten Bedeutung willen viel wichtiger ist: Es gab eine Bischofsgeneration (zwischen 1544 und 1568), die sich mit dem ganzen Gewicht der kirchlichen Institution für die Verteidigung des Indios einsetzte (die «protectoría»). So gründete der bereits genannte Bischof Zumárraga in Tlaltelolco das erste Seminar für Indios; Vasco de Quiroga organisierte hundertfünfzig Gemeinden von je tausend Indios, die in Gütergemeinschaft lebten (die ersten Experimente zu dem, was man nachher die «reducciones» nannte); Santo Toribio de Mogrovejo in Lima zeichnete sich durch seine hervorragenden Qualitäten als Reformbischof aus (man muß sich daran erinnern, daß der lateinamerikanische Episkopat im Geist der Tridentinischen Reform aufwuchs; er war in seiner selbstlosen Gesinnung wie in seinem ganzen Verhalten vorbildlich; gegen die 157 Bischöfe, die zwischen 1504 und 1620 residierten, liegt diesbezüglich keine einzige Klage vor). Noch vorbildlicher war das Wirken des Bischofs von Chiapas, Bartolomé de las Casas, der nur ein paar Monate in seiner Diözese wirken konnte, weil er von seinen spanischen Gläubigen wegen seines Einsatzes für die Indios vertrieben wurde, und der Heldenmut von Antonio de Valdivieso, der als Martyrer starb, da er 1550 vom Gouverneur von Nicaragua ermordet wurde, als er sich schützend vor seine Indios stellte. Pablo de Torres, Bischof von Panamá, wurde aus dem gleichen Grund als Häftling nach Spanien deportiert. Juan del Valle, Bischof von Popayán, gelangte, als er nichts weiteres für seine Indios tun konnte, an die «Audiencia de Santa Fe» (Glaubensgerichtshof) von Bo-

gotá und an den «Consejo de Indias» (Indienrat) in Spanien und als er daselbst kein Gehör fand, wandte er sich an das Konzil von Trient, starb aber, bevor er Südfrankreich erreichte. Augustín de la Coruña wurde von den «encomenderos» (Krämer) in seiner eigenen Kathedrale festgenommen und während fünf Jahren seiner Freiheit beraubt, da man den unablässigen Einsatz des Bischofs für die Indios nicht mehr länger ertrug. Dies ist eine der wichtigsten Seiten der Gesellschaftsgeschichte der Neuzeit, und das prophetische Buch von Las Casas, «La destrucción de las Indias», bildet einen der Ruhmestitel dieses lateinamerikanischen Episkopats, das vielen abhängigen und unterdrückten Völkern in ihrer Hoffnung auf die Befreiung vom Kolonialismus und Neokolonialismus vor Augen stand.

2. Das Patronat Spaniens in Amerika im 16. Jahrhundert

Die Kirche der iberischen Länder war an die Krone Portugals und Spaniens gekettet infolge der absolutistischen Politik der Monarchen, die die westgotische Tradition auf die Spitze trieben, und infolge der Schwäche Roms, das in Italien und ganz Europa der Unterstützung durch Spanien bedurfte. Portugal erlangte als erstes Land von Rom den Besitz der Gebiete, die es in Nordafrika den Sarazenen entrissen hatte.[2] Bald darauf erwarb sich auch Spanien dasselbe Patronatsrecht, um sich die volle Herrschaft über die Kanarischen Inseln zu sichern (1418). Als die «katholischen Könige» Isabella und Ferdinand den letzten Kreuzzug gegen Granada organisierten, erlangten sie die Bullen «Provisionis nostrae» und «Dum ad illam» (1486), durch die die Krone sich jegliche Macht über die Kirche vorbehielt, die auf dem Gebiet der arabischen Ungläubigen errichtet würde. Die Eroberung von Granada (1492) und das in dieser Stadt ausgeübte Patronat bildet die Vorgeschichte zum Patronat über die Kirche Amerikas, das Kolumbus im selben Jahr entdeckte. Gestützt auf die Bullen «Inter coetera» und «Eximiae devotionis» begann Ferdinand von Aragón das zu organisieren, was man das hispano-amerikanische Patronatssystem nennen wird, da er das Recht besaß, Bischöfe zu präsentieren, die Grenzen der Bistümer und Pfarreien zu bestimmen, Ordensleute und Missionare zu senden, die kirchlichen Zehnten zu beziehen, Synoden und Konzilien zu beaufsichtigen und diese Vollmachten an die zivilen Behörden in Amerika zu delegieren usw.

Während der Herrschaft Ferdinands des Katholischen (1504–1516) zeigt der König seit der am 15. November 1504 erfolgten Ernennung der drei ersten Bischöfe durch Rom dem Papst seine Entschlossenheit zum Patronat so sehr, daß er verlangt und durch die Bulle «Universalis Ecclesiae» vom 28. Juli 1508 auch erreicht, daß Rom diese Ernennungen annulliert, weil die drei Bischöfe vom König weder erwählt noch präsentiert und die Bischofssitze und Grenzen der neuen Diözesen noch nicht ausgemacht worden waren. Nach Enthebung der drei Kandidaten werden im Konsistorium vom 8.–13. November 1511 die Bistümer Santo Domingo, Concepción de la Vega und Puerto Rico gegründet. Die drei ersten Bischöfe, García de Padilla, Alonso Manso und Pedro Suarez de Deza kommen im Mai 1512 mit dem König zusammen, um die «Capitulación de Burgos» auszufertigen, worin sie sich ausdrücklich verpflichten müssen, für das königliche Patronat einzustehen. Die «ejecutoriales»[3] vom 27. Dezember 1512 dehnen diese Rechte noch aus.

Es folgt eine Übergangsepoche (1516–1524), die mit der Regentschaft des Erzbischofs Cisneros beginnt, während der noch die Bistümer Santiago de Cuba (1517) und Carolense (1519) errichtet werden; zur Vervollständigung der Liste müßten wir noch die Diözese Santa María la Antigua (Panamá) hinzufügen, die noch zur Zeit Ferdinands (1513) gegründet worden war.

Das Patronatssystem nahm die für die gesamte Kolonialzeit gültige Gestalt an mit dem «Consejo de Indias» (Indienrat, 1524), der unter dem Vorsitz des Kardinals Loaysa 1523 in Valladolid geplant worden war. Der Indienrat baute ein ganzes Rechtssystem auf, das mit der Zeit «Leyes de Indias» (Indiengesetze) genannt wurde (die von der Krone erlassenen «Reales Cedulas» wurden erst 1681 in sechs Büchern zusammengestellt). Obwohl sie im 16. Jahrhundert erst in Bildung begriffen waren, enthalten diese «Leyes» bereits die wichtigsten Bestimmungen des Patronatsrechtes des Königs. Darin heißt es: «Das kirchliche Patronatsrecht kommt uns im ganzen Staat der indischen Länder zu» (L. I, tit. VI); darum «werden die Erzbistümer, Bistümer und Abteien unserer indischen Länder durch die Präsentation besetzt, die wir unserem Heiligen Vater vorlegen» (ebd.).

Laßt uns nun sehen, wie man vorgehen mußte, damit ein Bischof seine Pastoralfunktion in Amerika ausüben konnte. Bis 1620 gründete der Indienrat in Amerika 29 Bistümer, als erstes das von México (im Konsistorium vom 2. September 1530)

und als letztes das von Durango (28. September 1620).

An den Indienrat gelangten von Amerika aus fortwährend Kandidaten für verschiedene Funktionen; der Rat informierte sich auf der Iberischen Halbinsel. Die erforderten Eigenschaften waren: Universitätsstudien (es gab unter den Kandidaten Professoren von Salamanca, viele Magister der Theologie, Doktoren usw.), Erfahrung im Regieren (Priore von Klöstern, Franziskanerguardiane, Dekane kirchlicher Kapitel, Vorsitzende der Inquisition usw.) und fast immer sah man auch auf bewährte Tugend und Armut. Der Indienrat wählte so Kandidaten, von denen man sagen kann, daß die Kirche der Konquistadoren und Rom keine besseren hätten auftreiben können.[4]

Nachdem einmal einer bis drei Kandidaten (es gab dabei Rangordnungen) für einen Sitz ausgewählt worden waren, erging eine schriftliche Mitteilung an den Gewählten, der die Wahl nicht immer annahm. Falls der Vorgeschlagene einverstanden war, präsentierte man durch den spanischen Botschafter beim Papst seine Kandidatur in Rom. Die Präsentationen konnten schleppend behandelt werden, aber nur wenige wurden zurückgewiesen. Das römische Konsistorium beriet über die Präsentation und fällte einige Tage darauf in einer Abstimmung seinen Entscheid. Der Kardinalprotektor von Kastilien übernahm vor dem Konistorium die Verantwortung. Die Konsistoriumsprotokolle trugen das Datum der Sitzung, die über die Angelegenheit abstimmte. Nach langwierigen Berichtigungen, Beglaubigungen, Konfrontationen, Abschriften usw. wurde die Bulle in der Laterankanzlei registriert und der Camera Apostolica zur finanziellen Regelung überwiesen.

Da diese Prozeduren sich lange hinzogen, kam beim Indienrat der Brauch auf, unterdessen den Gewählten und Präsentierten eine königliche Bescheinigung («Real Cédula de ruego y encargo») auszustellen, damit sie, ohne daß sie die Bulle abzuwarten brauchten, nach Amerika verreisen, die Bescheinigung den zivilen und kirchlichen Behörden vorweisen und einige ihrer Pastoralfunktionen vorläufig übernehmen konnten. Diese Sitte wurde von Santo Toribio, Erzbischof von Lima, kritisiert.

Nachdem der Indienrat die Bulle der Bischofsernennung erhalten hatte, fertigte er die sogenannten «ejecutoriales» (eine königliche Urkunde, die erlaubte, daß der Verfügung des Papstes nachgelebt werde) aus. Ohne «ejecutoriales» konnte der Bischof die Bistumsleitung nicht endgültig übernehmen und hatte ein Konzil, eine Synode oder irgendein anderes kirchliches Geschehnis in den amerikanischen Ländern keine Geltung.

Beispielsweise wurde Pablo de Talavera, Bischof von Tlaxcala, am 29. August 1543 vom Indienrat gewählt, am 2. April 1544 vom Konsistorium ernannt und am 17. Oktober desselben Jahres wurden die «ejecutoriales» ausgestellt; er kam am 24. Juli 1548 in seiner Diözese an, erhielt am 7. April 1549 die Weihe und starb am 19. Oktober 1557.

Es wurde Brauch, vor Aushändigung der «ejecutoriales» vom Kandidaten einen Treueid[5] gegenüber dem Patronat zu verlangen, woraufhin er in Amerika die Bischofsweihe empfangen konnte unter Handauflegung bloß durch einen Bischof und unter Verwendung einheimischen Salböls.[6]

Doch das Patronatssystem stellte noch weitere Forderungen. Damit der neue Bischof die Leitung seines Bistums übernehmen konnte, mußte er die «ejecutoriales» und die Bulle (oder die «Real Cédula de ruego y encargo») dem Vizekönig, der Audiencia, dem Gouverneur oder dem weltlichen Kapitel und gleichzeitig dem kirchlichen Kapitel vorweisen, das die Diözese während der Sedisvakanz geleitet hatte. All dies war Anlaß zu unaufhörlichen Reibereien, da eine solche Menge von Patronatsmächten und -rechten beständig zu Überschneidungen, Konflikten und Widersprüchen führte.

Durch den «Indienrat» besaß der König dank des Patronats somit ein Rechtssystem, das es ihm ermöglichte, die Kirche vollständig zu beherrschen, die selbstverständlich im täglichen Leben seiner Allmacht sich immer wieder zu entziehen suchte. Andererseits hinderte das Patronat Rom gänzlich daran, irgendwie auf Amerika Einfluß zu nehmen. Die Propaganda Fide (1623) war deshalb bis ins 19. Jahrhundert in Amerika nicht vertreten. Der Nuntius in Madrid konnte nie eine amerikanische Nuntiatur zustande bringen, während der König ebensowenig ein amerikanisches Patriarchat mit eigentlichen autonomistischen kirchlichen Vollmachten erreichte.

3. Soziographie der Bischofsernennungen

Um das System der Bischofsernennungen besser beurteilen zu können, haben wir einige Angaben zusammengestellt, die uns die Lage zu bewerten ermöglichen.

Von 1511 bis Ende 1620 wurden vom König und dem Indienrat 292 Kandidaten ausgewählt

und in Rom präsentiert. Durch Konsistorialbullen wurde 243 Präsentationen zugestimmt, was die Ernennung von 159 residierenden Bischöfen bedeutet (mit 187 kirchlichen Regierungsperioden). Ferdinand († 1516) präsentierte keine einheimischen Kandidaten, Karl V. (der 1555 abdankte) nur 3,1%, desgleichen Philipp II. († 1598), während Philipp III. (bis 1620) 38% Einheimische präsentierte. Von den Präsentierten waren 33% Weltgeistliche, 32% Dominikanerpatres (die sich sehr um den Schutz der Indios bemühten), die übrigen waren Franziskaner, Augustiner usw. Von den 23 präsentierten einheimischen Bischöfen waren 12 von México, 4 von Lima und je einer von Cusco, Arequipa usw.

Von größerem Belang für die Beurteilung des Patronatssystems ist die Beachtung der Frist, die man auf die Ernennung eines Bischofs verwandte. In den 187 Regierungsperioden traf es auf jedes Episkopat im Durchschnitt zwölf Jahre und neun Monate, aber einschließlich einer Sedisvakanzdauer von durchschnittlich vier Jahren und acht Monaten, so daß der Bischofssitz nur während acht Jahren und einem Monat tatsächlich besetzt war. Wenn wir die Frage im Hinblick auf die Erzbistümer oder Regionen ins Auge fassen, wird das Bild noch bezeichnender:

Vergleich zwischen der Dauer (in Monaten) der Sedisvakanz und der tatsächlichen Regierung des residierenden Bischofs (1511–1620)[7]

Erzbistum oder Region	Effektive Amtszeit	Dauer der Sedisvakanz	Prozentsatz der Zeit der Sedisvakanz
	Monate	Monate	%
Santo Domingo	3,344	1,765	34,5
Zentralamerika	3,586	1,809	33,5
Mexico	3,733	1,485	28,4
Santa Fe	2,656	841	24,0
Lima	3,627	2,994	45,2
La Plata	1,250	1,459	53,8
Total			*36,2*

Wie man ersieht, dauerte in der Region des Erzbistums La Plata (Chuquisaca, heute Bolivien, Argentinien und Paraguay) die Sedisvakanz länger als die Zeit der effektiven pastoralen Präsenz. Dieses Gebiet stand damals über den Pazifischen Ozean mit Spanien in Verbindung; die Nachricht vom Tod des Bischofs mußte infolgedessen über Perú und Panamá-Caribe gehen, um über den Atlantischen Ozean Spanien zu erreichen. Den gleichen Weg mußten auch die neuen Bischöfe zurücklegen. Das Patronatssystem war hier somit der ungeheuren Entfernung unangemessen. Nicht so z. B. in Santa Fé de Bogota (heutiges Kolumbien), wo die Präsenzdauer des Bischofs, die zu der damaligen Zeit höchste war, höher als der Durchschnitt von Santo Domingo, das in dieser Beziehung günstiger gelegen war.

Diese soziographischen Berechnungen verhelfen uns zu einer genaueren Vorstellung über das Patronat und ermöglichen es uns so, seine Bedeutung, seine Grenzen und seine Vorteile im 16. Jahrhundert mit gewisser Genauigkeit zu ermessen.

4. Das Patronat der Kolonialchristenheit und seine Krise

In einem früheren Aufsatz in «Concilium»[8] haben wir die Krise aufgezeigt, die der Übergang der Christenheit (als einer kulturellen Totalität mit Einschluß des Christentums) auf der wissenschaftlichen Ebene zu einer profanen Zivilisation hervorgerufen hat, in der das Christentum eine heilsame Freiheit zurückgewinnt, um seine universale Sendung effektiv zu machen. Desgleichen ermöglicht heute das allmähliche Verschwinden dessen, was wir die «lateinamerikanische Kolonialchristenheit» genannt haben, der lateinamerikanischen Kirche – soweit sich diese über den Sinn dieses Geschehens Rechenschaft gibt – sich über die hispano-europäische Kultur hinaus einzusetzen im Ringen um die geschichtliche Befreiung des Kontinents. Der lateinamerikanische Episkopat des 16. Jahrhunderts wies hervorragende Qualitäten auf, und wenn wir das Patronat in diesem Jahrhundert nach den Personen, die es auswählte, und nach seinem Verhalten im allgemeinen beurteilen müssen, können wir nur sagen, daß es eine der wichtigsten Perioden in der Geschichte des «Reform»-Episkopats der katholischen Kirche war. Doch sehr bald (17. und 18. Jahrhundert) ließ das Patronat das Gewicht seiner erdrückenden regalistischen Institutionalisierung fühlen, was den Bischof zu einer Figur der spanischen Kolonialbürokratie machte. Deswegen übernahm der Episkopat in den Unabhängigkeitskriegen des 19. Jahrhunderts (1809–1825) sozusagen keine Funktion, dafür widersetzte er sich dem revolutionären patriotischen Einsatz des jungen einheimischen Klerus. Die Krise des 19. Jahrhunderts, die seither zu ver-

spürende Reaktion (seit 1930 mit einem Idealbild der «neuen Christenheit») machte zuletzt einer anderen Haltung Platz. Beispielsweise die Erklärungen des Peruanischen Episkopats vom August 1971 mit den Vorschlägen für die letzte Bischofssynode stellen es nicht nur als möglich, sondern auch als gegeben hin, daß viele Christen sich für einen «sozialistischen Weg» (im Gegensatz zum bürokratischen und antidemokratischen marxistischen Weg) einsetzen und zeigen uns damit, daß bereits der Tag anbricht, an dem die lateinamerikanischen Bischöfe, nachdem sie das Patronatssystem weit hinter sich gelassen haben, in Mündigkeit sagen können: «Richtet euch auf und erhebt euer Haupt: es naht eure Befreiung» (Lk 21,28).

Ein letzter Hinweis: Da die lateinamerikanische Situation das Erbe der einzigen «Kolonialchristenheit» darstellt (Byzanz und Lateineuropa waren nicht kolonial, während die arabische Welt, Afrika und Asien nicht christlich waren), ist der lateinamerikanische Episkopat als einziger in der Lage, das Experiment des kontinentalen Befreiungskampfes als Nachchristenheit zu erleben. Diese einzig dastehende Situation muß die europäischen Kirchenhistoriker darauf aufmerksam machen, daß die Geschichte der Kirche Lateinamerikas nicht einfach hintangesetzt werden darf als ein letztes Anhängsel an die «Missionsgeschichte» (wie das bis anhin die französischen, deutschen usw. Kirchengeschichten getan haben), da es sich auch hier um eine – wenn auch abhängige – «Christenheit» handelt (neben der byzantinischen und lateinischen die dritte). Der arteigene Platz Lateinamerikas läßt sich nur von den Lateinamerikanern selber umreißen, die zu den Arbeitstischen, den Seminarien, den umfassenden Darstellungen der... europäischen Kirchengeschichte, die manchmal als die Gesamtgeschichte der katholischen Kirche ausgegeben wird, nur wenig beigezogen werden.

[1] Zu einem allgemeinen Überblick über die Geschichte der Kirche in Lateinamerika vgl. E. Dussel, Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina (Estela, Barcelona 1967); eine zweite, erweiterte Ausgabe wird unter dem Titel erscheinen: América latina en la historia de la salvación (1492–1971) (Nova Terra, Barcelona 1972). Zum Episkopat vgl. die Bibliographie in: E. Dussel, Les évêques hispano-américains, défenseurs et évangélisateurs de l'indien (1504–1620) (Steiner Verlag, Wiesbaden 1970) S. I–LXI (das vollständige Original liegt auf spanisch vor in hektographierter Ausgabe: El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504–1620) (CIDOC, Cuernevaca, Colección «Sondeos», Nr. 33–38; 71–72, Vol. I–IX [1969–1971]).

[2] «Aeterni Regis» vom 8. Jan. 1455: Bullarum Patronatus Portugalliae Regnum, Ausg. Paiva-Manso I (Lisboa 1868) 49.

[3] «ejecutoriales» heißen die «Reales Cédulas» (königlichen Verordnungen), welche die Erlaubnis geben, die Bullen des römischen Konsistoriums auszuführen.

[4] Vgl. Les évêques hispano-américains, S. 49 (CIDOC, Bd. 2, 171–176).

[5] Ebd. 55–56 (186–187).

[6] Ebd. 56–57 (188–190).

[7] Vgl. Les évêques hispano-américains, 37–44.

[8] Vgl. E. Dussel, Von der Säkularisierung zum Säkularismus der Wissenschaft (Renaissance bis Aufklärung): Concilium 5 (1969) 536–547.

Übersetzt von Dr. August Berz

ENRIQUE DUSSEL

geboren am 24. Dezember 1934 in La Paz (Argentinien). Er studierte an den Universitäten von Cuyo (Argentinien), Löwen, Mainz, Münster, Madrid, an der Sorbonne und am Institut Catholique zu Paris, ist Doktor der Philosophie (1957), Doktor der Universität Sorbonne (1967), Lizentiat der Theologie, Professor für Geschichte und Philosophie am Lateinamerikanischen Pastoralinstitut und Professor für Ethik an der Nationaluniversität von Cuyo. Er veröffentlichte mehrere Bücher u. a. zur Geschichte der Kirche in Lateinamerika.

Bernard Plongeron

Die Handhabung der Demokratie in der konstitutionellen Kirche Frankreichs während der Jahre 1790-1801

Das Bild der Kirche von Frankreich, wie sie aus der Zivilkonstitution für den Klerus vom 12. Juli 1790 hervorgegangen war, leidet immer noch unter der Verkennung durch die Historiker, die im allgemeinen in ihr nichts anderes sahen als ein unglückliches schismatisches Zwischenspiel im Leben des Katholizismus. Und doch haben die Konstitutionellen im Hintergrund des von ihnen bezogenen politischen Standortes eine Theologie entworfen und bis zum Konkordatsabschluß von 1801 eine innere Organisation entwickelt, deren beider Modernität uns noch heute, nach dem II. Vatikankonzil, Respekt und Bewunderung abnötigen.

Um dies in seinem wahren Sinn zu erfassen, ist es freilich erforderlich, das wahre Gesicht dieser Kirche – jenseits aller parteiischen Karikaturen – wieder freizulegen. Statt Gefallen zu finden an der Vorstellung von einer Handvoll gallikanisch-jansenistischer Besessener, die sich um den Abbé Grégoire scharen, um Rom durch eine sich ständig überbietende Demagogie auszustechen, müßte man sich der Aufgabe unterziehen, das kirchliche Programm jener republikanischen Bischöfe und Pfarrer wiederzuentdecken, unter denen sich viele Theologen ersten Ranges befanden, die übrigens während der terroristischen Krise Gelegenheit erhielten, ihren Mut als Priester zu bewähren.

Hier wäre also zunächst zu erinnern an jene «Theologie vom Volk Gottes», auf die sich das Wahlprinzip gründet, welches den «Konsensus der Bischöfe, Priester und Gläubigen» zum Zuge bringt – ohne jede Absicht eines Schismas und in Übereinstimmung mit der Zivilkonstitution für den Klerus. Dies gilt um so mehr, als Lamourette, der im Jahre 1801 Bischof des Departements Meuse wurde, sich 1791 in folgendem Sinne zu dieser Frage erklären konnte: Diese beiden Prinzipien dienen dazu, die Einheit des Glaubens, der Priesterschaft (und zwar nicht in einem presbyterianischen Verständnis) und der aufrichtigen Gemeinschaft mit Rom aufrechtzuerhalten. Wir müssen uns hier damit begnügen, die Etappen in der Anwendung dieser Prinzipien in den Jahren 1790 bis 1801 grob zu skizzieren.

I. Unter dem Schutz des Staates: 1790–1801

Um die Leitung der 85 Diözesen, die von dem neuen Regime errichtet worden waren, und der Tausende von Pfarreien sicherzustellen, regelte Abschnitt II der Zivilkonstitution für den Klerus bis ins kleinste das Verfahren bei den Wahlen, und zwar für die Wahl der Bischöfe durch die Geschäftsordnung der Departementsversammlungen, für die Wahl der Pfarrer durch die Regeln für die Distriktsversammlungen: Vorstellung von zwei Kandidaten; absolute Stimmenmehrheit beim ersten Wahlgang, relative Mehrheit bei den folgenden Wahlgängen; bei Stimmengleichheit gilt der Ältere als gewählt (vgl. Dekret vom 22. Dezember 1789). An die Kandidaten werden kanonische Bedingungen gestellt: 10 Jahre Pfarrdienst für die Kandidaten für das Bischofsamt, 5 Jahre für die Pfarramtsbewerber. Die kanonische Investitur unterliegt der Zuständigkeit des Metropoliten, der diese nur verweigern darf, wenn er sich mit dem gesamten Klerus seiner Kirche beraten hat (Art. XVI). Dasselbe gilt für den Bischof, der die Einsetzung von Pfarrern mit seinem Beratergremium besprechen muß; die Wahl «erfolgt durch getrennte Abstimmung für jede vakante Pfarrstelle» (Art. XVIII). «In keinem Falle besteht eine andere Rekursmöglichkeit als vom Bischof an die Diözesansynode und vom Metropoliten an die Metropolitansynode» (Titel I, Art. V). Jeder aktive Bürger, der das Wahlrecht zu den zivilen Vertreterversammlungen hat, wird auch zu den kirchlichen Wahlen zugelassen. Der Bischöfliche Geistliche Rat, der eine beschließende Stimme hat, besteht aus Mitgliedern, die auf zweifache Weise ermittelt werden: die Bischofsvikare werden vom Ordinarius bestimmt, die Superioren und Direktoren des Seminars werden als solche von der Synode gewählt, und zwar «in individuellen Wahlgängen und mit absoluter Stimmenmehrheit. Sie können nur durch eine Synode abberufen werden, und zwar auf Verlangen des Bischofs und unter Bekanntgabe der Gründe» (Titel II, Art. XXIV). Offensichtlich will der Gesetzgeber die Unabhängigkeit des Gewählten innerhalb des Beratergremiums

gegenüber den Bischofsvikaren sicherstellen, welche «Kreaturen» des Ordinarius sein und so den Meinungspluralismus zunichte machen könnten. Eine weise Vorsichtsmaßnahme, denn die Erfahrung in manchen Diözesen wird die Servilität der Bischofsvikare offenkundig machen, deren Abschaffung man denn auch 1793 verlangt. Obgleich der Pfarrer ebenfalls seine Vikare auswählt und beruft, behält er ihnen gegenüber doch eine unmittelbare Vollmacht. Der Vikar hat keine legale Rekursmöglichkeit gegen seinen Pfarrer.

Obwohl der Bischof von 1791 hinsichtlich seiner tatsächlichen persönlichen Macht noch sehr seinem Vorgänger aus dem Ancien Régime gleicht, leidet diese Verfahrensweise in der Praxis an Komplikationen und an der Notwendigkeit von Ausnahmeregelungen, die bedingt sind durch die politische Situation der Diözesen. Was die Ebene der Bischöfe betrifft, so scheuen sich die staatlichen Autoritäten nicht, Druck auf die Wähler auszuüben: So führte die Leitung der «Gesellschaft der Freunde der Revolution und der Freiheit» von Soissons im Januar 1791 die Wahlkampagne zugunsten des Abbé Grégoire, «Pfarrers von Emberminil» (sic!) durch, um ihn so auf den bischöflichen Stuhl des Departements Aisne zu bringen. Lafont de Savine, 1778 zum Bischof von Viviers geweiht, einer der fünf Prälaten des Ancien Régime, die der Zivilkonstitution für den Klerus zustimmten, war eifrig darauf bedacht, sich den demokratischen Gesetzen gegenüber ergeben zu zeigen. Daher legte er sein Amt nieder, um sich durch das Votum des Volkes neu berufen zu lassen. Er ging noch über die Vorschriften der Konstitution hinaus, indem er seine Bischofsvikare im Rahmen eines großen Festgelages im Park seiner Bischofsresidenz einem Wahlverfahren durch die Diözesanen unterwarf. An manchen Orten bemerkte man zahlreiche Protestanten und selbst Juden (im Elsaß und im Departement Gard), ja sogar Frauen in den Wahlversammlungen. Im allgemeinen aber bleibt das Verfahren bei den Bischofswahlen im Rahmen der ordnungsgemäßen Regeln, die Protokolle sind sorgfältig geführt und das Zeremoniell der Amtseinführung wird in jeder Beziehung gewahrt.

Die Schwierigkeiten kommen anderswoher: Die Besetzung der Pfarreien hängt ab von der geographisch unterschiedlichen Verteilung der eidlich auf die Verfassung verpflichteten Priester und von der Entwicklung der Widerrufsbewegung. Unter verschiedenen Vorwänden nehmen nicht alle Gewählten die ihnen zugefallenen Stellen an. «Im Departement Sarthe weigert sich ein Viertel, in den Departements Ardèche, Maine-et-Loire und Vendée sind es drei Viertel oder wenigstens die Hälfte».[1] Auf diese Weise wird das System der Verfassunggebenden Versammlung auf vielfache Weise in Verruf gebracht: man verkürzt die Dauer der für die Erlangung einer Pfarrstelle vorgeschriebenen Probezeiten; man erlaubt Priestern aus einem Departement ihre Bewerbung in einem anderen Departement einzureichen; man greift auf Ordensleute zurück; und was noch folgenschwerer ist: man ermächtigt die Bischöfe, Pfarrverweser einzusetzen.

Solche Unregelmäßigkeiten können jedoch die Bemühungen einer gleicherweise hierarchischen wie kollegialen Kirchenregierung, eine methodische und fruchtbare Arbeit zu ermöglichen, letztlich nicht verhindern. Im Jahre 1791 teilen die 13 Bischofsvikare des Departementsrats Loir-et-Cher unter der Leitung von Grégoire ihre Aufgaben untereinander nicht mehr nach der Aufgliederung in die alten Archidiakonate, sondern nach der Distriktseinteilung. Den Pfarrern wird empfohlen, bei ihren an den Bischof gerichteten Eingaben den Vermerk «Kirchliche Angelegenheiten» beizufügen, damit jedes Mitglied des Geistlichen Rates davon Kenntnis nehmen kann: auf diese elegante Weise wird angedeutet, daß es keinen dem Bischof reservierten Bereich mehr gibt. Muß man deswegen den Bischöflichen Geistlichen Rat als eine Art «Obersten Sowjet» betrachten? Sicherlich nicht, und der Staat wacht auch darüber, daß die bischöflichen Vorrechte respektiert werden. Namentlich gilt dies für den Fall, daß der Bischof als Mitglied der Nationalversammlung die dauernde Wahrnehmung der Funktionen in seiner Diözese nicht mehr sicherstellen kann. So überträgt ein Beschluß des Departementsdirektoriums in Blois vom 25. Mai 1792 Grégoires erstem Vikar Servier für die Kirche von Lyon «die Jurisdiktionsakte, für welche der bischöfliche Charakter nicht erforderlich ist»; es handelt sich dabei um Akte, die gemäß Artikel XLI des Gesetzes vom 24. August 1790 nicht ohne «Begutachtung durch den Geistlichen Rat» getätigt werden können.

Je nach dem Spiel der Persönlichkeiten und Einflüsse im Inneren des Rates bleibt der Bischof Herr der Situation oder nicht. Bezeichnend sind in dieser Hinsicht die unterschiedlichen Reaktionen gegenüber der Heirat von Priestern vom Jahre 1792 an. In Paris schließen sich 1793 vier Pfarrer zusammen, um Einspruch zu erheben gegen die anstoßerregende Entscheidung des Geistlichen Rates

von Bischof Gobel, als neuen Pfarrer von Saint-Augustin Aubert einzusetzen, der 1792 noch als Vikar geheiratet hatte. «Ohne Zweifel wird der Herr Bischof keineswegs behaupten wollen, so sehr Herr zu sein über die Ordnung im Bereich seiner Diözese, daß er meint, auf seine private Autorität hin und ohne sein Presbyterium zu befragen, von dem wir einen wesentlichen Teil darstellen, von allen allgemeinen und besonderen Regeln aus apostolischer und neuerer Zeit dispensieren zu können, ohne jede Ursache, ohne Not, ohne Nutzen oder einsichtige Gründe...»[2]

Umgekehrt berät im März 1792 der Bischöfliche Rat des Departements Nord über die Frage, ob man einen verheirateten Mann, der sein eheliches Leben fortsetzen will, zu den Weihen zulassen könne. In einer ersten Sitzung ergibt sich Stimmengleichheit. Der Bischof will nicht den Ausschlag geben. In einer zweiten Zusammenkunft am 29. März äußert sich der Rat nach Verlesung eines langen Gutachtens, das vom zweiten Bischofsvikar erstellt wurde, positiv.[3]

Die Reformbestrebungen wurden nur allzu leicht durch – manchmal gewaltsame – Auseinandersetzungen belastet, je nach den im Jahre 1793 auftretenden Schwierigkeiten. Desbois de Rochefort, der Bischof des Departements Somme, eine der markantesten Persönlichkeiten des konstitutionellen Klerus, kam zu dem Entschluß, sich bestimmter seiner Meinung nach allzu unruhiger Geister unter seinen Bischofsvikaren zu entledigen. Als Vorwand diente ihm dabei das Dekret vom 1. Juli 1793, das die Bischöfe verpflichtete, ihre überzähligen Vikare als Pfarrverweser auf die verlassenen Pfarreien zu entsenden. Die beiden betroffenen Vikare solidarisierten sich jedoch mit ihren Kollegen im Geistlichen Rat und protestierten gemeinsam mit ihnen bei den zivilen Autoritäten: Der erste Vikar, Brandicourt, berief sich auf seine dreiundzwanzig Jahre an der Spitze einer der wichtigsten Pfarreien von Amiens und erinnerte daran, daß er bei den ersten beiden Wahlgängen der Bischofswahl mit dem Bischof zur Stichwahl gestanden hatte. Am 12. August hoben die von der Regierung entsandten Bevollmächtigten die Entscheidung des Bischofs wegen Überschreitung seiner Vollmacht auf.

Dies war eine der letzten Interventionen des Staates in die innere Verwaltung der Kirche, deren privilegierten Status er schon bald nicht mehr anzuerkennen bereit war.

II. Zwischen der Anklage auf Feudalismus und der Anarchie (1793–1795)

Ein privilegierter Status: das war im Jahre 1793 eine Anklage, die für Individuen oder Körperschaften einem Todesurteil gleichkam – dabei aber doch ein Vorwurf, den man einer Nationalkirche gegenüber als ziemlich paradox empfinden muß. Ihre den Organen des Staates nachgebildete Organisation täuscht nach P.C.F. Bert[4] nur eine Demokratie vor. Das kommt seiner Meinung nach von der «Erblichkeit» der Stellen, welche den Klerus immer «zu einem Stand machte, und zwar zum *ersten Stand im Staate*. Die Autoritäten des Klerus haben eine derartige Sonderstellung und Unabhängigkeit, daß es in seinem Verband nicht Körperschaften, sondern Individuen sind, welche die Hierarchie bilden, auf die er sich gründet. Ein bestimmter Mann innerhalb der Priesterschaft ist Metropolit, Bischof usw. ... Dagegen sind die Departements, die Bezirke, Gemeindeverwaltungen und Gerichte nur existent durch das Zusammentreten einer bestimmten Anzahl von Bürgern, durch die Versammlung dieser Individuen an einem bestimmten Tagungsort. Jeder für sich genommen ist nicht im geringsten Autorität...» (S. 21).

Etwas unlogisch protestiert derselbe Autor weiter unten gegen die besondere Art von Unabhängigkeit, welche das System der Verfassunggebenden Versammlung zugunsten der Pfarrer geschaffen hat. «Der Pfarrer hat nichts zu fürchten von seinem Rat, welcher ja niemals daran interessiert ist, über ihn zu sprechen und der in keiner Weise Informationen über seine Lebensführung zu erhalten sucht» (S. 69). Damit ist jeder Grund für eine besondere Anstrengung erloschen, da der Pfarrer nach seiner Wahl nichts mehr zu erwarten hat. Er braucht keinen Ordnungsruf von seiten eines Bischofs mehr zu erwarten, der seinerseits darauf bedacht sein muß, sich der Gunst seines Rates zu vergewissern, so daß er darauf bedacht sein muß, keinen Anlaß zu peinlichen Untersuchungen zu geben, ganz im Gegensatz zum ehemaligen «Großvikar», dessen sich unser republikanischer Autor mit einer gewissen Wehmut erinnert! Tatsächlich macht diese Tendenzschrift einen Mangel des neuen Systems deutlich: das Fehlen von Pastoralvisitationen, welche von Pfarrern in manchen Diözesen als ein Überbleibsel aus der Zeit des Despotismus abgelehnt werden. Im Jahre 1797 beklagt sich der Bischof von Amiens über den Mißkredit, in den das bischöfliche Amt gera-

ten ist: «Die heiligsten Regeln der kirchlichen Disziplin werden übertreten. Man kann sagen, daß die Kirche ohne Leitung ist. Die Pfarreien meinen, sich der Vorteile des katholischen Kultes erfreuen und sich gleichzeitig ihrer Pfarrer entledigen zu können. Und wenn der Bischof nicht absolut nötig wäre für die Priesterweihe und die Firmung, würde sein Dienst nur noch von einer verschwindend kleinen Zahl von Priestern in Anspruch genommen. Und es wäre nicht einmal ohne Gefahr für ihn, wenn er seine Autorität zur Geltung bringen wollte.»[5]

Auch der Bischof des Jura, Moise, beklagt die Unordnung und Verwirrung, die während des Jahres II über die Pfarreien gekommen sind: Hier hat der Terror bewirkt, daß Priester ihre Stelle verlassen haben, anderswo sind Priester unter Mißachtung der über sie verhängten Exkommunikation ins Amt eingesetzt worden, aus dem Amt Ausgeschiedene, Verheiratete oder einfach Aufsässige. Er versichert, daß 98 von 100 seiner Pfarrer, die 1795 als im Amt anzusehen waren, keine Urkunden mehr über ihre Wahl hatten, «und diejenigen, welche sich solche besorgt hatten, was hatten sie in Händen? Nur formlose und absolut ungültige Papiere!» Er nimmt sich auch die Einrichtung der Bischofsvikare vor, dieser «neuen Kanoniker», die alle Vollmachten an sich gerissen haben und oft von unwürdigem Lebenswandel sind. «Das hatte man 1790 nicht gedacht, daß nach der Vergrößerung der Diözesen und der Teilung der Pfarreien alle Pfarrer als Mitarbeiter des Bischofs sein Presbyterium bilden würden und in seinen Geistlichen Rat zugelassen werden müßten.»[6]

In solchen Reflexionen schlug sich die Erfahrung der aus der Verfolgung Entronnenen nieder, und dies gab ihnen die Möglichkeit, unter Ausnützung der von der Verfassung des Jahres 1795 verfügten Freiheit der Kulte eine totale Umgestaltung der Nationalkirche ins Auge zu fassen, die nun von der Zivilkonstitution für den Klerus befreit war.

III. Eine neue Kirchenorganisation (1795–1801)

In den ersten Stunden der Wiedereröffnung der Kirchen, im Frühjahr 1795, bildete sich in Paris ein «Komitee der vereinigten Bischöfe», das sich um Grégoire, den Bischof des Departements Loir-et-Cher scharte, dem der Metropolitanbischof von Rouen und die Bischöfe der Departements Somme, Landes und Ain zur Seite standen. Drei von ihnen, Grégoire (Blois), Saurine (Dax) und Royer (Bellay) waren alte Konventsmitglieder. Um die Diözesen im gesamten Land zu erreichen, ihre Weisungen zu verbreiten und die Bewegung zur Erneuerung von Seelsorge und Lehre wieder in Gang zu bringen, gründeten sie die «Annales de la Religion», deren Redaktion Grégoire und Desbois de Rochefort gemeinsam übernehmen. Am 15. März veröffentlichen die «Vereinigten Bischöfe» durch ihre Zeitschrift eine «Enzyklika an ihre Brüder im Bischofsamt und an die vakanten Kirchen», welche gleichzeitig ein Manifest der religiösen Renaissance, ein Bekenntnis zum römisch-katholischen Glauben, eine Charta für die Reorganisation der Kirche nach dem Sturze Robespierres und ein Aufruf zur Einberufung eines Nationalkonzils war.

In dem Kapitel über die Reorganisation führte man mit größter Eindringlichkeit aus, daß der Bischof zwei Beratergremien haben solle: In dem ersten lebt der von der Zivilkonstitution für den Klerus eingeführte Geistliche Rat fort; sein Gutachten muß bei jeder allgemeinen Regelung für die Diözese eingeholt werden. Das zweite ist eine Neuschöpfung, die sich orientiert an dem Presbyterium der apostolischen Zeiten, in dem *alle* Priester, die im regulären Dienstverhältnis zum Bischof stehen, Sitz und Stimme haben. Es soll wenigstens zwölf Mitglieder zählen, und in der ordentlichen Verwaltung soll der Bischof «nichts von größerem Gewicht unternehmen, was er nicht mit diesen besprochen hat». Eine weitere Neuerung besteht darin, daß während einer Sedisvakanz diesem Presbyterium die Leitung der Diözese obliegt.

Die neue Organisation unterscheidet sich gleich von Anfang an von der des Jahres 1790 durch eine Kollegialität der Bischöfe untereinander und der Priester mit ihrem Bischof. Hinzu kommt eine Anzahl von Laien, die Mitspracherecht haben sollen. Dreißig Bischöfe und drei Metropolitanpresbyterien (Paris, Lyon und Angers) stimmen der Enzyklika zu und bemühen sich, Diözesanpresbyterien einzurichten, soweit diese nicht schon bestehen. Die Autorität des Bischofs hebt sich noch nicht deutlich ab, wie es einer der «Vereinigten Bischöfe», Metropolit Gratien von Rouen, empfohlen hatte. Im Jahre 1797 schrieb er an Grégoire: «Gewiß ist der Bischof verpflichtet, den Klerus seiner eigenen Diözese in wichtigen Angelegenheiten zu konsultieren; aber eine Frage, die mir noch nicht entschieden zu sein scheint, ist es, ob er auch verpflichtet ist, der Mehrheit oder der moralischen Einmütigkeit der Seelsorger der ‹zweiten Ordnung› zu folgen. Ich sehe deutlich, daß er nicht gegen diese Einmütigkeit entscheiden kann. Er

würde damit wohl auch keinen Erfolg haben. Aber ich sehe nicht deutlich, ob er sich in diesem Falle nicht jeder Entscheidung enthalten könnte.»[7]

Die zentrale und beängstigende Frage aber bleibt die Wahl von Nachfolgern für die infolge Tod, Rücktritt oder Amtsniederlegung während des Terrors ausgeschiedenen Bischöfe aus dem Jahr 1791. 1795 wird mehr als ein Viertel der 1790 errichteten Diözesen als «verwitwete Kirchen» – wie man zu sagen pflegte – vermerkt. Welcher Wahlordnung soll man nun folgen? Und unter welcher Kontrolle, da der Staat nun keine offizielle Aufsicht mehr anbietet?

Das Nationalkonzil von August bis November 1797, das 101 Teilnehmer (31 Bischöfe und 70 delegierte Priester sowie zusätzlich noch 6 theologische Experten) zählt, bemüht sich in einem seiner wichtigsten Dekrete «Über die Wahlen» (mit acht Abschnitten), die alte Zivilkonstitution für den Klerus sowohl an die kirchliche Erfahrung nach 1795 als auch an die Umgestaltung der Territorialeinteilung durch die Verfassung des Jahres III anzupassen.

Die apostolische Autorität wird durch *Wahl* und *Ordination* übertragen, entsprechend der Formulierung von Bossuet, *von Hirte zu Hirte, von Bischof zu Bischof*. Der Freiheit der Wahl wird absoluter Respekt gezollt: «Es tut wenig zur Sache, ob das Volk und der Klerus bei der Wahl zusammenwirken oder ob eine der beiden Gruppen die Initiative ergreift.» Man kann sogar durch Akklamation wählen. Aber um Wähler sein zu können, muß man jetzt Katholik und wenigstens 21 Jahre alt sein, was die alte Konstitution nicht vorsah. Mehr als jemals zuvor achtet man jetzt auf die kanonische Einführung, der in gewissen Fällen eine regelrechte Befragung über Sitten und Glauben sowie über das Vorleben des Weihekandidaten vorausgeht.[8] Wenn aus irgendeinem Grunde die Wahl des Bischofs innerhalb von zwei Monaten nicht abgeschlossen ist, so ernennt der Metropolit im Einverständnis mit seinen Suffraganen einen Bischof mit allen Rechten. So geschieht es für Aubert, Metropolit der Kirchenprovinz Côtes de la Méditerranée, der 1798 durch seine drei Suffragane der Departements Var, Basses-Alpes und Vaucluse ernannt wurde, am Tage seiner Bischofsweihe aber durch das Presbyterium von Aix akklamiert wurde. Neue Autorität im «Mittelbau» war der Erzpriester als das «Auge des Bischofs», gewählt von der Synode des Arrondissements und mit Sitz innerhalb des Kantons. Die Wahl des Pfarrers erfolgt nach einer Liste mit drei Kandidaten, die vom Erzpriester dem Bischof vorgelegt wird. Bei allen Wahlen ist Zweidrittelmehrheit gefordert. Die Vikare werden wie bisher vom Pfarrer ausgewählt, aber im Einverständnis mit dem Bischof. Sie können auch nur noch aus einem gerechten Grunde abgesetzt werden.

Eine wirkliche Neuerung ergibt sich aus der aktiven Rolle der Diözesansynoden, welche als regelrechte «Generalstände» der Diözese für Fragen der Disziplin und der Lehre zu betrachten sind, in denen die Gläubigen zum Zuge kommen. Die Einberufung dieser Versammlungen kam nur langsam in Gang, aber im Jahre 1800 waren sie überall an der Arbeit zur Vorbereitung des zweiten Nationalkonzils, bei dem die Delegation der Priester der «zweiten Ordnung» mehr Gewicht haben sollte als im Jahre 1797. Damals hielten 35 Diözesen ihre erste Synode (für welche die Synode des Jura mit 168 Teilnehmern zum Muster wurde). Insgesamt waren es 53 Diözesen, in denen in den Jahren 1789 bis 1800 zum erstenmal eine Diözesansynode zusammentrat.

Diese rund 25000 Konstitutionellen legen sich also am Vorabend des Konkordatsabschlusses eine Disziplin auf, die zwar nicht immer ohne Pannen funktioniert, sei es wegen interner Kämpfe (wie zum Beispiel das Ringen um den Metropolitansitz von Paris), sei es wegen der offenen Gegnerschaft der zivilen Autoritäten; aber sie finden auf allen Stufen der Hierarchie zurück zu einem Bewußtsein der Kollegialität, wie es in der Kirche von Frankreich noch nie erreicht worden war. Nach der Revolution von 1830 erinnerte man sich wieder daran: Damals forderte eine Gruppe von Kirchenmännern die Rückkehr zum Prinzip der Wahl und der Kollegialität.

[1] J. Leflon, La crise révolutionnaire 1789–1846. Bd. 20 der Histoire de l'Eglise. Hrsg. Fliche und Martin (Paris 1949) 76.

[2] Réclamation adressée aux Evêques de France par des curés de Paris... (Paris, Juni 1793), 23 Seiten in Oktav.

[3] La Feuille Villageoise (Nr. 42 vom 19. Juli 1792) 369 bis 370.

[4] Des prêtres salariés par la nation considérés dans leurs rapports avec le gouvernement républicain (Paris 1793), 105 Seiten in Oktav.

[5] Lettre pastorale de l'évêque d'Amiens pour la convocation du Synode diocésain... (Paris, Mai 1797), 12 Seiten in Oktav.

[6] Procès-verbal d'actes du Synode diocésain de Saint-Claude, 5.–6. August 1800, ohne Ort und Jahr, 99 Seiten in Oktav.

[7] Bibliothèque de la Société de Port-Royal, Corresp. Grégoire, dossier S. Infér.

[8] Vgl.: Questions faites au R. Evêque élu de Versailles par son Métropolitain et Réponses (Paris 1797), 23 Seiten in Oktav.

[9] Du système électif étendu aux membres du clergé ou de la promotion aux évêchés et aux cures (Paris, September 1832), 42 Seiten in Oktav.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

BERNARD PLONGERON

geboren am 5. März 1931 in Meaux (Frankreich), 1964 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne und an der Theologischen Fakultät von Paris, ist Doktor der Theologie und der Geschichtswissenschaften, Konferenzleiter am Institut Catholique von Paris, Forschungsbeauftragter am Centre National de la Recherche Scientifique und Programmdirektor des Centre de recherche d'histoire religieuse. Er veröffentlichte u. a.: Théologie et Politique au Siècle des Lumières (Paris 1972).

Robert Trisco

Der demokratische Einfluß auf die Wahl von Bischöfen und Pfarrern und auf die Verwaltung von Diözesen und Pfarreien in den USA

Amerikanische Katholiken, ob einheimische oder eingewanderte, haben fast ausnahmslos die demokratische Regierungsform ihres Landes bewundert und einige von ihnen versuchten sogar, sie so weit als möglich ihrem kirchlichen System einzuverleiben. Wenn sie sich auch manchmal des Einflusses ihres Milieus nicht bewußt waren, so machten sie diese Versuche auch mit Absicht aus einem oder mehreren Gründen – in Verteidigungshaltung (um Angriffen zuvorzukommen, die sich aus dem Argwohn gegenüber der hierarchischen Struktur der Kirche ergaben und so die religiöse Freiheit einer belagerten Minderheit zu wahren), aus apologetischen Gründen (um die Unterwerfung der amerikanischen Kirche unter ausländische Kontrolle zu vermindern, die ein Hindernis für die Konversion ihrer Mitbürger darstellte) und aus Gründen der Reform (um die Kirche innerlich zu stärken durch die Übernahme von Verfahren, die ihren Wert bereits in der politischen Sphäre bewiesen hatten).

Der Wunsch des Klerus, ein demokratisches Verfahren bei der Wahl ihrer Bischöfe zu verwenden, zeigte sich schon sehr früh in der Geschichte der Republik.[1] Als John Carroll 1784 von der Kongregation der Propaganda zum ersten Oberen der ganzen amerikanischen Mission bestellt wurde, informierte man ihn, daß der Papst beabsichtige, bald einen Apostolischen Vikar zu ernennen, der Titularbischof sein sollte. Carroll antwortete, daß demgegenüber ein Residenzbischof, der von der römischen Kongregation weniger abhängig sein würde, vorzuziehen wäre und daß es beim Volk des Landes – und zwar bei Katholiken und Protestanten – Mißfallen erregen würde, wenn den Priestern nicht gestattet würde, dem Heiligen Stuhl einen Kandidaten vorzuschlagen. 1788 bat der Klerus um die Errichtung eines Bischofssitzes, und darum, daß jenen, die das geistliche Amt in rechter Weise ausübten und für die Seelen Sorge trügen, erlaubt würde, den Bischof zu wählen und daß darauf regelmäßig Wahlen stattfinden sollten, um die falschen Vorstellungen über die katholische Religion in den Köpfen der Protestanten vollständig zu widerlegen. Außer aus diesen erklärten Gründen äußerten sie diese Wünsche auch, um die Wahl eines ihrer eigenen Ex-Jesuiten sicherzustellen, ehe andere Priester, die aus Europa kamen, die Mehrheit erreichten. Auf Empfehlung der Propaganda ermächtigte sie Pius VI., die Stadt für den Bischofssitz und seinen ersten Inhaber zu wählen. Nachdem sie sich auf Baltimore geeinigt hatten und ihre Wahl fast einstimmig auf Carroll fiel, ratifizierte der Papst ihre Entscheidungen, indem er 1789 eine Bulle erließ.

Die Angst, die amerikanische Regierung oder eine große Zahl amerikanischer Protestanten könnten die direkte Einsetzung von Bischöfen durch den Heiligen Stuhl ablehnen, blieb lange genug gegenwärtig, um Carroll die Erlaubnis zu sichern, daß er mit seinem Klerus beraten durfte, ehe er einen Priester als seinen Koadjutor vorschlug. Dennoch wurde ihm durch die Propaganda mitgeteilt, daß das Privileg der Wahl, das dem Klerus nur für ein einziges Mal eingeräumt worden war, kein zweites Mal gewährt werden könnte,

auch wenn eine direkte Einsetzung durch Rom von den Feinden der Kirche in der Republik als mit der Verfassung nicht vereinbar interpretiert würde. Trotzdem führte Carroll die Beratung mit seinem Klerus in Form einer Wahl durch. Als der Gewählte, Lawrence Graessl, starb, ehe er geweiht werden konnte, nominierte Carroll auf den Rat älterer Mitglieder des Klerus einen anderen Ex-Jesuiten, Leonard Neale, der dann vom Papst offiziell eingesetzt wurde. Danach wurde den Priestern bis zum Dritten Plenarkonzil von Baltimore 1884 keine formelle Teilnahme bei der Wahl der Kandidaten für das Bischofsamt mehr eingeräumt. Und zwar wünschte nicht nur die Propaganda eine genaue Kontrolle über die Kirche zu behalten, auch die Bischöfe selbst waren nicht geneigt, ihr Recht der Wahlempfehlung mit den vielen Priestern zu teilen, die ihre Vertrauenswürdigkeit noch nicht durch einen langen und treuen Dienst in der Diözese unter Beweis gestellt hatten.

Nachdem die Laien gesehen hatten, wie die Priester ihren ersten Bischof wählten, wünschten sie da und dort ihren eigenen Pfarrer zu wählen. Ihre Bemühung, auf Pfarrebene ein demokratisches Element einzuführen, wurde durch das vom Zivilrecht in den meisten Staaten vorgeschriebene System der Laien-Bevollmächtigten erleichtert. Obwohl der Mißbrauch dieser Einrichtung, allgemein «trusteeism» genannt, europäischen Ursprungs war, kam er teilweise aus dem ausdrücklichen Wunsch, der katholischen Pfarre eine kongregationalistische Organisationsform zu geben, wie sie unter amerikanischen Protestanten dominierte. Es war erstaunlich, daß gerade zwei Gruppen von deutschen Katholiken, eine aus Philadelphia und eine andere aus Baltimore, unter den ersten waren, die das amerikanische Gesetz zur Unterstützung ihrer Forderungen anriefen.[2] In beiden Fällen trennten die Deutschen sich von der bestehenden territorialen Mission, wählten Vertrauensleute, bauten eine Kirche und ernannten einen Pfarrer, all das unter Mißachtung der Autorität Carrolls. In Philadelphia wurde einer der späteren Pfarrer von den Vertrauensleuten auch entlassen, und diese schrieben 1799 an den Heiligen Stuhl mit großer Übertreibung, sie hätten von der Gesetzgebung des Staates Pennsylvania das Recht erhalten, selbst alle Anordnungen zu erlassen, soweit ihnen nicht göttliches oder ziviles Recht entgegenstünden. Auch die Vertrauensleute aus Baltimore, die gegen Bischof Carroll an Rom appellierten, behaupteten, daß die Vereinigten Staaten jeder Nationalität und jedem religiösen Bekenntnis unbeschränkte Freiheit einräumten und die Störung oder Verletzung dieser Freiheit durch andere verboten hätten. Selbstverständlich begründeten diese Deutschen ihre Forderungen nicht nur oder auch nur hauptsächlich auf amerikanische Gesetze; sie verteidigten ihr Recht auf die Wahl des Pfarrers eher kraft des ius patronatus. Wenn sie dennoch diese Gesetze als Waffen in ihrem Kampf gegen Carroll einsetzten, so offenbar in der Überzeugung, daß ihre Weise, den Pfarrer zu benennen, eher dem nationalen Geist entsprach als die Ernennung durch den Bischof. Obgleich diese beiden deutschen Pfarren mit der Zeit ihre Ansprüche fallenließen, verursachten widerspenstige Vertrauensleute in anderen Städten nach Carrolls Tod ernstere Schwierigkeiten. So lehnten die Vertrauensleute von Norfolk, Virginia, die von den meisten der irischen Pfarrangehörigen unterstützt und von einem kleveren portugiesischen Arzt, Dr. John F. Oliveira Fernandez angeführt wurden, den französischen Pfarrer ab, den ihnen Erzbischof Neale geschickt hatte und bestanden auf ihrem Recht, ihre Gemeinde selbständig zu verwalten. Diese Schismatiker machten bald gemeinsame Sache mit den rebellischen Vertrauensleuten von Charleston, South Carolina, sie vertraten ihr angebliches Patronatsrecht in einer langen «Petition an den Heiligen Stuhl», und präsentierten dem Papst einen irischen Dominikaner aus New York, Thomas Carbry, der als erster Bischof von Norfolk bestätigt werden sollte. Nach weiterer Uneinigkeit berichtete Carbry dem italienischen Prior des Dominikanerkonvents von S. Maria sopra Minerva in Rom, wenn ein Priester gefunden werden könnte, der sich von dem jansenistischen Erzbischof von Utrecht weihen ließe, würde er in den Vereinigten Staaten herzlich empfangen werden. Carbry sagte voraus, daß dem Kongreß und den Parlamenten der verschiedenen Staaten Petitionen vorgelegt werden würden, nach denen es keinem kirchlichen Amtsträger welchen Grades auch immer «gestattet sein soll, in der Republik irgendeine Funktion auszuüben, wenn er nicht vom Volk gewählt wurde». Seine Voraussage erfüllte sich im Dezember 1818, als vielen amerikanischen Politikern ein anonymer offener Brief in gedruckter Form zugeschickt wurde, in dem festgestellt wurde, daß die Ernennung von Bischöfen durch den Papst ein weltlicher Akt sei, und in dem das System der Wahlen als «den fundamentalen und unentbehrlichen Prinzipien der amerikanischen Verfassung vollkommen entsprechend» gerühmt wurde, und wie es auch in sich selbst gerecht und vernünftig und

fast seit tausend Jahren in der Kirche allgemein üblich sei. Obgleich der irische Franziskaner, der von den Führern des Schismas von Charleston gewählt worden war, um eine «Unabhängige Katholische Kirche» in den Vereinigten Staaten zu gründen, den Plan der Propaganda verriet, nahm Carbry das Hirtenamt in der Kirche von Norfolk an, für das die Vertrauensleute ihn gewählt hatten. Hauptsächlich aus Angst vor einem dauernden Schisma entschloß sich die Propaganda, in Richmond, Virginia und in Charleston Bischofssitze zu errichten und sie mit irischen Priestern zu besetzen.

Um eine Wiederkehr der Übel, die sich aus der schlechten Verwaltung von Kirchenvermögen ergeben hatten, zu vermeiden, erließ der erste Bischof von Charleston, John England, der die Kirchenordnungen verschiedener protestantischer Denominationen, den Charakter der Regierung und des Volkes dieses Landes ebenso studiert hatte wie die Gegebenheiten seiner Diözese, eine sorgfältig ausgearbeitete Verfassung.[4]

Danach hatte der Bischof allein das Recht, Kleriker einzusetzen oder abzusetzen, aber jeder der drei Distrikte der Diözese sollte zur Verwaltung der zeitlichen Güter eine Gemeindeversammlung haben, die aus Priestern und einer Reihe gewählter Laien bestehen sollte. Es sollte auch einen allgemeinen Fonds geben, der von einem Treuhändergremium verwaltet werden sollte, dessen Präsident von Amts wegen der Bischof war. Jedes Jahr sollte eine Versammlung stattfinden, die aus drei Teilen bestehen sollte – dem Bischof, dem Haus des Klerus und dem Haus der Laiendelegierten. Die Rolle dieser Häuser war in der Hauptsache die Beratung des Bischofs, die Beschaffung finanzieller Mittel und die Überwachung der Personen, die das Geld verwalteten. Englands Metropolit, Ambrose Maréchal von Baltimore, warnte die Propaganda davor, diese «demokratische Verfassung» zu billigen, obwohl er sie nie gesehen hatte, denn er fürchtete, daß dann andere Bischöfe nicht mehr imstande wären, ihren Klerus und die Laien unter Kontrolle zu halten. England hat diese Verfassung tatsächlich niemals in Rom vorgelegt, noch wurde sie von der Propaganda je sanktioniert oder zensuriert. Sie wurde von keinem der bischöflichen Kollegen Englands übernommen und wurde mit ihm 1842 begraben. Um 1860 hatten die Bischöfe überall die Gefahr des «trusteeism» gebannt, indem sie den Laien jede Mitsprache in der Verwaltung selbst der rein weltlichen Angelegenheiten in ihren eigenen Pfarren verwehrten.

Gleichzeitig hatten die Priester keinen Anteil an der Verwaltung ihrer Diözesen, denn es gab keine Kathedralkapitel von Kanonikern, und selbst wo es Berater gab, konnten diese die Autorität des Bischofs nicht einschränken.[5] 1857 empfahl der Erzbischof von St. Louis, Peter Richard Kenrick, dem Heiligen Stuhl die Errichtung von Kathedralkapiteln in den Vereinigten Staaten, denn, so war seine Meinung, dies könnte dazu beitragen, den Verdacht, den die Bischöfe sich in den Augen besonders der Nichtkatholiken zuzögen, indem sie weltliche Angelegenheiten allein und ohne Kontrolle ihrer Macht verwalten, zu beseitigen. Trotzdem stimmten die meisten der amerikanischen Bischöfe auf dem zweiten Plenarkonzil von Baltimore 1866 gegen diesen Vorschlag, und erst auf dem dritten gaben sie dem Drängen der Propaganda nach, aber erst, nachdem sie die Kanoniker durch Berater ersetzt und das vorgeschlagene Erfordernis der Zustimmung der Berater als Voraussetzung für die Legalität bestimmter bischöflicher Akte zurückgewiesen hatten. Auch im Namen seiner Kollegen protestierte der Erzbischof von Baltimore, James Gibbons, bei der Propaganda, daß Kapitel nicht in Übereinstimmung mit dem Charakter des amerikanischen Volkes wären, wobei er offenbar annahm, daß seine demokratischen Mitbürger nichts für geteilte Verantwortung und Verantwortlichkeit übrig hätten. Nach dem konziliaren Dekret sollte der Bischof die Hälfte der Konsultoren frei wählen und die andere Hälfte aus einer Vorschlagsliste des Diözesanklerus, aber diese Einschränkung, die kaum einmal einen Bischof hinderte, in der Praxis nur Männer seiner Gefolgschaft zu ernennen, wurde durch das Kirchliche Gesetzbuch abgeschafft.

Das gleiche Plenarkonzil räumte Priestern eine erweiterte Rolle in der Auswahl der Kandidaten für das Bischofsamt ein.[6] In den Jahrzehnten zuvor hatten sich gelegentlich einzelne Priester öffentlich darüber beschwert, daß sie so vollständig von dem Verfahren ausgeschlossen blieben, aber erst am Vorabend des Konzils argumentierte Patrick Corrigan, Pfarrer der Kirche Unserer Lieben Frau von der Hoffnung in Hoboken, New Jersey, in einem Pamphlet, das mit «Bischöfliche Ernennungen» betitelt war, daß «eine bestimmte qualifizierte Zahl» von Priestern «die Vollmacht haben sollte, Bischöfe zu nominieren». Der behauptete Anlaß für sein Schreiben war eine Europareise, während der er «den beklagenswerten Zustand der Religion in Italien, Frankreich und Spanien» beobachtet hatte, den er dem Zögern gewisser konservativer Prälaten in diesen sogenannten katholischen Ländern

zuschrieb, ein größeres Maß politischer Demokratie zuzulassen, und er wollte seine amerikanischen Mitkatholiken im voraus warnen, daß so auch die Kirche in den Vereinigten Staaten ihren Einfluß auf die Massen verlieren könnte. Er sah keinen einleuchtenden Grund dafür, «die fundamentale Doktrin des Landes – das Prinzip der Selbstverwaltung» bei dem Verfahren der Bischofsernennung zu ignorieren. In einem anderen Pamphlet bestritt er, revolutionäre Prinzipien in die Kirche einführen oder sie amerikanisieren zu wollen, «durch gesteigerte demokratische Forderungen auf seiten der Priester, die bisher unerhört waren», die dazu führen würden, sie zu zerstören. Dennoch bestand er darauf, daß die Kirche dem Wunsch des amerikanischen Volkes darin zuvorkommen sollte, indem sie ihre Gesetze wo immer möglich den Grundvorstellungen des Landes anpaßte – speziell im Hinblick auf Repräsentation und auf die Verhinderung «willkürlicher Ausübung absoluter Gewalt». Zu dieser Zeit (Mai 1884) erwartete Corrigan vom bevorstehenden Konzil die Erfüllung seiner Wünsche. Das Konzil beschloß tatsächlich, wenn auch nur unter dem Druck der Propaganda, daß einigen Priestern in jeder Diözese (nämlich den Konsultoren und unabsetzbaren Rektoren) erlaubt werden sollte, einen Dreiervorschlag zu präsentieren. Trotz lokaler Schwierigkeiten, die durch Rivalitäten unter Gruppen verschiedener nationaler Herkunft und durch Verletzungen der Geheimhaltung ausgelöst wurden, blieb diese Methode bis 1916 in Übung, bis sie dann durch eine neue ersetzt wurde, bei der keine kollektive Beratung des Klerus zugelassen war und individuelle Beratung im geheimen der Diskretion des Bischofs überlassen war.

Jene, die versucht hatten, demokratische Ideale und Praktiken in die Kirche einzuführen, bestanden darauf, daß ihre vorgeschlagenen Reformen mit der gemeinen katholischen Tradition übereinstimmten. Die meisten von ihnen scheinen aufrichtig geglaubt zu haben, daß sie sich durch diese Veränderungen nicht nur den Werten und Gepflogenheiten ihrer Gesellschaft anpassen würden, sondern daß sie damit auch die kirchlichen Strukturen den Protestanten weniger fremd und den Katholiken selbst vorteilhafter gestalten würden. In ihrem Eifer und in ihrer Hartnäckigkeit waren sie Nichtkatholiken eher Anlaß zum Skandal als zur Erbauung, und sie förderten innerhalb der Kirche eher Uneinigkeit als Fortschritt. Ohne ihre Ziele diskreditieren zu wollen, sollte man heute aus ihren Fehlern lernen, und viele ihrer theoretischen Argumente und praktischen Leistungen können für bestimmte Reformen, die heute gefordert werden, positiv herangezogen werden.

[1] Peter Guilday, The Life and Times of John Carroll, Archbishop of Baltimore (1735–1815) (Westminster, Maryland, 1954) (Neudruck von 1922) 203, 220–222, 348, 569.

[2] V. J. Fecher SVD, A Study of the Movement for German National Parishes in Philadelphia and Baltimore (1787 bis 1802): Analecta Gregoriana, 77 (Rom 1955), passim, besonders 255–256.

[3] Peter Guilday, The Catholic Church in Virginia (1815 bis 1822): United States Catholic Historical Society Monograph Series, VIII (New York 1924), passim, besonders 33, 46, 81, 91–101 und 105.

[4] Peter Guilday, The Life and Times of John England, First Bishop of Charleston (1786–1842) (New York 1927) I, 349–351, 362–363.

[5] Robert Trisco, Bishops and Their Priests in the United States: The Catholic Priest in the United States. Historical Investigations. Hrsg. John Tracy Ellis (Collegeville, Minnesota 1971) 111–292, besonders 138–149, 228–231, 238–239.

[6] Robert Trisco, The Variety of Procedures in Modern History: The Choosing of Bishops. Hrsg. William W. Bassett (Hartford, Connecticut 1971) 33–60, besonders 51–59; ausführlicher in dem oben (Anmerkung 5) zitierten Artikel!

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ROBERT TRISCO

geboren am 11. November 1929 in Chicago, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der päpstlichen Universität Gregoriana, ist Lizentiat der Theologie und Doktor der Kirchengeschichte, beigeordneter Professor für Kirchengeschichte an der Katholischen Universität von Amerika. Er ist ferner Sekretär der American Catholic Historical Association, Herausgeber der «Catholic Historical Review», war Peritus am Zweiten Vatikanischen Konzil, ist Mitglied der Subkommission für Geschichte im bischöflichen Ausschuß für das priesterliche Leben und den Dienst. Er veröffentlichte u. a.: The Holy See and the Nascent Church in the Middle Western United States 1826–1850: Analecta Gregoriana 125 (Rom 1962).

Berichte

Owen Chadwick

Die anglikanische Praxis bei der Wahl von Bischöfen

Im späten Mittelalter erlangten die englischen Könige mit Duldung der Päpste entscheidenden Anteil an der Benennung von Bischöfen für die Wahl durch die Kapitel der englischen Diözesen. Dieser Anteil wuchs während des 15. Jahrhunderts weiter an. Die englische Reformation schließlich beseitigte jede Einmischung des Papstes und legalisierte das alleinige Recht des Königs, Bischöfe für die Wahl zu nominieren. Die Akte «Annates» von 1534, die in England bis heute (1971) immer noch teilweise in Kraft ist, sieht vor, daß der König bei jeder Sedisvakanz dem Dekan und Kapitel einer Kathedrale in einem Schreiben, das auch den Naman dessen enthält, der von ihnen gewählt werden soll, die Erlaubnis gibt, eine Wahl vorzunehmen (die «congé d'élire»). Wenn Dekan und Kapitel länger als zwölf Tage nach Erhalt der Erlaubnis mit der Wahl zögern, so kann der König seinen Kandidaten mit schriftlichem Patent zum Bischof ernennen. Wenn Dekan und Kapitel mit der Wahl länger als zwanzig Tage zuwarten (und wenn der Erzbischof sich weigert, den Kandidaten des Königs innerhalb von zwanzig Tagen zu bestätigen), so verfallen Dekan und Kapitel oder der Erzbischof den in den mittelalterlichen «Praemunire»-Akten (besonders dem Statut «Praemunire» von 1393) vorgesehenen Strafen. Diese Strafen bestanden darin, daß die verurteilte Person aus dem Schutzbereich der Krone verstoßen wurde und ihr Land und Besitztum der Beschlagnahmung verfielen.

Die Herrscher nach der Reformation waren in kirchlichen Dingen nicht so gut bewandert, als daß sie bei der Auswahl von Bischöfen ohne Berater ausgekommen wären. Manchmal war dieser Berater ein weltlicher Minister, wie Sir William Cecil (Lord Burghley), der Königin Elisabeth I. (1558 bis 1598) beriet. Manchmal war es ein Kirchenmann, wie William Laud, der Berater König Karls I. (1625–1641). Zweimal, nach der Restauration König Karls II. (1660) und erneut nach der Revolution 1688, war es normalerweise eine Kommission – bestehend aus dem Erzbischof von Canterbury, dem Bischof von London und vier Laien –, aber der Rat der Kommissionsmitglieder wurde von der Krone und ihrem führenden Minister oft genug ignoriert. Als König Georg I. 1714 den Thron bestieg, konnte er nicht einmal Englisch sprechen und war über die englische Kirche überhaupt nicht informiert. So wurde der Premierminister rasch die beherrschende Kraft in der Regierung, und es wurde bald üblich, daß der König Bischöfe nur noch auf seinen Rat ernannte. In Hinkunft schlug der König (oder die Königin) Namen vor, und manchmal kam es auch zur Mißbilligung eines vorgeschlagenen Namens. Aber die eigentliche Macht im Nominierungsverfahren lag beim Premierminister. König oder Königin hatten nur ein Vetorecht, und vor Königin Viktoria wurde das Veto sogar nur dann möglich, wenn der Premierminister sich so gleichgültig verhielt, daß er nicht mit dem Rücktritt drohte, wenn er nicht seinen Willen bekam. Das war oft so, und Königin Viktoria (1837–1901) übte besonders in den letzten Jahren einen entscheidenden Einfluß auf die Ernennungen aus. Der Erzbischof von Canterbury wurde durchweg aus Gründen der Höflichkeit konsultiert, und er konnte vor allem auf Königinnen großen Einfluß ausüben. Es muß vermerkt werden, daß das Parlament niemals bei der Wahl von Bischöfen beteiligt war; außer insofern, als seine Unterstützung für die Stellung des Premierministers notwendig ist.

1910, nach Königin Viktorias Tod änderten sich drei Dinge: 1. wußte König Eduard VII. (1901 bis 1910) viel weniger als seine Mutter und kümmerte sich auch weniger darum, 2. wurde Arthur Balfour der erste nicht-anglikanische Premierminister (1902–1905), was bei einigen Anglikanern Skrupeln hinsichtlich der Rolle des Premierministers auslöste, und 3. war die Autonomie-Bewegung der englischen Kirche, die teilweise von der Oxford-Bewegung herkam, soweit gediehen, daß sie (1904) ein repräsentatives Organ, eine «Synode» der Kirche im sogenannten «Representative Church Council» hervorbrachte (später, 1919, Church Assembly und seit 1970 Generalsynode genannt). Nach 1901 wuchs die Kritik am Einfluß des Premierministers und wuchs der Wunsch kirchlicher Körperschaften, auf die Wahl der Bischöfe Einfluß zu nehmen; und der Herrscher (oder die Herrscherin) selbst intervenierten immer seltener.

Das Recht der Krone zu nominieren wurde aus

Anlaß besonders kontroverser Ernennungen in Frage gestellt. 1918 nominierte die Krone (unter Premierminister Lloyd George) für den Bischofssitz von Hereford Hensley Henson, dem man nachsagte, er glaube nicht an die Historizität der großen Wunder des Neuen Testaments.

Die Versammlung von Canterbury setzte ein Komitee ein (unter Vorsitz des Bischofs von London, Winnington-Ingram), um zu überlegen, wie die Kirche auf die Wahl von Bischöfen einen größeren Einfluß nehmen könnte. Das einzige, was dabei herauskam, war die Forderung, der Premierminister möge vor einer Nominierung jedesmal die Erzbischöfe von Canterbury und York konsultieren. Lloyd George antwortete, daß er dies immer getan habe. Es scheint, daß jedenfalls von da an die Erzbischöfe von Canterbury und York aus Höflichkeit jedesmal konsultiert worden sind. Gegenwärtig (1971) wählt der Premierminister einen aus vier oder fünf Namen aus, die bereits inoffiziell von den beiden Erzbischöfen gebilligt worden sind.

Ein zweites Komitee der Church Assembly von 1923 empfahl, daß Dekan und Kapitel nicht mehr den Strafen von «Praemunire» verfallen sollen, wenn sie sich weigern, die Nominierung der Krone zu akzeptieren. Dem wurde jedoch nicht entsprochen bis 1969, als «Praemunire» stillschweigend fallengelassen wurde. Das mittelalterliche Statut war natürlich ohnedies schon lange nicht mehr anwendbar gewesen.

Das gleiche Komitee von 1923 empfahl ebenso, daß der Premierminister, ehe er die Krone beriet, selbst von einer Kommission aus den zwei Erzbischöfen und fünf anderen, die der Premierminister aus der Kirchenversammlung auswählte, beraten werden sollte. Daraus wurde nichts. Die Erzbischöfe selbst tendierten zur Ansicht, daß die Sicherheiten für die Kirche im modernen System umfassend genug seien, und hatten daher kein besonderes Bedürfnis, ihren Rat an den Premierminister im Rahmen eines Komitees zu erteilen. 1935 lehnte eine kirchlich-staatliche Kommission den Vorschlag von 1923 ab und verwarf ihn. Aber Mitglieder der Church Assembly und dann der Generalsynode waren der Meinung, daß sie, als das repräsentative Organ der Kirche, einigen Einfluß auf die Wahl der Personen, welche die Krone beraten, haben sollten, wenn sie nicht gar selbst für die Errichtung einer Wahlkörperschaft sorgen sollten. Die erwähnte Kirche-und-Staat-Kommission empfahl 1970, daß die Krone von einem Komitee, welches von der Generalsynode zu wählen sei, beraten werden sollte. Aber die Empfehlung von 1970 war von soviel Widerspruch und Wünschen nach Modifikationen belastet, daß sie jedenfalls nicht so rasch irgendeine Wirkung haben wird.

Inzwischen begannen die Diözesen, die nun durch ihre Diözesankonferenzen stärker organisiert und selbstbewußter geworden sind, den Wunsch nach größerem Einfluß auf die Bestellung des Mannes, den sie als neuen Bischof bekommen sollen, zu äußern. 1939 beschloß eine Kirchenversammlung, daß bei einer Sedisvakanz Vertreter der Diözese den Erzbischof über die Erfordernisse der Diözese unterrichten sollten – jedoch ohne dabei Namen zu nennen. Fast gleichzeitig, etwa im letzten Jahr von Neville Chamberlains Amtsführung als Premierminister (Chamberlain war Unitarier!), begann der Premierminister regelmäßig durch einen seiner Sekretäre die Meinung jeder Diözese über die Art des Mannes, den sie wünschte, einzuholen (aber nicht den Namen des gewünschten Mannes). 1964 empfahl die Howick-Kommission für Ernennungen durch die Krone die Errichtung ständiger Komitees in jeder Diözese – sogenannte Sedisvakanz-Komitees –, die den Premierminister und den Erzbischof über die Bedürfnisse der Diözese in Hinblick auf den neuen Bischof aufklären sollten. Diese Komitees wurden geschaffen. Und seit 1966 üben sie auch einen wichtigen Einfluß auf die Wahl von Bischöfen aus. Ursprünglich sollten sie keine Meinung über bestimmte Personen äußern, sondern nur über allgemeine Erfordernisse. Tatsächlich haben sie sich jedoch dann zunehmend geweigert, sich von der Nennung von Namen von Männern abhalten zu lassen, die sie gerne gehabt hätten.

Das gegenwärtige System funktioniert gut. Es werden gute Bischöfe gewählt. Aber es scheint ein vorübergehendes System zu sein. Es sieht nicht wie ein System aus, das gerade in dieser Form lange praktiziert werden könnte.

Viele Anglikaner in England (vermutlich eine beträchtliche Mehrheit) sind mit der geltenden Regelung einverstanden. Sie mögen (im großen und ganzen) die Bischöfe, die sie bekommen. Es gefällt ihnen, daß ihre Leiter einen nationalen ebenso wie einen kirchlichen Status haben. Es gefällt ihnen, daß ihre Bischöfe (die älteren 26 Bischöfe) im Oberhaus sitzen. Es gefällt ihnen, daß sie auf Vorschlag der Königin gewählt werden, die selbst ein Mitglied der Kirche von England sein muß. Sie sehen ein funktionierendes System, das aus der englischen Geschichte gewachsen ist. Sie wollen es nicht geändert haben. Sogar jene, die es nicht

gern sehen – sogar jene, die den Anteil des Premierministers stark ablehnen – würdigen die nationale Anerkennung der Religion, die durch das Nominationsrecht der Königin symbolisiert wird, und sind bereit, den Premierminister als unerwünschten, aber notwendigen und unschädlichen Begleitumstand hinzunehmen. Sie schrecken vor all den Problemen zurück, die eine Trennung von Kirche und Staat, speziell die mögliche Maßnahme der Säkularisierung mit sich brächte.

In den Augen anderer Anglikaner ist es der anstößigste Aspekt in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat in England. Einige von ihnen wünschen die Trennung von Kirche und Staat. Aber andere, die die Trennung von Kirche und Staat an sich nicht wünschen, ziehen es vor, dem Premierminister weiter seine Rolle zu lassen. 1970 berichtet die Kirche-und-Staat-Kommission, daß genau die Hälfte der Mitglieder die Beendigung des Einflusses des Premierministers wünschen. Dennoch wünschen fünf aus dieser Hälfte der Kommission, daß die Königin ihre Rolle weiter beibehält. Aber dies ist unmöglich. Und hier liegt das Dilemma. Die Königin nicht zu haben bedeutet radikale Trennung von Kirche und Staat. Aber man kann die Königin nicht ohne den Premierminister haben.

Die Meinung in dieser Sache änderte sich noch während der sechziger Jahre. 1964 waren die Mitglieder im Howick Bericht über die Ernennungen durch die Krone einstimmig der Meinung, daß die Nominierung durch den Premierminister bleiben sollte, obwohl sie die verschiedensten Denkrichtungen vertraten. Im Bericht der Kirche-und-Staat-Kommission von 1970 konnten die Mitglieder keine gemeinsamen Beschlüsse mehr erzielen. Die Hälfte von ihnen argumentierte so: 1. Das Bild, das wir von Systemen gewonnen haben, in denen Bischöfe durch Wahl ermittelt werden, führt uns nicht dazu, Gefallen zu finden an dem, was dort geschieht; 2. es ist unchristlich und schlechte Theologie, scharf zu unterscheiden zwischen einem weltlichen Staat und einer geistlichen Kirche; 3. Bischöfe sind mehr als bloße Hirten ihrer Diözese, sie sind auch nationale Führer; 4. es wäre richtig, den Bruch zu riskieren, der aus einem nationalen Akt der Trennung von Staat und Kirche folgen würde, wenn es wirklich nötig wäre. Aber jene, welche die Bischofswahl wollen, riskieren ihn, ohne damit ein praktisches Übel zu beseitigen (denn alle sind sich einig, daß wir gute Bischöfe bekommen) und aus rein doktrinären Gründen; 5. die Überwachung der Handlungen des Premierministers reicht aus für die Wahrung der Interessen der Kirche.

Die andere Hälfte argumentierte so: 1. In der modernen säkularen Welt ist die Wahl durch eine weltliche Autorität so offensichtlich unpassend, daß diese Unangemessenheit gar nicht bewiesen zu werden braucht; 2. das System ist ein historisches Relikt, das dem ursprünglichen Zusammenhang, der es sinnvoll machte, entwachsen ist; 3. das System hat Mängel: es hängt alles vom Wohlverhalten der Beteiligten ab, es gibt wenig Sicherheit gegen solche, die das Gegenteil tun. 4. Freikirchler und römische Katholiken, mit denen wir uns eines Tages vereinigen wollen, sind einstimmig gegen dieses System. – Aus all diesen Gründen schlugen sie daher eine Wahl durch Wahlmänner vor.

Die bestehende Situation trägt den Keim des Wandels in sich.

1. Es bräuchte nur die Weigerung eines Dekans und Kapitels, die nominierte Persönlichkeit zu wählen – und diese Weigerung würde keine Strafen nach sich ziehen –, um eine Krise auszulösen. Das ist tatsächlich die Situation, wie sie seit über einem Jahrhundert bestand, ohne daß eine Krise sich ereignet hätte. Aber der Unterschied besteht nun darin, daß die Diözese nun ihre Meinung im voraus kundtut, über Erfordernisse, aber zunehmend auch über Personen. Die Diözese ist sich nicht nur ihrer Interessen, sondern auch ihrer Macht bewußt geworden, den Lauf der Dinge wie nie zuvor beeinflussen zu können. Dieses Bewußtsein wird weiter zunehmen. Das System wird solange funktionieren, als die Krone es mit behutsamem Respekt vor den Wünschen der Diözesen und der Erzbischöfe handhabt. Es würde nicht mehr funktionieren, sobald dieser Respekt aufhört.

2. Die persönliche Intervention sowohl des Souveräns seit 1901 wie auch des Premierministers seit 1939 verliert an Bedeutung. Die persönliche Intervention des Premierministers ist zwar noch wichtig, jedoch nur in Hinblick auf vier oder fünf sorgfältig ausgewählte Männer. Im Prozeß der Auswahl dieser Männer hat der Sekretär des Premierministers eine Rolle gespielt, aber immer in engster Beratung mit den Autoritäten der Kirche in der Diözese und in der Provinz. Darum argumentieren einige: da die Rolle des Premiers die Tendenz zeigt, zu verschwinden, wird sie langsam rein formal werden.

Für diese Entwicklung gibt es im Fall der Suffraganbischöfe einen Präzedenzfall. Auf Grund eines Statuts König Heinrichs VIII. nennt der Diö-

zesanbischof dem König zwei Namen, der dann einen auswählt. Heute nennt der Bischof die beiden Namen in der Reihenfolge seiner Wahl und die Krone wählt nach Verabredung den ersten. Nicht einmal in der späteren viktorianischen Zeit war dieses Recht der Krone, zwischen zwei Namen zu wählen, mehr als eine Formalität. Gladstone schockierte einst den Bischof von London, indem er den zweiten Namen anstelle des ersten wählte. Aber von dieser Ausnahme und vielleicht einer weiteren Ausnahme abgesehen, hat die Krone immer den ersten Namen gewählt. Und heute ist diese Übung so alt, daß es für einen Premierminister unmöglich ist, einen anderen als den ersten Namen zu wählen.

Praktisch gesehen ist dies keine sehr gute Methode für die Wahl von Suffraganbischöfen, denn es gibt praktisch dem Bischof allein das Recht, zu wählen. Zwei verschiedene Kommissionen (Howick 1964, Chadwick 1970) haben bisher vergeblich versucht, das System zu ändern. Aber es zeigt, wie durch eine verfassungsmäßige Entwicklung der Anteil des Premierministers schrittweise und zunehmend zur Formalität werden kann. Nach dem Urteil einiger ist dies eine Möglichkeit auch hinsichtlich der Diözesanbischöfe. Anderseits, solange die Wahl auf einen Bischofssitz (früher oder später) automatisch das Recht auf einen Sitz im Oberhaus und somit auf eine Stimme im Parlament mit sich bringt, ist es schwer vorstellbar, daß der Premierminister sein Recht auf Nomination zum reinen Formalakt werden läßt – auch wenn er sich in neuerer Zeit nicht mehr mit der Politik der Kandidaten befaßt. Die Wahl der Suffraganbischöfe wurde hauptsächlich deswegen zur Formalität, weil diesen kein Sitz im Oberhaus zusteht.

Ein anderes sich abzeichnendes Ereignis könnte die Entwicklung entscheidend beeinflussen: die Union mit den Methodisten. Es ist sicher, daß die Methodisten keinen anderen Bischof als den von der Kirche gewählten akzeptieren werden. Sie hätten wohl nichts gegen Bischöfe (die meisten von ihnen), die bei der Wahl formell der Königin vorgestellt werden. Aber sie würden es nicht dulden, wenn die Königin, selbst ohne den Premierminister, ein Veto hätte, und sie würden es nicht dulden, wenn der Premierminister auch nur irgend etwas mit der Sache zu tun hätte. Es ist vorstellbar, daß der anglikanische Teil einer anglikanisch-methodistischen Kirche mit seinem System weiterbestehen kann und der methodistische Teil mit seinem eigenen System, und diese Vorstellung wurde auch vorgebracht. Sie ist jedoch in der Praxis unglaubwürdig. Die Wiedervereinigung mit den Methodisten bedeutet ein System, in dem die Bischöfe gewählt werden. Solch ein Wechsel würde natürlich sein und scheint auch notwendig und würde im Parlamentsakt vorgesehen sein, der die Union der beiden Kirchen vorsieht. Ob aber solche gewählte Bischöfe Sitze im Oberhaus haben würden, ist sehr zweifelhaft. Es ist natürlich noch nicht sicher, ob es eine Union zwischen der Kirche von England und den Methodisten geben wird.

Literaturhinweise:

Das wichtigste historische und aktuelle Material findet sich in den Berichten der Selborne-Kommission (1916) über Kirche und Staat, der Cecil-Kommission (1935) über Kirche und Staat, der Moberly-Kommission (1952) über Kirche und Staat, der Howick-Kommission (1964) über die Ernennungen durch die Krone und der Chadwick-Kommission (1970) über Kirche und Staat. Die Debatten über diese Berichte in den Kirchenversammlungen oder in der Generalsynode sind es wert, daß man sie studiert. Für das 18. Jahrhundert N. Sykes, Church and State in England in the 18th Century (Cambridge 1934). Für das 19. Jahrhundert O. Chadwick, The Victorian Church, 2 Bände (London 1970); G. K. A. Bell, Randall Davidson, bringt wichtiges Material bis 1929. Erzbischof Cyrill Garbett veröffentlichte (1950) Church and State in England, aber es ist sehr oberflächlich.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

OWEN CHADWICK

geboren 1916, studierte an der Universität Cambridge, ist seit 1968 Regius Professor für neue Geschichte an der Universität Cambridge, war 1966 bis 1970 Präsident der Kommission Staat und Kirche. Er veröffentlichte u.a.: The Reformation (⁶1971).

Gerard Bartelink

«Electio» und «consensus» im christlichen Sprachgebrauch (bis etwa 600)

Wie das Verfahren der Bischofsernennung in den ersten Jahrhunderten des Christentums eine Entwicklung gekannt und von gewissen örtlichen Eigenarten bestimmt wurde, so gibt es in der lateinischen Terminologie für Wahl und Ernennung eine Entwicklung, die sich aus gewissen örtlichen Eigenarten ergab. Inmitten mehrerer anderer Ausdrücke hat «electio/eligere» schon früh eine beherrschende Stellung erreicht, während seit dem 4. Jahrhundert auch «consensus/consentire» (das hier und da schon eher vorkommt) allmählich mehr und mehr zur festen Terminologie gehört.

Eine Schwierigkeit bildet der Umstand, daß infolge unvollständiger Beschreibungen die Terminologie, die zur Bischofswahl gehört, nicht immer in jeder Hinsicht klar ist, was manchmal Anlaß zu fehlerhaften Textinterpretationen gegeben hat. So hat man «constituere», einen juristischen Terminus des profanen Lateins, der für die Einsetzung einer Behörde benutzt wurde, mit «ordinare» (weihen) gleichgesetzt, wenn jener Ausdruck in Zusammenhang mit einer Bischofsernennung vorkam, obwohl die Bedeutung zweifellos allgemeiner ist und die Weihe einschließt. Ungenauigkeit und Unvollständigkeit des Ausdrucks ist die Ursache dafür, daß mit Hilfe von «eligere/electio» manchmal ausschließlich die Rolle des Volkes bei einer Bischofswahl, manchmal die der lokalen Geistlichkeit, manchmal darüber hinaus die der benachbarten Bischöfe ausgesagt wird, während meistens in dieser Terminologie alle genannten Aspekte im Gegensatz zur «ordinatio» zusammengefaßt werden. Nach manchen Texten ist «consentire/consensus» ein Akt der örtlichen Gemeinde, in anderen wird dabei auch die Geistlichkeit des Ortes ausdrücklich genannt.

Die ältesten Texte beziehen sich auf die Einsetzung der ersten Bischöfe durch die Apostel. Hier finden wir «constituere» oder «instituere», z. B. bei *Tertullian*, De praescriptione haereticorum 32,3 («ab apostolis in episcopatum constitutos»), und die alte lateinische Übersetzung von *Irenäus*, Adversus haereses 3,3 («qui ab apostolis instituti sunt episcopi»). Anfangs wird «consentire» für die Zustimmung der örtlichen Gemeinde benutzt – in der wahrscheinlich aus dem dritten Viertel des 2. Jahrhunderts stammenden lateinischen Übersetzung des ersten Clemensbriefes, wo von der Einsetzung der Bischöfe durch die Apostel gesagt wird (Kap. 44,1): «Igitur illos constitutos ab illis (d. h. apostolis) vel postmodum a quibusdam viris ornatis consentiente aecclesia omne.»

Bei Cyprian kommt «eligere» in Zusammenhang mit der Bischofswahl vor (Ep. 67,3: «potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi»), aber seine Terminologie ist nicht einheitlich. Einige Male benutzt er das farblose «facere», das sich auch auf die Tätigkeit der Gemeinde in Zusammenhang mit der Wahl beziehen kann (Ep. 43,4,1: «sacerdoti quem tanto amore et ardore fecistis»; vgl. auch Ep. 44,3,1: «episcopo semel facto»). Daneben gebraucht er «constituere». Bei diesem Wechsel in den Ausdrücken kann, wie oft bei Cyprian, auch das Streben nach stilistischer Abwechslung eine Rolle spielen (Ep. 44,3,1). Zumal ist hier auch auf den Gebrauch von «deligere» hinzuweisen, wie in Ep. 44,2,1: «collegae nostri iam delecti et ordinati» (man sieht, daß die Akte von Wahl und Weihe hier deutlich unterschieden sind);[1] Ep. 67,5,1: «ut ... episcopi eiusdem provinciae proximi quique conveniant et episcopus deligatur plebe praesente.» Später scheint dieser Gebrauch von «deligere» = «eligere» nur noch gelegentlich vorzukommen (vgl. z. B. in der lateinischen Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius von Rufinus, Hist. eccl. 6,29,3: «pro episcopo deligendo»).

«Eligere», das im allgemeinen Sprachgebrauch der übliche Ausdruck für das Wählen aus mehreren Personen oder Sachen war, hat so ohne Schwierigkeit die Oberhand behalten. Daß er manchmal auch für die Wahl heidnischer Priester oder Priesterinnen[2] benutzt wurde, ist nichts als eine Parallele. Auch darf man bestimmt nicht von direktem Einfluß der Kaiserwahlterminologie sprechen, da von einer «electio» des Kaisers vor dem 3. Jahrhundert kaum die Rede ist (vgl. *Vopiscus*, Vita Aureliani 40,3: «senatus ... electionem imperatoris in exercitum refudit»); einen Ansatz findet man aber schon in der Lobrede des Plinius auf Trajan). Und für die Wahl hoher römischer Beamten in republikanischer Zeit und später waren andere Ausdrücke – z. B. «creare» – üblich. Zwar verdient Beachtung, daß «eligere» (als Übersetzung von ἐκλέγεσθαι) in den Bibelübersetzungen für die Priesterwahl im Alten Testament vor-

kam und insbesondere im Neuen Testament bei der Wahl für den Nachfolger des Judas im Apostelamt (Apg 1,24: «Tu Domine, qui corda nosti omnium, ostende, quem eligeris ex his duobus»[3]). Im erwähnten Bibeltext finden wir ein Element, das «eligere» oft näher bestimmt, nämlich die göttliche Inspiration bei der Wahl: den Gedanken, daß Gott selbst durch menschliches Handeln seine Wahl trifft. Dabei hat der Gebrauch von «eligere» eine Berufung auf Bibeltexte möglich gemacht, die im Griechischen, wo ἐκλέγεσθαι für die Bischofsweihe nicht üblich war, in dieser Form ausgeschlossen ist. Bezeichnend für solche Vorstellungen ist z. B. der Bericht in der Vita S. Aniani 2 (ein Text aus dem Jahre 1029, aber mit viel älteren Elementen), daß man die Heilige Schrift auf gut Glück öffnete, um so durch einen Bibeltext göttliche Bestätigung einer soeben geschehenen Bischofswahl zu erhalten, wobei man u. a. folgenden Text fand: «Beatus quem elegisti et assumpsisti, inhabitat in tabernaculis tuis» (Ps 64,5). Ähnlich geht aus vielen anderen Texten hervor, daß man sich bemühte, bei der «electio» das Element der göttlichen Eingebung zu unterstreichen.

Um die Rolle der Gemeinde bei der Wahl zu beschreiben, benutzt Cyprian nicht «consensus/consentire». Wohl spricht er von «suffragium», während wahrscheinlich auch die Ausdrücke «iudicium» und «testimonium» sich darauf beziehen; vgl. Ep. 44,3,1: «adque intellegant episcopo semel facto et collegarum ac plebis testimonio et iudicio conprobato, alium constitui nullo modo posse». Schon von Cyprian wird die Tatsache herausgestellt, der wir in späteren Texten oft begegnen, daß die Zustimmung des Volkes, vor allem die einstimmige Wahl als ein Gottesurteil angesehen wird, z. B. in Ep. 43,1: «contra suffragium vestrum et Dei iudicium» und «secundum vestra divina suffragia».

Seit dem 4. Jahrhundert ist «electio/eligere» die gebräuchlichste Bezeichnung für die Bischofswahl. Seit jener Zeit hat auch «consensus/consentire» offensichtlich an Häufigkeit gewonnen. Oft äußerte sich der «consensus» in der «acclamatio» (vgl. *Paulinus von Mailand*, Vita Ambrosii 6: «Ad cuius vocis sonum totius populi ora conversa sunt acclamantis: ‹Ambrosium episcopum›. ... in hunc unum mirabili concordia consenserunt»; *Augustinus*, Ep. 213,1: «A populo acclamatum est»; *Avellana Collectio*, Ep. 4: «in una acclamatione»). Der Gebrauch des Verbs «consentire» scheint in den christlichen Texten dem Gebrauch des Substantivs «consensus» vorausgegangen zu sein, das sich aber nach 400 schon bald zu einem Terminus technicus entwickelte. Daß sich der «consensus» in der «acclamatio» äußerte, war in der Spätantike auch bei der Kaiserwahl eine charakteristische Erscheinung. Man darf annehmen, daß dies den christlichen Sprachgebrauch beeinflußt hat (vgl. z. B. *Iulius Capitolinus*, Vita Maximi et Balbini 2,9: «post haec acclamatum est uno consensu»). Dabei ist es sinnvoll, der bemerkenswerten Vorgeschichte von «consensus» in Zusammenhang mit Ernennungen und Auszeichnungen Aufmerksamkeit zu schenken.

«Consensus» kommt in der späten Republik und in der Kaiserzeit auf Inschriften (z. B. von Behörden) in rein juristischen Formen wie Verträgen und Verordnungen nicht vor, wohl aber bei Ehrungsinschriften und Widmungen, durch die diesen Beschlüssen eine besondere Bedeutung zuerkannt wurde und «consensus» gleichzeitig als Unterstreichung eines Akts der Achtung meistens einen emotionalen und oft auch einen religiös gefärbten Nebenklang besaß.[5] In diesem Zusammenhang muß auch darauf hingewiesen werden, daß «consensus» in heidnischen Texten für die Bestätigung in einem Amt nur auf eine Anzahl sakraler Funktionen beschränkt bleibt. Wenn der römische Kaiser (wie *Augustus*, Monumentum Ancyranum 34) sich auf den «consensus universorum» beruft, will er nicht in erster Linie ein rechtliches Element betonen, sondern die Tatsache, daß er von Kräften getragen wird, die ihm jene höhere Weihe zuerkennen, die den Herrscher von der Behörde unterscheidet. Wie der «unanimis consensus» in einer Reihe von christlichen Texten als Fingerzeig Gottes gilt, sahen auch schon die Heiden eine solche Einstimmigkeit durchaus auf göttliche Eingebung zurückgehen (vgl. *Cassius Dio*, Hist. Rom. 75,4,4). Der christliche Gebrauch von «consensus/consentire» zeigt deutlich den Einfluß profaner Traditionen.

Man sollte aber nicht übersehen, daß gerade in der Zeit, als «consensus/consentire» in Zusammenhang mit der Bischofswahl gleichbedeutende Ausdrücke mehr und mehr verdrängen und der Sprachgebrauch um die Bischofswahl deutlich die Tendenz zeigt, stereotyp zu werden (im 5./6. Jahrhundert), die Rolle des Volkes bei der Wahl zugunsten der Rolle der benachbarten Bischöfe viel an Bedeutung verliert (vgl. Gaudemet,[1] aaO. 333). In einem ziemlich frühen Text (einem Decretale, das wahrscheinlich von Papst Damasus stammt und sich auf die Situation im Gallien der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts bezieht) wird darauf hingewiesen, daß man die bischöfliche Würde nicht mittels der Volksgunst («favor popularis»)

erwerben darf; für die Mitwirkung der Gemeinde wird hier der Ausdruck «testimonium» benutzt: «non enim quid populus velit, sed quid evangelica disciplina perquiritur; plebs tunc habet testimonium quotiens ad digni alicuius meritum reprehendens (ausgehend von den Verdiensten) auram favoris impertit» (hrsg. v. Babut).

Trotz der etwas tendenziösen Beleuchtung bietet die Avellana Collectio für die zweite Hälfte des 4. und den Beginn des 5. Jahrhunderts wichtiges terminologisches Material, insbesondere in Zusammenhang mit der Wahl der Bischöfe von Rom. Daß «consensus» noch keine ganz feste Bedeutung hat, ergibt sich aus der Ep. 17 des Jahres 417 an Kaiser Honorius zugunsten der Wahl des Bonifatius zum Bischof von Rom: Die Wahl hat stattgefunden «acclamatione totius populi et consensu meliorum civitatis» (in diesem Text ist der «consensus» von der «acclamatio» abgehoben und wird nur von den Vornehmen der Stadt gebraucht). In Ep. 37, einem Dekret des Kaisers Honorius über die gültigen Regeln, die er für die Wahl berücksichtigt wissen will, wird «divinum iudicium» von «universitatis consensus» abgehoben: «sed illum in sede divina permansurum, quem ex numero clericorum nova ordinatione divinum iudicium et universitatis consensus elegerit.» Das Wort «iudicium» bezieht sich auf die von den Bischöfen aufgestellte Kandidatur, das «divinum» genannt wird, insofern sich darin Gottes Urteil offenbart; daneben macht auch der allgemeine «consensus» einen Teil der «electio» aus. Während sich in diesem Text der «consensus» auf die Zustimmung aller Betroffenen bezieht, wird für gewöhnlich, wenn lediglich vom «consensus» des Volkes die Rede ist, auch die Ortsgeistlichkeit darin eingeschlossen. Manchmal wird diese aber auch ausdrücklich genannt, wie in einem Brief des Papstes Caelestinus aus dem Jahre 428 (Migne, PL 56, 579): «Nullus invitis detur episcopus. Cleri, plebis et ordinis consensus et desiderium requiratur.» Im Umkreis von «consensus» kommt «desiderium» des öfteren vor (daneben «petitio/petere», «postulatio/postulare»)[6]; vgl. z. B. *Leo d. Gr.*, Ep. 14 (Migne, PL 54, 673): «Cum ergo de summi sacerdotis electione tractabitur, ille omnibus praeponatur quem cleri plebisque consensus concorditer postularit.» Diese Terminologie im Umkreis von «consensus» hat seit Beginn der Kaiserzeit deutliche Parallelen in Texten des profanen Sprachgebrauchs (vgl. Corp. Inscr. Lat. XII 1585: «ex consensu et postulatione populi»; ebd. XIV 3014: «postulante populo»).

In der Historia Francorum des Gregor von Tours spiegelt sich die Terminologie im Gallien des 6. Jahrhunderts wider, die offensichtlich sehr starr geworden ist. Für die Wahl ist «electio/eligere» der einzige Ausdruck. In seinen unvollständigen Mitteilungen zu den Bischofswahlen legt Gregor merkwürdigerweise den Akzent stark auf die Rolle des Volkes (4, 35: «a clero et omni populo electus»; 10, 1: «Gregorium diaconem plebs omnis elegit»; vgl. Traditio Apostolica, versio lat., Tidner 119: «Episcopus ordinetur electus ab omni populo»; Statuta ecclesiae antiqua, Munier 78: «consensu clericorum et laicorum et conventu totius provinciae episcoporum maximeque metropolitani vel auctoritate vel praesentia ordinetur episcopus»). Interessant ist die Bedeutungsentwicklung, die nach der Historia Francorum bei «consensus» (auch das Neutrum «consensum» kommt vor) stattgefunden hat: neben dem allgemeineren Sinn von «Zustimmung» kann «consensus» auch konkret den von «schriftlicher Urkunde», «einmütiger Petition» haben (im Liber Diurnus mit «decretum» bezeichnet), die dem Fürsten zur Bestätigung übersandt wurde. Diese Bedeutungsspezialisierung scheint sich auf Gallien beschränkt zu haben. Ein ausführliches Beispiel einer solchen Bittschrift (mit markanter Betonung der Einstimmigkeit: «generali prece», «cunctorum voce») lesen wir in den sogenannten Marculfi Formulae I, 7 (Ausg. Uddholm 50). Diese Bedeutungsverengung finden wir z. B. in Hist. Franc. 4, 26: «consensum fecerunt in Heraclium ... presbyterum, quod regi ... transmiserunt»; 8, 22: «cum muneribus et consensu civium ad regem properat»; 10, 1 (in Zusammenhang mit der Wahl Gregors des Großen: hier hat sich der Bischof von Tours erlaubt, den in Gallien üblichen Ausdruck für eine Situation in Rom zu benutzen, wo der offizielle Ausdruck «decretum» war): «praefectum urbis Romae ... consensum, quod populus fecerat, imperatori direxit». Diese Bedeutungsentwicklung von «consensus» findet ihre Parallele in einer Bedeutungskonkretisierung, wie sie später bei «electio» vorkommt («Wahlurkunde»); z. B. Rodolfus monachus, Vita S. Lietberti Cameracensis episcopi 18, gest. 1076 (Migne, Pl 146, 1459 C): «recitatur electio et testificatur a cunctis».

Eine ganze Anzahl wichtiger Texte enthält ferner der Liber Diurnus, in dem «consensus/consentire» meistens die Einstimmigkeit bei der Wahl bezeichnet, auf die besonders großer Wert gelegt wird; vgl. Förster 112 (bei der Wahl Gregors d. Gr. im Jahre 594): «ita post mortem summi ponti-

ficis in unius electione omnium vota concurrere et convenire consensus ut nullus penitus inveniretur qui discors possit existere». Ein einziges Mal begegnet uns als Definition für «consensus» die «unanimis consonantia» (144), daneben wird durch «assensus» eine stilistische Variation vorgenommen (112; so ist wohl auch «lectio» als Nebenform von «electio» zu beurteilen, 115). Auch in einigen anderen Texten kommt «assensus» als Synonym für «consensus» vor; vgl. *Hilar(i)us Papa*, Ep. 16, 4,3, Thiel 162: «Nam plerique sacerdotes in mortis confinio constituti in locum suum feruntur alios designatis nominibus subrogare: ut scilicet non legitima expectetur electio, sed defuncti gratificatio pro populi habeater assensu.»

Wie sehr man versucht, bei der Wahl das rechtlich-menschliche Element zurückzudrängen und den Akzent auf die göttliche Inspiration zu legen, wird aus anderen Hinzufügungen klar, die im Liber Diurnus «electio/eligere» begleiten. In 115: «ut... caelestis dignatio demonstraret, quem dignum... iubeat eligendum»; 118: «Deo dedicata electio»; 148: «Dei gratia electus.» Wie eng «electio» und «consensus» miteinander verbunden waren, geht aus einer mehrmals wiederkehrenden Formel hervor, bei der «electio» Subjekt für «consentire» geworden ist (144 und andere Stellen: «in personam ... deo cooperante et beatorum apostolorum annisu concurrit atque consensit electio.») Auch die Formel «electo consentiens», die in den Texten des Liber Diurnus am Schluß der Wahlurkunde zur Bezeugung individueller Zustimmung eine feste Verbindung geworden ist, weist in diese Richtung (113 und andere Stellen: «electo nostro consentiens subscripsi»; vgl. ob. Avell. Coll., Ep. 37: «quem ... consensus elegerit»).

Angemerkt sei schließlich noch, daß in der Terminologie Gregors d. Gr. eine starke Übereinstimmung mit der des Liber Diurnus zu spüren ist (vgl. Ep. 3,29: «omnium vestrum in Constantio convenisse consensum»; Ep. 5,10: in persona Iohannis ... consensum omnium vestrum et ... principis convenisse ... voluntatem»). Auch Gregor legt großen Wert auf den «consensus» bei der «electio» (z. B. in Formulierungen wie «communi sensu eligere; uno eodemque consensu; in electione unanimiter consensisse»).

Anhand erhaltener Texte, aus denen oben nur eine beschränkte Auswahl vorgelegt werden konnte, haben wir die Möglichkeit, uns ein Bild davon zu machen, wie die Terminologie für die Wahl und Ernennung von Bischöfen allmählich in ziemlich stereotype Formulierungen überging, unter denen «electio» und «consensus» zu zentralen Ausdrücken wurden. «Electio/eligere», die für die Wahl römischer Beamter so gut wie gar nicht benutzt wurden, begegnet man in späterer Zeit zwar in Zusammenhang mit der Kaiserwahl, aber von einer Priorität der Ausdrücke im christlichen Sprachgebrauch kann keine Rede sein. Insbesondere darf man bei dieser Terminologie die Beziehung zu manchen Bibeltexten (die später oft bewußt aufgewiesen wurde) nicht aus dem Auge verlieren. Dabei spielte die Betonung der göttlichen Inspiration bei der Wahl eine Rolle. Bei «consensus/consentire» ist die Beziehung zum profanen Sprachgebrauch – vor allem im Zusammenhang mit der Kaiserwahl – deutlicher. «Consensus», im profanen Sprachgebrauch vor allem im Zusammenhang mit Auszeichnungen und Widmungen gebraucht, besaß einen emotionalen Nebenton. Seitdem «consensus» bei den Christen stark mit der «acclamatio» verbunden wurde und das Gewohnheitsrecht des «consensus» der Gemeinde durch verschiedene Bestimmungen Rechtsgrund erhielt, füllte sich der Terminus mit einem gewissen Rechtsinhalt (die Bedeutungsentwicklung «schriftlich festgelegte einmütige Petition» in Gallien legt davon ebenfalls Zeugnis ab), wie man dies auch in der Entwicklung der Terminologie bezüglich der Kaiserwahl feststellen kann.

[1] Vgl. J. Gaudemet, L'Église dans l'Empire romain (IVe–Ve siècles) = Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident 3 (Paris 1958) 330.

[2] Vgl. z. B. Inscr. Dessau 6149 (zu Ostia) «iudicio maiestatis eius (d. h. Isidis) electo Anubiaco».

[3] Vgl. auch 1 Kor 4,9 (Vet. Lat.): «nos Deus apostolos novissimos elegit»; Ps. Barn. Ep. 5,9 (versio vetus): «apostolos, qui incipiebant praedicare evangelium suum, elegit».

[4] Vgl. den Bericht über die Wahl Fabians, Bischof von Rom (in der Übersetzung des Rufinus), Hist. eccl. des Eusebius 6,29,4: «omnes velut uno spiritu commotos hunc esse episcopatu dignum per Dei iudicium decrevisse»; Leo der Große, Ep. 40: «Postulationis quidem humanae, sed inspirationis credimus fuisse divinae»; Liber Diurnus (Förster 112): «non sine divine misericordiae nutu»; Gregor von Tours, Hist. Francorum 4,15 über die Bestätigung einer Bischofswahl durch einen fränkischen Fürsten: «Respondit rex... Fiat voluntas Dei et beati Martini, compleatur electio».

[5] Vgl. H. Instinsky, Consensus universorum: Hermes 75 (1940) 265–278.

[6] Vgl. J. Gaudemet aaO. 330–338; F. L. Ganshof, Note sur l'élection des évêques dans l'empire romain au IVe et pendant la première moitié du Ve siècle: Mélanges Fernand de Visscher 3 (Brüssel 1950) 330–338 (vgl. auch «petere» bei Sulpicius Severus, Vita Martini 9,1).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

GERARD BARTELINK
geboren 1924, Doktor der Klassischen Philologie, seit 1966 wissenschaftlicher Mitarbeiter für altchristliches Latein und Griechisch an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte u. a. ein griechisch-niederländisches Wörterbuch (Utrecht-Antwerpen ²1971).

Herderbücherei

Ein aktuelles, handliches Schreibtischlexikon,
das in ca. 450 Großartikeln die theologische Diskussion
unserer Zeit transparent macht:

Herders Theologisches Taschenlexikon

in acht Bänden.
Herausgegeben von Karl Rahner

Eine Quintessenz der traditionsreichen theologischen
Lexikonarbeit des Verlags Herder.
Neueste Literaturangaben zu jedem Artikel in Band 8.

Ab September erscheint Monat für Monat
ein Band von 400 Seiten
zum Subskriptionspreis von 9,90 DM; sFr 12,90; S 75,25.

Band 1 steht jetzt zur Ansicht in allen Taschenbuchständern.

Nutzen Sie den Service Ihres Buchhändlers:
regelmäßige Zusendung der Folgebände bei Garantie
des Subskriptionsvorteils.

So sparen Sie Geld und Zeit.

Vorwort

Mit der vorliegenden Nummer von *Concilium* erfüllen die Herausgeber ein vor drei Jahren gemachtes Versprechen, der Untersuchung des Verhältnisses von Amt und Ehelosigkeit in der Kirche einmal ein ganzes Heft zu widmen. In dieser Zeit ist vieles geschehen, was geeignet war, in aller Schärfe die Brennpunkte einer Debatte hervortreten zu lassen, die über ein Jahrzehnt lang allgemeine Aufmerksamkeit beanspruchte, jetzt aber erste Zeichen eines Nachlassens zeigt. In der Zeit der Vorbereitung auf die Bischofssynode von 1971 gaben viele Bischofskonferenzen Untersuchungen in Auftrag und beteiligten sich an ausgedehnten Beratungen über die derzeitige verpflichtende Koppelung zwischen Amt und Ehelosigkeit in der römisch-katholischen Kirche. Die Sitzungen in Rom offenbarten eine große Sensibilität für dieses tiefe menschliche Problem in der Kirche. So enthielten die Beratungen viel mehr als bloß eine Übermittlung von Vorschlägen durch die Vertreter der Bischofskonferenzen an den Papst. Das Protokoll der Synode beweist, daß das Bischofskollegium selbst die Verantwortung für Entscheidungen übernahm, durch die in der derzeitigen äußersten Krise des Priestertums den Bedürfnissen der Gläubigen gesteuert werden sollte. Das Synodendokument über das Amtspriestertum wurde zusammen mit dem Dokument über Gerechtigkeit in der Welt am 30. November 1971 veröffentlicht. Ein päpstliches Reskript unter demselben Datum belegt die Annahme und Bestätigung der Schlußfolgerungen dieser beiden Dokumente.

Der Papst und die Synodenväter bekräftigten aufs neue das Gesetz des priesterlichen Zölibates, wie es in der lateinischen Kirche tatsächlich besteht. Dabei deuteten sie aber immerhin die Möglichkeit an, daß verheiratete Männer die Weihen empfangen könnten, wenn seelsorgerliche Notwendigkeiten und das Wohl der Gesamtkirche dies nach dem Urteil des Papstes fordern. Die Dokumente stellen einen Grundsatz auf, welcher das Hirtenamt mit einem Leben des Dienstes verbindet. Die Gestalt dieses Dienstes sollte gekennzeichnet sein durch totale Verfügbarkeit für die Gläubigen und christusförmige Selbsthingabe. Diese beiden Folgerungen und das zugrundeliegende Prinzip des Dienstes sollten gesehen werden im Zusammenhang mit der derzeitigen Erfahrung der Kirche und mit den gebieterischen Notwendigkeiten ihres Auftrags.

Erfahrung und Notwendigkeit lenken den Blick auf zwei Faktoren, die unmittelbar auf das Wohlergehen der Gesamtkirche hingeordnet sind. Da ist erstens die Tatsache zu erwähnen, daß es derzeit Hunderte von verheirateten Männern gibt, welche die Höheren Weihen empfangen haben, um in der lateinischen Kirche einen diakonischen Auftrag zu erfüllen. Von der Idee her gesehen fordert dieser Dienst dieselbe Verfügbarkeit, selbstlose Hingabe und Zeugniskraft, wie man sie von Priestern erwarten muß. So sind zum erstenmal seit Jahrhunderten Höhere Weihen und eheloses Leben in der lateinischen Kirche tatsächlich nicht mehr notwendig miteinander verknüpft. Daß diese verheirateten Männer einen mit Höheren Weihen verknüpften Dienst ausüben, sollte ohne jeden Vorbehalt begrüßt werden. Ferner ist zu erwarten, daß infolge des Fortschreitens des ökumenischen Dialogs in Richtung auf einen immer umfassenderen Lehrkonsens in Zukunft in der Kirche vielfältige Ämter von Verheirateten ausgeübt werden, eingeschlossen das Priester- und Bischofsamt. Schon jetzt müssen Pläne ausgearbeitet werden, um sicherzustellen, daß die Katholiken lernen, ordinierte Verheiratete in ihren Dienstfunktionen zu akzeptieren und zu schätzen.

Die Sorge um das Ideal der Ehelosigkeit in unserer Tradition darf nicht die Notwendigkeit verdunkeln, schon jetzt mit der Vorbereitung auf eine größere Flexibilität im Lebensstil nicht nur der Diakone, sondern auch der Priester und Bischöfe in der wiedervereinigten Christenheit, die wir anstreben, zu beginnen. Die verheirateten Bischöfe und Priester der Kirchen des Ostens und Westens stellen einen bedeutenden Ausschnitt der christlichen Amtsträgerschaft in ihrer Gesamtheit dar. Je näher die katholischen Christen diesen Kirchen kommen, um so notwendiger ist es, diese Tatsache zu akzeptieren und sich ihren möglichen Einfluß auf die Gestalt der Kirche bewußt zu machen. So richtig es auch ist, daß die Ehelosigkeit ein achtunggebietendes christliches Ideal für viele bleiben wird, so ist sie doch tatsächlich oder zumindest in naher Zukunft nicht mehr die absolute Regel für den Stand der ordinierten Amtsträger.

Eine radikale und plötzliche Änderung in einer Institution mit einer jahrhundertelangen Geschichte sollte man nicht erwarten. In der Tat gebietet seelsorgerliche Klugheit Vorsicht und größtes Feingefühl gegenüber den Empfindungen der katholi-

schen Gläubigen. Gleichwohl darf die Tradition der Vergangenheit uns nicht blind machen für die drängenden Notwendigkeiten der Gegenwart und die erforderliche Änderung des Eheverbots für Priester und Bischöfe, die auf uns zukommt.

Die Untersuchungen, die wir hier vorlegen, wollen mehr sein als bloß eine Verlängerung der ohnehin schon genügend langen Liste von Veröffentlichungen über Ehelosigkeit und Amt. Sie wurden vielmehr in einem Zeitraum von mehr als zwei Jahren sorgfältig vorbereitet und gemeinsam diskutiert. So sollte ein Plan entworfen, so sollten Schwierigkeiten beleuchtet und praktische Vorschläge gemacht werden für die verantwortliche Vorbereitung einer Änderung zum Wohl der Kirche. Durch Planung und Beratung voraussehbaren Eventualitäten zu begegnen gehört zu den wesentlichen Aufgaben des Rechtsgelehrten. Pflicht des Kirchenrechtlers ist es, die Ergebnisse interdisziplinärer und ökumenischer wissenschaftlicher Reflexion zusammenzutragen, um daraus praktische Folgerungen für das Leben der Christen zu ziehen. Mit Sorgfalt und Unterscheidungsgabe die Zeichen der Zeit zu lesen, um so zukünftige Entwicklungen vorzubereiten, eben dies ist die untergründig bestimmende Tradition der schöpferischen Methode kanonistischer Wissenschaft.

Seit dem 13. Jahrhundert haben Bewegungen für eine allgemeine Kirchenreform immer wieder auf die Erneuerung der Liturgie und des kirchlichen Amtes gedrängt. Als erst einmal die polemische Verbitterung der Reformation überwunden war und eine positive Entwicklung aus der theologischen und pastoralen Substanz den Weg zur Förderung wesentlicher christlicher Werte für unsere Zeit gewiesen hatte, wurden auch reformatorische Entwürfe für eine Erneuerung bei uns akzeptiert und in unsere kirchliche Praxis übernommen. Die Feier der Liturgie in der Muttersprache und die Wiedereinführung des Empfangs der Eucharistie unter beiden Gestalten sind heute bedeutsame Zeichen einer äußerst wohltuenden Wiederbelebung des sakramentalen Lebens der Kirche. In gleicher Weise können wir voll Vertrauen eine Erneuerung des Amtes in neuer Freiheit und Vielfalt der Lebensstile und flexibler Gestaltung der verschiedenen Dienste erhoffen. Die Gabe der Ehelosigkeit, die um des Gottesreiches unter den Menschen übernommen wird, wird auch jetzt respektiert und bewundert. Christen können für diese außergewöhnliche Gnade in der Kirche dankbar sein. Zweifellos wird sie weiterbestehen bleiben. In der Tat wird das Zeugnis der Ehelosigkeit noch Verbreitung finden und von wachsender Wirksamkeit werden entsprechend den Erfordernissen der jeweiligen Zeit. Aber mehr als in früheren Zeiten sehen wir heute auch, daß ein solches Zeichen von noch größerem Nutzen sein würde, wenn es von Priestern gelebt würde, die frei sind entweder zu heiraten oder aber ehelos zu bleiben.

Die Aufsätze im ersten Abschnitt dieses Heftes beleuchten historische Wandlungen der christlichen Deutung der Ehelosigkeit um des Amtes willen sowie die guten Gründe, aus denen viele Christen heute das Gesetz des Pflichtzölibats als unangemessen empfinden. Die zweite Gruppe von Aufsätzen zeigt die Schwierigkeiten und Probleme auf, die mit jeder Periode des Übergangs verbunden sind. Damit leiten wir schließlich über zu einem Plan für einen Prozeß der kanonischen Entwicklung, deren Ergebnis eine sichere und gesunde Reform des Amtes und des Zölibats im Dienste der seelsorgerlichen Notwendigkeiten und des Wohles der gesamten Kirche sein soll. Vier Berichte geben detaillierte Auskunft über die Denkweise und die Erwartungen katholischer Christen in aller Welt.

Ein solcher Plan für die Erneuerung des Amtes in der katholischen Kirche hat nur diesen einzigen Zweck: die Gläubigen mit reifen, engagierten und wirklich auf Gott gerichteten Männern im Amt des Diakons, des Priesters und des Bischofs zu versorgen. Wir hoffen, daß diese Arbeiten von Nutzen sein werden für unsere Leser, vor allem für diejenigen unter ihnen, die im Volke Gottes die schwere Verantwortung für die fälligen Entscheidungen zu tragen haben.

WILLIAM W. BASSETT
PETER HUIZING

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Gerard Sloyan

Biblische und patristische Motive für den kirchlichen Amtszölibat

Das Alte Testament

Die Entstehung der Zölibatsverpflichtung für die christlichen Amtsträger gründet auf der für die jüdischen Priester geltenden Vorschrift der Bibel, sich vor der Ausübung des Kultusdienstes zeitweilig der geschlechtlichen Betätigung zu enthalten, und ein ähnliches Tabu galt für die Teilnehmer an einem heiligen Krieg. Petrus Lombardus nimmt an, daß zwischen dem aaronitischen Priestertum der hebräischen Schriften und dem christlichen Priestertum ein ungebrochener Zusammenhang bestehe.[1] Der Kompilator, der das «Supplementum» zur «Summa theologica» des Aquinaten zusammengestellt hat, setzt dies ebenfalls voraus.[2] Diese Überlieferung, die nicht ursprünglich ist, geht nur bis ins dritte Jahrhundert zurück.

Nach der Darstellung des Neuen Testaments ist die Institution des Priestertums in Christus radikalisiert worden. Die Solidarität des Priestertums in Israel wurde zur Solidarität des Geistes im Leben der Kirche. «Eine der wahrhaft revolutionären Behauptungen und Charakteristiken der frühen Kirche», schreibt Bischof Robinson, «bestand in dem, was sie den ‹gemeinsamen Besitz›, die *koinonía* des Heiligen Geistes nannte. Bis dahin war das ‹Heilige› als das ‹Ungemeine› definiert worden – und ‹das Heilige› war die Sphäre des Priesters. Mit der Verallgemeinerung des Heiligen kam es zur Verallgemeinerung des Priestertums.»[3]

Das Hauptcharakteristikum der führenden Klasse in Israel war der «Geist»-Besitz – wie z. B. im Fall der siebzig weissagenden Ältesten (Nm 11, 25). Mose mußte gottesfürchtige und vertrauenswürdige Männer ernennen, die ihm beim Richteramt beistehen sollten (vgl. Ex 18, 21; Dt 34, 9). Der Priesterbericht über diese Ernennung ist viel ausführlicher und hat Josua in allem, was er zu tun hatte, dem Priester Eleazar unterstellt (vgl. Nm 27, 15–23).[4]

Die Unterscheidung zwischen Priester und Laie in Israel ist fast ausschließlich ein Zug der Priesterschriften (vgl. Ex 29, 33; 30, 33). Der Priester bewohnt eine sakrale Sphäre. Kein Laie darf von der geweihten Nahrung essen, die dem Priester als Opfergabe zukommt (vgl. Lv 22, 10–16). Wer dies tut, wird unrein (Vers 6). Ein «Zustand der Unreinheit» macht Nachkommen Aarons untauglich, sich den heiligen Opfergaben zu nahen. Biblischer «Aussatz», jeder Körperfluß, jeder Kontakt mit einem Leichnam, mit etwas Ansteckendem oder einem «Kriechtier» und jeder Samenerguß macht einen Priester rituell unrein bis zum Abend und bis er in Wasser gebadet hat (vgl. Lv 22, 4–7).

Ein Priester galt als heilig und geweiht kraft seines Tuns. Er war «ausgesondert» (vgl. Nm 8, 14; Dt 10, 8; 1 Chr 23, 13) – entsprechend dem Ursinn der Wortwurzel *kadash*.[5] Er hatte die profane Welt verlassen und war in den sakralen Bereich eingetreten. Er hatte auf sakralem Boden zu schreiten, mit sakralen Gegenständen zu hantieren und Opfergaben zu essen.[6]

Angehörige des Priesterstammes in Israel unterlagen besonderen Einschränkungen in bezug auf die Ehe. «Sie sollen sich keine Dirne *(zanah)* zum Weibe nehmen, noch eine Geschwächte; auch eine, die von ihrem Mann verstoßen ist, sollen sie nicht nehmen; denn er (der Priester) ist seinem Gott geweiht *(kadosh)*» (Lv 21, 7).

Dieses Verbot kommt in einem Kapitel vor, das Heiligkeit damit identifiziert, daß man sich an Tabus hält, die das Berühren von Leichnamen, das Scheren des Haares und Stutzen des Bartes, das Entblößen des Hauptes und das Zerreißen der Kleider verwehren. Die Sonderbehandlung der Diener Gottes in vielerlei Dingen ist durch Vorschriften geregelt wie z. B. die, wen der «Höchste der Priester» (*ha kohen ha gadol*, Vers 10) zu heiraten hat, nämlich eine Jungfrau (Verse 13 f). Da Witwen von Priestern durch ihre erste Ehe geheiligt sind, eignen sie sich zu Heiratskandidatinnen für Priester.

Ezechiel 44 ist gänzlich dem Amt des Priesters gewidmet (vgl. Vers 23), zwischen dem Heiligen *(kodesh)* und dem Profanen *(chol)*, dem Unreinen *(tameh)* und dem Reinen *(tahor)* zu unterscheiden. Heiligkeit und ihr Gegenteil, die Unreinheit, werden als physisch und mitteilbar gedacht, beispielsweise in der Vorschrift, daß die Priester linnene Beinkleider und nichts Schweißförderndes tragen sollen (vgl. Ez 44, 18).

Diese Begriffe von Heiligkeit und Unreinheit sind nicht auf sittlich gut oder böse bezogen. Viel-

mehr geht es um «Stände» oder «Zustände», aus denen sich die Menschen erheben müssen, um wieder in das normale Leben einzutreten.[7] Die verschiedenen Interdikte und Reinigungs- und Profanierungsriten leiten sich von uralten Sitten ungewissen Ursprungs her. Sie wurden in die priesterliche Gesetzgebung, den letzten Teil des Pentateuchs übernommen und mit einem neuen Sinn versehen; sie dienen nun dazu, Israel von seiner heidnischen Umwelt zu trennen. Sich zu waschen war für einen Priester der normale Weg, um sich von Unreinheit zu befreien und ungefährdet den Bereich des Heiligen zu betreten (vgl. Ex 29,4; 30,17–21; Lv 8,6; 16,4).

Zum Begriff des heiligen Krieges gehörte die Vorschrift, daß die Teilnehmer sich geschlechtlich enthalten müssen (vgl. 1 Sam 21,6). David wurde zum verzweifelten Entschluß getrieben, Urias an die vorderste Kampffront stellen zu lassen, weil er, nachdem er mit Urias' Frau geschlafen hatte, diesen frommen Krieger nicht zu veranlassen vermochte, für eine Nacht heimzugehen und so die Kampfbedingungen nicht einzuhalten (vgl. 2 Sam 11,6–15). Die Forderungen der rituellen Reinheit im Kampf beschränkten sich nicht auf den Geschlechtsverkehr. Sie erstreckten sich auch auf den nächtlichen Samenerguß, der dadurch wieder gutzumachen war, daß man sich aus dem Lager weg begab und ein rituelles Bad nahm; erst nachher konnte man wieder zugelassen werden (vgl. Dt 23,11). Dieses Verhalten wurde deswegen als erforderlich erachtet, weil die Kriege Israels als Kriege Jahwes galten. Das Feldlager mußte «heilig»-gehalten werden, damit Jahwe mit seinen Truppen kampiere (Dt 23,10–15).[8]

Die Gesetzgebung über den heiligen Krieg ist hier vermerkt worden, weil Christen die Stelle Mk 2,25ff und Parallelen, die 1 Sam 21,2–8 zitieren, anführten, um die Auffassung zu stützen, geschlechtliche Enthaltsamkeit sei eine Vorbedingung für das Essen des heiligen (d.h. eucharistischen) Brotes. Nach dem Kontext von 1 Sam erstreckte sich die rituelle Reinheit, die David von seinen Männern behauptete, auf die ganze menschliche Betätigung und beschränkte sich nicht darauf, durch das Essen von geweihtem Brot den Hunger zu stillen.

Als Israel zu einem «Königreich von Priestern» konstituiert wird, erhält das ganze Volk den Befehl, die Kleider zu waschen und sich eine Zeitlang reinzuhalten: «Seid bereit auf übermorgen; keiner nahe sich einem Weibe!» (Ex 19,15). Dem scheint die Auffassung zugrunde zu liegen, daß der Same wie der Schweiß oder der Monatsfluß (vgl. Lv 15, 18f) etwas Besudelndes sei. Jemand ist rituell würdig nicht sosehr deshalb, weil er sich geschlechtlich enthalten hat, sondern vielmehr deswegen, weil an seinem Leib (oder Kleid) keine Spur von geschlechtlicher Betätigung mehr zurückgeblieben ist, denn das Heilige ist der Bereich, worin die gewöhnlichen Lebensbedingungen des Menschen – mit Einschluß des Geschlechtsverkehrs – aufgehoben sind.

Philon, Josephus Flavius und Plinius der Ältere haben berichtet, daß sich gewisse Gruppen der Essenergemeinde der geschlechtlichen Betätigung und der Ehe enthielten. Diese Ansichten wurden durch die Schriftrollen von Qumran und den Befund des dortigen Friedhofs, worin sich auch Überreste von Frauen fanden, in Frage gestellt. Eine solche aszetische Strenge wird von den bis jetzt veröffentlichten Texten nirgends bezeugt oder auch nur impliziert. In der Gemeinderegel ist nicht von Enthaltung von der Ehe die Rede. Die Damaskusrolle (sadokitische Fragmente), die aus drei Qumranhöhlen geborgen wurde, nimmt in zwei leicht voneinander abweichenden Manuskripten die Ehe und Kindererzeugung als gegeben an.[9]

Die einzige Überraschung, die in den Buchrollen enthalten ist, ist die, daß in einer Kultur, welche das Pubertätsalter als Heiratstermin ansah,[10] die Heirat bis zum zwanzigsten Lebensjahr aufgeschoben wurde. In der Kriegsrolle findet sich, wie zu erwarten stand, die Bestimmung, daß Frauen, Krüppel und Männer mit einem Gebrechen dem Lager fernzuhalten sind.[11] Es ist nirgends von einer Ablehnung der Ehe die Rede, so daß man sich fragen muß, ob Philon, Josephus und Plinius über diese Gruppe berichten oder über eine andere, die vom neopythagoreischen Dualismus angesteckt war.[12] Möglicherweise wirkten sich fremde, griechische oder persische Einflüsse auf diese Sekte aus, wie das bei andern jüdischen Gruppen jener Zeit der Fall war.

Jegliche Ausnahme von der jüdischen Praxis, allgemein zu heiraten, um das Geheiß der Bibel zu erfüllen: «Seid fruchtbar und mehret euch!» (Gn 1,28), wäre bemerkenswert als Hintergrund für das Neue Testament, das diesen allgemeinen Brauch anzufechten scheint. Bevor wir nun zum Neuen Testament übergehen, ist noch zu bemerken, daß die Qumranschriften geschlechtliche Enthaltsamkeit und Priestertum nicht besonders in Zusammenhang bringen, und dabei waren doch die Qumranleute eine priesterliche Sekte.

Das Neue Testament

a) Die Evangelien

Die Rabbis zur Zeit Jesu und nachher waren der Meinung, die Thora verwerfe den Zölibat. Dualistische aszetische Bestrebungen waren in rabbinischen Kreisen nicht verbreitet.[13] Wir wissen nicht warum Jesus unverheiratet blieb, können aber annehmen, daß dies dem von ihm aufgestellten Grundsatz entsprechend «um des Gottesreiches willen» war (Mt 19,12).[14] Wir wissen auch nicht, was für eine Lehre er durch seine Ehelosigkeit den Jüngern, in ihrer Gesamtheit genommen, geben wollte. Die Gutheißung der Eheinstitution, die ihm in Mk 10,2–12 zugeschrieben wird, ist indes unmißverständlich, führt er doch Gn 1,27 an und verbindet diese Stelle mit Gn 2,24. Darin, daß er die Ehescheidung verwirft, steht Jesus ganz in der Linie der biblischen Gesetzeslehrer, welche die Ehescheidung gegenüber der Zeit von Mose zu erschweren begannen [Dt 24,1 mit der Forderung, daß bei der Frau «etwas Schändliches» vorliegen müsse als Voraussetzung für ihre Entlassung, und der Protest des Maleachi (2,13–16) gegen den verantwortungslosen Brauch der Scheidung in der Nachexilsgemeinde, wahrscheinlich zugunsten vorteilhafter Heiraten mit dem halbheidnischen Landvolk, sowie die zunehmenden Warnungen der Weisheitslehrer vor sexueller Laxheit (z. B. Spr 2, 16f; 6,24–29; Job 31,1.9f; Weish 3,13.16; Sir 7, 19; 9,5)].

Trotz der Lehre Jesu über den dauernden, unauflöslichen Charakter der Ehe, wodurch seine Jünger, wie berichtet wird (vgl. Mt 19,10), in Bestürzung versetzt werden, schreibt man ihm drei Aussagen zu, die als Lob auf die Enthaltung von der Ehe aufgefaßt werden können. Zwei davon sind eschatologisch: Mk 10,29f (Parallelstellen Mt 19,29; Lk 18,29b–30) und Lk 14,26 (Parallelstelle Mt 10,37). Der erste der drei Texte wurde in der Geschichte des kirchlichen Zölibats reichlich verwendet und ist darum wörtlich anzuführen:

> «Er erwiderte ihnen: ‹Nicht alle fassen dieses Wort (*ou pántes chōroũsin tòn lógon toũton*, d. h., daß eine Wiederverheiratung nach Ehescheidung Ehebruch ist), sondern nur die, denen es gegeben ist. Denn es gibt Eunuchen, die so aus dem Mutterleib hervorgegangen sind *(eisìn gàr eunoũchoi, hoítines ek koilías mētrós)*, und es gibt Eunuchen, die durch Menschen zu Eunuchen gemacht worden sind *(eunouchísthēsan hypò tōn anthropōn)*, und es gibt endlich Eunuchen, die sich selbst um des Himmelreiches willen dazu gemacht haben *(hoítines eunoúchisan heautoùs dià tēn basileían ton ouranon)*. Wer es fassen kann, der fasse es! *(chōreítō)*» (Mt 19,11f).

Die hebräischen Schriften waren der Entmannung ganz abhold (vgl. Dt 23,2, aber auch Is 56, 4ff). Der Ausdruck *eunoũchos* (hebr. *saris*) wurde zur Bezeichnung eines Mannes mit einem militärischen Auftrag oder eines Machthabers. Es ist nicht anzunehmen, daß Jesus gegen die jüdische Lehre Stellung nahm, indem er die Entmannung begünstigte, schon gar nicht im Hinblick auf die Kultpraxis in Kleinasien, die den *eunoũchos hiereús* in die Seinsweise einer Gottheit versetzte, so wie die Jungfräulichkeit das bei Frauen bezweckte. Der Evangelist läßt Jesus die Heiratssitten von damals in Frage stellen («Wer es fassen kann, der fasse es»), indem er auf ein Transzendieren der gewöhnlichen Bindung an Heim und Familie hintendiert. Es wird kein strikter Zusammenhang zwischen geschlechtlicher Enthaltsamkeit und der *basileía* hergestellt, sondern nur darauf angespielt, daß die Forderungen der Gottesherrschaft die geschlechtliche Enthaltsamkeit als weise erscheinen lassen.

Die Aussage von Mt 19,11f ist sichtlich mit den beiden andern Stellen verwandt (Mk 10,29f und Parallelen; Lk 14,26 und Parallelen), die ebenfalls auf Verzicht abzielen. An der ersten dieser beiden Stellen sagt Jesus: Wer sein Heim, seine Geschwister, seine Eltern, seine Kinder oder sein Eigentum «um meinetwillen und um des Evangeliums willen» verläßt, wird das Hundertfache empfangen in diesem Leben und in der künftigen Welt das ewige Leben. Daß bei Lukas auch noch vom Verlassen der «Frau» die Rede ist (18,29), mag eine Hinzufügung sein, was sich aber nicht beweisen läßt; seine Version und die von Mk/Mt sind literarisch voneinander unabhängig. Auf jeden Fall verlangt die Nachfolge Jesu harten Verzicht, sogar das Zerreißen der Familienbande.

Das gleiche besagt die zweite Reihe von Parallelstellen. Wiederum steht bei Lukas allein «seine Frau» (14,26), was vielleicht der literarischen Tradition entspricht, der er folgt, oder dann eine bewußte Hinzufügung sein mag.

Es läßt sich keine besondere Klasse ausmachen, an die sich die obigen Aussagen richten würden. Mt 19,10 steht innerhalb eines Gesprächs mit den «Jüngern»; diejenigen, die um der Sache Gottes willen auf das Geschlechtliche verzichten, sind «einige» *(hoítines)*. In Mt 10,37 ist das Subjekt «Wer immer... liebt» *(ho philōn)*; in Lk 14,26

«jemand» *(tis)*. Mk 10,29 und Lk 18,29 sind negativ gefaßt: «niemand», Mt 19,29 positiv: «jeder». Wer die Formgeschichte kennt, weiß, daß dem «Petrus sagte» bei Lk (18,28) keine Bedeutung beizumessen ist, und daß «die Jünger» bei Mt nicht mit den Zwölfen zu identifizieren sind. Kurzum, was Jesus über die «Eunuchen um des Reiches willen» (Mt 19,12) sagt, sagt er zu jedermann. Die Antwort von einzelnen wird bestimmen, an wen sich die Stelle richtet. Es wird eine Zeit kommen, da die an ihn Glaubenden zwischen ihm und der Familie oder Freunden zu wählen haben.

Im Auferstehungslogion Mk 12,24ff (Parallelstellen Mt 22,29f; Lk 20,34ff) lassen die beiden ersten Evangelisten Jesus die gewöhnliche pharisäische Ansicht über die Auferstehung des Leibes teilen, wonach das Leben dann ganz anders sein wird, als wir es hier kennen. An einer andern Stelle (14,14) scheint es Lukas daran gelegen zu sein, den Eindruck zu korrigieren, den das Wort von der «Auferstehung der Toten» machen könnte; er spricht von der «Auferstehung der Gerechten». Die nähere Bestimmung in Lk 20,35: «die aber, welche gewürdigt worden sind *(hoi dè kataxiōthentes)*, jener Welt und der Auferstehung von den Toten teilhaft zu werden», ist wahrscheinlich eine fromme passive apokalyptische Schreibweise. Die Auferstandenen werden wie Unverheiratete sein (Vers 35) und nicht mehr dem Tod verfallen (Vers 36). Wiederum lautet der Bericht so, daß Jesus der gewöhnlichen Lehre der Pharisäer entsprechend über die Unterschiede spricht, die das Leben nach der leiblichen Auferstehung charakterisieren.

b) Paulus

Ob Paulus verwitwet oder nie verheiratet war oder ob er seine Frau «um des Gottesreiches willen» verlassen hat, läßt sich unmöglich ausmachen.[15] Offensichtlich hat er eine persönliche Vorliebe für das Unverheiratetsein. Paulus hält das geschlechtliche Leben der Verheirateten nicht sosehr für besudelnd, sondern vielmehr für ablenkend; es ist damit eine starke Beanspruchung gegeben, die das Gebetsleben beeinträchtigen kann, da eben die Ehe von dem, was des Herrn ist, abhält (vgl. 1 Kor 7,5.32.34). Der Traktat «Berakoth» (2,5) hält den Neuverheirateten aus dem von Paulus angegebenen Grund von der Verrichtung des *Shema* dispensiert.

Diejenigen, die die Frage in 1 Kor 7,1 (viele Exegeten möchten sie in Anführungszeichen setzen) zu stellen scheinen, sind daran zu erinnern, daß sie es sind, die eine Spannung in die Ehe hineinbringen, indem sie sich der «ehelichen Pflichten» enthalten (Vers 3). Das Zugeständnis, das Paulus macht, wird mit dem Wort «außer» eingeleitet; die geschlechtliche Enthaltsamkeit ist somit eine Konzession gegenüber den aszetisch eingestellten Korinthern, da eben an einer Ehe jeweils zwei beteiligt sind und nicht bloß einer.

Der für unser Problem entscheidende Satz ist Vers 7a: «Ich wünschte freilich, daß alle Menschen wären wie ich.» Barrett ist der Ansicht, daß das «*thelō*» des Paulus hier nicht wie oben übersetzt werden sollte, sondern als «ich wünsche», da er sich für gewöhnlich des Imperfekts bedient, wenn er einen Wunsch für unerfüllbar hält.[16] Das, was nach dieser Ansicht Paulus absolut und für alle wünscht, ist Keuschheit, nicht Ehelosigkeit, wie aus dem nächsten Satz hervorgeht: «Doch jeder hat eine eigene Gabe von Gott, der eine diese, der andere jene» (Vers 7b). Paulus kann nicht von Keuschheit und Unkeuschheit behaupten wollen, sie beide seien Gaben Gottes. Er will in erster Linie für alle die Gabe *(chárisma)* eines keuschen Verhaltens und sodann unterscheidet er zwischen dessen ehelosen und ehelichen Formen.

Paulus preist offensichtlich Ehelosigkeit und Ehe nicht in gleichem Maß, aber vor allem belobigt er die Gabe des Gehorsams gegenüber Gott, der Selbstbeherrschung. Obwohl er dankbar ist für die Form, die diese Gabe bei ihm angenommen hat, ist er sich bewußt, daß gewisse andere Menschen sich selbst täuschen könnten, wenn sie annähmen, sie hätten die Gabe der Enthaltsamkeit. Die Gutheißung, die Paulus dem wahrscheinlich von den Korinthern stammenden Satz erteilt: «Es ist für den Mann gut, keine Frau zu berühren», wird sehr genau bestimmt. Paulus befürchtet, diese Auffassung könnte diejenigen, die diese Gabe nicht haben – gewisse verheiratete Enthusiasten in der Gemeinde von Korinth –, überfordern, und vermutet, sie könnte zu einem ungerechten Verhalten in der Ehe führen.

Was die Verheirateten betrifft, die nachträglich das Empfinden bekommen, daß sie der Ehe nicht bedürfen, so gebietet ihnen Paulus im Namen des Herrn, entweder beieinander zu bleiben oder sich wieder miteinander zu versöhnen (Verse 10f). Er wünscht, «das Edle» zu fördern, das, was dazu beiträgt, «ohne Ablenkung dem Herrn anzugehören» (Vers 35). Zwei Dinge können dies beeinträchtigen: das «Brennen» (Vers 9), d. h. das Aufgezehrtwerden von ungestillter Begierde und das

Hineingeraten in neue Sorgen, indem man seinen Lebensstand wechselt (Vers 32). Paulus ist der festen Überzeugung, daß es unweise ist, «geteilt» zu sein *(memēristai*, Vers 33) infolge der Pflichten, die die Ehe mit sich bringt. Als ein vertrauenswürdiger Ratgeber hält er es in der gegenwärtigen Zeit der Bedrängnis für gut, bei seinem Stand zu bleiben (vgl. Vers 26).

Der Gedanke an die «gegenwärtige Bedrängnis» (enestōsan anágkēn) scheint der Hauptfaktor zu sein, der hinter der Überzeugung des Paulus steht, man solle Sklave bleiben (Vers 21), verheiratet bleiben (Vers 27), Jungfrau bleiben (Verse 25f; 36). Der Gedanke an die Kürze der Zeit (Vers 29) beherrscht sein ganzes Denken über den Wechsel des Lebensstandes. Auch hat Paulus, der entschieden an die Ehe glaubt, eine langgehegte persönliche Vorliebe, die diese hintansetzt (Verse 27 und 33). Es ist nicht einfach so, daß Paulus anders lehren würde, wenn er nicht die Wiederkunft des Herrn erwarten würde, sondern er schätzt sein Charisma des «Ungeteiltseins» und preist es entschieden, auch ganz abgesehen von der Parusie. Doch er sagt: «In bezug auf die Jungfrauen (die Jungfrauen der Verse 36ff?) habe ich vom Herrn kein Gebot empfangen» (Vers 25). Was die Gründe für seine Bevorzugung der Ehelosigkeit für ihn persönlich betrifft, so bringt Paulus diese nie direkt mit seiner Sendung als Apostel in Zusammenhang. Diese Berufung mag einen Grund mehr bilden, für seine Gabe dankbar zu sein, aber er stellt den Zusammenhang nicht her. Er wendet sich an die Korinther im allgemeinen, nicht an Mitapostel. Auch bringt er weder in diesem noch in einem andern auf uns gekommenen Brief Ehe und Herrenmahl miteinander in Verbindung.

Paulus stellt einmal die rhetorische Frage, ob allein er und Barnabas nicht das Recht hätten, «eine Schwester als Frau mitzuführen *(adelphén gynaika periágein)* wie die andern Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas» (1 Kor 9,5). Das normale Verhalten von Mitaposteln ist in seinen Augen ganz richtig; er fühlt sich ihnen gegenüber nicht benachteiligt. Die Kommentatoren nehmen allgemein an, daß *adelphé* hier eine Glaubensschwester, d.h. eine Christin bezeichnet, und *gyné* eher eine Ehefrau als eine sonstige Frau. Wie wir sehen werden, setzten die frühen Kirchenväter voraus, Paulus spreche hier von unverheirateten Frauen als von Gefährtinnen bei der Verbreitung des Evangeliums. Wenn Paulus zu Beginn dieses Abschnitts fragt: «Bin ich nicht frei?» (1 Kor 9,1), so will er damit betonen, daß es nicht besagen will, er besitze nicht seine Freiheit, wenn er diese seine Freiheit aus Liebe und Dienstbereitschaft einschränkt.

c) Die Pastoralbriefe und die Apokalypse

In bezug auf die Bischöfe, Diakone und Presbyter wird in den Briefen an Timotheus und Titus (1 Tim 3,2.12; Tit 1,6) gefordert, daß der Amtsträger in allen diesen drei Fällen nur «der Mann einer Frau» *(miās gynaikòs anér)* sei. Nach Ansicht einiger Exegeten ist damit gemeint, daß er im betreffenden Zeitpunkt monogam sein müsse, nach Meinung anderer, daß er nur einmal verheiratet und auch nicht sukzessiv polygam sein dürfe durch eine Wiederverheiratung nach der Entlassung oder dem Tod der Gattin. Der Satz meint wahrscheinlich das, was er sagt: «einer einzigen Frau Mann», d.h. ein Ehemann, der im Ruf der Treue steht. Daß diese Stellen eine Wiederverheiratung nicht verbieten, scheint sich klar aus dem zu ergeben, was Paulus in 1 Kor 7,8f und 39 die Christen im allgemeinen lehrt, wo die Wiederverheiratung als etwas Selbstverständliches gestattet wird.

In 1 Tim 5,11f schimmert etwas von der späteren Abneigung der Kirche vor Zweitehen durch, weil sie darin einen Vertrauensbruch erblickt: Jüngere Witwen reihe nicht in den Witwenstand ein, «denn wenn sie im Widerspruch gegen Christus wollüstig geworden sind, wollen sie heiraten, wodurch sie unter das Urteil fallen, daß sie das frühere Gelöbnis gebrochen haben.» Es wird hier ein Gelübde gegenüber Christus (als ihrem Bräutigam? Christus als die Gemeinde verstanden?) angenommen. Der Rat, der hier gegeben wird, widerspricht dem des Paulus in 1 Kor 7,25–31, wo vorausgesetzt wird, daß das Ende der Welt unmittelbar bevorstehe, liegt aber in der Linie der Ansicht des Verfassers, daß alles Geschaffene gut ist,wenn es mit Danksagung genossen wird (1 Tim 4,3f).

Der theologisch versierte Verfasser des Hebräerbriefes sagt nichts über eine Teilhabe einer Klasse von Kultpriestern am Priestertum Christi. Der Brief bestreitet immer wieder, daß zwischen Christus und den irdischen Priestern, die unter dem Gesetz tätig sind, eine Gemeinsamkeit bestehe (vgl. 8,4f). Infolgedessen gibt es keine Vorschriften in bezug auf die rituelle Heiligkeit christlicher Priester. Das Argument, das sich aus dem Hebräerbrief ergibt, ist ein *argumentum ex silentio*. Es besagt: Da das in jeder Hinsicht vollkommene Priestertum Jesu Christi seine Teilhaber in einem ethischen Sinn heiligt, bedarf es für sie keiner Bemühungen um rituelle Reinheit mehr.

An der einzigen Stelle, worin von der Ehe die Rede ist, fordert der Brief auf, sie in Ehren zu halten und Unkeuschheit und Ehebruch zu meiden (13,4).

Aus dem Kontext von Offb 14,4 mit dem Bild des Berges Sion erhellt, daß der Verfasser der Geheimen Offenbarung Psalm 2 in einem christlichen Sinn auslegt. Die hundertvierundvierzigtausend jungfräulichen Menschen, die zuvor nach Stämmen aufgezählt worden waren (Offb 7,4–8), entsprechen einer militärischen Mannschaftsliste wie der von 1Chr 4–7; aus ihren weißen Gewändern und den Palmzweigen in ihren Händen (7,9) läßt sich darauf schließen, daß sie Blutzeugen sind. Die Symbolik ergibt sich aus den Bestimmungen für den heiligen Krieg (vgl. Dt 20; 23.9f; Lv 15,16). In dieser Kriegerklasse werden «die Erstlingsfrüchte der Menschheit für Gott und das Lamm» erblickt (14,4; vgl. 24,22; Lv 23,15–22; 1Kor 15, 20.23; Röm 8,23). Sie sind losgekauft worden, indem sie ihr Leben Gott zum Opfer dargebracht haben in «der Eröffnungszeremonie eines großen Erntedankfestes».[17] J. Jeremias vermutet, daß das Eunuchenwort von Mt 19,12 vielleicht «eine Apk 14,1–5 nahestehende Spätbildung» ist.[18]

Die Kirchenväter

Wenn wir uns nun der nachbiblischen Entwicklung zuwenden, finden wir einen Satz im Brief des hl. Ignatius an Polykarp, worin mißbilligt wird, daß ein Mensch, der enthaltsam *('en 'agneía)* lebt, sich brüstet: «Wenn jemand zur Ehre des Fleisches des Herrn in Keuschheit zu bleiben vermag, so bleibe er es ohne Selbstruhm. Rühmt er sich, so ist er verloren, und wird er bekannter gemacht als der Bischof, so ist er dem Verderben verfallen» (5,2f). Eine falsche Übersetzung könnte den Sinn nahelegen: «Und wird er (infolge seiner Enthaltsamkeit) für mehr angesehen als der Bischof...»[19] Das Passiv von *gignoskō – gnōsthe* – wird indes nie im Sinn von «hochgeachtet werden», sondern immer im Sinn von «bekanntgemacht werden» verwendet.[20] Deshalb wird nicht ein Vergleich intendiert, worin ein verheirateter Bischof in ungünstigem Licht erschiene.

Gewisse Texte des 2. Jahrhunderts beziehen sich auf verheiratete Männer unter den Amtsträgern der Kirche; so u.a. der Brief Polykarps an die Philipper (11,4) und die Schrift «Adversus haereses» (1,13,5) des Irenäus. Zu der gleichen Zeit entschieden sich einzelne Kleriker wie Melito, Bischof von Sardes († um 175), zum zölibatären Leben und wurden deswegen in Ehren gehalten.[21]

Die enkratitische Denkströmung und der gnostische Dualismus machten während der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts Fortschritte und verbündeten sich miteinander. Unter den Anhängern des Enkratismus *('egkráteia* – Selbstbeherrschung) findet sich Tatian der Assyrer, der die Ehe im Gefolge Marcions gänzlich verwarf.[22] Dem pythagoreischen Philosophen Sextus werden gewisse Aussagen, Moralmaximen und Lebensregeln zugeschrieben, die von der Ehe abraten.[23] Rufinus von Aquileia († 410) übersetzte sie später aus dem Griechischen ins Lateinische und schrieb sie irrtümlicherweise dem Papst Sixtus († 258) zu – eine bedeutungsvolle Verwechslung! Clemens von Alexandrien († vor 215) berichtet von Nikolaos, einem der Diakone von Apg 6,5, dieser sei keineswegs so sexuell ungebunden gewesen, wie die Sekte behauptete, die sich nach ihm als ihrem angeblichen Gründer nannte, sondern habe seine Frau «in den Kreis der Apostel gestellt – ein Beweis dafür, daß er der Leidenschaft Lebewohl sagte; das Wort ‹Man muß das Fleisch verachten› war seinem Verzicht auf heiß ersehnte Genüsse entsprungen. Nach meiner Meinung wollte er dem Befehle des Erlösers entsprechend nicht zwei Herren dienen, der Sinnlichkeit und dem Herrn.»[24] Clemens führt gegen die Enkratiten die Apostel an, von denen man weiß, daß sie verheiratet waren, unter ihnen Petrus und Philippus (wobei dieser mit dem Evangelisten Philippus verwechselt wird), und sagt: «Paulus trug kein Bedenken, in einem seiner Briefe sich an seine Frau zu wenden, welche er, um im Dienste freier zu sein, nicht überall bei sich hatte.»[25]

Clemens nimmt zu Unrecht an, die Anrede «mein echter Jochgenosse» *(gnesie sýzyge)* von Phil 4,3 bezeichne die Frau des Paulus – wenigstens liegt kein Textzeugnis vor, das die korrekte feminine Form *gnesia* aufweisen würde. Er schreibt, wenn Paulus mit seiner Frau zusammengelebt hätte, so hätte er denjenigen, die enthaltsam zu leben wünschten, Ärgernis gegeben.[26]

Wie kann jemand, fragt Clemens, das Zeugungswerk anprangern, wenn doch die Kirche von einem Bischof geleitet werden soll, der «seinem Haus gut vorzustehen weiß», und wenn die Vereinigung «mit bloß einer Ehefrau» ein Heim dem Herrn wohlgefällig macht? Gryson nennt Clemens denjenigen unter den frühen Kirchenvätern, der die positivste Haltung zur Ehe einnimmt und keine größeren Forderungen stellt als Paulus.[27]

Die «Didascalia apostolorum» (erste Hälfte des 3. Jahrhunderts) setzt voraus, daß für das Bischofs-

amt verheiratete Männer oder Witwer in Frage kommen, und betont die Kriterien, die nach dem Timotheusbrief ein guter Familienvater aufweisen soll (2 Tim 2, 2–4).

Zu einer eindeutigen Haltungsänderung kommt es mit den Schriften eines Tertullian († nach 220), Hippolyt († 235) und Origenes († 253/54). Alle drei sind der Klerikerehe abhold – Tertullian in seiner späteren, montanistischen Periode der Ehe überhaupt. Ohne Beweise dafür anzuführen, spielen alle darauf an, daß die Klerikerehe weit verbreitet ist, und alle weisen darauf hin, daß Gesetze bestehen, die diese verbieten – eine Behauptung, die sich aus andern Quellen nicht erhärten läßt. Tertullian preist die «vielen» Angehörigen der verschiedenen «ordines ecclesiastici» (Bischöfe, Presbyter, Witwen), welche Enthaltsamkeit üben, die Ehe mit Gott vorziehen und ihrem Leib wieder die frühere Würde zurückgeben, indem sie jegliche Begierde ertöten.[28] Tertullian läßt in seiner Argumentation durchblicken, daß Bischöfe unter nur einmal verheirateten Männern oder auch *(aut etiam)* – was somit für gewöhnlich nicht der Fall ist – unter jungfräulichen Männern gewählt werden.[29] Gegenüber denen, die sich ein weiteres Mal verheiraten möchten, sagt er, Paulus habe nicht geheiratet, obwohl ihm dies freigestanden wäre (1 Kor 9, 5), und habe uns damit aufgefordert, seinem Beispiel zu folgen.[30] Die Frauen, welche die Apostel begleiteten, waren nur ihre Dienerinnen, nicht aber ihre Ehefrauen. Wie hätte der Herr die Apostel aussenden können mit dem Auftrag, «die Heiligkeit des Leibes» zu predigen, ohne daß sie verpflichtet gewesen wären, selbst das gute Beispiel dafür zu geben?[31] Tertullian führt das Verbot an, das zweimal verheiratete Männer nicht zum kirchlichen Vorsteheramt und zweimal verheiratete Frauen nicht zur Aufnahme in den Witwenstand zuläßt, wobei er als Grund angibt: «Denn vor Gott darf nur ein reiner Altar aufgestellt werden.»[32] Er denkt sich sogar einen angeblichen Leviticustext aus, um seine Ansicht zu stützen: «Sacerdotes mei non plus nubent», der in der Bibel nirgends zu finden ist.[33] Ein Laie sollte nicht ein zweites Mal heiraten, weil dies Priestern verboten ist. Doch obschon Tertullian die Absetzung gewisser Priester erwähnt, die ein zweites Mal geheiratet haben, muß er zugeben, daß viele solche der Eucharistiefeier weiterhin vorstehen, ohne sich dessen zu schämen.[34]

Hippolyt empfand es als anstößig, daß Papst Calixtus Männer, die ein zweites oder drittes Mal geheiratet hatten, zu allen drei kirchlichen Ordnungen zuließ.[35] Origenes geht von der Einstellung seines Vorgängers an der Katechetenschule von Alexandrien, Clemens, ab und will die Priester des Neuen Bundes von jeder Vaterschaft ausgeschlossen wissen mit Ausnahme der geistlichen Vaterschaft wie die des Paulus.[36] Er wünscht nicht, daß sie Kinder erzeugen, weil er die geschlechtlichen Beziehungen als etwas Unreines und Unziemliches empfindet, wovon Christen «nach dem Vorbild vollkommener Priester» sich gänzlich enthalten.[37] Diejenigen, die Liebeswonnen genießen, sind «irgendwie im Zustand des Verderbens und der Unreinheit».[38] Jungfräuliche und nur einmal verheiratete Menschen sowie diejenigen, die in der Keuschheit verharren, sind «die Kirche Gottes». Nach ihnen kommen diejenigen, die gerettet werden, weil sie Christus anrufen, die aber nicht dereinst von ihm gekrönt werden.[39] Seine Lieblingstexte sind Ex 19, 15; 1 Sam 21, 5 und 1 Kor 7, 5. Er verwendet sie, um seine Ansichten über Geschlechtlichkeit und Ehe zu stützen, die nicht aus der Bibel, sondern aus andern Quellen geschöpft sind (darunter findet sich die Idee, daß der Logos unser Schierling sei, d.h. ein Anaphrodisiacum, wie es die heidnischen Priester auf ihre Geschlechtsteile auflegten).[40]

In Berichten aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts und aus dem frühen 4. Jahrhundert über die Verfolgungen unter Decius, Diokletian und Maximinian ist oft von verheirateten Bischöfen und Priestern die Rede.[41] Obschon die entgegengesetzte Tradition stark sein mag, so wird doch nichts von ihr erwähnt. Der Mißstand, daß Kleriker mit «geistlichen Bräuten» zusammenleben, findet sich in dieser Periode und wird streng gerügt.[42] In diesen Jahrzehnten blüht die Lehre der Manichäer; Reichsgesetze suchen sie zu unterdrücken. Man kann nicht sagen, die Hochschätzung der Ehe sei in christlichen Kreisen aufgekommen. Arnobius der Ältere, ein Rhetoriker von Numidien, der sich als Erwachsener bekehrt hatte, nennt die geschlechtliche Vereinigung «foeditas ista coeundi»[43] und «obscenitas coeundi».[44] Die Verbündung der Kräfte des stoischen, pythagoreischen, neuplatonischen und manichäischen Denkens macht den berühmten Canon 33 der Synode von Elvira (300 oder 303 v.Chr.) verständlich, der Bischöfen, Priestern, Diakonen und allen im kirchlichen Dienst stehenden Klerikern «in totum» untersagt, mit ihren Frauen ehelich zu verkehren und Kinder zu zeugen.[45]

Die Bestimmung «in totum» weist darauf hin, daß dieser Punkt eine Geschichte hatte und daß die

teilweise Enthaltsamkeit, die vielleicht in Geltung war, nun der vollständigen Platz machen müsse. Ein weiterer Canon, 27, setzt fest, daß zwar die Schwester oder jungfräuliche Tochter eines Bischofs oder eines andern Klerikers bei diesen leben darf, aber keine fremde Person.[46]

Der Hauptgrund, der um die Wende zum 4. Jahrhundert zugunsten des Klerikerzölibats vorgebracht wurde, war der, daß die Geschlechtlichkeit etwas Erniedrigendes an sich habe und diejenigen, die sich auf sie einlassen, unrein mache. Diese Unreinheit wird nicht sosehr als sittliche, sondern mehr als rituelle Unreinheit aufgefaßt im Sinn einer «Unziemlichkeit», «Ungehörigkeit». Diese Auffassung wurzelte in der immer dürftigeren Auffassung der Ehe in christlichen Kreisen.[47]

Isidor von Pelusion († um 435), ein ägyptischer Mönch, pries die Jungfräulichkeit, weil sie den Menschen den Engeln gleich mache, während dieser in der Ehe sich nur wenig von Tieren unterscheide. Für ihn war kein Werk Gottes so glänzend wie das Vereintsein von Priestertum und Jungfräulichkeit in einer Person. Wenn Priester von der Keuschheit abkämen, verlören sie ihre Würde.[48] Eusebius von Cäsarea behauptete, daß Mönche, weil sie geheiligt *(hierōmenois)* seien und sich selbst dem Dienste Gottes *(therapeían)* geweiht hätten, während der Ausübung ihrer heiligen Funktion *(hierourgían)* sich des ehelichen Verkehrs enthalten sollten.[49] Seiner Meinung nach sollten Lehrer und Prediger des Wortes «von allen Banden und jeder Art von Beziehungen losgelöst sein».[50] Die alten Patriarchen hätten ihre Kinder früh gezeugt – vor ihren großen Theophanien, nach denen sie den ehelichen Verkehr aufgegeben hätten.[51]

Epiphanius von Salamis machte geltend, daß die Kirche es stets als passend angesehen habe, daß diejenigen, die den Gottesdienst feiern, durch nichts abgelenkt werden sollten *(aperispástous)*, so daß sie ihre geistlichen Funktionen freien Geistes vollziehen könnten. Wenn Paulus sogar wollte, daß die Laien eine Zeitlang zum Gebet frei seien, «um wieviel mehr schreibt er das dann vor für Priester!»[52]

Gregor von Nazianz der Jüngere (sein Vater war Bischof dieses Bistums) beklagt es – obwohl er selbst ehelos lebt –, daß es Leute gibt, die sich weigern, von verheirateten Priestern die Taufe zu empfangen: «Das wäre doch schrecklich, wenn ich in eben dem Moment, da ich gereinigt werde, verunreinigt würde!»[53]

Gewisse gesetzliche Bestimmungen des 4. Jahrhunderts erteilen Diakonatskandidaten die Erlaubnis zu heiraten, falls diese befürchten, sie könnten infolge ihrer Schwäche nicht enthaltsam bleiben. Die Canones des Timotheus von Alexandrien geben auf die Frage, ob ein Ehepaar kommunizieren dürfe, nachdem es in der Nacht zuvor ehelichen Verkehr hatte, die Antwort (Can. 5): «Sie dürfen dies nicht unmittelbar darnach tun, denn der Apostel lehrt...» – und hier wird 1 Kor 7,5 angeführt, wo davon die Rede ist, sich eine Zeitlang voneinander zu trennen, um dem Gebet zu obliegen.[54] Canon 13 führt den gleichen Vers an und sagt dann: «Man muß Enthaltsamkeit üben an Samstagen und Sonntagen, da man an diesen Tagen Gott ein geistliches Opfer darbringt.»[55] Da diesbezüglich für Klerus und Laienschaft die gleiche Disziplin galt, ist es klar, weshalb im Osten, wo die Eucharistie nicht täglich gefeiert wurde, ein verheirateter Klerus möglich blieb. Der Westen mit seiner andern liturgischen Praxis kam mit der Zeit auch zu einer andern Disziplin.

Die Entwicklung im Westen wurde hauptsächlich von Päpsten und Theologen des 4. und 5. Jahrhunderts wie Damasus, Siricius, Hieronymus und Ambrosiaster beeinflußt. Diese bringen keine neuen Gründe vor und führen keine weitern Bibelstellen an, außer daß sie Texte wie «Ihr jedoch seid nicht im Fleische, sondern im Geiste» (Röm 8,9) ohne weiteres auf den Klerus anwenden.

Das Dekretale, das Papst Damasus als Antwort auf einige von diesen gestellte Fragen an die Bischöfe Galliens übersandte, spiegelt die ganze Geisteshaltung seiner Zeit wieder. Nach einem Gespinst aus Texten wie 1 Kor 7,29, Röm 13,14 und 1 Kor 7,7 wird die präsumierte Praxis der Priester Israels angeführt, wonach sie ein Jahr lang innerhalb des Tempelbezirkes lebten, um rein zu sein, und sich um ihre Familien überhaupt nicht kümmerten (spätere Päpste wiederholten diese irrige Annahme, deren Ursprung unbekannt ist). Götzendiener, «die ihren gottlosen Kult praktizierten und den Dämonen Opfer darbrachten», auferlegten sich Enthaltsamkeit von Frauen und von gewissen Speisen.[56] «Solche, die sich in den Dienst von Kreaturen stellen, indem sie das Zeugungswerk vollziehen, mögen wohl dem Namen nach Priester sein, aber sie sind dessen unwürdig... Das Mysterium Gottes kann solchen Männern nicht anvertraut werden, die «befleckte Ungläubige» (vgl. Tit 1,15) sind und deren Leib von Unreinheit und Unenthaltsamkeit beschmutzt ist... Doch der Priester oder Diakon erdreistet sich, sich zu erniedrigen und den Tieren gleich zu werden.»[57] Auf

Papst Damasus geht ebenfalls das Empfinden zurück: «Commixtio pollutio est – Die geschlechtliche Vereinigung ist eine Verunreinigung.» Vom Thema der rituellen Reinheit war oft die Rede in dieser Zeit, in der dem Amt des Bischofs, Presbyters und Diakons das ganze Kultuserbe des römischen und israelitischen Priestertums und Opferwesens aufgebürdet wurde.

Schlußfolgerung

Aus den erwähnten Gegebenheiten ergibt sich der Schluß, daß der Klerikerzölibat sich (als Teilzölibat) im Osten und (als Ganzzölibat) im Westen entwickelt hat als Ausdruck einer in der Kirche aufgekommenen Sicht, die der Geschlechtlichkeit und Ehe abhold war. Die Entwicklung ging weithin unabhängig von den einschlägigen biblischen Aussagen vor sich. Der Grund lag vielmehr darin, daß man allgemein die eheliche Hingabe als etwas Besudelndes ansah – ein Argument, das dazu angetan war, sich auf den Vorsteher des Kults zu konzentrieren. Hätte man diese Ansicht auf alle Verheirateten ausgedehnt, so hätte man die Kirche mit dem gnostischen Dualismus belastet. Die Kirche blieb scheinbar, wenn auch nicht tatsächlich, biblisch orientiert, indem man viele Aussagen des Paulus über Ehe und Enthaltsamkeit unrichtig auslegte und den Ausdruck «Fleisch» *(sárx)* – der im Neuen Testament Widerstand gegen den Gottesgeist *(pneũma)* besagt – mit dem ehelichen Verkehr identifizierte.

[1] Sent. IV, d. 24, 9.
«Heilig wird diejenige Ordnung *(ordo)* genannt, die irgendeine Tätigkeit in bezug auf etwas Konsekriertes ausübt. Und in diesem Sinn sind bloß drei Ordnungen heilig, nämlich das Priestertum und das Diakonat, die mit dem Leib Christi und dem konsekrierten Blut zu tun haben, und das Subdiakonat, das mit konsekrierten Gefäßen zu tun hat. Und deswegen ist für sie Enthaltsamkeit angezeigt, damit diejenigen, die mit Heiligem umgehen, auch heilig und rein seien» (Summa theol., Supplementum q 37 a 3 corp. art.).

[3] John A.T.Robinson, The Priesthood of the Church: On Being the Church in the World (Westminster, Philadelphia 1960) 76.

[4] Vgl. Joseph Blenkinsopp, Celibacy, Ministry, Church (Herder & Herder, New York 1968) 106.

[5] Gesenius-Richardson, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (Clarendon Press, Oxford 1952) sub verbo, 348.

[6] Roland de Vaux, Ancient Israel (McGraw-Hill, New York 1961) 348.

[7] Ebd. 460.

[8] Ebd. 259.

[9] DR A, VII. Vermes, The Dead Sea Scrolls in English (Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1968) 103ff.

[10] MR, I. Ebd. 119.

[11] WR, VII. Ebd. 133.

[12] Vgl. Matthew Black, The Scrolls and Christian Origins (Scribner's, New York 1961) 29, Anm. 1, wo S. Kraus, Talmudische Archäologie II, 23 zitiert wird.

[13] Vgl. Allan Lazaroff, Bahya's Ascetism against its Rabinnic and Islamic Background: The Journal of Jewish Studies (1971) 33: «Für die Rabbis war die Verheiratung eine unbedingte Pflicht. Es ist bloß ein Beispiel eines unverheirateten Rabbis bekannt. In T. Jeb(amoth) 8,4 wird uns berichtet, daß Ben 'Azzai unverheiratet blieb. Er rechtfertigte diese Haltung mit den Worten: ‹Meine Seele bleibt der Torah treu; es bleibt keine Zeit zum Heiraten; möge die Welt von andern am Dasein erhalten werden.› Von andern Rabbis wurde er streng getadelt.» Vgl. auch Joh. Schneider, *eunouchos:* G. Kittel (Hg.), Theol. Wörterb. z. N.T. II, 763–767.

[14] Die Annahme, daß Jesus unverheiratet war, wurde neulich angegriffen von William Phipps, Was Jesus Married? (Harper & Row, New York 1970) 239. Seine Ausführungen wurden von der Kritik abgelehnt. Phipps habe eigentlich nur die Frage aufgeworfen und mehr von den kulturellen Gegebenheiten her als aufgrund eines Beweises aus den Evangelien eine bejahende Antwort insinuiert.

[15] Vgl. J. Jeremias, War Paulus Witwer?: Zeitschr. f. neutest. W. 25 (1926) 310ff; Nochmals: W.P.W.? 28 (1929) 321ff, worin die Antwort vertreten wird, Paulus sei Witwer gewesen. Ph. Ménoud neigt zu der Ansicht, Paulus habe sich zur Zeit seiner Bekehrung von seiner jüdischen Frau getrennt. Vgl. Mariage et célibat, selon saint Paul: Revue de Théologie et de Philosophie, 3. Serie 1 (1951) 21–34. Für einen jüdischen Mann scheint die Verheiratung obligatorisch gewesen zu sein. Vgl. Billerbeck II, 372.

[16] C.K. Barrett, A Commentary on the First Epistle to the Corinthians (Scribner's, New York 1968) 158.

[17] G.B. Caird, A Commentary on the Revelation of St. John the Divine (Harper & Row, New York 1966) 180.

[18] Joachim Jeremias, Neutestamentliche Theologie. I. Die Verkündigung Jesu (Gütersloh 1971) 215.

[19] James A. Kleist, The Epistles of St. Clement of Rome and Ignatius of Antioch: Ancient Christian Writers 1 (Newman, Westminster, Md. 1946) 98.

[20] So J.B. Lightfoot und A. D'Alès nach dem Zitat in Roger Gryson, Les origines du célibat ecclésiastique (J. Duculot, Gembloux 1968) XI und 228.

[21] Vgl. Eusebius, Kirchengeschichte 5, 24, 5: «Melito, der Eunuch (eunoũchon), welcher stets im Heiligen Geiste wandelte.» H. Leclercq hält «Eunuch» für einen Titel wie «Bischof und Martyrer»: Art. Célibat: Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et Liturgie 2, 2808.

[22] Vgl. Eusebius 4,29, der Irenäus, Adv. haer., Buch 1 anführt.

[23] Ins Englische übersetzt von F.C. Conybeare, The Ring of Pope Yystus (London 1910).

[24] Miscellanea (Stromata) 3,4,25f, zitiert bei Eusebius 3,29.

[25] Ebd. 3,6,52f, zitiert bei Eusebius 3,30.

[26] Ebd. 3,18,108; 3,12,79.

[27] Gryson aaO. 13.

[28] De exhortatione castitatis 13,4.

[29] Ebd. 11,2.

[30] Ebd. 11,2.

[31] De monogamia 8,4–7.

[32] Ad uxorem 1, 7, 4.

[33] De exhortatione castitatis 7, 1.

[34] De monogamia 12, 3.

[35] Katà pásōn hairéseōn 9, 12, 22.

[36] Homilía perì Leuitikou 4, 6.

[37] Katà Kélsou 7, 48.

[38] Tómos perì Matthaíou 17, 35.

[39] Homilíai perì Loukã 17.

[40] Vgl. Anm. 40 oben.

[41] Vgl. Gryson aaO. 22–26.
[42] Ebd. 36–38; vgl. Eusebius, Kirchengeschichte 7, 30, 13.
[43] Contra Nationes 4, 19.
[44] Ebd. 3, 9.
[45] Denz.-Schönm. 119.
[46] Ebd. 118.
[47] Eine umfassende Dokumentation über diesen Wandel wird gegeben in Bernard Lohkamp, Cultic Purity and the Law of Celibacy: Review for Religious 30 (March 1971) 199–217, namentlich S. 200, Anm. 9. Lohkamp beweist, daß kultische Reinheit der Hauptfaktor in der Entwicklung des Klerikerzölibats war. Von Papst Johannes XXIII. an gaben Verlautbarungen wie die des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Papstes Paul VI. die kultische Reinheit überhaupt nicht mehr als Grund für das zölibatäre Leben des Priesters an.
[48] Ebd. 3, 75 (bei Gryson aaO. 51).
[49] Euaggelikē apódeixis 1, 8, 1–3.
[50] Ebd. 1, 9, 14–15.
[51] Ebd.
[52] Panárion 59, 4, 1–7.
[53] Lógos 4, 26.
[54] Ioánnou 2, 242f. Zitiert bei Gryson aaO. 123.
[55] Ioánnou 2, 248f.
[56] Franz Cumont schreibt in seinem Werk «Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum» (Leipzig-Berlin ²1914) 48–49: «An erster Stelle machten sich diese Religionen anheischig, den Seelen ihre verlorene Reinheit wieder zu verschaffen... Diese Riten... hatten nach der Meinung der Gläubigen die Wirkung, den Eingeweihten zu erneuern, ihn wiederzugebären zu einem unbefleckten und unvergänglichen Leben... Die Enthaltsamkeit, welche verderbliche Mächte daran hindert, sich vermittelst der Nahrung in unseren Körper einzuschleichen, die Keuschheit, welche den Menschen vor jeder Befleckung und jeder Schwäche bewahrt, sind Mittel geworden, um sich von der Herrschaft der Geister zu befreien und die Gnade des Himmels wiederzugewinnen.»
[57] Papst Damasus, Dekretale an die Bischöfe Galliens 2, 5–6, zitiert bei Gryson aaO. 129ff.

Übersetzt von Dr. August Berz

GERARD SLOYAN

geboren am 13. Dezember 1919 zu New York (USA), wurde 1944 zum Priester ordiniert. Er hat am Priesterseminar von Newark (Darlington) und an der Katholischen Universität von Amerika (Washington) studiert und das Bakkalaureat in den freien Künsten, das Lizentiat in Theologie und das Doktorat in Philosophie erworben. Er ist Professor für das Neue Testament an der Temple University und veröffentlichte u.a.: Secular Priest in the New Church (1967); Speaking of Religious Education (1968).

Demetrios Constantelos

Klerikerehe und -zölibat in der orthodoxen Kirche

In der orthodoxen Kirche gibt es verheiratete und unverheiratete Kleriker. Die meisten Presbyter und Diakone sind verheiratet, während alle Bischöfe – mit Ausnahme einiger Witwer – zölibatär sind.

Die orthodoxe Kirche von heute begünstigt und praktiziert den Wahlzölibat. Doch das Kirchengesetz verlangt und der Praxis entspricht es, daß derjenige, der in das Priestertum einzutreten gedenkt, sich vor der Ordination entscheiden muß, ob er der Kirche als verheirateter oder zölibatär lebender Mann zu dienen wünscht. Sobald ein Entscheid getroffen ist, erwartet man vom Betreffenden, daß er ihn respektiert und in dem gewählten Lebensstand verbleibt. Nach der Ordination darf man sich nicht mehr verehelichen, und ein Priester, der seine Frau durch deren Tod oder durch die Scheidung der Ehe verlor, darf kein weiteres Mal mehr heiraten. Wenn Witwer zum Bischofsamt erwählt werden, sind es für gewöhnlich nur solche, die keine Kinder haben oder deren Kinder bereits erwachsen sind.

Welches sind die theologischen Voraussetzungen, die dazu beigetragen haben, daß sich in der orthodoxen Kirche diese Praxis entwickelt hat? Die Antwort ist die, daß die Kirche sowohl Ehe als auch Jungfräulichkeit (die mit dem Zölibat identifiziert wird: Zölibat ohne jungfräuliches, reines Leben ist, wenigstens theoretisch, undenkbar) als heilige Stände anerkennt. Die Ehe ist ein Mysterium der Kirche; sie ist ein ehrenhaftes Sakrament, worin Gott selbst sein Schöpfungs- und Entwicklungswerk weiterführt durch die gegenseitige Bejahung, Liebe und Vereinigung zweier verschiedengeschlechtlicher Menschen, die im Schöpfungswerk zusammenwirken. Die Ehe ist nicht ein Vertrag, sondern eine heilige, kreative Funktion, das Aufgehen zweier Personen in einem zweifaltigen Sein – ein neuer Adam.

Während die Ehe in Ehren steht als eine natürliche, gottgegebene Institution, wird die Jungfräulichkeit oder der Zölibat als ein die Natur übersteigender Stand, als eine besondere Gabe angesehen, die Gott einigen wenigen verleiht. Denn «nicht alle fassen dies, wohl aber die, denen es gegeben ist... Wer es (den Zölibat) fassen kann, fasse es» (Mt 19, 10–12). Wenn ein Priesterkandi-

dat sich nicht gewiß ist, wirklich berufen zu sein, Gott und der Kirche als Eheloser zu dienen, ja, wenn er auch nur leichte Zweifel hat, ob er es fertigbringe, unverheiratet zu bleiben, erhält er von seinem Ratgeber und geistlichen Vater den Rat, zu heiraten.

Wie die orthodoxen Theologen betonen, hat ihre Kirche auf die Frage: Heirat oder Zölibat? den Grundsatz der Mäßigung, des Maßes *(to metron)*, des klugen Urteils *(diakrisis)*, des Respekts vor der persönlichen Entscheidung angewandt. Die orthodoxen Christen sind denn auch der Überzeugung, daß ihr Glaube und ihre Praxis in diesem Bereich dem Glauben und der Praxis der apostolischen Kirche entsprechen.

In der apostolischen Kirche gab es verheiratete und unverheiratete Kleriker, Diakone (1 Tim 3, 12) sowie Priester und Bischöfe (Tit 1, 5–6; 1 Tim 3, 2.4–5). Es gab verheiratete und ehelose Apostel. Unter den Zwölfen scheint nur Johannes unverehelicht gewesen zu sein, und nach ihm Paulus. Zwischen verheirateten und unverheirateten Aposteln wurde kein Unterschied gemacht. Der Rat des Paulus, man möge ledig bleiben wie er, läßt sich aufgrund seiner eschatologischen Naherwartungen erklären. Paulus verurteilte jedoch die Ehe nicht und zwang auch niemanden, zölibatär zu bleiben. Er brachte bloß seine persönliche Meinung zum Ausdruck, die für die Christengemeinde nicht verpflichtend war und nur wenige überzeugte Anhänger fand.

In den großen Kontroversen zwischen der apostolischen Kirche und den gnostischen Sekten über die Ehemoral und den Wert des Zölibats nahm die Kirche schließlich eine Stellung ein, die als gemäßigt (in voller Übereinstimmung mit der Bibel), sozial pragmatisch und für die Menschennatur realistisch bezeichnet werden kann. Obwohl die Kirche stets die Jungfräulichkeit gepriesen und in Ehren gehalten hat, hat sie doch den natürlichen Stand der leiblichen Vereinigung zu einem sakramentalen Stand erhoben. Die Ehe gilt als eines der sieben Mysterien der Kirche, worin über die beiden Gatten Gottes Gnadenhilfe herabgerufen wird, die sie zu *synergous*, zu Mitarbeitern Gottes in seinem Schöpfungswerk macht.

Um die Mitte des 4. Jahrhunderts gab es verheiratete und unverheiratete Diakone, Presbyter und Bischöfe. Weder die allzu strengen Montanisten noch die verdorbenen, sinnlich eingestellten Polygamisten hatten die Oberhand. Die Kirche respektierte das Urteil des einzelnen Gläubigen; nur wurden gewisse konkrete Canones formuliert, um die Zahl der Eheschließungen und die Zeit, in der die Zeremonie vorgenommen werden soll, zu bestimmen.

Zwar ist es eine geschichtliche Tatsache, daß Versuche unternommen wurden, den ganzen Klerus zum Zölibat zu verpflichten, aber sie glückten in der Ostkirche nicht. Der erste ernstliche Versuch wurde 325 auf dem Ersten Ökumenischen Konzil von Hosius, Bischof von Cordoba, und gewissen weitern Bischöfen von Griechenland selbst gemacht, doch ihre Ansichten drangen nicht durch. Der Kirchenhistoriker Sokrates berichtet: «Es schien den Bischöfen geziemend, ein neues Gesetz in die Kirche einzuführen, wonach diejenigen, die sich in heiligen Ständen befinden, d. h. Bischöfe, Presbyter und Diakone, mit den Frauen, die sie noch als Laien geheiratet hatten, keinen ehelichen Verkehr haben dürften... Als die Diskussion über diese Angelegenheit bevorstand, erhob sich Paphnutios (Bischof der Thebais in Ägypten) inmitten der Versammlung und bat die Bischöfe flehentlich, den Religionsdienern nicht ein so schweres Joch aufzuerlegen. Er machte geltend: ‹Die Ehe ist etwas Ehrenhaftes und das Ehebett etwas Makelloses›, und beschwor sie vor Gott, nicht durch zu einschneidende Einschränkungen der Kirche Schaden zuzufügen. ‹Denn›, sagte er, ‹nicht alle vermögen die Praxis strenger Enthaltsamkeit zu vertragen› ... Und er bezeichnete den Verkehr eines Mannes mit seiner rechtmäßigen Frau als Keuschheit... Die ganze Versammlung stimmte dem Argument des Paphnutios zu, weshalb sie die Debatte über diesen Punkt abbrach und es dem Ermessen der Verheirateten überließ, sich, sofern sie dies wünschten, ihrer Frau zu enthalten.» Sozomenos, der andere wichtige Kirchenhistoriker des 5. Jahrhunderts, berichtet ebenfalls, daß die Väter des Ersten Ökumenischen Konzils «kein Gesetz darüber erließen, sondern die Angelegenheit dem Entscheid des einzelnen Gewissens überließen und nicht dem Zwang unterstellten». Gelasios von Kyzikos († um 475) fügt hinzu, Paphnutios habe den Pflichtzölibat als eine *hyperbole*, d. h. als eine zu weit gehende Verpflichtung betrachtet, die sich über die Ansprüche der Menschennatur hinwegsetzt. Übertriebener Eifer durch das Erlassen menschlicher Bestimmungen, die den verheirateten Bischöfen, Priestern, Diakonen und Subdiakonen das weitere Zusammenleben mit ihren Frauen untersagen oder den neuen Klerikern den Zölibat auferlegen, könnten vielleicht der Kirche eher schaden als nützen. «Nicht alle sind fähig, die schwere Last der Abtötung der natür-

lichen Triebe zu ertragen».[2] Gelasios schreibt zum Beschluß des Ersten Ökumenischen Konzils, das Festhalten am Wahlzölibat sei zum Nutzen der Kirche beschlossen worden.[3]

Dieser Geist kam in der Sittenlehre und Gesetzgebung der Kirche immer wieder zum Ausdruck. So z. B. setzt der 21. Canon der Synode von Gangra (365) fest: «Sicherlich bewundern wir die Jungfräulichkeit (den Zölibat), die von Demut begleitet ist, und wir achten die Enthaltsamkeit, die mit einem guten und gesetzten Wesen Hand in Hand geht... Gleichzeitig aber ehren wir die heilige Gefährtenschaft der Ehe.» Das gleiche Konzil, dessen Canones von den ökumenischen Konzilien übernommen und kodifiziert wurden, belegte diejenigen, die (wie die Gnostiker) die Ehe verurteilen, und jeden, der sich weigert, die heilige Kommunion von einem verheirateten Priester zu empfangen, mit dem Anathem (Canon I).

Daß Kleriker sich nach der Ordination verehelichen, wurde ungern gesehen, und diesbezügliche Canones machten diese Einstellung zu einer Tradition. So z. B. verbot der erste Canon von Neocaesarea (314) den Priestern, nach der Ordination zu heiraten. Der 15. Canon des Vierten Ökumenischen Konzils untersagte auf der Trullanischen Synode allen Rängen des Priestertums, nach der Ordination zu heiraten. Trotz dieser einschränkenden Bestimmungen gab es jedoch Diakone und Presbyter, die sich nach ihrer Ordination verehelichten. Dieser Brauch wurde jedoch im 10. Jahrhundert durch die kaiserliche Gesetzgebung ein weiteres Mal bekämpft.

Bis nach dem ersten Viertel des 6. Jahrhunderts waren verheiratete Bischöfe nicht benachteiligt; zwischen verheirateten und unverheirateten Bischofskandidaten wurde kein Unterschied gemacht, ja, es bestanden Canones zum Schutz der Rechte verheirateter Bischöfe. So z. B. bestimmt der fünfte apostolische Canon, jeder Bischof (oder Presbyter oder Diakon), der seine Frau aus Frömmigkeit (aus angeblicher Frömmigkeit) entlasse, sei seines Amtes enthoben oder sogar exkommuniziert, wenn er darauf beharre.[4]

Es ist eine bekannte Tatsache, daß es in der Ostkirche der Frühzeit und des Mittelalters viele verheiratete Bischöfe gab. Gregor von Nyssa, Gregor der Ältere von Nazianz, Kyros von Kotyaion, Gregorios der Erleuchter (oder Photistes) sowie seine Nachfolger als Katholikoi von Armenien waren verheiratete Bischöfe. Synesios, ein weiterer verheirateter Bischof, kann als Beispiel dafür dienen, wie die frühe Kirche persönliche Ansichten und Entscheide achtete. Als er zum Bischof gewählt worden war, erklärte Synesios vor seiner Ordination, daß seine Obern wie auch die Kirche als ganze seine Frau respektieren sollten, die er nicht in ein Kloster schicken wollte – ein Ersuchen, dem stattgegeben wurde.[5]

In der Ostkirche wurden nicht selten verheiratete Bischöfe auf den Ökumenischen Stuhl erhoben. Beispielsweise war Patriarch Manuel I. von Konstantinopel, der zu Nikäa im Exil lebte (1217 bis 1222), ein Ehemann.[6] Nicht nur gab es verheiratete Priester und Bischöfe, sondern es gab auch Kleriker, die ein zweites oder selbst drittes Mal eine Ehe eingegangen waren. In der frühen Kirche betraf eine der Kontroversen zwischen Bischof Calixtus von Rom und dem Gegenpapst Hippolyt die sittlichen Anforderungen, die an den Klerus zu stellen sind. Hippolyt klagte Papst Calixtus an, er gestatte zweimal verheirateten Bischöfen, Priestern und Diakonen unter seiner Administration ihren Platz unter dem Klerus zu behalten. Trotz des ungerechten, unfairen Verhaltens Hippolyts gegenüber Calixtus liegt kein Grund vor, sein Zeugnis anzuzweifeln, daß es Männer gab, die zu den heiligen Weihen zugelassen wurden, obwohl sie mehr als einmal geheiratet hatten.[7] Hieronymus bestätigt, daß es selbst in der Westkirche Kleriker gab, die sich nach ihrer Ordination verehelichten. Die Synode von Elvira setzte fest, daß dem Klerus eine Wiederverheiratung untersagt sei und daß jeder Kleriker, der ein weiteres Mal heirate, aus den heiligen Weihen auszuschließen sei. Trotzdem nahmen an der Synode von Reims sowie an anderen Kirchenversammlungen auch verheiratete Bischöfe teil.[8] Somit war im Osten wie im Westen die Kirche flexibel und gab es in allen Rangstufen verheiratete Kleriker.

Unter dem Einfluß der immer mächtigeren monastischen Welt und des Kaisers Justinian wurden jedoch im 6. Jahrhundert Versuche unternommen, die verheiratete Priesterschaft in ihrer Würde herabzusetzen und sämtliche Bischöfe aus Mönchsgemeinden zu wählen. Hinter dieser Gesetzgebung stand die Überlegung, ein Bischof solle keine eigene Familie haben, weil er seiner ganzen Herde Vater sei.[9]

Dennoch gab es eine Bestimmung über die Wahl eines verheirateten Priesters zum Bischof. In seinem sechsten Dekret (Gesetzesnovelle) ordnete Justinian an, daß dann, wenn es für die Kirche notwendig sei, einen Bischof aus dem verheirateten Klerus zu ordinieren, die Kirche kinderlosen Presbytern den Vorzug geben sollte. Daraus

läßt sich schließen, daß für die Bevorzugung des unverheirateten gegenüber dem verheirateten Klerus auch die Finanzen der Kirche eine Rolle spielten, da dem Bischof das Finanzwesen anvertraut war und eher die Gefahr von Mißbräuchen bestand, wenn er für eine Familie aufzukommen hatte.[10]

Das zölibatäre Episkopat herrschte nach der Trullanischen Synode (691–692) vor, und zwar nicht nur infolge des wachsenden Einflusses der Mönchsideale, sondern auch aus Reaktion gegen den Nepotismus, der in der Kirche Probleme schuf. Man brachte aber gegen ein verheiratetes Episkopat kein theologisches Argument vor. Trotz der praktischen Vorteile eines zölibatären Episkopats sah man die Ehe als einen ehrenvollen Stand für alle drei Rangstufen des Priestertums an (vgl. den 51. Apostolischen Canon). Bis ins 12. Jahrhundert hinein gab es verheiratete Bischöfe (verheiratete Laien, die sich weigerten, anläßlich ihrer Ordination ihre Frau ins Kloster zu schicken, wie das von der Trullianischen Synode in den Canones 12 und 48 vorgeschrieben worden war). Kaiser Isaak Angelos (1185–1195, 1203–1204) erließ gegen diese Praxis ein Gesetz.[11] In der Ostkirche wurde der Zölibat nie als ein unabdingbares Erfordernis für irgendeinen der priesterlichen Stände betrachtet. Die kirchenrechtlichen Bestimmungen verhinderten oder beeinträchtigten nie die freie Kandidatenwahl für das Priestertum.

Die Kirche betrachtet die Ehe nicht bloß vom soziologischen oder biologischen Standpunkt aus, sondern auch unter ethischem Blickwinkel als eine segensvolle Notwendigkeit. Die beiden Gatten sind Gläubige, deren Endziel es ist, zur Vollkommenheit zu gelangen und das Reich Gottes zu erben. Was für den Alleinstehenden sehr schwierig ist, wird zwei Menschen möglich, die sich täglich darum bemühen, einander das Leben auf Erden zu erleichtern und zu verschönern und miteinander über alles Böse zu siegen. Einige betrachten den Zölibat als den höchsten Weg zu sittlicher Vollkommenheit; andere glauben, daß die Ehe keineswegs ein Hindernis zu einem christlichen Tugendleben darstellt, sondern vielmehr noch bewundernswerter ist, weil man in ihr Mühe und Arbeit zu teilen und selbstlos für das Aufziehen der Kinder zu sorgen hat.

Die Mehrheit der orthodoxen Theologen neigt zu dieser zweiten Ansicht. So z. B. betrachtete Theodor Metochites, ein christlicher Humanist und Geistesmann des 14. Jahrhunderts das monastische oder eremitische und das spekulative Leben als eine Art von Flucht. Die Ehe, die Kindererzeugung, der tätige Einsatz in Gesellschaft und Öffentlichkeitsarbeit biete mehr Gelegenheiten für die Verwirklichung des christlichen Ideals.[12]

Um einen verheirateten Klerus richtig zu würdigen, müssen wir zuerst die Heiligkeit der Ehe verstehen und schätzen. Diejenigen Kirchenväter, welche die Jungfräulichkeit priesen und den Zölibat betonten, sahen die geschlechtliche Vereinigung als einen Akt an, der die menschliche Seele besudle. Doch der Geschlechtsakt in der Ehe ist der Gipfelpunkt und der höchste Ausdruck der Liebe zwischen Mann und Frau, die sie zu dieser Hingabe führt. Zudem steckt hinter der Betonung des Zölibats der innern Natur nach und unbewußt die patriarchale Auffassung, welche die Frau zu einem Wesen zweiten Grades erniedrigt oder sie als das Mittel ansieht, wodurch die Sünde in die Welt hineingebracht worden ist.

Wie dem auch sein mag, so hat doch das Bewußtsein der Kirche, der Gesamtheit der Mitglieder des Gottesreiches durch die Hochachtung des Zölibats die Ehe nicht degradiert, da die Christenheit die Frau befreit und ihr eine neue, hervorragende Stellung gegeben hat. Da wir in jeder Ehe eine Neuschöpfung von Menschen, Mitarbeitern Gottes vor uns haben, ist ein verheirateter Priester in doppelter Weise ein Mitarbeiter des Schöpfers. Und wohlgemerkt: Während die Ehe von der Kirche zu einem sakramentalen Stand erhoben wurde und als eines der sieben Gnadenmysterien betrachtet wird, ist der Zölibat nicht zu einem sakramentalen Stand geworden.

Orthodoxe Theologen machen sich zu Anwälten des Wahlzölibats aus theologischen Gründen. Zudem aber sehen sie es lieber, daß Pfarreipriester verheiratet sind, damit sittliches Versagen und Skandale in der Kirche möglichst vermieden werden, obwohl sie sich bewußt sind, daß die Heirat nicht ohne weiteres das Sexualproblem löst. Es kommt vor, daß auch verheiratete Priester das Sittengesetz verletzen, und die Gefahr, sich zu sehr mit Familienangelegenheiten zu befassen, ist ihrem Leben nicht fremd. Doch wenn man die Vorteile und Nachteile des verheirateten Klerus gegeneinander abwägt, so überwiegen die Vorteile bei weitem. Der verheiratete Priester, der es gelernt hat, sich verantwortlich zu wissen und seinen Pflichten nachzukommen, kann sich in seinem kirchlichen Dienst als tatkräftiger erweisen. Der Zölibatäre, welcher der Welt zurückhaltend entgegentritt, der sich in Familienangelegenheiten, wirtschaftlichen Sorgen und in der Kindererziehung nicht aus-

kennt; der Priester, der nicht einen Abend am Bett eines erkrankten Kindes oder seiner kranken Frau verbracht hat, kann die Nöte und Ängste seiner Herde nicht so gut verstehen. Ex cathedra zu sprechen, von einer Kanzel aus, die den Problemen seines Volkes fernsteht, Moralpredigten zu halten, kommt nicht der milden, reifen, mitfühlenden, verständnisvollen Haltung des Priesters mit Familie gleich.

Die Frage des – mit Einschluß von Bischöfen – verheirateten Klerus wurde seit dem 12. Jahrhundert wiederholt erörtert und hat im 20. Jahrhundert hohe Bedeutung erlangt. Die Verheiratung nach der Ordination, Zweitehen verwitweter Priester sowie verheiratete Bischöfe sind Themen, die für die Kirche von heute von großem Belang sind. Da Ehe und Ordination Sakramente der Kirche sind und da die Ehe des Klerus nicht eine Glaubensangelegenheit ist, sind Theologen von heute der Ansicht, daß die Kirche den heutigen Erfordernissen entsprechend Änderungen vornehmen könnte und sollte. Jede Änderung, um die Verehelichung nach der Ordination, einem verwitweten Priester eine zweite Ehe zu gestatten oder auch verheiratete Bischöfe zuzulassen, würde ganz dem Glauben und der Praxis der Kirche zur Zeit der Apostel und in den ersten sieben Jahrhunderten entsprechen. Zur Behandlung dieser Probleme sind indes nicht einzelne Hierarchen oder Theologen zuständig, sondern nur ein ökumenisches oder panorthodoxes Konzil der gesamten orthodoxen Kirche. Unter den führenden Männern in der orthodoxen Kirche von heute, die für den Wahlzölibat und die Erhebung verheirateter Priester zur Bischofswürde sowie für die Heiratsmöglichkeit nach der Ordination eintreten, können wir Patriarch Athenagoras und Erzbischof Iakovos von Nord- und Südamerika erwähnen.

Eine heftige Diskussion über die Möglichkeit einer Zweitehe von Priestern und Diakonen in der orthodoxen Kirche wurde in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts geführt. Der Dialog wurde von der Kirche Serbiens begonnen, die in den Distrikten Karlowitz, Bukowina und Dalmatien viele verwitwete Priester aufwies. Die serbische Kirche gelangte an den ökumenischen Patriarchen, der verschiedene Theologen – Kleriker und Laien – nach ihrer theologischen Meinung darüber befragte. In den Zeitschriften «Gregorios o Palamas» Band 2, 3; «Ekklesiastikos Kyrex, Band 8, «Ekklesiastikos Pharos» Band 1, «Ekklesiastike Aletheia», Band 33 u.a. wurden mehrere theologische Aufsätze und Stellungnahmen publiziert. Die allgemeine Ansicht war die, daß eine Wiederverheiratung verwitweter Priester theologisch und ethisch in Ordnung sei. Insbesondere Gennadios von Thessalonike, Philaretos Vafeides und Chrysanthos von Trapezunt betonten den heiligen Aspekt der Ehe und forderten die orthodoxe Kirche auf, einen positiven Schritt zu tun und das Problem zugunsten einer Zweitehe zu lösen. Leider steht das Problem noch bis heute in Diskussion.

Sind die Orthodoxen mit ihrem gegenwärtigen System zufrieden? Es gibt mehrere führende Bischöfe und Theologen, die der Ansicht sind, daß noch zwei weitere Änderungen vorgenommen werden sollten. Erstens sollte gestattet werden, sich erst nach der Ordination zu verehelichen. Viele junge Absolventen theologischer Schulen oder Seminarien, die für die Ordination qualifiziert sind, schieben ihren Eintritt in das Priestertum auf, weil sie noch nicht eine passende Braut finden konnten. Da die Ehe in der alten Kirche nie ein Ordinationshindernis war, sind diese Theologen der Meinung, daß die Verehelichung nach der Ordination vom theologischen, kirchenrechtlichen und praktischen Standpunkt aus wünschenswert sei. Die Kirche werde dadurch eher gewinnen als verlieren.

Der zweite Änderungsvorschlag betrifft den Episkopat. Es gibt orthodoxe Theologen, die die Erwählung verheirateter Priester zum Bischofsamt befürworten. Eine solide theologische Schulung und weitere Qualifikationen sind nicht nur dem zölibatären Klerus zu eigen. Weil die orthodoxe Kirche immer weniger qualifizierte zölibatäre Priester aufweist, ist man der Ansicht, die Kirche müsse ihre Bischöfe auch aus den verheirateten Priestern (und nicht bloß aus verwitweten) rekrutieren.

Während sich auf einer panorthodoxen Synode das erste Problem viel eher lösen läßt, wird das zweite auf ernste Hindernisse stoßen, weil es in der orthodoxen Kirche als ganzer noch viele konservative Bischöfe gibt. Dennoch ist man sich in breiten Kreisen bewußt, daß die Kirche entschieden das Problem anpacken muß, das der Rückgang des Klerus und der Rückgang an zölibatären Priestern für das Bischofsamt stellt. Vielleicht werden wir unter dem Druck der Erfordernisse in der Kirche der siebziger Jahre gezwungen sein, den Glauben und die Praxis der Kirche der Apostel neu zu entdecken, die mit der Bibel im Einklang stand und das Urteil und den freien Willen des einzelnen respektierte. Damit würde sowohl vor als

auch nach der Ordination die Wahl zwischen Ehe und Zölibat freigestellt.

[1] Sokrates, Kirchengeschichte 1,11; Sozomenos, Kirchengeschichte 1,23.
[2] Gelasios von Kyzikos, Historia Concilii Nicaeni 23: PG 85, 1336–1337.
[3] Ebd. 1337A.
[4] H. Alivizatos, Hoi Hieroi Kanones (Athen) 138.
[5] Synesios von Kyrene, Brief Nr. 105: PG 66, 1485.
[6] Georgios Akropolites, Annales 51.
[7] Hippolytos, Syntagma 9,7: The Ante-Nicene Fathers V (Grand Rapids 1957) 131, col. 1.
[8] Hieronymus, Epistula 69 Ad Oceanum: PL 22, 653 bis 664.
[9] Justinian, Codex Bk. I, 3, 41 (42) sect. 1–4; I, 3, 47 (48): Ed. (Paulus Krueger, Corpus Juris Civilis 2 (Berlin 1915) 26.34.
[10] Vgl. 41. apostolischer Canon.
[11] Rhallis und Potles, Syntagma ton Theion kai Hieron Kanonon Bd. 2, 421; Bd. 5, 321–323.
[12] Theodoros Metochites, Miscellanea: Ed. Muller und Kießling, 370–377.

Übersetzt von Dr. August Berz

DEMETRIOS CONSTANTELOS

ist zu Spilia (Griechenland) geboren und hat in den Vereinigten Staaten an der Holy Cross Greek Orthodox Theological School, am Theological Seminary von Princeton und an der Rutgers University studiert. Er ist Magister der freien Künste und der Theologie und Doktor der Philosophie; Professor für Geschichte am Stockton State College (New Jersey). Er war Präsident der Gesellschaft für orthodoxe Theologie Amerikas und Schriftleiter der «Greek Orthodox Theological Review». Unter seinen Veröffentlichungen sind zu nennen: The Greek Orthodox Church (1967); Byzantine Philanthropy and Social Welfare (1968).

Steven Ozment

Ehe und geistliches Amt in den protestantischen Kirchen

> «Der Herr, Gott, hat gewollt, daß drei Dinge wieder recht gemacht würden vor dem Jüngsten Tag: Ministerium Verbi, magistratum et coniugium.»[1]

Die protestantische Konzeption der Klerikerehe entwickelte sich in der Opposition gegen Zölibat und Mönchtum. Die Reformatoren legten großen Wert darauf, nicht allein im theologischen Bereich, sondern auch im persönlichen und sozialen die Überlegenheit des verheirateten dem zölibatären Klerus gegenüber darzutun. Idee und Handeln waren dabei eng miteinander verflochten. Alle «Wittenberger Theologen» heiraten 1525; Luthers Verbindung mit Katharina von Bora am 13. Juni war dabei die letzte aber nicht die geringste.

Es ist bezeichnend, daß nach ihrem Gründungsdatum und dem Durchschnittsalter ihrer Professoren die Wittenberger Universität damals eine der jüngsten deutschen Universitäten war. 1521 war Luther mit seinen 38 Jahren einer der ältesten. Seine Mitarbeiter standen in ihrem dritten und vierten Lebensjahrzehnt, waren also Männer, die noch unmittelbar selbst von der Zölibatsfrage betroffen sein konnten.[2] Obwohl echtes zölibatäres Leben immer noch als seltene Ausnahme anerkannt war (Luther sprach von einem Fall unter 1000), gelangten die Reformatoren zu dem Schluß, daß Ehe und Familie und nicht Zölibat und Kloster das wirksamste Feld für die christliche Vollkommenheit sei. Lob und Wertschätzung, die bis dahin dem ehelosen Leben vorbehalten waren, wurden in prophetischer Weise auf das Familienleben übertragen. In der Überzeugung, nicht allein die Autorität ihrer eigenen Erfahrung des Lebens unter den Gelübden, sondern auch Schrift und Tradition auf ihrer Seite zu haben, gingen die Reformatoren ziemlich kühn vor. Luther sprach für Generationen protestantischer Apologeten, wenn er das Vorwort zu Steffan Klingebeyls *Von Priester-Ehe* (Wittenberg 1528) schließt mit der Feststellung, man habe auf seiner Seite die Schrift, die Kirchenväter, die alten Kirchengesetze und selbst päpstliche Präzedenzien; die andere Seite habe für sich die entgegengesetzten Aussagen einiger weniger Väter, Kanones jüngeren Datums und ihren eigenen Mutwillen, ohne jegliche Unterstützung durch die Schrift und das Wort Gottes; man möge ihnen das lassen.[3]

Die Last des Zölibates

In den reformatorischen Traktaten von 1520 drängt Luther geradezu zur Ehe für jene elende Masse von Priestern, die noch in Schande und Gewissensnot lebe, und erklärt, die Taufe sei das einzige und für alles ausreichende Gelübde des Christen.[4] Doch war es nicht Luther selbst, der hinter dem

ersten scharfen protestantischen Angriff auf den Zölibat stand. Diese Ehre fällt Andreas Bodenstein von Karlstadt (gest. 1541) zu für sein *De coelibatu, monachatu et viduitate* (Wittenberg, Juni 1521). Ein sehr stark Partei ergreifendes Werk eines höchst freimütigen Autors. Es sollte den Grund legen für die gesamte protestantische Haltung auf diesem Gebiet. Luthers eigener Orden, die Augustiner-Eremiten von Wittenberg, nahm es begeistert auf.

Nach Karlstadts Meinung steht an der Wurzel der Institution des Zölibates der Wunsch des Papstes, den Reichtum der Kirche zu erhöhen und die Kontrolle über die Geistlichkeit zu stärken. Er sah das zölibatäre Leben als eine Pflanzstätte sexueller Perversionen und Verbrechen an, als Weg zur Homosexualität und zum größten aller sexuellen Vergehen, der Masturbation, der Hingabe des eigenen Samens an den Moloch.[5] Es war ein Ideal, das Unzucht und Schuld förderte, die dann anschließend durch ein entsprechendes Bußgeld abgegolten werden konnte.[6]

Karlstadt zog sieben Schlußfolgerungen gegen den Zölibat. Zum ersten sollte die Bewährungszeit für die Ordensleute ausgedehnt werden über die gesamte Zeit sexuellen Verlangens. Im Alter von 60 Jahren könne man vernünftigerweise damit rechnen, daß der Zölibat gehalten werde. Bis zu diesem Alter könnten die Nonnen am besten als Mütter «lebendige Tempel» sein. «Es ist besser», so erklärt der Autor, «eine Familie zu gründen und sie das Wort Gottes zu lehren, als in einer Kirche ohne innere Beteiligung Gebete zu murmeln»; häusliches Leben und Arbeit in der Welt sei «honestius».[7] – Zum zweiten schließt er, nur die geheiratet haben, seien befähigt, die heiligen Weihen zu empfangen. Diesen Schluß zieht er aus 1 Tim 3, 2.[8] – Zum dritten: Wenn jemand, der einem Orden angehört, vor sexuellem Verlangen brennt, so könne, ja solle er heiraten.[9] – Zum vierten: Da Gelübde nur dann gültig sind, wenn der, dem sie geleistet werden, entsprechend reagiert (vgl. Num 30, 12), bleibe das Zölibatsgelübde ungültig und unerfüllt, solange man nicht weiß, ob Gott es gutheißt. Karlstadt meint, Zeichen göttlicher Gutheißung zeigten sich mit größerer Wahrscheinlichkeit nach dem 60. Lebensjahr.[10] – Zum fünften: Die Unenthaltsamkeit eines Menschen, der durch Gelübde gebunden ist, sei ein größeres Übel, als das Verlangen eines Mannes nach seiner Frau, und an ihren Früchten gemessen, sei die Ehe ein bedeutend größeres Gut als die Ehelosigkeit. «Die Ehe erzeugt Kinder, erzieht sie im Glauben, macht erwachsene Menschen aus ihnen, bestellt die Erde und ist wachsam in der Liebe. Der Zölibat dagegen wird oft genug jungen Menschen zum Verderben und macht die Erde zur Öde.»[11] – Zum sechsten: Priester, die nach der Ehe verlangen, können ihre Gelübde ohne Sünde brechen, da diese auf einem falschen Verständnis der menschlichen Natur beruhen. «Die römischen Päpste, die die Heilige Schrift nicht kennen, haben die Macht der menschlichen Schwachheit niemals verstanden.»[12] – Schließlich möchte Karlstadt, da die Ehe die einzige wirksame Heilung für Unzucht sei, daß die Bischöfe im Konkubinat lebende Priester zu heiraten zwingen können,[13] – eine Empfehlung, die zum Gesetz werden sollte, wenn und wo Protestanten die Ehebestimmungen in ihren Gebieten neu faßten.

Luthers Reaktion auf Karlstadts Auffassungen war gemischt. Er rätselte an einigen seiner Schriftinterpretationen herum, zeigte aber ein großes Verständnis für «die elenden Männer, Jungen und Mädchen, die von Befleckungen und Begierden gequält» werden.[14] Doch konnte er nicht einfach die von Mönchen freiwillig gewählten Gelübde mit denen gleichsetzen, die den Weltpriestern auferlegt werden.[15] Obwohl er seinen eigenen Bedenken mißtraute (Er wisse nicht, sagt er, welches Phantom von Eitelkeit und menschlichem Sinnen ihn hier plage.), ja sogar überzeugt davon war, daß Enthaltsamkeit nicht «gelobt» werden solle, konnte er noch im August 1521 an Spalatin schreiben: «Guter Gott, wollen unsre Leute in Wittenberg selbst Mönchen Frauen geben? Mir werden sie keine Frau aufdrängen!»[17]

Bald jedoch kapitulierte Luther vor der inneren Logik seiner Überzeugungen, wie deutlich aus *De votis monasticis iudicium* (Ende 1521) und *Vom ehelichen Leben* (1522) hervorgeht. Die erste dieser beiden Schriften führt die hauptsächlichen protestantischen Argumente gegen das Gelübde der Ehelosigkeit ins Feld: daß es der Institution der Gelübde an biblischer Begründung fehle, daß sie dem Gebot der Nächstenliebe und der evangelischen Freiheit widerspreche, aber auch dem normalen Menschenverstand und der Vernunft. Christus selber rate in der Bibel eher von der Ehelosigkeit ab, als daß er zu ihr rate, spreche er doch nur einmal mehr beiläufig mit Zustimmung über die Eunuchen um des Himmelreiches willen. Und Paulus erkläre in seiner Diskussion dieses Themas, es handle sich dabei um eine offene Frage und er fordere keineswegs dazu auf. Keuschheitsgelübde seien dem Evangelium diametral entgegengesetzt.[18]

Luther vertrat den Standpunkt, Gelübde ständen in Widerspruch zum Glauben, bedeuteten sie doch eine Geringschätzung der Taufgnade, da sie die Annahme der Verheißung Gottes im Taufversprechen zur Zweitrangigkeit degradieren. Diese Idee der religiösen Rangordnung bewog Luther schließlich, auch Mönche als von ihrem Gelübde entbunden zu betrachten. So schrieb er 1521 an Spalatin, die Idee eines freiwilligen, von niemandem ihnen aufgezwungenen Gelübdes habe ihn bis vor kurzem sehr beeindruckt; doch nun beeindrucke sie ihn nicht mehr ...; sie lehrten Rechtfertigung und Heil durch Werke und wichen vom Glauben ab; sie nähmen nicht allein an, daß ihr Gehorsam, ihre Armut und ihre Enthaltsamkeit sichere Wege zum Heil seien, sondern daß ihre Wege auch vollkommener und besser seien, als die der übrigen Gläubigen.[19]

Luther sah ferner Gelübde als im Gegensatz zur christlichen Freiheit stehend an, da sie gegen den Bund der Freiheit verstießen, den Gott mit den Christen in der Taufe geschlossen habe. Aufgrund dieses Bundes war nach seiner Überzeugung der Christ nur an das gebunden, was die Freiheit des Gewissens gewährleistet. Die Freiheit des Evangeliums könne, so erklärt er, durchaus bei Beobachtung dieser drei Dinge – Armut, Gehorsam und Enthaltsamkeit – erhalten bleiben, sobald man sie aber lehre, gelobe und verlange, sei die evangelische Freiheit verloren.[20]

Die Gelübde, so sagte er ferner, verstießen gegen das Gebot der Nächstenliebe, weil sie zu einer engen und gekünstelten Liebe anleiten ... und nur zum Dienst den Mitmönchen gegenüber.[21] Und schließlich betrachtete man sie als im Gegensatz zum allgemeinen Menschenverstand und zur Vernunft stehend, da sie die menschliche Natur außer acht ließen. Wer heute treu und ehrlich seinem zölibatären Leben anhänge, wisse nicht, ob er morgen noch dazu fähig sei. Im Anklang an Karlstadt schlägt Luther vor, die Zölibatsgelübde für Frauen auf 60 Jahre und darüber, für den Mann auf «70 oder 80» Jahre zu verlegen.[22] Und ausgehend von einem Vergleich zwischen dem Bruch des Enthaltsamkeitsgelübdes, wenn der Mensch vor Begierde brenne, und der Wegnahme fremden Eigentums, wenn er vor Hunger zu sterben drohe, berief er sich auf das alte, hochgeschätzte Prinzip der *Epikie*.[23]

Luthers Schriften hatten eine ungeheure Auswirkung. Im November 1521 verließen 15 Mönche das Augustinerkloster zu Wittenberg – der Anfang einer Massenauswanderung aus den Reihen der deutschen Augustiner. Aus dem Kloster traten führende Leute zugleich zur Reformation und in den Ehestand über. Von den Augustinern kamen Wenzeslaus Linck, Johann Lang und Gabriel Zwilling, von den Franziskanern Eberlin von Günzburg, Konrad Pellikan, Franz Lambert von Avignon und Friedrich Myconius, von den Dominikanern Martin Bucer, von den Benediktinern Ambrosius Blarer. Johann Bugenhagen, Justus Jonas, Georg Spalatin, Nikolas von Amsdorf, Urbanus Rhegius und Johann Ökolampadius stammten aus den Reihen der Weltpriester.[24]

Wie es im 16. Jahrhundert angemessen war, ehe politische Ideologien an die Stelle religiöser traten, führten Karlstadt und Luther biblische und theologische Argumente gegen das Zölibatsgelübde ins Feld. Doch darf dabei die existentielle Verwurzelung dieser Argumente nicht übersehen werden. Aus ihrer eigenen Erfahrung empfanden sie das zölibatäre Leben als eine unerträgliche persönliche und ihre Berufung bedrängende Last, als ein tyrannisches Ideal, als eine «non casta castitas» wie Justus Jonas es formulierte.[25] Obwohl sie oft bedeutend derber ausgesprochen worden ist, wurde diese Erfahrung in vollem Umfang von der reformierten und der anglikanischen Gemeinschaft geteilt. Besonders bezeichnend ist die Bittschrift von elf prominenten Schweizer Klerikern, die sie 1522 an den Bischof von Konstanz richteten. Sie trug den Titel: *Bittschrift gewisser Kleriker aus der Schweiz an den Hochwürdigsten Herrn Hugo, Bischof von Konstanz, er möge sich nicht überreden lassen, die Schmähung des Evangeliums zu verkünden, noch länger das Ärgernis der Hurerei erdulden, sondern den Priestern gestatten, daß sie heiraten oder zumindest ihre Ehe dulden.* – Diese Kleriker wurden angeführt von Ulrich Zwingli, der zu dieser Zeit bereits in einer heimlichen Ehe mit der Witwe Anna Reinhardt lebte.

Laut dieser Bittschrift war die derzeitige Situation, daß allenthalben Kleriker heimlich mit nicht gesetzlich angetrauten Frauen lebten, ein Verderben für das geistliche Amt. «Wie wird der einfache Mann demjenigen Glauben schenken, der, während er das Evangelium verkündet, von ihm als zuchtlos und schamlos wie ein Hund betrachtet wird? Kann etwas verderblicher werden für unsre heilige Berufung als dies?»[26] Die Enthaltsamkeit, etwas, das sich leichter gesetzlich festlegen als beobachten läßt, hat diese Männer dazu gebracht, um ihre wahre Gesundheit zu bangen.

«Gern sind wir bereit, denen diesen Ruhm zuzugestehen, die enthaltsam leben, doch wir selbst sind betrübt und leiden darunter, daß er uns vor-

enthalten ist... Wir brennen derart vor Leidenschaft – das lassen Sie uns voll Scham sagen –, daß wir manche unziemlichen Dinge getan haben, doch wenn wir auch im Augenblick nicht sagen wollen, ob dies nicht in einem gewissen Umfang denen zur Last zu legen ist, die die Ehe verboten haben, so halten wir das Feuer der Leidenschaft allein (und das so häufig und heftig, daß es unsern Geist bedroht) für einen genügend eindeutigen Grund für die Ehe.»[27]

Die Bittschrift schließt mit einer prophetischen Vorhersage der Unvermeidbarkeit der Priesterehe:

«Wir sehen voraus, daß die Dinge ein neues Antlitz annehmen werden, ob wir wollen oder nicht... Es liegt das Zeugnis vor, daß die meisten Kirchendiener bereits Frauen genommen haben – nicht nur bei uns Schweizern, sondern allenthalben unter allen Völkern. Und dies schriftlich niederzulegen geht gewiß nicht allein über unsere Stärke hinaus, sondern auch über die eines viel Mächtigeren. Wir bitten daher um Eure Verzeihung, wenn wir so sprechen.»[28]

In Zürich konnte man weitgehend vielmehr von einem Höhepunkt in der Auflösung des Klerikerzölibates als von der Einführung der Klerikerehe reden. Dasselbe ließe sich hinsichtlich der Gesetzgebung in England während der Regierung Eduard VI. sagen. «Die Zeitgenossen sahen darin nicht so sehr ein Zeichen einer Reformation, sondern vielmehr eine Art Legitimierung der Stellung der Frauen, die sich bis dahin in einer sehr doppeldeutigen Situation befunden hatten.»[29] Zwingli wurde «öffentlich» getraut im April 1524, kurz vor der Geburt eines Kindes. Die neue Eheordnung, die im Mai 1525 in Zürich bekanntgegeben und im Juni 1526 auf die umliegenden Ortschaften ausgedehnt wurde, gab den im Konkubinat lebenden Geistlichen 14 Tage Zeit – entweder ihr Verhältnis zu lösen oder sich öffentlich als verheiratet erklären zu lassen.[30] Angesichts des Beispieles ihrer Führer und des durch die gesetzliche Regelung gegebenen Anstoßes war die Verehelichung der nicht enthaltsam lebenden Kleriker in Zürich unvermeidlich geworden.

Ein Echo auf das moralische Drängen der Zürcher Bittschrift bildet Calvins Traktat *Über die Notwendigkeit einer Kirchenreform*, den er im Hinblick auf den Reichstag von Speyer (Febr. 1544) an Karl V. richtete.[31] Im anglikanischen Bereich protestierte die von einem anonym bleibenden Autor zur Zeit der Verfolgung durch Maria die Katholische verfaßte Schrift *Defence of Priestes Mariages*, die man Erzbischof Matthew Parker von Canterburry (gest. 1575) zuschrieb, gegen die «angebliche römische Keuschheit», die Maria mit Zwangsmaßnahmen wiederherstellte, «als den direkten Weg zu unsäglichen Hurereien und Schmutzigkeiten».[32]

Neue Freuden und Drangsale

Wenn der Zölibat eine Last war, so war, nach Aussage der protestantischen Apologeten, die Ehe ein Segen für das geistliche Amt. Jeremy Taylos, der «Shakespeare» der anglikanischen Theologen, drückte das besonders lebendig aus:

«Der Zölibat wohnt gleich einem Wurm im innersten eines Apfels einsam und für sich allein: Die Ehe dagegen baut gleich einer nützlichen Biene ein Haus, sammelt Süße von jeglicher Blume, arbeitet, bildet Gemeinschaften und gründet neue ‹Stöcke›, nährt die Welt mit Wohlgeschmack, gehorcht dem Herrscher, hält Ordnung, übt viele Tugenden, dient dem Interesse der Menschheit und bildet jenen Zustand guter Dinge, zu denen Gott die gegenwärtige Verfassung der Welt bestimmt hat.»[33]

Zwei praktische Vorteile der Priesterehe wurden immer wieder hervorgehoben: Sie gab dem Geistlichen einen existenziellen Berührungspunkt mit seinen Pfarrangehörigen und festigte das persönliche Leben der Mehrzahl der Kleriker, die unfähig waren zur vollkommenen Enthaltsamkeit.

Jonas, der im Februar 1522 ein Wittenberger Mädchen geheiratet hatte und auf Luthers Anregung eine Schrift zur Verteidigung der Ehe verfaßte, erklärt, niemand wisse besser, was Menschen zu ertragen haben, wenn sie eine Familie aufbauen und was das heilige Kreuz der Ehe bedeute, als wer es tagtäglich im eigenen Heim erlebe. Für den verheirateten Geistlichen ist seine Familie ein «praeexercitamentum caritatis», eine »Vorübung in der Liebe», die eine bessere Übung der Liebe den Außenstehenden gegenüber ermöglicht.[34] Der Autor von *Defence of Priestes Mariages* drückt es besonders stark aus:

«Wann, ich bitte Euch, stand die Religion mehr in Ehren, als dann, wenn Priester nach Willen und ohne Zwang die Möglichkeit hatten zu heiraten – mögen auch manche anderen, die die Gabe allein zu leben besitzen, im Sinne dieser Gabe weiter leben, ohne die übrigen gering zu schätzen–?...Wann nahmen sie ihre heiligen Gefäße mit größerer innerer Sicherheit *in honore et sanctificatione*... als wenn sie die Freiheit besaßen zu heiraten wegen

der Gefahr der Unenthaltsamkeit? Wann wurde die Gastfreundschaft und Residenzpflicht besser beobachtet, als wenn der Pastor seine Familie hatte an einem bestimmten Platz, die ihn immer wieder nach Hause zog? Wann wurden ihre Häuser besser in Ordnung gehalten, als wenn sie ständig darin wohnten? Wann fand das Volk mehr Stütze und Hilfe bei ihnen, als wenn sie ihren Hausstand hatten?»[35]

Die Reformation verstand das geistliche Amt ideell als eine Tätigkeit und nicht als Stand und leitete die pastorale Autorität mehr von der unmittelbaren Gemeinschaft der Gläubigen ab, als von dem «character indelibilis» des Weiheamtes.[36] Daraus erwuchs eine hohe Wertschätzung des effektiven Kontaktes mit dem Alltagsleben der Gemeinde. In der Frühzeit der Reformation war das Heim des Pastors oft genug ebenso der erzwungene wie der erwählte und bevorzugte Raum für den örtlichen Gemeindegottesdienst, namentlich bei den Anhängern der sogenannten «radikalen Reformation». Luther formulierte eine gemeinsame protestantische Erfahrung, als er 1532 den Böhmen, denen man seit 1421 einen Erzbischof und die Ordination genommen hatte, schrieb, die wesentlichen Dinge christlichen Glaubens könnten voll und ganz im Heim von Laien begangen werden.[37]

Der zweite Vorteil der Ehe für den Priester ist stärker individuell und psychologisch. Der wirklich zölibatäre Kleriker kann sich ausschließlich auf sein Amt konzentrieren; und Luther gibt zu, daß er den besseren Weg geht «in einem weltlichen Sinne», das heißt im Sinne der reinen Arbeitsleistung pro Person und Stunde.[38] Die Ehe dagegen leistet für den Mann, der nicht enthaltsam leben kann, was der Zölibat für denjenigen tut, der es kann: Sie entfernt die (sexuellen) Sorgen und Ablenkungen, die seine Arbeit behindern. Es sei kein kleiner Segen, schrieb Luther drei Jahre, bevor er selbst heiratete, daß die Ehe Unzucht und Unkeuschheit aufhalte und beseitige. Das allein sei etwas so Großes, daß es schon ausreichen solle, um den Mann zur alsbaldigen Heirat zu veranlassen...[39] Er beobachtete, daß die Ehe einen gesunden Leib und ein gutes Gewissen fördere und daß Frauen mit Kindern gesunder, reinlicher und glücklicher seien.[40]

Viel protestantische Tinte wurde vergossen gegen die Grausamkeit, daß Tausenden von Männern und Frauen auferlegt werde, was der menschlichen Natur so fremd ist. «Wenn Du ein Mann bist», schreibt Jonas, «steht es nicht mehr in deiner Gewalt, ohne Frau zu leben, als es dir möglich ist, dein Geschlecht zu ändern... Das eingeborene Verlangen, durch das Mann und Frau einander begehren, steht nicht unter unserer Verfügung und Kontrolle. Es entspricht der Art und Weise, in der Gott uns gemacht hat.»[41] Joseph Hall (gest. 1656), Dekan von Worcester, berichtet von der harten Wahrheit, die er während der Regierung von Königin Maria erfahren mußte:

«John Haywood... erklärte Königin Maria, ihr Klerus sei recht ‹flott›; wenn die Kleriker keine Ehefrauen hätten, hätten sie Maitressen. Wie könnte es auch anders sein, wenn nicht die Gnade der heiligen Enthaltsamkeit vorhanden ist? Wenn Wasser aufgestaut ist und die Ströme führen immer neues Wasser zu, kann es da etwas anderes, als über die Dämme treten?»[42]

Halls Traktat wurde 1620 geschrieben in der ausdrücklichen Absicht, einer zeitgenössischen Kritik an der Klerikerehe zu zeigen, «wie wenig eine wohl geordnete Ehe beschuldigt werden kann, unser geistliches Leben zu töten und unsre Hände zu lähmen.» Hall tat diese Kritik ab als reinen «Neid auf die Fruchtbarkeit der Ehe».[43] Der Traktat schloß mit einer Wiedergabe von Erasmus' Einwand dem Bischof von Basel gegenüber, daß die Kirche in ihren eigentlichen «humanae constitutiones» wandelbar sei.

«Wenn die Ehe denen gewährt würde, die nicht enthaltsam sind, so könnten sie ruhiger leben und dem Volk mit der nötigen Autorität Gottes Wort verkünden und dabei in Ehren ihre Kinder aufziehen, und keiner könnte dem andern Schamröte ins Gesicht treiben.»[44]

Wenn auch die protestantischen Apologeten oft die «ehrsamen Ehemänner» gepriesen haben, indem sie ihnen als Gegensatz «Unzucht treibende Mönche» gegenüberstellten,[45] wurde die Ehe doch mehr oder minder schlechthin als Ventil für die sexuellen Triebe gesehen. Bestenfalls wurde daraus ein neues Bewußtsein der menschlichen Gemeinschaft. Der Mann habe seltsame Gedanken im ersten Jahr seiner Ehe, schreibt Luther. Wenn er zu Tische sitze, denke er: ‹Früher war ich allein, nun sind wir zu zweit.› Oder im Bett, wenn er wach werde, sehe er neben sich mit einmal ein paar Zöpfe, die er zuvor dort nicht gesehen habe.[46] Die Ehe bestehe keineswegs nur darin, mit der Frau zu schlafen – das könne jedermann –, sondern darin, einen Haushalt zu führen und Kinder aufzuziehen.[47] Es müsse in ihr Achtung vor der Lebens- und Denkweise des andern herrschen. Das könnte das Band der Ehe allein nicht schaffen.[48] Als wollten sie unbedingt eine alte schlechte Tradition Lü-

gen strafen, hinterließen protestantische Führer ergreifende Schilderungen ihrer Ehefrauen als unverzichtbarer Gefährtinnen ihres geistlichen Amtes. Und Luther sagt ganz lapidar: «Ich würde mein Kätchen nit hergeben für Frankreich oder Venedig.»[49] Der Puritaner Richard Mather (gest. 1669) empfand den Tod seiner Frau als «das allertraurigste, da sie als Frau von einzigartiger Klugheit in der Verwaltung des Haushaltes ihrem Manne alle weltlichen Sorgen abgenommen habe, so daß er sich selbst ganz seinem Studium und seinen heiligen Aufgaben widmen konnte».[50] Niemand war in diesem Punkt beredter als Calvin, der seinem Freund Paul Viret zum Tode seiner Frau schrieb:

«Genommen ist mir die beste Gefährtin meines Lebens und nicht allein die willige Teilhaberin meiner Dürftigkeit, sondern, wäre es so gefügt gewesen, selbst meines Todes. Ihr Leben lang war sie die getreue Helferin meines Amtes. Von ihr habe ich niemals auch nur die geringste Behinderung erfahren.»[51]

Trotz aller rosigen Schilderungen von seiten der protestantischen Apologeten brachte die Ehe für den Klerus schwerwiegende personale und soziale Änderungen mit sich. Anfangs bedeutete sie Exkommunikation, ja selbst Gefangensetzung, wie die ersten Kleriker, die in Wittenberg und Straßburg den Weg in die Ehe erprobten, sehr bald erfahren mußten.[52] Für gewöhnlich folgte eine schlimme Zeit finanzieller Knappheit, namentlich für die Landgeistlichen. Obwohl das Europa des 16. Jahrhunderts allgemein unter steigenden Preisen und periodenweise unter wirtschaftlichen Rezessionen zu leiden hatte, zeigte die Reformation sehr bald die Tendenz, sich darüber hinaus ihr eigenes finanziell unbequemes Bett zu schaffen. Sie verwarf als Aberglauben die volkstümlichsten und einträglichsten Verdienstquellen der Kirche des Mittelalters. Angesichts der protestantischen Polemik gegen Ablässe, Wallfahrten und Bettelorden haben viele sich gefragt, ob es religiös richtig sei, daß sie ihre Geistlichen mit einem Almosen abspeisten. Mitglieder des Adels distanzierten sich von der Härte und Einfachheit der protestantischen Lebensweise. Die neuen Pastoren waren zumeist Männer aus dem Mittelstand mit typischen mittelständischen Unarten und Geldbeuteln. Ein Drittel von ihnen kam aus den Reihen der Lehrer und Kirchendiener; es folgten die Gruppen der Schreiber, Drucker, Setzer und Schneider.[53] Obwohl sie seinen volkstümlichen Charakter nicht zerstörten, kosteten die Bauernkriege dem Protestantismus einige Unterstützung und Anhängerschaft auf dem flachen Land.[54] Die junge Kirche sah sich in eine immer größere Abhängigkeit von der jeweiligen politischen Macht gedrängt.[55] Als am 31. Oktober 1525 Luther an Kurfürst Johann von Sachsen über die Dinge schrieb, die unmittelbare, vorrangige Aufmerksamkeit erforderten, stand an der Spitze der Liste die Bitte:

Überall seien die Pastoren von größter Armut bedrängt. Kein einzelner und kein Land gebe etwas. Almosen und Pfründe seien gefallen. Einkommen seien entweder gar nicht vorhanden oder zu gering. Der einfache Mann schätze weder Prediger noch Pastor. Wenn nicht eine spürbare Hilfe vom Kurfürsten komme, und zwar bald, gebe es weder Pfarrhäuser mehr noch Schulen und Studenten, und Gottesdienst und Gotteswort gehe zugrunde.[56]

Wenn in den Klöstern die Kornspeicher immer voll waren, so war es in den Vorratskammern der protestantischen Pfarrhäuser ganz anders. Viele mußten sich einen Zweitberuf suchen, um über genügend Einkünfte zu verfügen und übernahmen dankbar irgendein weltliches Geschäft. Noch 1531 mußte Luther schreiben, die Prediger seien ärmer als vor der Reformation und die von ihnen, die Frau und Kinder hätten, seien geradezu Bettler.[57] Er hat sich offenbar gefragt, ob er nicht eine Büchse der Pandora geöffnet habe, als er gegen die Mönchsgelübde anging.

So schreibt er in einem Brief an Spalatin, es sei für ihn außerordentlich ärgerlich, daß aus ihren Klöstern entlaufene Mönche sich in so großer Zahl bei ihm sammelten. Noch unerfreulicher aber sei, daß alle gleich heiraten wollten, obwohl diese Art Menschen nicht fähig sei, die Verantwortungen zu übernehmen, die sich aus dem Ehestand ergäben. Er mache sich ständig Gedanken darüber, wie man diesen Vorgängen Grenzen setzen könne.[58]

Erst 1540, als das Bündnis zwischen Kirche und Staat sich gefestigt, die Ordenshäuser sich aufgelöst und die «gemeinen Kasten» sich gebildet hatten, kam es zu einer Erhöhung und Standardisierung des Einkommens der Kleriker.[59]

Über die finanzielle Misere hinaus bestand ein Problem darin, mit einer Gewohnheit zu brechen, die jahrhundertelang mit einer so hohen religiösen Wertschätzung bekleidet war. Im späten 15. Jahrhundert hatten die Laien begonnen, dem Klerikerkonkubinat als einer eheähnlichen Institution größere Toleranz entgegenzubringen, ja es zu akzeptieren.[60] Doch die Idee eines verheirateten Klerus setzte sich so ohne weiteres weder bei den Or-

densleuten noch bei der Laienschaft durch. In jungen Jahren hatte Luther gefunden, dies sei eine Sache, in der das Gewissen ständiger «Stärkung» bedürfe.[61] Als später die Klöster Hessens und Sachsens aufgelöst wurden, hatten ganze Gruppen von Predigern durch ihre Unterweisung diesen Schritt vorbereitet. Doch der seelische Kampf war nicht gewonnen, solange Luther lebte. Im August 1545 hielt er die Hochzeitspredigt für Sigismund von Lindenau, einen Domdechanten, der bereits sieben Jahre heimlich verheiratet war, ehe er den Mut aufbrachte, sich öffentlich dazu zu bekennen. Luther baute darauf auf, wie wichtig es sei zu erkennen, daß Gott Mann und Frau für die Ehe geschaffen habe: Wenn man dies wisse und glaube, dann könne man glücklich und voll Zuversicht in der heiligen Ordnung der Ehe leben, guten Gewissens und frohen Sinnes. Dann brandmarkte er den Fortbestand eines unchristlichen Strebens nach einer engelhaften Vollkommenheit. Spreche man, so sagt er dann, von der Reinheit und Keuschheit, die die Engel besitzen, so finde man sie nirgendwo, weder in der Ehe noch außerhalb der Ehe im ehelosen Stand. Diese Art Reinheit sei vergangen.[62]

Die Verwirrung und Unsicherheit der Angehörigen des Klerus hinsichtlich der Ehe wurde zweifellos noch verstärkt durch die unentschiedene Haltung von Kaiser Karl V. Obwohl der Reichstag von Augsburg (1530) in seinem Schlußrezeß den verheirateten Priestern befahl, sich ihrer Frauen zu enthalten, ja sie zu verstoßen, wurde die kaiserliche Durchsetzung in der Schwebe gehalten und alles auf ein künftiges Konzil der Kirche verschoben.[63] Hätte Karl die Franzosen und die Türken nicht für gefährlicher gehalten als die kirchliche Revolte in Deutschland und hätten sich nicht Schutzbündnisse gebildet wie der Schmalkaldische Bund, so wäre es denkbar, daß die kaiserliche Gewalt die schmerzlichen Beschlüsse gegen die verheirateten Priester auf dem Kontinent ebenso zwangsweise durchgesetzt hätte, wie Maria es dem verheirateten Klerus in England gegenüber getan hatte, als – nach Aussage der *Defence of Priestes Mariages* – 12000 von 17000 aus ihrem Amt entfernt wurden, wobei viele ganz einfach lieber ein weltliches Geschäft annahmen als ihre Frauen wegzuschicken.[64] Als endlich der müde Karl sich in der Lage befand, tatsächlich zu handeln, bestand das Faktum der Priesterehe schon allzu lange, als daß man es wieder hätte abschaffen können. Die Ehen der protestantischen Geistlichen erhielten die kaiserliche Approbation durch das *Augsburger Interim* von 1548.

Daß es auch der Laienschaft schwer fiel, sich an eine verheiratete Geistlichkeit zu gewöhnen, wird vor allem in der englischen Reformation deutlich. Obwohl Thomas Cranmer in heimlicher Ehe lebte und Thomas Cromwell einer Milderung des Zölibatsgesetzes zuneigte, verbot Heinrich VIII. die Klerikerehe und setzte strenge Strafbestimmungen fest für Verstöße gegen die Gelübde der Ehelosigkeit.[65] Während der Regierung Eduard VI. wurde das gesetzliche Recht der Kleriker zu heiraten gefestigt. Doch das Unbehagen unter den Laien blieb sehr lebendig. Als Cranmer eine Visitation in seiner Kirchenprovinz anordnete, lautete einer der Punkte, nach denen gefragt wurde: «Gibt es Leute, die verheiratete Priester geringschätzen und die, weil die Spender verheiratet sind, nicht die Kommunion oder andere Sakramente aus ihrer Hand empfangen wollen?» Am 10. Februar 1552 wurde vom Parlament eine Verordnung verabschiedet, durch die die Kinder verheirateter Kleriker als gesetzliche Erben anerkannt wurden und nicht, wie es dem Empfinden des Volkes entsprechend geschah, als unehelich anzusehen waren.[66] Wenn Maria verheiratete Kleriker aus ihrem Amt entfernte, dann tat sie dies mit beträchtlicher Zustimmung des Volkes. Und obwohl Elisabeth das Recht der Kleriker zu heiraten wieder einführte und sogar verheiratete Bischöfe einsetzte, empfand sie persönlich einen verheirateten Klerus ebenso wie ihr Vater seinerzeit als höchst unerfreulich. Es wird berichtet, daß sie – als sie sich nach einem Besuch im erzbischöflichen Palast bei der Frau von Erzbischof Matthew Parker bedanken wollte, zu ihrer Gastgeberin nur sagen konnte: «Und Sie – Madame kann ich Sie nicht nennen, Sie Mistreß zu nennen, geniere ich mich, ich weiß einfach nicht, wie ich Sie anreden soll... jedenfalls sei es wie es mag: Ich danke Ihnen.»[67] Ein reformierter Klerus und ein verheirateter waren eben zweierlei.

Der Einbau des religiösen Lebens in die häusliche Sphäre (domestication)

Fragen wir nach den langfristigen Folgeerscheinungen der Klerikerehe in den protestantischen Kirchen, so können wir mit einer gewissen Berechtigung von einer Tendenz sprechen, das religiöse Leben in die Sphäre des Häuslichen, Familiären einzubauen. Die Protestanten behandelten Askese und Jenseitsgerichtetheit mit Geringschätzung und nahmen Heim und Familie als übergeordneten Kontext für den Dienst an Gott und den Menschen in Anspruch. Freuden und Sorgen

um Frau und Kinder mußten notgedrungen einen tiefgreifenden Einfluß auch auf das theologische Denken bekommen. Erfahrungen im häuslichen Bereich gaben Analogien ab für das Verständnis der tiefsten Mysterien Gottes. Die Religion wurde sozusagen auf die Erde heruntergebracht. Luther bezeichnete Mütter und Väter als Apostel, Bischöfe und Priester für ihre Kinder und pries die Elternschaft als den einzigen Ort, an dem geistliche und weltliche Autorität einander wirklich überschnitten.[68] Luthers Auffassungen wurden im 16. Jahrhundert in einer langen Reihe protestantischer «Ehespiegel» ausgearbeitet, die alle die Familie als Übungsfeld für Kirche wie Staat priesen. Justus Menius stimmte das Lob der Ehe als größte aller göttlichen Berufungen an und verglich die «Kinderzucht» christlicher Eltern mit der Gründung und dem Aufbau großer Städte.[69] Erasmus Alberus sah in der Ehe eine Schule für die Auserwählten, ausgerichtet auf das zukünftige wie auf das gegenwärtige Leben.[70] Dinge, die traditionell dem monastischen Leben zugeschrieben wurden und nur ihm, übertrug man nun auf den Stand der Ehe. «Des Hieronymus unglückliche Erklärung: ‹Die Jungfräulichkeit füllt den Himmel, die Ehe die Erde›, muß richtiggestellt werden. Sagen wir lieber: ‹Die Ehe füllt den Himmel.›»[71] Jeremy Taylor pries die Ehe als «das Seminar der Kirche» und «die eigentliche Bühne, auf der die Frömmigkeit auftritt».[72] Es war vermutlich kein Zufall, daß die am stärksten in Familienkategorien denkenden Protestanten, die Puritaner aus Neu-England, zugleich die am meisten in den Kategorien göttlicher Verheißung denken (covenant-mindeo) waren mit der Neigung, einen Gott zu verehren, der zuverlässig und vernünftig war, «einen Gott, mit dem man rechnen kann, einen Gott, mit dem man leben kann».[73]

Einer der eindrucksvollsten modernen Zeugen für eine protestantische Tendenz, das religiöse Leben in eine «häusliche Sphäre» einzufügen («domesticate») war der umstrittene Kongregationalistenpfarrer Horace Bushnell (gest. 1876). «Die Religion», so schrieb er geradezu, «wird das Leben niemals voll und ganz durchdringen, wenn sie nicht ‹häuslich (domestic)› wird.»[74] Der in Yale ausgebildete und in den Kreisen des deutschen Idealismus und der deutschen Romantik ausgiebig gelesene Bushnell war Pfarrer der North Church in Hartford, Connecticut. 1846 erschien ein Buch von ihm mit dem Titel *Christian Nurture*. Das Buch richtete sich gegen Charles G. Finney und die amerikanische Revivalistentradition, die das Christenleben als eine Bekehrungserfahrung definierte, als einen Bruch mit der normalen Lebensweise. Bushnell schrieb in Erwiderung darauf:

«Ziel, Bemühen und Erwartung sollten nicht von der üblichen Annahme ausgehen, daß das Kind in Sünde aufwächst und, nachdem es in das Alter der Reife gelangt ist, bekehrt werden müsse, sondern davon, daß es als ein geistig Erneuerter auf der Welt ist, als ein Mensch, der sich nicht der Zeit seiner technischen Erfahrungen erinnert, sondern offenbar vielmehr von seinen frühesten Jahren an geliebt hat, was gut ist.»[75]

Bushnell war davon überzeugt, daß die natürliche und die übernatürliche Welt in organischer Verbindung zueinander ständen.[76] Seit dem Pfingstfest habe der Heilige Geist die «außergewöhnlichen» Formen seines Auftretens «aufgegeben» und sich «in Familien» niedergelassen. «Versteht doch, daß er der Familiengeist ist, das organische Leben der Heimstatt der Familie, die stille Kraft häuslicher Frömmigkeit, die unbewußt, aber mit unfehlbarer Wirkung tätig ist – versteht, daß er es ist, der eure Kinder für Gott formt.»[77] Bushnell, der in einer Periode lebte, in der man sich immer mehr der Lamarckschen Theorien bewußt wurde, um bald auch die Darwinschen Entdeckungen aufzunehmen, war überzeugt, daß die erworbenen moralischen Eigenschaften sich auf natürlichem Wege von den Eltern auf die Kinder übertrage. «Der Charakter des einen ist tatsächlich in dem des andern eingeschlossen, so wie ein Samen sich in der Samenkapsel bildet.»[78] Er schaute aus nach jenem Tag, an dem «die vereinzelten Fälle der Heiligung vom Mutterschoße an, von der die Schrift bei Samuel, Jeremias und Johannes spricht, ... schließlich ... die übliche und allgemeine Gegebenheit in der Entwicklung der Familien werden...»[79]

Für Bushnell war Religion letztlich eine häuslich-alltägliche Haltung und Verhaltensweise. Das Heim der Familie ist «die Kirche der Kindheit», ein «Sakrament der Bekehrung», wo das Kind Reue, Liebe, Pflicht und Glaube lernt.[80] Die Eltern versehen das Amt des Geistlichen und besitzen die Macht des Lösens und Bindens ihren Kindern gegenüber.[81] Durch ihren «Blick, ihr Verhalten und ihre Lebensweise» werden Eltern für ihre Kinder zu «lebendigen Episteln» und sakramentalen Gefäßen, aus denen christliche Tugenden «in nahezu unwiderstehlicher Weise» ihren Kindern eingeflößt werden.[82]

Man könnte sagen, Bushnell habe klassische protestantische Einstellungen der Ehe und Familie

gegenüber übertrieben. Doch selbst wenn man eine gewisse Verzerrung zugesteht, bleibt die Kontinuität deutlich sichtbar. Ohne die komplexen theologischen Absicherungen, die Bushnell nicht hatte, kann die Identifizierung der Reformation mit weltlichem Leben zu dem Kulturprotestantismus von *Christian Nuture* führen. Karl Barth, der so sehr bedacht war auf die theologischen Absicherungen und Vorbehalte der Reformation, war ebenso kritisch dem Kulturprotestantismus gegenüber, ja er hat nachhaltig zu einem neuen und positiven «iudicium de votis monasticis» angeregt. Nach Barths Meinung könnte ein protestantischer Zölibat dem Kulturprotestantismus der modernen Welt gegenüber das sein, was die protestantische Klerikerehe dem monastischen Leben des Mittelalters gegenüber war: eine Erinnerung an den «anstößigen» Charakter des christlichen Glaubens.[83]

Angesichts des heutigen protestantischen Interesses an dem «Ruf zum Kloster» könnte man meinen, die Kirchen der Reformation seien fähig, eine volle Kreisbewegung zu beschreiben. Nachdem sie allzulange in der Welt «zu Hause» war, scheint eine nicht unbeträchtliche Zahl evangelischer Christen den Eindruck gewonnen zu haben, man habe sich in der Welt verloren.[84] Wenn man aber eine Lehre aus der Erfahrung der Reformation auf diesem Gebiet ziehen wollte, so müßte sie folgendermaßen lauten: Letztlich hängt das Problem des «In-der-Welt aber nicht Von-der-Welt-Seins» von etwas anderem ab als davon, ob man im Kloster oder außerhalb, dem Zölibatsgelübde unterworfen oder frei von ihm lebt.

[1] Martin Luther, Tischgespräch 433 (1532) = Luthers Werke in Auswahl 8, hsrg. v. O. Clemen (Berlin 1950) 53.

[2] Vgl. A. Franzen, Zölibat und Priesterehe in der Auseinandersetzung der Reformationszeit und der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts (Münster 1969) 30.

[3] Vgl. B 1a (Kopie in Yale's Beineke Library) (= WA 26, 533. 26–31).

[4] An den christlichen Adel deutscher Nation...: in der amerikan. Ausgabe (Philadelphia 1960) 67f (= WA 6, 440 bis 443); Die babylonische Gefangenschaft der Kirche: dgl. Ausg. 198f (= WA 6, 538. 26–29). In den Dictata super Psalterium (1513–1516) und den Vorlesungen über den Römerbrief (1515–1516) ist *fides* und nicht Enthaltsamkeit das Mittel gegen die Konkupiszenz, und das Ideal christlicher Gemeinschaft wird kritisch dem «Separatismus» der Mönche gegenübergestellt. – B. Lohse, Mönchtum und Reformation: Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters (Göttingen 1963) vor allem 236–241, 269. Der Schlüssel für den Bruch mit den Zölibatsgelübden liegt in der wachsenden Überzeugung, daß die Taufgelübde für den Christen absolut definitiv seien (Ebd. 278, 333, 351 bis 352).

[5] A 4b (Kopie in Yale's Beineke Library) Karlstadts Auffassungen werden ausführlicher durchdiskutiert von H. Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt I (Leipzig 1905) 265ff.

[6] A 3a.

[7] B 3b; C 2a–C 4a. Die Altersbegrenzung auf 60 Jahre ist entnommen 1 Tim 5, 9.

[8] C 4a.

[9] D 2a–b.

[10] D 3a.

[11] D 3b.

[12] D 4a.

[13] D 4b.

[14] Brief an Melanchthon († 1. August 1521) = Luthers Werke 48, 279 (= WABr 2, 371. 47–50).

[15] Ebd. 277 (= WABr 2, 370. 1ff).

[16] Brief an Melanchthon (3. August 1521) = ebd. 287, 285 (WABr 2, 374–375).

[17] Vgl. Brief an Spalatin (6. August 1521) = ebd. 290 (= WABr 2, 377. 4–6).

[18] Luther's Works 44, 262 (= WA 8, 584. 8–9).

[19] aaO. 285 (= WA 8, 589. 12–16). Die Flagellantenbewegung, die 1349 ihren Höhepunkt erreicht, definierte sich selbst als «zweite Taufe», die über der sakramentalen Taufe stehe. Vgl. G. Leef, Heresy in de Later Middle Ages II (Manchester 1967) 489.

[20] Vgl. Luther's Works 44, 315 (= WA 8, 616. 26–31).

[21] aaO. 355 (= WA 8, 628. 28–33). Die Confessio Tetrapolitana verurteilte die Mönchsgelübde, da sie die erste soziale Verpflichtung des Menschen aufheben: die Liebe und den Dienst am Nächsten. – B. Möller, Reichstadt und Reformation (Gütersloh 1962) 46, n. 63. Möller macht einen allzu großen Unterschied zwischen Luthers theologisch orientiertem und Bucers sozial orientiertem Hauptangriff gegen die Mönchsgelübde. – Vgl. H. J. Grimm, Luther's Contributions to the 16th Century Organization of Poor Relief: ARG 61 (1970), 222–234.

[22] Luther's Works 44, 360, 387ff, 398 (= WA 8, 644. 15ff, 661. 8ff, 667. 34ff).

[23] Ebd. 391 (= WA 8, 663, 23ff; vgl. 664. 21–22).

[24] Franzen, aaO. 29.

[25] Adversus Iohannem Fabrum Constantiensem Vicarium, scortationis patronum, pro coniugio sacerdotali, Iusti Ionae defensio (Wittenberg 1523) B 4a (Kopie in Yale's Beineke Library).

[26] The Latin Works and the Correspondence of Huldreich Zwingli I, hrsg. v. S. M. Jackson (New York 1912) 155 (= Supplicatio (sic) quorundam apud Helvetios evangelistarum = Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hrsg. v. E. Egli I, 197–209). Siehe ferner Manifestations of Dis. content in Germany on the Eve of the Reformation, hrsg. und übers. v. Gerald Strauß (Bloomington, Ind. 1971) 61.

[27] The Latin Works and the Correspondence of Huldreich Zwingli I, 160.

[28] aaO. 164.

[29] J. Gairdner, Lollardy and the Reformation in England III 57f – zitiert von P. Hughes, The Reformation in England II (New York ^{5}1963) 115.

[30] O. Farner, Zwingli the Reformer: His Life and Work, übers. v. D. G. Sear (1968) 88–89; Huldrych Zwingli: Seine Verkündigung und ihre ersten Früchte 1520–1525 (Zürich 1954) 500f. Vgl. W. Köhler, Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium I (Leipzig) 1932.

[31] Calvin, Theological Treatises (Philadelphia 1954) 215 (= Supplex exhortatio ad Caesarem Carolum V et Principes aliosque ordines Spirae nunc imperii conventum agentes, ut restituendae ecclesiae curam serio velint suscipere = CR 34, 498). Calvins Kritik am Mönchtum ist zusammenfassend dargestellt von F. Biot, The Rise of Protestant Monasticism, übers. v. W. J. Kerrigan (Baltimore 1963) 29–46.

[32] A Defence of Priests Mariages, Stablysshed by the Imperiall Lawes of England, Against a Civilian Naming Hymselfe Thomas Martin, Doctour of the Civile Lawes (London 1567?) 2b (Kopie in Yale's Beineke Library).

[33] The Marriage Ring or The Mysteriousness and Duties of Marriage (Birmingham 1809) 14.

[34] Jonas, aaO. D 2b.

[35] Defence of Priestes Mariages, 30.

[36] Siehe Luthers Traktat Über das Geistliche Amt (1523) = Luther's Works 40,35 (= WA 12, 190. 11–31).

[37] aaO. 9–10 (= WA 12, 171. 24–37).

[38] Vgl. The Estate of Marriage, Luther's Works 45, 47 (= WA 10², 302. 10–13).

[39] Vgl. aaO. 43 (= WA 10², 299. 17ff).

[40] Vgl. aaO. 46 (= WA 10², 301. 11–13).

[41] Jonas, aaO. C 1b, D 1b.

[42] The Honor of the Married Clergie Maintayned against the Malicious Challenges of C.E. (= Cavillator Egrgius) (London 1620) 288 (Kopie in Yale's Beineke Library).

[43] aaO. A 3b–A 4a, 164, 48.

[44] aaO., Anhang. Vgl. J.B.Payne, Erasmus, his Theology of the Sacraments (1970) 109ff. – Erasmus übte einen starken Einfluß aus auf irenische katholische Theologen wie Geord Witzel, Johann Pflug und Georg Cassander, die selbst bereit waren, die Klerikerehe als eine Sache der freien Wahl anzuerkennen. Vgl. Franzen, aaO. 42ff, 47ff.

[45] Vgl. Hall aaO. 42.

[46] Vgl. Tischgespräch 3178a (1532), Luther's Works 54, 191.

[47] Vgl. Tischgespräch 5513 (1542/43) aaO. 441.

[48] Vgl. Tischgespräch 5524 (1542/43) aaO. 444.

[49] Tischgespräch 49 (1531), Luther's Works 54, 8.

[50] Zitiert von E.S.Morgan, The Puritan Family (Boston 1944).

[51] Letters of J.Calvin, 2.Aufl. und Übers. von J.Bonnet (Philadelphia 1858) 216 (= Calvini opera IX, Amsterdam 1671) 50.

[52] Vgl. Kawerau, aaO. 15; M.U.Chrisman, Strasbourg and the Reform (New Haven 1967) 131 ff; R.H.Bainton, Katherine Zell, Medievalia et Humanistica N.S. 1 (1970) 3–28.

[53] P.Drews, Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit (Jena 1905); W.Pauck, The Heritage of the Reformation (1961) 139.

[54] Vgl. E.Lau, Der Bauernkrieg und das angebliche Ende der lutherischen Reform als spontaner Volksbewegung = Lutherjahrbuch XXVI (1959) 109–134.

[55] A.Schultze, Stadtgemeinde und Reformation (Tübingen 1918) 50–51.

[56] Zitiert von Drews, aaO. 27.

[57] Pauck, aaO. 140f; Drews, aaO. 25.

[58] Vgl. Brief an Spalatin, WABr III, 109. 12–15. Zitiert von D.B.Miller, The Dissolution of the Religious Houses of Hesse during the Reformation (Yale Dissertation 1971) 199. Vgl. Schultze aaO. 44.

[59] Vgl. Drews, aaO. 28ff; Schultze, aaO. 45f.

[60] B.Möller spricht davon, daß «schon Anfänge einer Legalisierung und damit einer gewissen Versittlichung dieser Verbindungen» vorhanden waren: Frömmigkeit in Deutschland um 1500: ARG 56 (1965) 26.

[61] Vgl. Wittenberger Predigt vom 11.März 1522, Luther's Works 51, 80 (= WA 103, 23.14ff).

[62] Vgl. Luther's Works 51, 360, 365; vgl. 362 (= WA 49, 799f, 803. 26–28).

[63] H.C.Lea, An historical Sketch of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church (Philadelphia 1867) 429; Franzen aaO. 41.

[64] Defence of Priestes Mariages, 7a. Lea reduziert diese Schätzung auf 3000. AaO 495. Nicht wenige verheiratete Kleriker wurden summarisch entlassen, ohne vorher angehört zu werden oder die Chance eines Einlenkens auf den Weg der Königin zu bekommen.

[65] Siehe die sechs Artikel von 1539 in Documents of the Christian Church, hrsg. von H.Bettenson (New York 1961) 330–331; Lea, aaO. 477–479, 483–484.

[66] aaO. 489, 491. Vgl. Hughes, aaO. 115. Auf der anderen Seite stießen die in den sechziger Jahren des 16.Jahrhunderts durchgeführten Visitationen, die die Beobachtung der Reformmaßnahmen des Tridentinums in katholischen Gebieten durchsetzen sollten, an nicht wenigen Stellen auf eine echte Anerkennung der verheirateten Priester von seiten der Laien.

[67] Zitiert von Lea, aaO. 504.

[68] The Estate of Marriage = Luther's Works 45, 46 (= WA 10² 301. 23–27).

[69] An die hochgeborene Fürstin / Fraw Sibilla Hertzogin zu Sachsen / Oeconomia Christiana / d. i. / von Christlicher Haushaltung (Wittenberg 1529) B s b, A 4b (Kopie in Yale's Beineke Library).

[70] Eine Predigt vom Ehestand (Wittenberg 1546) C 1b (Kopie in Yale's Beineke Library).

[71] aaO. C 3b.

[72] Taylor, aaO. 12–14.

[73] P.Miller, Errand into the Wilderness (New York ²1964) 63.

[74] Christian Nurture (New York 1871) 63.

[75] aaO. 10.

[76] Weiter ausgeführt in Nature and the Supernatural (New York 1858).

[77] Christian Nurture 130, 119.

[78] aaO. 27.

[79] aaO. 206.

[80] aaO. 20–22, 77.

[81] aaO. 315.

[82] aaO. 22, 30, 64.

[83] Barths Auffassungen sind übernommen von Biot aaO. 144–151.

[84] Siehe vor allem P.F.Anson's Abhandlung über die monastische Bewegung innerhalb der anglikanischen Kirche, The Call of the Cloister (London 1956). Ein interessanter Aufruf zu «sex without sex» ergeht von H.W.Richardson, Nun, Witch, Playmate = The Americanization of Sex (New York 1971) 127ff.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

STEVEN OZMENT

ist am 21.Februar 1939 zu McComb (USA) geboren und hat an der Harvard University (Cambridge) in Philosophie doktoriert. Er ist Assistenzprofessor für Geschichte und Religionswissenschaft an der Yale University. Er veröffentlichte u.a.: Homo Spiritualis: A comparative Study of the Anthropology of J.Tauler, J.Gerson and M.Luther (1969); er ist Herausgeber und Übersetzer von: Jean Gerson, Selections (1969) und Herausgeber von: The Reformation in Medieval Perspective (1971).

John Lynch

Kritik am Zölibatsgesetz in der katholischen Kirche seit der Periode der Reformkonzile

Im letzten oder den beiden letzten Jahrhunderten vor der Reformation konnte man Stimmen vernehmen, welche die Kirche drängten, ihre traditionelle Disziplin des Pflichtzölibates zu mildern.[1] Als Vorbereitung für das Konzil von Vienne (1311) diskutierte der Kanonist William Durandus der Jüngere das Problem der Nichtenthaltsamkeit der Kleriker.[2] Fast alle Konzile und viele Päpste, so stellt er fest, haben Gesetze gegen das Konkubinat der Kleriker erlassen. Doch alle Strafbestimmungen vermochten nicht die Moral der Kleriker zu bessern. Im Anschluß an diese Feststellung fragt der Autor, ob es nicht für die westliche Kirche nützlich sein könnte, hinsichtlich des Gelübdes der Ehelosigkeit die Praxis des Ostens zu übernehmen, zumal diese östliche Praxis bis auf die Zeit der Apostel zurückgeht. – Ein Jahrhundert später befürwortet ein anderer Kanonist, Panormitanus (1386–1445), wegen seiner hohen Autorität als *lucerna iuris* bekannt, nachdrücklich die Priesterehe.[3] Kann die Kirche den Priestern nicht die Ehe gestatten, wie die Griechen es tun? «Ich glaube, sie kann es», antwortet Panormitanus, «und das gilt ganz zweifellos für diejenigen, die nicht durch ein implizites oder explizites Gelübde gebunden sind.» Seine Argumentation lautet, daß die geschlechtliche Enthaltsamkeit kein Wesenselement des Ordo der Weltkleriker, noch auf göttlichem Gesetz beruhend ist, andernfalls würden die Griechen sündigen. Dann gelangt der Kanonist zu dem Schluß, es liege nicht allein in der Macht der Kirche, sondern diene auch dem Heil der Seelen, die Praxis der Enthaltsamkeit fakultativ zu machen. Diejenigen, die sich entschließen würden, ehelos zu leben, würden ein höheres Verdienst erwerben, wenn sie dies aus freiem Willen täten; die nicht willens seien, enthaltsam zu leben, könnten heiraten und damit unerfreuliche Folgen vermeiden, die sich, wie die Erfahrung lehre, aus der verpflichtenden Ehelosigkeit erwachsen.

Johannes Gerson (1363–1429), Kanzler der Universität Paris, war einer der treibenden Geister, die hinter den Konzilien von Pisa und Konstanz standen, welche schließlich das Große Schisma beilegten. 1423 schrieb er einen vieraktigen Dialog, in dem die *Natura* oder Vernunft mit der *Sophia* oder Theologie diskutiert.[4] Die *Natura* fragt, weshalb das Gelübde nicht vom Priestertum getrennt und aufgehoben werden solle, da die Ehelosigkeit nicht notwendig und durch göttliches Gesetz mit dem kirchlichen Amt verbunden sei. Die *Sophia* weist darauf hin, daß jemand mehr durch Erwählung zum Diener der geoffenbarten Gnade werde als durch Erbfolge wie im Alten Bund. Die Ehelosigkeit befreit von den Sorgen der Familie und von den Versuchungen der Habgier angesichts der Fürsorge für die Nachkommenschaft. Unter voller Anerkennung aller Übel, die aus dem Bruch des Gelübdes entstanden sind, vertritt die *Sophia* den Standpunkt, daß eine wahre Reform nicht von der Aufhebung des kirchlichen Zölibatsgesetzes ausgeht. Dieser Dialog läßt erkennen, daß im 15. Jahrhundert ein beträchtlicher Druck auf die Kirche bestand, den Zölibat fakultativ zu machen. Kein Geringerer als Aeneas Silvius, der spätere Pius II., soll, bevor er Papst wurde, eine solche Änderung befürwortet haben.[5] In einem offiziellen Papier zu den Agenda des Konzils von Konstanz (1414 bis 1418) stellt Kardinal Zabarella fest, wenn man schon nicht in wirksamer Weise die Frage des Konkubinates behandeln könne, sei es besser, den Klerikern die Ehe zu gestatten.[6]

Die Ablehnung des kirchlichen Zölibates durch Luther und Zwingli, Calvin und andere Reformatoren nötigte das Konzil von Trient, sich ausführlicher mit dieser Frage zu befassen. Kaiser Ferdinand, der Herzog von Kleve und Herzog Albrecht von Bayern drängten den Heiligen Stuhl, den Priestern die Ehe zu gestatten, weil sie hofften, dadurch die Aussöhnung mit dem Protestantismus zu erleichtern.[7] Obwohl Rom in einem so wichtigen Punkt der kirchlichen Disziplin nicht nachgeben wollte, bevor das Konzil von Trient Gelegenheit bekommen hätte, über seine Vorteile zu diskutieren, wurde in Betracht gezogen, bei Priestern, die bereits versucht hatten, eine Ehe zu schließen, eine entsprechende Regelung zu finden. Am 31. August 1548 wurde auf erneutes Drängen von Kaiser Karl V. der päpstliche Nuntius in Deutschland ermächtigt, solche Ehen anzuerkennen mit dem Vorbehalt, daß derart in den Genuß der Dispens Gelangte aufhören müßten, das priesterliche Amt auszuüben und irgendeine geistliche

Funktion zu versehen.[8] Ähnliche Dispensvollmachten erhielt Kardinal Pole im Jahre 1554, als unter Maria Tudor in England die katholische Restauration einsetzte.[9]

Schließlich im Februar 1563 wurde die lange aufgeschobene Frage des Zwangszölibates der Kleriker auf der 23. Session des Konzils von Trient bei seiner Behandlung des Sakramentes der Ehe aufgegriffen.[10] Acht Artikel, die aus den Werken der Reformatoren zusammengefaßt worden waren, wurden den Konzilsvätern vorgelegt. Der fünfte dieser Artikel besagte, daß die Ehe nicht geringer als die Enthaltsamkeit zu bewerten, sondern dieser vorzuziehen sei, und daß Gott Eheleuten eine größere Gnade verleihe als anderen. Der sechste Artikel enthielt den Vorschlag, den Priestern der westlichen Kirche die Ehe zu gestatten, «ungeachtet der Gelübde oder kirchlichen Gesetze; daß ein Festhalten am Gegenteil einer Verurteilung der Ehe gleichkomme; daß jedermann zum Schließen einer Ehe berechtigt und befähigt sei, falls er nicht in sich verspüre, daß er die Gabe des Verzichtes und der Enthaltsamkeit besitze».[11]

Die Kongregation der theologi minores nahm die Diskussion über diese beiden Artikel am 4. März 1563 auf. Die Verwerfung des Artikels 5 war eine von vornherein ausgemachte Sache. Auf der Grundlage der Schrift, namentlich des *Ersten Korintherbriefes 7*, patristischer Zeugnisse und eines Vergleiches der Ziele der Ehe und der Ehelosigkeit um Gottes willen entschieden sich nacheinander sämtliche Sprecher für den höheren Rang der Ehelosigkeit um Gottes willen. Artikel 6 wurde ausführlicher behandelt. Es bestand eine nahezu allgemeine Übereinstimmung, daß das Priestertum seinem Wesen nach eine vollständige Gottesüberantwortung in Gebet, Predigt und Verwaltung der Sakramente erfordere. Was von dieser Ausrichtung wegführe, wie die Ehe es sicherlich tue, sei verboten. Der Zölibat auferlege keine Verpflichtung zusätzlich zu der, die bereits im Priestertum enthalten sei. Zwar bestand eine gewisse Meinungsverschiedenheit darüber, ob die Zölibatsverpflichtung aus einem Gelübde abzuleiten sei oder einfach aus dem Empfang der Weihen, doch kam beides im Grunde auf dasselbe hinaus. Die Mehrzahl der Theologen vertrat die Ansicht, daß die Verpflichtung andrerseits mehr auf kirchlichem als auf göttlichem Gesetz beruhe. Wenn auch die Möglichkeit einer Dispens von der Zölibatsverpflichtung im Prinzip anerkannt wurde, bestand doch ein allgemeines Widerstreben, solche Maßnahmen zu fördern. (Hier muß betont werden, daß keiner der Sprecher aus Deutschland kam, wo das Problem besonders akut und das Drängen auf Erleichterung am stärksten war.) So hielten die Theologen faktisch an der traditionellen Disziplin fest, ließen aber die Türe für einen verheirateten Klerus in verschiedenen Gebieten geöffnet. So scheuten sie, was die Griechen anbetraf, allgemein vor einem direkten Angriff zurück, obwohl einige wenige Sprecher die orientalische Praxis in recht despektierlichen Worten darstellten.[12]

Am 20. Juli legte die Theologenkongregation den Konzilsvätern folgende Kanones vor:[13]

«Wer sagt, Kleriker der westlichen Kirche, die die heiligen Weihen empfangen haben, oder Ordensleute mit dem feierlichen Gelübde der Keuschheit könnten eine Ehe eingehen, und der Ehebund sei trotz des entgegenstehenden kirchlichen Gesetzes und des Gelübdes gültig, und die gegenteilige Meinung sei nichts als eine Verurteilung der Ehe, und alle könnten eine Ehe eingehen, die nicht spüren, daß sie die Gabe der Keuschheit haben, auch wenn sie sie gelobt haben – der sei ausgeschlossen. (Kanon 7).

Wer sagt, der Ehestand sei dem jungfräulichen Stand oder der Ehelosigkeit vorzuziehen, und es sei nicht besser und seliger, in Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit zu bleiben als eine Ehe einzugehen, der sei ausgeschlossen. (Kanon 9).»

Diese Vorlagen mußten dann noch viermal überprüft und neu vorgelegt werden, ehe sie in der 24. Session approbiert wurden. Ein großer Teil der Diskussion betraf die Löschung des Wortes «der westlichen Kirche» *(occidentalis)*. Eine Mehrheit der Bischöfe stimmte für die Löschung, jedoch nicht alle aus denselben Gründen. Manche wollten betont wissen, daß der Zölibat göttlicher Einsetzung sei, was aber unmöglich der Fall sein konnte, wenn für die Kirche des Ostens eine abweichende Praxis anerkannt wurde. Andere Bischöfe wollten das «*occidentalis*» erhalten wissen, da griechische Priester auch dann eine gültige Ehe eingehen können, wenn ihnen ihre priesterliche Funktion genommen ist. Im neunten Kanon beschloß man, von «Ehestand und Stand der Jungfräulichkeit» zu sprechen und nicht nur zu sagen: «Wenn jemand sagt, die Ehe müsse über die Jungfräulichkeit oder den Zölibat gestellt werden.» Der dritte und vierte Entwurf betraf die Beifügung einer biblischen Ermahnung: «Da Gott denen, die sie (die Gabe der Keuschheit) recht suchen, sie nicht vorenthält und nicht zuläßt, daß wir über unsre Kräfte versucht werden» ... Am 11. Novem-

ber 1563 erhielten die Kanones in ihrer verbesserten Form die endgültige Bestätigung.[14]

Inzwischen drängte Kaiser Ferdinand weiter auf die Zulassung des Laienkelches und die Ehefreigabe für die Geistlichen, da er diese beiden Dinge für zwei wichtige Konzessionen zur Gewinnung der Protestanten hielt.[15] Die Konzilsdiskussion über den Laienkelch lief sich fest, so daß die Frage schließlich an den Papst verwiesen wurde zur Entscheidung. Am 14. Februar 1564 nach Schluß des Konzils wandten sich der Kaiser zusammen mit Herzog Albrecht von Bayern schriftlich an den Papst mit dem Antrag, diese beiden Dinge zu konzedieren, um die Kirche in Deutschland zu retten. Als Rom daraufhin den Laienkelch zugestand, aber weitere Schritte in der Zölibatsfrage hinausschob, schrieb Ferdinand wieder am 17. Juni 1564, der Laienkelch sei nutzlos, wenn die Bischöfe keine unverheirateten Priester entsenden könnten; es müsse eine Genehmigung zur weiteren Amtsausübung für solche Priester erteilt werden, die Frauen genommen hätten. Nach dem Tod Kaiser Ferdinands im gleichen Jahr setzte sich sein Sohn Maximilian II. weiter für die Schaffung eines verheirateten Klerus ein. Pius IV. fürchtete, eine solche Dispens werde sich als Fehlschlag erweisen, wollte aber andrerseits den Kaiser nicht in das protestantische Lager treiben. Die Stellung des Papstes wurde gestärkt, als Philipp II. dem spanischen Kardinal Pacheco auftrug, sich jeglicher Aufweichung des Zölibatsgesetzes radikal zu widersetzen. Der Papst nahm Zuflucht zu einer Reihe Verzögerungstaktiken während der Periode, an deren Ende er starb. Aus Instruktionen, die der Papst seinen Nuntien gab, geht jedoch einwandfrei hervor, daß er bereit war, von seiner Dispensgewalt Gebrauch zu machen, wenn er davon überzeugt sein konnte, daß ein solcher Schritt für die Bekehrung Deutschlands notwendig war. Unter dem folgenden Papst, Pius V., hörten alle Verhandlungen auf.[16]

Auf doktrinaler und juristischer Ebene widerstand das Konzil von Trient erfolgreich dem konzentrierten Angriff der Reformatoren auf den Klerikerzölibat. Auf der praktischen Ebene gelang es ihm, wie keinem anderen Konzil vorher, eine allgemeine Beobachtung der Disziplin durchzusetten. Diese Wirksamkeit des Tridentinums ist stärker als auf irgendeinen anderen einzelnen Grund auf die Einführung des Seminarsystems zurückzuführen, das damals eingeführt wurde. Nur durch eine strenge Einübung, die in jugendlichem Alter begann, sich über einen langen Zeitraum erstreckte, verbunden mit einer ständigen Überwachung und einer sorgfältigen Auslese, war zu hoffen, daß man schließlich nur solche Kandidaten ordinieren werde, die darauf vorbereitet waren, eine derartige vollständige Gottüberantwortung auf sich zu nehmen.[17]

Der Sieg von Trient wurde nicht unmittelbar sichtbar.[18] Obwohl das Konzil entschieden hatte, war der Streit um den Klerikerzölibat in manchen katholischen Gebieten noch längst nicht beigelegt. Lange Zeit blieben die Dekrete von Trient in manchen Ländern unveröffentlicht und unwirksam – zumeist aufgrund politischer Einflüsse und Einmischungen. An vielen Stellen verharrte der niedere Klerus bei seiner gewohnten Zuchtlosigkeit. Die Synode von Osnabrück (1625) machte für die Hartnäckigkeit der Häretiker die Unmoralität des Klerus verantwortlich, der seine Kinder in aller Offenheit aus dem kirchlichen Patrimonium versorgte.[19] Wenige Jahre später (1631) wetterte auf einer weiteren Synode derselben Diözese ein Redner gegen Priester, die nicht allein die Gemeinschaft mit Frauen pflegen, sondern diesen auch noch den Ehrentitel von Ehefrauen beilegen.[20] Eine Synode, die 1631 in Cambray stattfand, war bereit, sogar auf die Immunität des Klerus zu verzichten und regte an, man solle den «weltlichen Arm» anrufen, damit er die Konkubinen der Kleriker entferne.[21] Noch 1652 beklagte sich der Bischof von Münster, daß sein Klerus im Konkubinat verharre zum Ärgernis der Gläubigen und zur Zerstörung der Autorität der Religion.[22]

Es blieb nicht allein eine passive Resistenz gegen die Dekrete von Trient, auch der frontale Angriff gegen die Zölibatsdisziplin hielt unvermindert an. Die Sorbonne sah sich veranlaßt, mehrere Sätze aus moraltheologischen und historischen Werken zu zensurieren. 1665 verurteilte sie die Meinung, daß ein Religiose, der seine Profeß abgelegt habe und glaube, von Gott Befreiung davon empfangen zu haben, erlaubterweise heiraten könne. Im folgenden Jahr verwarf sie die These, bis zur Zeit Leos IX. (1049–1054) und noch zu dessen Zeit hätten Bischöfe und Priester geheiratet, genauso wie die Laien. Während des 17. Jahrhunderts erschienen Hunderte von Büchern, die sich mit dem Thema des Zölibates befaßten in den Druckereien und Verlagen Europas,[23] ein klarer Beweis dafür, daß Trient die Frage keineswegs aus der Welt geschafft hatte. Einige der Abhandlungen waren Fortsetzungen des Streites zwischen katholischen und evangelischen Christen aus dem vorigen Jahrhundert. Andere – pro wie contra – waren Reaktionen auf neue philosophische und wissenschaft-

liche Strömungen, die von Descartes und Newton ausgelöst waren.

Ein Beispielfall einer alten Kontroverse, die nach den Religionskriegen aus einer neuen Perspektive gesehen wird, dürfte in dem Briefwechsel zweier hervorragender Persönlichkeiten der Zeit zu erblicken sein. Bischof Bossuet von Meaux und der Philosoph Leibnitz verhandelten über zwanzig Jahre (1679–1702) miteinander in der Hoffnung, Grundlagen für eine Wiedervereinigung der katholischen und lutherischen Kirche schaffen zu können.[24] Beide arbeiteten übrigens keineswegs isoliert, sondern gehörten zu einer Bewegung für die Wiedervereinigung, die von Innozenz XI. befürwortet wurde. Als Diskussionsbasis übersandte Leibnitz Bossuet ein Memorandum, das von einem lutherischen Theologen vorbereitet war. Ein Punkt darin lenkt die Aufmerksamkeit auf die tiefe Beunruhigung, die unter protestantischen Geistlichen und Gläubigen über das Zölibatsgesetz herrscht. In seiner Antwort bemerkt Bossuet, daß die Maroniten und Syrer in die volle Kommunion mit der römischen Kirche aufgenommen seien, ohne daß man sie gezwungen habe, ihre Riten zu ändern. Ebenso habe es niemals Schwierigkeiten mit griechischen Priestern gegeben, die verheiratet sind. Die Griechen selbst anerkennen keine nach der Ordination geschlossene Ehe, und ihre Bischöfe sind zum Zölibat verpflichtet. Natürlich gab es mehrere fundamentale Fragen, in denen Bossuet und Leibnitz nicht miteinander übereinstimmten. Doch das Zölibatsgesetz zumindest stand der Wiedervereinigung nicht im Weg – darüber wurde man sich klar.

Es war unvermeidlich, daß der Geist der Aufklärung einen tiefgreifenden Einfluß auf das Denken der katholischen Intellektuellen ausübte.[25] Diese revolutionäre Bewegung, die von den Niederlanden und von England ausging, wollte die europäische Kultur von ihrer kirchlich-theologischen Orientierung zu einer rein weltlichen bringen. In ihrem unbeschränkten Vertrauen auf Vernunft und Wissenschaft, ihrem optimistischen Menschen- und Weltbild, übte die Aufklärung radikale Kritik an allen vorgefundenen Denkmustern und Wertsystemen. Die Erfüllung des Menschen war ihr erstes Anliegen. In ihrer spezifisch katholischen Form regte die Aufklärung eine Erneuerung in der Kirche an: Liturgiereform, Hebung der Klerikerbildung, und ein Angriff auf Aberglaube und Leichtgläubigkeit.

Während des 18. Jahrhunderts erschienen, gleichsam als Spiegelung der kritischen Zeitströmung, über 1000 Abhandlungen, in denen der Klerikerzölibat angegriffen oder verteidigt wurde.[26] Nahezu jeder, der sich als Philosoph betrachtete, hielt es für unerläßlich, den Zölibat lächerlich zu machen. In Frankreich und Italien ebenso wie in Deutschland gab es ein Heer von Propagandisten für die Abschaffung des Zölibates. Sie erklärten, da die frühe Kirche kein solches Verbot gekannt habe, hindre nichts die Kleriker zu heiraten, auch ohne Dispens. Größtenteils argumentierten sie vom natürlichen Recht her: jeder Mensch habe ein gottgegebenes Recht zu heiraten. Weitere Gründe fand man in der physischen Konstitution des Mannes, den Bedürfnissen der Gesellschaft, medizinisch-therapeutischen Erwägung und einer ganzen Anzahl von Aspekten. Eine Reihe von Argumentationen, die sich auf die Praxis der Griechen beriefen, unterschieden nicht deutlich zwischen der Ordinierung Verheirateter und der Eheerlaubnis für Priester.

Die Popularität von Rationalisten wie Voltaire, Helvetius und Holbach in Verbindung mit den latenten gallikanischen und jansenistischen Unterströmungen bewogen manche französischen Geistlichen, sich gegen die alte Disziplin auszusprechen. 1758 suchte Desforges in einem zweibändigen Werk nachzuweisen, daß es der göttlichen Anordnung von Gen 1,28 besser entspreche, wenn Priester und Bischöfe heirateten.[27] Die öffentliche Meinung war für derart radikale Thesen noch nicht vorbereitet. So ließ das Parlament das Buch verbrennen und schickte den Autor in die Bastille. Doch wurde das Werk in der Folgezeit neu gedruckt und sogar ins Deutsche und Italienische übersetzt. Zur Verteidigung des Zölibates veröffentlichte 1774 in Rom der Jesuit Zaccaria das Buch *Storia polemica del Celibato sagro da controporsi ad alcune detestabili opere usciti a questi tempi.*[28] Ein paar Jahre später erschien aus der Feder Gaudins, eines Oratorianers, der selbst später heiraten sollte, in Genf (1781) *Les Inconvenients du Célibat des Prêtres, prouvés par des recherches historiques*, worin er historische und philosophische Belege zusammenstellt, die zeigen sollen, welche üblen Auswirkungen der Zölibat hat.[29] Zaccaria erwiderte mit seinem *Nuova giustificazione del celibato sacro dagli inconvenienti oppostogli anche ultimamente in alcuni infamissimi libri.*[30]

Die Französische Revolution, die in mancher Hinsicht den Höhepunkt der Aufklärung darstellt, verschob die Frage vom theoretischen in den praktischen Bereich. Die Constitution von 1791 sah vor, daß kein Beruf einen Menschen an der

Ehe hindern könne und daß kein staatlicher Beamter oder Notar sich aus einem derartigen Grunde weigern dürfe, eine Ehe zu registrieren.[31] Die Eheschließung wurde daraufhin beim Priester als Loyalitätsbeweis angesehen und das Festhalten am Zölibat als Protest gegen das neue System. Natürlich gab es viele Kleriker, die sich die liberale Strömung zunutze machten; andere blieben hart; eine dritte Gruppe unterzog sich lediglich der Formalität einer zivilen Trauungszeremonie. Die Opposition gegen die Aufhebung des Zölibates blieb stark, selbst in den Kreisen der Priester, die den Eid auf die Revolution geleistet und sich dadurch mit ihr identifiziert hatten. Auch das Volk lehnte allgemein die Priesterehe ab, so daß nach dem Regiment des Terrors eine der ersten Bemühungen um Reorganisation der Kirche der Wiederherstellung des Zölibates galt. Bereits 1795 erließen einige Bischöfe, die den Eid geleistet hatten, eine Enzyklika, in der die Priesterehe in den härtesten Worten verurteilt wurde.[32] Das napoleonische Konkordat von 1801 ließ das Problem der Klerikerehe außer acht. Man überließ die Fragen der inneren Disziplin der Kirche selbst zur Lösung.

Nach Unterzeichnung des Konkordates stellten 3224 Priester und Ordensleute den Antrag auf Wiedereinsetzung in ihr Amt oder auf rechtliche Anerkennung ihrer Ehen. Über 2000 davon zogen die Ehe vor.[33] Um die gleiche Zeit suchte Talleyrand, Außenminister von Frankreich und ehemaliger Bischof von Autun, für sich selbst um Dispens nach. Am 30. Juni 1802 übermittelte Kardinal Consalvi die Antwort von Rom:[34]

«Ich hätte sicherlich gewünscht, daß Euer Exzellenz Wünsche in vollem Umfang hätten erfüllt werden können und daß das Breve die Eheerlaubnis enthalten hätte. Aber wie sollte dies geschehen, wo es in 1800 Jahren Kirchengeschichte keinen einzigen Fall gibt, in dem derartige Konzessionen erteilt worden wären? ... Noch nie ist einem konsekrierten Bischof je die Ehedispens erteilt worden... Doch gibt es nicht nur keinerlei Präzedenzfall in 18 Jahrhunderten, ... es gibt auch etliche Fälle, in denen der Heilige Stuhl ein solches Ansinnen konsequent verweigert hat.»

Die Regelung nach der Französischen Revolution, durch die Kleriker in den Laienstand versetzt und ihre Ehen für gültig erklärt wurden, ist das dritte und letztemal in der modernen Geschichte, daß die Kirche eine allgemeine Dispens genehmigt hat.[35]

Der Habsburger Kaiser Joseph II. (1780–1790) war ein typischer vom Geist der Aufklärung geprägter Herrscher. Er hatte die zeitgenössischen Schriften der Reformer gelesen und war entschlossen, ihre Ideen in die Praxis zu übersetzen. Er betrachtete die Kirche als staatliches Organ, das im Sinne größerer Wirksamkeit, Sparsamkeit und Einfachheit reorganisiert werden mußte. Kaiserliche Erlasse setzten an die Stelle der alten Diözesanseminare, die in seinen Augen Pflanzstätten des Aberglaubens waren, fünf allgemeine theologische Hochschulen. Hier sollte den Kandidaten ein Unterricht in weltlichem Wissen und naturwissenschaftlichen Kenntnissen gegeben werden. In allen praktischen Dingen sollten die Kandidaten darauf vorbereitet werden, als staatliche Beamten tätig zu werden.[36] Eine Studienkommission empfahl, den Zölibat abzuschaffen, um kräftige junge Männer zu gewinnen. Andere Ratgeber drängten auf die Abschaffung, da sie eine logische Folge der übrigen kaiserlichen Reformen, namentlich seines Toleranzediktes sei. Es scheint, als sei der Kaiser bereit gewesen, die Abschaffung des Priesterzölibates zu dekretieren, als er ganz plötzlich und unerwartet im Jahre 1783 jede weitere Diskussion über diesen Gegenstand untersagte.[37]

1802 begann Ignaz von Wessenberg, Generalvikar der Diözese Konstanz, ein von aufklärerischen Ideen durchdrungener Geistlicher, seine Diözese dem neuen Geist entsprechend umzuformen. Er reformierte Brevier und Missale, führte die Messe in deutscher Sprache ein, ließ bestimmte Statuen aus Kirchen entfernen, sorgte für einen Abbau von Wallfahrten und Ordensgenossenschaften. Er ließ das Meersburger Seminar umorganisieren und den Scholastischen Unterricht durch Unterweisung in zeitgenössischer Philosophie ersetzen. Als Nächstes wurde mit amtlicher Gutheißung das Prinzip des Klerikerzölibates offen angegriffen.[38] Auch auf dem Seminar von Rottenburg war eine lebhafte Agitation zugunsten der Abschaffung des Zölibats im Gange, begeistert unterstützt von seiten der Studenten. 1828 richteten die Laien-Professoren von Freiburg, überzeugt, daß etwas getan werden müsse, um das moralische und geistige Niveau des Klerus zu heben, eine Petition an die Regierung, den Priestern die Ehe zu erlauben. Eine beträchtliche Anzahl Kleriker wie auch Seminaristen setzten ihre Namen ebenfalls unter diese Petition. In der Diözese Rottenburg wurde eine Gesellschaft gegründet, die für die Aufhebung des Zölibatsgesetzes arbeiten sollte.[39]

Eben um diese Zeit begann Johann Adam Möhler, der bisweilen «Vater der modernen Theologie» genannt wird, seine literarische Karriere in der

Theologischen Quartalschrift. Einer seiner ersten Beiträge (1826) handelte von der abnehmenden Priesterzahl und damit zusammenhängenden Fragen. In einem sehr kritischen Ton gibt er darin seiner Freude Ausdruck, daß die Säkularisation die Zahl der Priester verringert habe; eins der größten Übel für die Kirche sei von jeher eine zu große Zahl von Klerikern. Vom Wesen der Sache her, so erklärt er, könnten nur einige wenige Priester sein... Dann weist er auf den Zölibat hin und fragt, wie wenige wirklich in der Lage und bereit seien, ihn zu begreifen. Abschließend stellt er dann fest, es gebe von außen gesehen viele Priester, ihrem Innern nach jedoch nur wenige. – Zwei Jahre später griff Möhler in *Der Katholik* sarkastisch den badensischen Klerus an, der glaube, das Heilmittel für mangelnden Eifer und geringes geistiges Niveau bestehe darin, mit Frauen zu leben. Der Zölibat, so meint Möhler, sei im Anfang ganz spontan entstanden aus einer inneren Notwendigkeit für diejenigen, die zum ständigen Dienst Gottes bestimmt waren. Erst nach den Perioden des durch die Barbareneinfälle verursachten moralischen Verfalles habe die Kirche sich genötigt gesehen, diese innere Verpflichtung zu einem Gesetz zu formulieren. Die Praxis der griechischen Kirche, die die Ordinierung Verheirateter gestatte, sei kein Beweis des Gegenteils. Der Fall eines Mannes, der ohne einen Gedanken an den Priesterberuf eine Ehe eingeht und dann zum Dienst am Volk Gottes gerufen wird (wie die Griechen es zulassen), sei ganz verschieden von dem Falle eines Mannes, der zum Priestertum berufen ist, bevor er heiratet. Gegen den Einwand, die Kirche habe nicht das Recht, die Priester einer so fundamentalen Freiheit zu berauben, erwidert Möhler, die Kirche habe aber das Recht, das Priestertum denjenigen vorzubehalten, die bereits die höchste religiöse Weihe empfangen hätten: die Gabe der Jungfräulichkeit. Dann setzt Möhler sich mit dem Einwand auseinander, der Zölibat behindere ein Wachsen in der Liebe, indem er den Menschen in seiner Selbstbezogenheit isoliere. Er erklärt dagegen nachdrücklich, auch Frau und Kind könnten unter Umständen nichts anderes als eine Projektion der Selbstsucht des Mannes sein. Da Selbstsucht etwas ist, das mit unserer Natur zusammenhängt, kann rein natürliches Wachsen, rein natürliche Entfaltung uns nicht davon frei machen. Allein durch die Gnade kann der Mensch über die Selbstliebe hinaus gelangen zur christlichen Liebe; das aber kann im ehelosen Priesterstand ebensogut geschehen wie im Stand der christlichen Ehe.[40]

Die Angriffe auf den Zölibat erreichten einen solchen Grad, daß Papst Gregor XVI. sich genötigt sah, in seiner Enzyklika *Mirari vos* vom 15. August 1832 darauf einzugehen. Er rief auf zur Verteidigung angesichts einer «höchst verabscheuungswürdigen Verschwörung gegen den Klerikerzölibat» *(foedissima coniuratio)*, die von Tag zu Tag weiter um sich greife. Neben den verdorbensten Philosophen und mit ihnen im Einverständnis sehe man Geistliche, die durch die Verlockungen der Lust mitgerissen seien, ihrer Berufung vergessend. Öffentlich und an verschiedenen Orten hätten sie an die Regierenden appelliert, sie möchten doch diese hochheilige Disziplin abschaffen. Da er sich schäme, ausführlicher diese «niedrigen Versuche» zu behandeln, beschwor der Papst schließlich die Bischöfe, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um den Hinterhältigkeiten der Lüstlinge Widerstand zu leisten und dieses äußerst wichtige Gesetz wirksam und unangetastet zu erhalten.[41] Der folgende Papst, Pius IX., fühlte sich ebenfalls veranlaßt, in seiner ersten Enzyklika *Qui pluribus* vom 9. November 1846 die «schändliche Verschwörung» gegen den geheiligten Zölibat der Kleriker zu verurteilen, die von Geistlichen gefördert wird, welche von den Verlockungen der Lust besiegt sind.[42] Einige Jahre später prangerte er diejenigen an, die behaupteten, die Ehe sei eine höhere Berufung als die Jungfräulichkeit.[43] Der berühmte *Syllabus errorum* vom Jahre 1864 lenkte die Aufmerksamkeit auf die genannten früheren Verurteilungen.[44]

Die Bewegung zur Aufhebung der Zölibatsverpflichtung war keineswegs auf Deutschland beschränkt. Ein englischer Besucher von Florenz schrieb 1865 eine Reihe Briefe über die religiöse Reformbewegung in Italien, die in *The Guardian* erschienen und im Jahr darauf in Buchform veröffentlicht wurden.[45] So berichtet er unter anderem, daß in Neapel eine Organisation gegründet worden sei mit Namen *Società emancipatrice e di mutuo soccorso del sacerdozio Italiano*, mit einem eigenen Presseorgan, dem *Emancipatore cattolico*.[46] In einem *Memorandum* waren die Zielsetzungen der Reform formuliert worden. Mit an erster Stelle stand die Abschaffung des Zölibats der Kleriker. Das *Memorandum* spricht von 24 Zweigorganisationen in allen Teilen des Königreiches mit an die tausend Priester- und etwa ebensovielen Laien-Mitgliedern. Dr. Prota, ein ehemaliger Dominikaner, erklärt im *Emancipatore*, nach dem jüngst in Kraft getretenen bürgerlichen Recht kann kein Priester von seinem Bischof daran gehindert werden, eine Ehe zu schließen. Prota fordert die Priester auf, zu heira-

ten und ihr Amt weiter auszuüben. «Je mehr Priester dies auf einmal und zur gleichen Zeit tun, desto größer ist die Sicherheit für alle, denn die Bischöfe werden es nicht wagen, sie angesichts der öffentlichen Meinung zu verfolgen.»[47] Die Organisation für die Reform der Klerikerdisziplin hing eng zusammen mit der Bewegung für die nationale Einigung, die das Erste Vatikanische Konzil sprengen und der weltlichen Macht des Papstes ein Ende bereiten wollte.

Obwohl das Erste Vatikanische Konzil, das erste ökumenische Konzil seit Trient, entschied, es sollten keine Beschlüsse über dieses Thema gefaßt werden, entstanden doch im Zusammenhang mit dem Konzil einige interessante Kommentare zur Zölibatspraxis. Am 18. August 1869 legten vier lutherische Pastoren im Namen vieler sächsischer Protestanten dem Bischof von Paderborn eine Bittschrift vor, der Papst möge zwei Haupthindernisse für die Wiedervereinigung der Christen beseitigen: das Zölibatsgesetz und die Verweigerung des Laienkelches.[48] Die Bittschrift drängte darauf, die Disziplin des Ostens solle für die gesamte Kirche anerkannt werden, so daß auch verheiratete Männer zu Priestern ordiniert werden könnten. Sie gaben zu, daß es ratsam sein könne, einen eigenen Priesterstand zu erhalten, und schlugen vor, es möge Priestern nur erlaubt sein, Töchter von Priestern oder Lehrern zu heiraten, ferner könnten die Priester ja auch einen anderen Kelch benutzen als den, der den Laien gereicht werde. Es scheint, als hätten die lutherischen Bittsteller die Schaffung einer christlichen Entsprechung zur levitischen Priesterschaft ins Auge gefaßt.

Ein kurzes Schema von drei Kapiteln *De vita et honestate clericorum* wurde dem Konzil von der Vorbereitungskommission vorgelegt. Das Schema wurde diskutiert in acht Generalkongregationen des Konzils vom 25. Januar bis 8. Februar 1870 (Mansi 50, 517–700). An der einzigen Stelle, an der auf den Zölibat Bezug genommen wird, bestätigt das Dokument die von Trient angedrohten Strafen für Gesetzesbrecher und trägt den Bischöfen auf, in ihren Archiven eine Niederschrift über den Beweisgang aufzubewahren, namentlich wenn es sich bei dem Fall um ein außergerichtliches Vorgehen gehandelt habe. Einige Bischöfe wollten jegliche Bezugnahme auf das Konkubinat beseitigt wissen, damit das Volk nicht auf den Gedanken komme, es sei dies ein gemeinsames Laster des ganzen Klerus. Andere vertraten ebenso fest den Standpunkt, man dürfe die Situation auf keinen Fall beschönigen, wo das Konkubinat doch in manchen Gebieten geradezu grassierend sei. Der Erzbischof von Gran (Ungarn) bat das Konzil inständig, es möge doch die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, ein Wort über den machtvollen Zeugnischarakter des Zölibates zu sprechen. «Wissen wir doch, wie viele Bücher in der letzten Zeit erschienen sind, die den Zölibat angreifen und ausdrücklich fordern, dieses Konzil solle den Pflichtzölibat abschaffen. Da müssen wir antworten: Niemals!»[49]

Ja der armenische Erzbischof von Mardin (Mesopotamien) drängte das Konzil, die Zölibatsverpflichtung auch allen Orientalen aufzuerlegen. Er zählte die vielen, vielfältigen Übel auf, die dadurch entständen, daß die Priester verheiratet seien: sie sorgten mehr für ihre Familien als für ihre Kirchen; sie trachteten, ihre Frauen mehr zu schmükken als ihre Altäre; sie kümmerten sich um ihre Kinder mehr als um die ihnen anvertrauten Gläubigen. Der Erzbischof erklärte, er kenne all diese Mißstände aus eigenster Erfahrung, fügte dann aber schnell hinzu: *iuxta meam aetatem loquor* – ich spreche aus der Perspektive meines (vorgerückten) Alters.[50]

Bei so vielen Meinungen, zwischen denen ein Ausgleich geschaffen werden mußte, ging das Konzil zur Behandlung des folgenden Schemas über, das sich mit der Einführung eines allgemeinen Katechismus nach dem Modell des Bellarminschen befaßte, der an die Stelle der zahlreichen derzeit in Gebrauch befindlichen Diözesankatechismen treten sollte.[51] Weder die Vorlage über das Leben der Priester noch die über den Katechismus gelangte je zur Abstimmung. Das Konzil löste sich auf beim Herannahen der Truppen Viktor Emmanuels.

Nach dem Konzil weigerte sich eine Anzahl Priester und Laien, vor allem in deutschsprachigen Ländern, die Konzilsbeschlüsse über die Unfehlbarkeit und den Primat anzuerkennen. Im September 1871 riefen dreihundert Vertreter in München die altkatholische Bewegung ins Leben und gaben ihr eine Organisation. Im folgenden Jahr fand ein ähnlicher Kongreß in Köln statt. Schließlich wurde eine Anzahl autonomer Bischofssitze errichtet mit der gemeinsamen doktrinalen Basis der Erklärung von Utrecht. Seit 1889 ist der Altkatholische Bischof von Utrecht Vorsitzender des Internationalen Altkatholischen Kongresses.[52]

Die Zölibatsverpflichtung wurde bei den Schweizer Altkatholiken bereits 1875 abgeschafft. In Deutschland wurde 1877 eine bezeichnende Modifikation eingeführt: Es mußte eine Heiratsgenehmigung vom Bischof eingeholt werden (verwei-

gerte dieser sie, so war ein Appell an die Synode vorgesehen); diese Genehmigung sollte nicht in den ersten sechs Jahren nach der Priesterweihe erteilt werden, sowie nicht innerhalb der drei ersten Jahre der Zugehörigkeit zu einer Diözese in dem Falle, daß ein Priester anderswo ordiniert worden ist. 1880 schaffte die erste Österreichische Altkatholische Synode den Pflichtzölibat ganz ab, während er in Holland nicht vor 1922 abgeschafft wurde.[53]

Ignaz von Döllingers formales Verhältnis zur Altkatholischen Bewegung blieb ungeklärt. Er wollte auf keinen Fall ein organisiertes Schisma fördern. Die von den Altkatholiken eingeführten Neuerungen brachten ihn dazu, sich von der Bewegung zu trennen; eine entscheidende Rolle spielte dabei, daß die Bewegung den Zölibat aufgab. So schrieb er einem nahen anglikanischen Freund, er als Engländer könne sicher nicht verstehen, wie sehr in Deutschland im Volke das Bild des Priesters verwurzelt sei, als eines Mannes, der sich ganz für die ihm anvertrauten Pfarrangehörigen opfere. Er habe keine Kinder, damit alle Kinder der Pfarrei seine Kinder sein könnten. Das Volk wisse, daß seine eigenen geringen Bedürfnisse erfüllt würden und er seine ganze Zeit und sein ganzes Denken ihm widmen könne.[54]

Döllinger war keineswegs der einzige Vertreter einer historischen Theologie, der in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts mit seiner Kirche in Streit lag. 1882 veröffentlichten die Brüder Theiner einen Angriff gegen die Zölibatsverpflichtung und hoben die Übelstände hervor, die sie verursacht hatte: *Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen.* Augustin Theiner erklärte sich zum Widerruf bereit, nachdem das Werk von Rom verurteilt worden war.[55] Einige Jahre später erreichte das historisch-kritische Herantreten an die Theologie seinen Höhepunkt im Modernismus.[56] Papst Pius X. erklärte später in *Pascendi* (1907), eine der Absichten der Modernisten sei es gewesen, die priesterliche Zölibatsverpflichtung zu beseitigen.[57] Bald danach wurden die Abhandlungen zweier französischer Priester auf den Index gesetzt: *Le Clergé contemporain et le célibat* (von Dolonne) und *Le mariage des prêtres* (von Jules Claraz).[58] Um dieselbe Zeit setzte ein anerkannter Religionshistoriker, Paul-Louis Couchoud, eine Broschüre in Umlauf mit dem Titel: *Les prêtres et le mariage, un Décret de Léon XIII autorisant le mariage des prêtres de l'Amerique Latine.*[59] Es liegt jedoch nicht der geringste Beweis dafür vor, daß jemals ein derartiges päpstliches Dokument vorhanden war.

Baron von Hügel dagegen, ein großer Laientheologe und loyaler Katholik, Freund führender Modernisten wie Loissy und Tyrell, brachte der Ehe wie dem Zölibat eine große Hochschätzung entgegen. Er erkannte deutlich die Gefahren des Extremismus: Die Haltung, welche die Ehe abwertet, schwächt die Schönheit der Ehe, zugleich aber auch die der Ehelosigkeit um Gottes willen. Von Hügel gab zu, daß die Frage des lebenslangen, verpflichtenden Zölibats sehr schwerwiegend sei und daß gewisse Modifikationen der augenblicklich von der römisch-katholischen Kirche für die Angehörigen des lateinischen Ritus geforderten Disziplin ernstlich zu wünschen sei.[60] Doch lehnte er es ab, Priestern, die geheiratet hatten, den Anschluß an eine der Reformbewegungen zu gestatten, an denen er aktiv beteiligt war. In einem Brief warnte er, unter Bezugnahme auf den ausgetretenen Karmeliter P. Hyacinthe Loyson, George Tyrell, einem verheirateten Priester den Anschluß an die modernistische Bewegung zu gewähren. Was immer man *in abstracto* über den Zölibat denken mag, lautete sein Argument. ein Priester, der ihn aufgibt, begibt sie sich damit selbst des Rechtes, für eine so schwierige Reform aufzutreten wie wir sie wollen. Und in einem anderen Brief drei Jahre später schreibt von Hügel, die Reform der Zölibatsfrage erfordere ein sehr diskretes Vorgehen... die fortgegangen seien und sie für ihren eigenen Fall im Handumdrehen entschieden hätten, hätten sich disqualifiziert für jede wirklich nützliche Führerschaft in dem besonderen Werk, dem sie (von Hügel und der Adressat) sich widmeten.

In der Zeit unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg beanspruchte eine Anzahl Priester der tschechischen Jednota-Bewegung für sich das Recht zu heiraten. Sie schickten eine Delegation nach Rom, um die Aufhebung des Zölibates zu erlangen. Papst Benedikt XV. antwortete in der härtestmöglichen Sprache (1920): die Kirche betrachte den Zölibat als etwas derart Wichtiges, daß sie sich keinerlei Hoffnung machen sollten, sie werde ihn jemals aufheben.[62] Daraufhin erklärten die Priester ihre Unabhängigkeit vom Heiligen Stuhl und gründeten eine Nationalkirche.[63]

In den letzten Jahren haben die Päpste, vor allem in Fällen von Konversionen nichtkatholischer Geistlicher, nach dem Vorbild der griechischen Tradition die Ordinierung Verheirateter gestattet. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Praxis legalisiert, indem es bei der Erneuerung des Diakonates erklärte, daß dieser Ordo auch Männern

reiferen Alters übertragen werden könne, selbst wenn sie im Ehestand lebten.[64] Die gegenwärtige Auseinandersetzung über den obligatorischen Zölibat für die Priester geht zurück auf die Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch Johannes XXIII. im Jahre 1959. In seinem Kommentar zu dieser Ankündigung veröffentlichte der italienische Dominikaner R. Spiazzi einige Einwände gegen die gegenwärtige Zölibatsdisziplin.[65] Obwohl er gleich danach persönlich für die Beibehaltung der traditionellen gesetzlichen Ordnung eintritt, war damit der Deich gebrochen, und es folgte eine ganze Flut von Artikeln, Büchern, Umfragen und Diskussionen.

Aus diesem kurzen Überblick ergibt sich ganz klar, daß die Diskussion über den Zölibat nicht mit der 24. Sitzungsperiode des Konzils von Trient abgeschlossen war. Immer wieder haben ernsthafte Theologen in den seither verflossenen 400 Jahren nach den Gründen sowie nach der praktischen Angemessenheit der Auferlegung dieser Disziplin gefragt. Einige der in der Vergangenheit vorgebrachten Gründe, wie der apostolische Ursprung oder das Prinzip der kultischen Reinheit, sind in der Folgezeit weitgehend fallengelassen worden. Obwohl die kirchlichen Autoritäten sich der erneuten Fragestellung nachhaltig widersetzt und dabei zu Indizierung und anderen kirchlichen Zensuren gegriffen haben, ist die Auseinandersetzung nicht definitiv zur Ruhe gekommen. Fast jede Reformbewegung, jeder Versuch eines *aggiornamento* sah sich genötigt, die Frage erneut aufzugreifen. In allerjüngster Zeit hat man auf eine Modifikation des obligatorischen Zölibates nicht so sehr wegen der Mißbräuche und Mißstände noch unter Berufung auf die menschliche Schwachheit gedrängt, sondern in erster Linie aus ökumenischen Motiven. Eine Wiedervereinigung ohne solche Anpassung erscheint im höchsten Maße unwahrscheinlich. Wie auch in der Vergangenheit erfolgt die Diskussion über den Zölibat nicht isoliert, sondern im größeren Zusammenhang der Diskussion über Platz und Rolle des Dienstamtes in der christlichen Gemeinschaft.

[1] Zu den besten historischen Darstellungen jüngeren Datums mit umfangreichen Bibliographien gehören: R. Gryson, Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle (Gembloux 1970); M. Boelens, Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe: Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139 (Paderborn 1968); M. Boelens, Die Klerikerehe in der kirchlichen Gesetzgebung vom 2. Laterankonzil bis zum Konzil von Basel = Jus sacrum (Festgabe) K. Mörsdorf zum 60. Geburtstag (München 1969) 593–614; M. Boelens, Die Klerikerehe in der kirchlichen Gesetzgebung zwischen den Konzilien von Basel und Trient: AkathKR 138 (1969) 62–81. – F. Liotta, La continenza dei chierici nel pensiero canonistico classico da Graziano a Gregorio IX (Milano 1971); Sacerdoce et Célibat: Etudes historiques et théologiques: Bibl. Eph. Theol. Lovan. (Louvain 1971). Eine fortlaufende Bibliographie zu allen Aspekten des priesterlichen Dienstes, einschließlich des Zölibates, ab Januar 1966 wird veröffentlicht vom Centre de Documentation et Récherche, 2065, rue Sherbrooke, Montréal 109, Kanada. – Ein Standardwerk, zu dem man immer noch mit großem Nutzen greift, ist, Henry C. Lea, An Historical Sketch of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church, 3., revidierte Ausgabe (New York 1907).

[2] Durandus, Tractatus de modo generalis concilii celebrandi (Paris 1671) Pars II, Tit. 46, S. 157–159.

[3] Panormitanus (Nicolaus de Tudeschis). Abbatis Panormitani commentaria in tertium decretalium librum (Venedig 1588) III, Tit. III, c. 6 (Tomus VI, 25).

[4] Joannis Gersoni, Opera omnia (Antwerpen 1706), Dialogus Sophiae et Naturae super caelibatu sive castitate ecclesiasticorum, Bd II, 617–634.

[5] De vitis et gestis Summorum Pontificum (1645) (geschrieben im Original 1479): Auf dem Konzil von Trient bei der Generalkongregation, die sich mit dem Dekret über die Ehe befaßte, bestätigte Pientinus, der den Kommentar zu c. 7 gab, dies erneut (Conc. Trid. IX, 652 n. 3).

[6] Kardinal Zabarella, Capita agendorum in Concilio Const. de reformatione, Magnum Oecumenicum Constantiense Concilium, hrsg. von H. van der Hardt (Frankfurt 1700) col. 525.

[7] Kaiser Ferdinand, Concil. Trid. VIII, 468, 484, 485; Herzog von Kleve, Concil. Trid. VIII, 202; Herzog Albrecht von Bayern, Concil. Trid. VIII, 619–626.

[8] Papst Paul III. an die Bischöfe Petrus von Fano, Aloysius von Verona und Sebastian von Ferentino = Nuntiaturberichte aus Deutschland, Ser. I, voll. X, 461–463.

[9] Bulla Papae Julii potestatem concedens cardinali Polo Anglicam ecclesiae Romanae reuniendi = Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae ab anno 1546–1717 (London 1737) 91–93.

[10] Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles, X, 507. Siehe auch E. Ferasin, Matrimonio e Celibato al concilio di Trento (Rom 1970); A. Franzen, Zölibat und Priesterehe in der Auseinandersetzung der Reformationszeit und der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts (Münster 1969).

[11] Concil. Trid. IX, n. 5, 380.

[12] P. Delhaye, Breves remarques historiques sur la législation du célibat ecclesiastique: Studia Moralia 3 (1965) 389–394.

[13] Concil. Trid. IX, 640.

[14] Concil. Trid. IX, 968 (Denz. Schön. 1809, 1810).

[15] G. Constant, Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces (Paris 1923) 2 Bde.

[16] L. Pastor, Geschichte der Päpste, i. d. engl. Ausgabe von R. F. Kerr, XVI (St. Louis 1928) 112–137.

[17] J. A. O'Donohoe, Tridentine Seminary Legislation: its Sources and its formation (Louvain 1957).

[18] Siehe G. Alberigo, Das Konzil von Trient in neuer Sicht: Concilium 7 (1965) 574–583.

[19] Schannat-Hartzheim, Concilia Germaniae IX, 351 bis 352.

[20] Concilia Germaniae IX, 431.

[21] Concilia Germaniae IX, 562.

[22] Concilia Germaniae IX, 787.

[23] A. de Roskovany, Coelibatus et breviarium: duo gravissima clericorum officia, e monumentis omnium seculorum demonstrata. Accessit completa literatura, 11 Bde (Pest-Neutra 1861–1881) und Supplementa ad collectiones monu-

mentorum et literaturae III. De Coelibatu et breviario (Neutra 1888). Betr. Verurteilungen durch die Sorbonne siehe Bd VI, No. 2347 und No. 2380, 2381. Für einen Überblick über die Literatur des 17. Jahrhunderts siehe Bd IV, 117 bis 118.

[24] Siehe F. Gaquère, Le dialogue irénique Bossuet-Leibnitz: La réunion des églises en échec (1691–1702) (Paris 1966).

[25] Siehe G. Schwaiger, Die Aufklärung in katholischer Sicht: Concilium 3 (1967) 559–566.

[26] Roskovany, De coelibatu et breviario IV, No. 1065 bis 1795; VII, No. 5023b–5312.

[27] Roskovany IV, No. 1201.

[28] Roskovany IV, No. 1269.

[29] Roskovany IV, No. 1308.

[30] Roskovany IV, No. 1470.

[31] Duguit, L. et Monnier, Les constitutions de la France depuis 1789 (Paris 1898).

[32] H. Grégoire, Histoire du mariage des prêtres en France, particulièrement depuis 1789 (Paris 1826) 109.

[33] S. Delacroix, La réorganisation de l'Eglise de France après la Revolution 1801–1809 (Paris I 1962) ch. 29: La réconciliation des prêtres et religieux mariés, 443–456.

[34] F. Mathieu, Le concordat de 1801 (Paris 1904) 348.

[35] J. A. Abbo, The problem of lapsed priests: The Jurist 23 (1963) 153–179.

[36] S. K. Padover, The Revolutionary Emperor: Joseph II of Austria (2., revidierte Aufl. New York 1967) 164–165.

[37] E. Wangermann, From Joseph II to the Jacobin Trials (Oxford [2]1969) 15.

[38] H. Savon, Johann Adam Möhler, The Father of Modern Theology (übers. v. McGrath, New York 1966) 10.

[39] Siehe ThQ 150 (1970) 40–41.

[40] H. Savon, Johann Adam Möhler, 70–79.

[41] Acta Gregorii Papae (Rom 1901) I, 169–174.

[42] Acta Pii IX Pontificis Maximi (Rom 1854) Pars Prima I, 13.

[43] a.a.O. I, 281.

[44] No. 74n, Acta Pii IX, III, 715 (Denz. Schön. 2974).

[45] W. Talmadge, Letters from Florence on the Religious Reform Movements (London 1866).

[46] a.a.O. 160.

[47] a.a.O. 166–167.

[48] Collectio Lacensis (Fribourg 1890) VII, 1137–1144.

[49] Mansi 50, 533.

[50] Mansi 50, 683–684.

[51] Mansi 50, 1144.

[52] C. B. Moss, The Old Catholic Movement: Its Origins and History (London 1948) 234ff.

[53] a.a.O. 255, 257, 274–276, 295.

[54] A. Plummer, The Expositor 2 (1890) 470. Siehe H. Thruston, Celibacy of the Clergy = Catholic Encyclopedia III (New York 1908) 481–482 für umfassendere Zitate.

[55] H. Hoffmann, LThK 10 (1965) 15.

[56] Ernest Renan, der bekannte Rationalist, gibt ein unerwartetes Zeugnis für das vorbildliche moralische Niveau der Priester in Frankreich. Am Vorabend seiner Ordination gestand er selbst sich ein, daß er nicht mehr glaubte und verließ die Kirche. In einem Rückblick, vierzig Jahre später (1883) verbürgt er sich für die Rechtschaffenheit der kirchlichen Amtsträger: «Tatsache ist, daß, was allgemein über das moralische Niveau des Klerus gesagt wird, nach meiner Erfahrung jeglicher Grundlage entbehrt. Dreizehn Jahre habe ich unter der Leitung von Priestern verbracht, ohne daß ich auch nur den Schatten eines Ärgernisses erblickt hätte.» = Souvenirs d'enfance et de jeunesse (Paris 1893) 139.

[57] AAS 40 (1907) 631–632.

[58] Decree vs Dolonne, 22. Januar 1912 (AAS IV, 56); decree vs Claraz, 6. Mai 1912 (AAS IV, 369).

[59] L'ami du clergé 53 (1936) 312.

[60] On certain central needs = Essays and Adresses II (London 1926) 94.

[61] Selected Letters 1896–1924, hrsg. von B. Holland (New York 1928) 142, 183–185.

[62] Benedikt XV., Allocutio vom 16. Dezember 1920 (AAS 12, 585–588).

[63] AAS 12 (1920) 33; AAS 12 (1920) 37.

[64] Lumen gentium n 29.

[65] R. Spiazzis Kommentar zur Ankündigung des Zweiten Vatikanums: Monitor Ecclesiasticus 84 (1959) 389–392.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN LYNCH

ist am 21. Oktober 1924 zu New York (USA) geboren und wurde als Mitglied der Kongregation der Paulisten 1951 zum Priester ordiniert. Er hat am Päpstlichen Institut für mittelalterliche Studien zu Toronto und an der Universität Toronto studiert und das Lizentiat in mittelalterlichen Studien und das Doktorat in Philosophie (Psychologie) erworben. Er ist Professor für Geschichte des kanonischen Rechts und für Geschichte des Mittelalters an der Katholischen Universität von Amerika (Washington). In «Franciscan Studies» wird demnächst sein Werk erscheinen: The Theory of Knowledge of Vital du Four; in der Zeitschrift «The Jurist» veröffentlichte er Beiträge über die Strukturen der Kirche; auch war er der Herausgeber des von der Paulist Press veröffentlichten Werks «The Guide to the Fathers of the Church».

Robert Stern

Wie die Presbyter zum Zölibat gekommen sind

Eine übermäßige Vereinfachung

Es war einmal ein Gottesmann (man of God) mit Namen Jesus. Er verkündete den Bedrängten seines Landes die frohe Botschaft von der Errichtung einer revolutionären neuen Ordnung für die Menschen und die menschliche Gesellschaft. Er sprach davon unter dem Begriff der Errichtung des Gottesreiches im Einzelmenschen und in der menschlichen Gemeinschaft. Er verkündete diese Botschaft ebenso in seiner persönlichen Lebens- und Verhaltensweise wie in seinen Gesprächen und tat, was er verkündete. Er war dabei so konsequent und beharrlich, daß er lieber starb, als sein Engagement des Gehorsams und der Offenheit für den Willen Gottes und seinen liebenden Dienst sowie seine Verantwortlichkeit für den Mitmenschen aufzugeben.

Jesus hat uns nicht allein Erkenntnis, eine Konzeption und Wahrheit vermittelt, er lehrte und zeigte uns nicht allein eine Lebensform, die zur vollen Befreiung, Reifung und Selbstverwirklichung als Gotteskinder führt – er teilte uns sogar seinen eigenen Geist mit und beseelte unser menschliches Bemühen, so daß es uns zu einer neuen Qualität und Intensität des Lebens führte.

Während seines Lebens gewannen seine Persönlichkeit mit ihrer ungeheuren Anziehungskraft, seine zugkräftige Lebensweise sowie seine klare starke Lehre Jesus viele Freunde und Bewunderer (wie auch Feinde!). Nach und nach hat er eine Anzahl Schüler um sich gesammelt. Er schenkte ihnen eine große Aufmerksamkeit und einen hohen Grad von Interesse und forderte sie auf, sich so stark auf ihn und seine Lehre einzulassen, daß sie Gott gestatteten, in ihrem Leben zu herrschen und daß sie mit anderen teilten, was sie von ihm empfangen hatten. Tatsächlich legte er den Grund für eine völlige Neustrukturierung und Erneuerung der menschlichen Gesellschaft in ihrer Gesamtheit. In der Folgezeit wurden dann die Implikationen seiner Lehre nach und nach erkannt und gewürdigt.

In der Heimat Jesu gab es eine Gruppe von Glaubensbrüdern, die sich dazu getrieben fühlten, ein ruhiges, friedvolles Gemeinschaftsleben am Rand der Wüste zu führen. Obwohl sie einer Tradition entstammten, für die Zeugung von Nachkommen und Familie einen hohen Wert bedeuteten, waren einige unter ihnen, die ihre Erfüllung und ihren schöpferischen Selbstausdruck in einer besonderen Überantwortung an Gott und den Dienst für die Gemeinschaft erblickten. Möglicherweise lagen ihre Motive teilweise in persönlichen Eigenarten, in dem Druck ihrer unruhigen Zeit ebensosehr wie in den eindringlichen Forderungen des Herrn selbst. Wer kann das sagen – sei es in dieser Situation oder in ähnlichen Situationen dieser Art?

In der Kultur des Alten Orients haben sich manche Traditionen entwickelt, die für die betreffenden Zeiten und Orte eigentümlich und speziell waren. So wurde beispielsweise in verschiedenen Gesellschaften die Kastration von Männern aus bestimmten Gründen anerkannt, und die Eunuchen hatten spezielle und eigentümliche Rollen und Funktionen. Eine spezielle praktische Aufgabe für sie war die der Haremsaufsicht. Für einen auf seine vielen Frauen eifersüchtigen Mann war ein zuverlässiger Eunuch ein wertvoller Helfer. Nicht selten hatten sie auch hervorragende Stellungen in Verwaltung und Heer einzelner Regierungen. Für einen König, der auf seine Autorität und die Erhaltung seines Thrones besonders bedacht war, bedeutete ein Mensch, der persönlich keinerlei dynastische Ambitionen haben konnte, einen höchst wertvollen Mitarbeiter. So ergab sich im Orient die seltsame Idee, daß Männer Eunuchen wurden, um ihrem Land, ihrem König zu dienen.

Jesus selbst war natürlich weder Hofbeamter noch Eunuch. Tatsache ist indessen, daß er unverheiratet war, obwohl er zweifellos ein Mensch war, der liebte und tief geliebt wurde. Er hat einmal von dem Ideal von Menschen gesprochen, die sich dem Dienst des Gottesreiches so widmeten, als seien sie Eunuchen, und sein eigenes Leben machte eine solche Art von Hochherzigkeit und Zielbewußtheit anschaulich.

Jesu Jünger hatten zweifellos Verständnis für ein Leben, das so tief in Gott verwurzelt war, daß es weder Zeit noch Neigung fand, zu heiraten oder eine Familie zu gründen. Sie waren zu diesem Ideal nicht allein durch Jesu Lehre und persönliches Beispiel angeregt, sondern ihren überkommenen jüdischen und orientalischen Traditionen war es in einem gewissen Umfang ebenfalls nicht fremd. Ein weiterer Einfluß auf ihre Haltung Ehe und Familie gegenüber kam von einer besonderen abwegigen

Haltung der Sexualität gegenüber. Obwohl die hebräische Traditon vernünftig war und von einem sehr ganzheitlichen Menschenbild ausging, wirkte in der griechisch-römischen Welt und Kultur, innerhalb derer sich die Zahl der Anhänger Jesu rasch vermehrte, zutiefst ein philosophisches Menschenbild, das die geistige Qualität des menschlichen Wesens überbetonte und auf der anderen Seite nach und nach seine Körperlichkeit abwertete. So gab es idealistisch denkende Menschen, die dahin tendierten, die Sexualität ebenso zu verachten, wie sie – seltsamerweise – aus ganz ähnlichen Erwägungen von anderen in einer verzerrten oder allzu freizügigen Form gesehen und gewertet wurde.

Auf jeden Fall begannen sich mit den Jahren gewisse eigentümliche Lebensformen unter den Anhängern Jesu zu entwickeln, die eine Verpflichtung zum zölibatären Leben, zum Leben in Einsamkeit einschlossen. Ob aus einer Haltung der Weltflucht, einer psychischen Unfähigkeit in der städtischen Gesellschaft ihrer Zeit zu leben, einem buchstäblichen Verständnis der evangelischen Räte oder einem tiefen Sehnen nach ununterbrochener Hingewendetheit zu Gott, seinen Plänen und seiner Schöpfung – es gab Menschen, die in die Wüsten und Einöden gingen, um dort als Einsiedler zu leben.

Als sie bekannter wurden, weckten sie die Aufmerksamkeit größerer Kreise, zogen Bewunderer und Nachahmer an, und eine Zeitlang blühte und entfaltete sich dieses Modell des Einsiedlerlebens und gewann einen tiefen Einfluß auf das Gefühlsleben derer, die in einer solchen Lebensform eine innere Kraft und Gottüberantwortung erblickten, zu deren Vollzug sie selbst unfähig waren. So ergab sich seltsamerweise, daß diese Eremiten, die sich selbst in die Randbezirke der menschlichen Gesellschaft verpflanzt hatten, am Ende eine echte soziale Funktion versahen.

Mit der Zeit weitete sich diese eremitische Lebensform aus zu einer anderen, zu kleinen Bruderschaften oder Gemeinden zölibatär Lebender, die verschiedene Dinge ihres Lebens miteinander teilten und zusammenarbeiteten. Diese Entwicklung konsolidierte sich zu dem, was wir das monastische Leben nennen. Dabei waren in dieser Lebensform neue Elemente und Tendenzen am Werk. Das Monasterium – das Kloster – war zunächst eine ständige Gemeinschaft. Seine Angehörigen verstanden sich zunächst aufgrund ihrer Lebensführung und ihres Gebetslebens als im Dienste Gottes stehend. Doch verstanden sie sich auch als im Dienste der Menschen stehend: dadurch, daß sie ihr Zeugnis gaben von den Möglichkeiten, die die menschliche Gesellschaft im Geist besaß, und dadurch, daß sie eine Oase geistiger Neubelebung in einer zunehmend dürrer werdenden Welt schufen.

Vielleicht war es auch gerade dieses letztere Bewußtsein, das die Klöster näher an die Zentren der Zivilisation heranbrachte. Denn die Wüste ist nicht so sehr Ödland, wie die ohne Licht und Leben Christi verödete menschliche Gesellschaft. Jedenfalls wurden die Klöster bald zu Zentren der Zivilisation, und die Gemeinschaft der ehelos Lebenden entdeckte für sich mehr und mehr die Verantwortlichkeit und die Pflicht zum Dienst für die Menschen außerhalb.

Die ursprünglichen Gefolgsleute Jesu verstanden sich selbst nicht allein als seine Schüler und geistigen Erben, sondern auch als seine Mitarbeiter an seiner Sendung. Dieses Bewußtsein erwuchs nicht nur aus der ansteckenden Begeisterung für ihre eigene Lebensform, sondern auch aus dem Auftrag des Herrn selbst. Er hatte allen, namentlich aber seinen zwölf besonderen Schülern und Jüngern, aufgetragen, Zeugnis zu geben für seine Lehre durch Wort und Beispiel und so das Reich Gottes unter den Menschen zu verbreiten.

Eine der besonderen und auffallenden Eigentümlichkeiten des Lebens Jesu war das Dienen. Er richtete es ständig so ein, daß er im Dienst seiner Mitmenschen stand, und er stellte seinen Jüngern und Anhängern nachdrücklich das Ideal des totalen Dienens als höchste menschliche Größe vor Augen. Seine Lehre war, daß liebender Dienst Gottes und der Menschen qualitativ wie quantitativ keine Grenzen kennt. Ja er bot das Beispiel einer knechthaften Aufmerksamkeit für die andern und eines totalen Absehens von sich selbst bis zur Hingabe seines eigenen Lebens. In einer Zeit, als man den Messias als machtvollen König sehen wollte, offenbarte Jesus ihn als leidenden Gottesknecht und rief seine Anhänger auf, selbst in der gleichen Weise zu dienen.

Dieser Sinn für den ihnen aufgetragenen Dienst und ihre Sendung bewegte und trieb seine Anhänger im tiefsten Innern. Sie stellten sich nicht allein durch ihr Lehren und Predigen unmittelbar in den Dienst für die Welt – auch ihr Leben in seiner Besonderheit und Eigenart gab Zeugnis für das Reich Gottes. Sie berieten und trösteten einander, teilten ihren Besitz und litten gemeinsam: Gotteslob und Dienst aneinander und am Nächsten wurden ge-

radezu die Kennzeichen schlechthin der frühchristlichen Gemeinde.

Zwar oblag allen Christen gemeinsam die Verantwortung für die Verkündigung und Verbreitung des Reiches, doch konnte nicht jeder alles tun. Jesus selbst hatte bereits einige Männer ausgesucht, die einen besonderen Anteil an der Verantwortung für die gemeinsame Sendung und eine spezielle Dienstfunktion übernehmen sollten. Daraus entwickelte sich nach und nach eine Vielzahl spezieller Ämter und Dienste in der frühchristlichen Gemeinde. Einige waren nach außen gerichtet und schlossen bewußt den Kontakt mit den Juden und Heiden ein, die Christus nicht kannten. Andere richteten sich auf die Gemeinde selbst und ihre Anliegen. Sie umfaßten alle möglichen Dienstleistungen der Verwaltung, der Koordinierung und Organisation der Gemeinde selbst und spannten sich vom Vorsitz bei der eucharistischen Feier bis zur Verwaltung des Besitzes und Geldes der Gemeinde.

Aus einer unbewußten Verschmelzung verschiedener Rollen und Funktionen: des alttestamentlichen Opferpriesters, des Verkündigers des göttlichen Willens an die Menschen, des Jüngers Jesu, des apostolischen Dienstes, des Presbyter-Episkopen, des Vorsitzenden bei der eucharistischen Feier – entwickelte sich nach und nach die uns bekannte und gewohnte Gestalt des «Priesters». Ursprünglich war er nach Belieben verheiratet oder unverheiratet, und er waltete seines Priesteramtes auf Zeit oder für dauernd. Doch binnen kurzer Zeit, als feste christliche Gemeinden allenthalben aufblühten, ergab sich das Bedürfnis nach ständigen vollberuflich tätigen Personen mit öffentlicher Verantwortlichkeit. Bald wurden die «Priester» und sonstigen Amtsträger – verheiratete wie unverheiratete – eine Art Klasse innerhalb der Kirche.

Mit der Etablierung des Christentums als staatlich anerkannte, ja als Staatsreligion im 4. Jahrhundert bekamen die christlichen Gemeinden einen gesetzlichen Status, nahmen an Zahl beträchtlich zu und bildeten eine sichtbare Präsenz innerhalb der umfassenderen Gesellschaft. Ihre amtlichen Funktionäre und Leiter erhielten einen gewissen bürgerlichen Status und eine gewisse bürgerliche Autorität. In einer Welt, deren Tradition bürgerliche und sakrale Autorität identifizierte, wurden Priester und sonstige Amtsträger öffentliche Funktionäre in einer neuen christlichen Gesellschaft. Als Reichtum und Einfluß der Kirche sich entwickelten, zeichneten sich die nach innen orientierten Dimensionen des kirchlichen Amtes mit zunehmender Bedeutung immer klarer ab. Parallel dazu wurden mit zunehmender Verchristlichung der Gesellschaft als ganzer die spezifischen Unterscheidungsmerkmale der bürgerlichen und kirchlichen Gesellschaft immer stärker miteinander verschmolzen, und die nach außen gerichteten Funktionen des kirchlichen Amtes wurden immer seltener. Das Ergebnis dieser Änderungen war eine schrittweise Bürokratisierung der Amtsträger-«Klasse». Sie wurde zu einer Art kirchlicher Beamtenschaft, zu einer Körperschaft von Kirchenmännern, wie sie uns unter der Bezeichnung «Klerus» bekannt ist.

Eine kaum vermeidliche Begleiterscheinung dieser Entwicklung bestand darin, daß die Rolle des Priesters nach und nach in der des Priester-Klerikers unterging; die Erfordernisse, die mit dem Mann-der-Kirche-Sein verbunden waren, belasteten die ursprüngliche Berufung, Mann Gottes zu sein. Natürlich ist die Kirche die Versammlung der Diener Gottes; aber ebenso natürlich bedarf die Kirche selbst ebenfalls mancher Dienste. Sei es aufgrund einer Vermischung von Gottesreich und Kirche, des Werkzeuges zu seiner Verbreitung, sei es aufgrund eines Verfalles der klassischen Gesellschaft und einer Schichtung der Rollen während der dunklen Jahrhunderte – die Idee des klerikalen Priesters wurde vertraut und bequem, und sog immer mehr die Verantwortungsbereiche in sich auf, die ursprünglich Vorrecht jedes Christen waren.

Ungeachtet dieser Institutionalisierung der Priesterrolle wurden die Funktionen des Amtes niemals als von der Person des Amtsinhabers getrennt verstanden. Man verlangte von dem Priester eine gewisse Qualität der Lebensführung und einen gewissen Grad von moralischer Heiligkeit, die der Würde und Weihe seiner Berufung und seiner Funktionen angemessen war. Wenn er die Mehrzahl christlicher Verantwortlichkeiten in einer hervorragenden Weise auf sein Amt und seine Person vereinigte, dann sollte er auch in einer hervorragenden Weise Jünger Christi sein. Vor allem aber sollte er ehelos sein.

Das Ideal der Ehelosigkeit für den Priester hat verschiedene Wurzeln. Jesus, der einzige Priester des Neuen Bundes, hat nie geheiratet. Ferner hatte der Herr selbst die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen angeraten, und das Beispiel mancher anderer religiöser Gemeinschaften zeigte eine Beständigkeit dieses Ideals. Neben sekundären Er-

wägungen sozio-politischer oder ökonomischer Art bestand der Haupteinfluß, der zu dieser Entwicklung maßgeblich beitrug, in dem Ideal, das sich in der alttestamentlichen Idee der rituellen priesterlichen Reinheit ausdrückte. Ihr geistiger Hintergrund besaß gewisse Zusammenhänge mit den seltsamen und verzerrten Vorstellungen von Sexualität und Sexualmoral, wie sie sich im Westen herausentwickelt hatten. Zölibatäres Leben wurde zuerst und zunächst und vor allem als Enthaltsamkeit angesehen, und Enthaltsamkeit verstand man als Verzicht auf ein als unausweichlich erachtetes verunreinigendes und zutiefst weltliches Verlangen und Verhalten. Der jüdische Priester, der heidnische Priester und in hervorragender Weise der christliche Priester sollten und mußten Männer Gottes sein, Ausgesonderte, reine Männer; folglich hatten sie sich sexueller Handlungen und Haltungen zu enthalten.

Ein anderer Einflußstrom war die Entwicklung von Priestern der religiösen Orden. Klöster hatten ihre Priester, waren sie doch auch christliche Gemeinden. Mit der Zeit wurden, mit wachsender Hochschätzung derer, die die Eucharistie vollzogen und die Sakramente verwalteten, immer mehr Mönche Priester. So entwickelte sich ein neuer Typ von Priestern, der dem Jünger und Apostel und damit den Wurzeln des Priestertums näher stand und zutiefst einem anderen Ehelosigkeitsideal verbunden war als dem, das sich aus einer Vielzahl verschiedener Motive und Situationen entwickelt hatte: der Typ des Mönch-Priesters.

Der Priester im Mönchsstand war paradoxerweise im Grunde ein Laie. Das heißt: Sein Mönchtum beruhte auf der gemeinchristlichen Berufung der Jüngerschaft und Nachfolge; er war nicht amtlich bestellter Leiter und beamteter Funktionär der kirchlichen Gemeinschaft. Als jedoch die Klöster als Körperschaften zu den Hauptinstitutionen der Kirche wurden, als die Rolle des Dienstes der Mönche an der Gesellschaft draußen zur Blüte kam und als zugleich damit die Qualität der dem (Welt)klerus angehörenden Priester sank, glitten die Mönch-Priester nach und nach in neue Rollen und entwickelten ein neues Bewußtsein. Und bald schon bekamen sie auch den Charakter amtlicher Repräsentanten der Kirche. Zugleich damit wurden – zunächst unmerklich – die Ideale des Mönch-Priesters auf den Priester aus dem Weltklerus projiziert. Er mußte nicht mehr allein enthaltsam leben, man erwartete von ihm auch, daß er das Ideal der religiösen Gottübereignung annahm.

Aus all dem ergab sich als beherrschende Form ein komplexerer Priestertyp: der des apostolisch-klerikal-zölibatären Priesters, der auch für uns heute noch der grundlegende geblieben ist. In den folgenden Jahrhunderten nahm auch die Idee des Religiosenlebens mehr apostolische und aktive Dimensionen an. Zugleich wurden Gemeinschaftsleben, die Praxis der religiösen Gemeinschaft im Seminar, zu Idealen auch für den Weltpriester. So ist das uns überkommene Erbe heute eine Mischung verschiedener Stilformen, Zielsetzungen und Institutionen mit ihren notwendigen Vermischungen, Spannungen und Widersprüchlichkeiten. Die kirchenrechtlichen Unterscheidungen zwischen Welt- und Ordensklerus und die Definition des Religiosenstandes bieten wenig Hilfe für eine Beilegung des Streites.

Heute wird der Zölibat des katholischen Priesters weithin in Frage gestellt. Doch nur zu oft werden die Fragen in einer semantisch gesehen sinnlosen Formulierung gestellt. So ist die Frage, ob der «Priester» zölibatär leben soll, in sich widersprüchlich, denn der Zölibat ist ein Teil unseres Priesterbegriffes. Dagegen müßte die Frage lauten, ob die Verschmelzung verschiedener Institutionen über die Jahrhunderte hin – Institutionen, von denen jede einzelne wiederum komplex und hoch entwickelt ist –: Dienstamt, Priestertum, Klerus und Ordensleben, wie sie uns in der gegenwärtigen kanonischen Institution des klerikalen, zölibatären Amtsträgers entgegentritt, notwendig oder notwendig klug ist.

Die Verpflichtung zum Verzicht auf die Ehe um des Gottesreiches willen in der Dimension des Dienstes und des Zeugnisses ist ein großes und kostbares Geschenk für die gesamte Gemeinschaft der Kirche. Vom Geist getriebene Menschen, denen dieses Charisma zuteil geworden ist, können sehr wohl ausgewählt werden, um den Vorsitz bei der eucharistischen Feier zu führen und sonstige sakramentale oder lehramtliche Dienste zu leisten. Aber das institutionalisierte Charisma des vom Evangelium geratenen Eheverzichtes wird heute deutlicher als das Unterscheidungsmerkmal des Religiosenlebens und nicht des Priestertums als solchen erkannt. Die historisch mit dem Priestertum in Verbindung gebrachte Idee der Ehelosigkeit kam mehr aus dem Ideal der kultischen Reinheit. In unserer heutigen nach-freudschen Welt hat eine solche Idee viel von ihrem Sinn eingebüßt.

Auf dem Weg zur Erfüllung seiner persönlichen Berufung gelobt der künftige Ordenspriester zu-

erst die Befolgung der evangelischen Räte und empfängt erst danach die offizielle Amtsbestellung durch die Kirche. Der Weltpriester empfängt seltsamerweise zunächst die Tonsur und wird in den Klerikerstand aufgenommen. Erst wenn er danach mehrere untergeordnete Dienstämter versehen hat, verlangt man von ihm, daß er sich zum Zölibat verpflichtet als Vorbedingung für seine Ordination zum Dienst in einer bestimmten Diözese. Die von ihm geforderte Verpflichtung zum Zölibat ist tatsächlich bestimmende Bedingung für einen definitiven und bleibenden Eintritt in den Klerikerstand, und zwar mehr um des Dienstes für die Kirche als um des Reiches Gottes willen.

Zu den Reichtümern der frühen Kirche gehörte die Vielzahl von Ämtern und Geistesgaben, die allenthalben innerhalb der christlichen Gemeinschaft verbreitet waren. Die zunehmende Konzentration christlicher Verantwortung in den Händen des Klerus, wie wir sie über Jahrhunderte hin erlebt haben, führte notwendig zu einer Einschränkung der Entwicklung des Apostolates und zu einem verzerrten und verstümmelten Stil christlichen Laientums. Einer der Aspekte der Erneuerung der Kirche in diesem Jahrhundert war die Wiederentdeckung des Einbezogenseins jedes ihrer Glieder in die eine gemeinsame Sendung. Das zunehmende Bewußtwerden des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen nötigt den ordinierten Priester immer mehr, nach dem Sinn seines besonderen Amtes im Dienste der vielen kirchlichen Institutionen zu fragen, denen er als Führungsmitglied zugeteilt werden kann.

Es besteht ein beträchtlicher Unterschied zwischen der Einsetzung eines speziellen Amtsdienstes durch den Herrn selbst, in Gestalt der Apostel, und der späteren viel weiterreichenden Entwicklung des Klerus. Heidnische Auffassungen vom Sakralcharakter sacerdotaler Persönlichkeiten und der Autorität von Priestern in der Gesellschaft haben die Entwicklung der Amtsstrukturen in der Kirche stark beeinflußt. Vielleicht besteht die wirkliche Aufgabe heute nicht so sehr darin, die Beziehungen zwischen Amt und Zölibat zu klären, sondern vielmehr darin, beide Institutionen von Verengungen zu befreien, die sie durch die Koppelung mit dem Klerikerstand erfahren haben. Worum es geht, ist ein Abbau des Establishments der Kirche als Religion und ein Re-Establishment ihres eigentlichen Wesens und ihrer Sendung als geordnete Bewegung und revolutionäres Ferment innerhalb der umfassenderen menschlichen Gesellschaft als ganzer.

Es besteht notwendig eine Spannung in der Kirche zwischen den Forderungen des Geistes und der Erhaltung und Führung der menschlichen und institutionellen Formen, in denen die Kirche in jedem Augenblick der Geschichte existiert. Zweifellos existiert diese Spannung auch im Leben des Priesters. Vom Augenblick seiner ersten Hinneigung zum Priestertum an, muß er die Forderungen von seiten der Kirche und die Anregungen des Geistes gegeneinander abwägen; diese Dynamik muß durch sein gesamtes Leben hindurch unvermeidlich weiterbestehen. Die ständige Herausforderung an die Gesamtkirche, an die Priesterschaft und an den Einzelpriester besteht in der Erhaltung eines richtigen Gleichgewichtes. Es muß ein Ideal des Priesters als Mensch entwickelt werden, der zuerst und zunächst dem Geist verantwortlich ist und in Freiheit seine Erfüllung in liebendem Dienst sucht. Das schließt ein, daß den Priestern schrittweise die Möglichkeit gegeben wird – nicht allein die Art des Dienstes zu leisten, die sie je am besten leisten können, sondern auch die Lebensform – im Ehestand oder in der Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen – zu wählen, die ihrer Persönlichkeit, ihren Bedürfnissen und ihrer Berufung am besten entspricht.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ROBERT STERN

ist zu New York (USA) geboren. Er ist Priester, Graduierter des Amherst College und Doktor in Kirchenrecht der Lateranuniversität (Rom). Gegenwärtig leitet er das Apostolat in spanischer Sprache der Erzdiözese New York.

James Dittes

Der Symbolwert des Zölibats für die katholischen Gläubigen

Weder die Theologie noch die Kirchengeschichte noch die Heilige Schrift liefern eindeutige Argumente für die verpflichtende Verbindung von Priestertum und Ehelosigkeit. Andere Aufsätze dieses Symposions machen dies deutlich, und Papst[1] und Synode[2] haben das anerkannt. Dennoch ist der Priesterzölibat zu einer in der Tradition stark verankerten und dauerhaften Einrichtung geworden. Angesichts der unsicheren Verbürgung durch Theologie, Schrift und frühe Geschichte wird die Dauerhaftigkeit dieser Tradition zu einer Art Puzzle, das nach Erklärungen auf anderen Fundamenten verlangt. Unter diesen anderen Grundlagen, von denen her ein zusätzliches Verständnis für den Priesterzölibat gewonnen werden kann, könnte auch der Platz, den dieser im religiösen Leben der Gläubigen einnimmt, eine Rolle spielen. Was bedeutet der Priesterzölibat für Männer und Frauen aus dem Laienstand? Es wäre denkbar, daß der Priesterzölibat, obwohl er zugegebenermaßen ursprünglich weder durch dogmatische noch durch bibeltheologische Erwägungen gefordert ist, sich unter den Strukturen, mit deren Hilfe die Kirche die Leitung der Gläubigen zu sichern sucht, zu einer Größe von zentralem und nunmehr unverzichtbarem Stellenwert entwickelt hätte. Ist es auf die Dauer dazu gekommen, daß der Priesterzölibat im geistlichen Haushalt des Durchschnittskatholiken eine solche Rolle spielt, daß ein Herumexperimentieren mit ihm heute[3] nur auf die Gefahr von drastischen Bruchsituationen ähnlichen Ausmaßes hin möglich ist, wie wir sie bei – selbst gutgemeinten – Eingriffen in den natürlichen Haushalt unserer Umwelt erleben? In der Tat haben sich die Argumente für den Priesterzölibat häufig gerade in diese Richtung bewegt, und die Stellungnahmen des Papstes wie auch der Synode haben sich in einigen wesentlichen Teilen ihrer Analysen darauf berufen, daß die bloße Tatsache des Priesterzölibats eine Dienstfunktion für die Gläubigen erfüllt, insbesondere als Zeichen bedeutender transzendenter Wirklichkeiten.[4]

Diese Arbeit macht es sich zur Aufgabe, in allem Ernst mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die von Priestern übernommene Ehelosigkeit im religiösen Leben der Laien einen bedeutenden Platz einnimmt. Sie will diese Hypothese mit besonderen Hilfsmitteln der psychologischen Analyse untersuchen. Dies sind zwar keineswegs die einzig möglichen Mittel zur Untersuchung einer solchen Frage, aber sie stellen doch einen legitimen Zugang unter anderen dar. Auf dem begrenzten Raum, der uns hier zur Verfügung steht, kann hier nur ein Gesichtspunkt geboten werden, *eine* Weise, über den Zölibat nachzudenken, die auch von Nutzen sein *kann*. Es besteht kaum die Möglichkeit, hier eine eigene Dokumentation zu entfalten. Die Gültigkeit dieser Perspektive wird vom Leser getestet werden müssen anhand eigener Reflexion auf Beispiele von Wechselwirkungen zwischen der Ehelosigkeit eines Priesters und der geistlichen Formung seiner Gemeinde. Es erhebt sich die Testfrage: wirft die Ehelosigkeit seines Priesters für den typischen katholischen Gläubigen Fragen auf und fördert sie wesentliche Momente in seiner eigenen religiösen Entwicklung?

Die Ambivalenz der heiligen Scheu

Wenn das priesterliche Leben mit dem Verzicht auf ein sexuelles Leben verbunden wird, so bündeln sich dadurch machtvolle Motive, die in jeder religiösen Entwicklung eine Rolle spielen, in einem scharfen und kompakten Brennpunkt. Sowohl das priesterliche Leben wie das sexuelle Leben wecken eine tiefgreifende heilige Scheu, weil beide uns eine Ahnung von transzendenter Macht und geheimnisvoller Lebenskraft vermitteln, auf die sie jedoch nur hinweisen können, ohne daß sie diese jemals ganz in sich schließen könnten. Ehrfürchtige, heilige Scheu aber ist ein Zustand der Ambivalenz, eine Mischung von Verlangen und Furcht. Auch geschlechtliche Erfahrung und priesterliches Leben sind in ihrer Verheißung eine Mischung verschiedener Komponenten, und die Kräfte, auf welche sie hinweisen, sind zu komplex, um mit einschichtigen Emotionen eingeholt werden zu können. In der Beziehung zum Geschlechtlichen wie zum Priesterlichen mischen sich in uns Suchen und Meiden, Offenheit und Auf-der-Hut-Sein, Verherrlichung und Verunreinigung, Achtung und Mißtrauen. Sowohl das priesterliche wie das geschlechtliche Leben stellen wir auf besondere psychologische Podeste. Indem wir dies tun, erheben und verehren wir das, von dem wir hoffen,

daß es uns Heil bringt. Ebenso distanzieren wir uns damit von dem, von welchem wir fürchten, es könnte uns zum Unheil werden, was bisweilen soweit geht, daß wir dies in eine Art von Verbannung schicken.

In der Religionsgeschichte der Menschheit ist Priestertum vermutlich öfters mit Geschlechtlichkeit verbunden als von ihr getrennt worden, und so kamen beide Wirklichkeiten auf dasselbe Podest oder in dieselbe Verbannungszone. Bei dieser Verbindung von Priestertum und Heiligkeit mit Geschlechtlichkeit herrschte die Neigung zur Übertreibung vor, in der einen oder in der anderen Richtung – äußerste Freizügigkeit wie bei der sakralen Prostitution und der Festorgie oder aber absolute Prohibition wie bei der Kastration oder der auf andere Weise fanatisch erzwungenen Jungfräulichkeit. Übertriebene Ausdrucksweisen bilden nämlich den Kern ambivalenten Verhaltens. Und wenn es in jedem Falle eine ambivalente Scheu ist, die hier ihre Ausdrucksformen findet, so stellen die scheinbar entgegengesetzten Ausdrucksformen – Freizügigkeit und Verbot – vielleicht doch näher beieinander liegende Verhaltensweisen dar als auf den ersten Blick scheinen könnte. Beide Extreme stellen das Geschlecht – ebenso wie den Priester – auf ein Podest, weitab vom Leben des Laien und so in gleicher Weise der Verehrung und der Verachtung ausgesetzt.

Ambivalente Scheu vor dem Priester und dem Heiligen

Was bedeutet der Priester für sein Volk? Welche Rolle spielt er im bewußten oder unbewußten Drama ihrer Lebensentwicklung? Welchen Platz nimmt er im Haushalt ihres besonderen Lebensraumes ein? Als Bevollmächtigter des Heiligen ist der Priester der gegenwärtige Vertreter jenes Bereichs jenseits des Horizontes der Erfahrung, von dem her – manchmal freundliche, manchmal schreckenerregende – überraschende Eingriffe gekommen sind oder doch gesucht worden sind. In früheren Zeiten waren die Horizonte noch eng, und als Vertreter des jenseitigen Bereichs konnten die Eltern oder ältere Brüder und Schwestern fungieren. Sie schienen mit der Fähigkeit begabt, Überraschung und Furcht zu erregen, Freude oder Schrecken zu erregen durch Kräfte und Gaben, die ihnen aus einem Bezirk jenseits von Erwartung, Wissen und Kontrollierbarkeit zukamen. Mochten später auch diese Horizonte zurückgewichen sein, so blieb doch ein Bezirk des Heiligen hinter ihnen bestehen, aus dem Verheißungen und manchmal auch die Kräfte kamen, Dinge und Umstände zu ändern. Da der Mensch die Wege des Heiligen weder erkennen noch voraussehen kann – er weiß lediglich, daß sie von machtvollem Belang für ihn sind –, tut er sein Bestes, das Heilige selbst unter seinen Blick und seine Kontrolle zu bringen. Christlich gesprochen: er ersetzt das Geheimnis und die Gabe von Gottes frei schenkender Gnade durch sein eigenes ungläubiges und stolzes Streben nach Garantien. Doch die Bemühungen, das Heilige unter Kontrolle zu bringen, müssen immer wieder getarnt werden durch die Beimischung kriecherischer Verehrung, denn das Heilige muß besänftigt und darf nicht zum Gegenspieler gemacht werden. Der Gunst des Heiligen sucht man sich zu versichern dadurch, daß man es zur Dankbarkeit verpflichtet und entsprechende Manipulationen anstellt. So wendet sich der moderne Heide solchen Praktiken wie der Astrologie und dem Drogengebrauch, der Technologie und gewissen Arten der Gruppendynamik zu; dies ist seine Weise, sein Los zu bestimmen, indem er das Heilige einfängt und sich untertan macht – immer mit dem Anflug einer Mischung von Unterwürfigkeit gegenüber dem Heiligen und seinen Wirkkräften einerseits und von selbstherrlicher Manipulation eben dieses Heiligen. So ist der Christ stets der Versuchung ausgesetzt, den Glauben an Gottes Gegenwart in Wort und Sakrament, in Kirche und Priestertum dadurch auszubeuten, daß er Gott einzufangen versucht, indem er ihn und seine Gnade in Formeln und Riten einsperrt, indem er das Geheimnis in Gewißheit und Gnade in Garantien umwandelt. Gott ist dem Gläubigen gegenwärtig durch seine Werkzeuge wie die Kirche, das Wort, das Gesetz, das Sakrament und den Priester, und die Haltung, die der Gläubige nur allzu selbstverständlich einnimmt, besteht darin, dieses Werkzeug sozusagen mit ausgestrecktem und erhobenem Arm in die Hand zu bekommen. Dies ist die Gebärde der Andacht und der Verehrung. Und es ist ebenso die Gebärde des Kontrollierens und Auf-sichere-Distanz-Bringens. Es ist die natürliche Haltung des Menschen gegenüber dem Heiligen.

Die Gläubigen verleihen dieser Haltung gegenüber ihrem Priester auf mancherlei Weise Ausdruck. Sie laden den Priester in ihr Heim und ihr Privatleben ein. Sie machen aus ihm einen bevorzugten Sohn, Bruder oder Onkel oder manchmal auch Vater. Sie versuchen, sich bei ihm beliebt zu machen und seine Favoriten zu werden. Er wird jedoch immer nur mit einer gewissen Zurückhaltung aufgenommen. Man besteht auf seinem un-

terscheidenden Titel, seiner unterscheidenden Kleidung, auf der besonderen Weise, wie Priester und Volk sich zueinander verhalten, und dies selbst dann, wenn der Priester diese distanzierenden Konventionen zu durchbrechen sucht. Die Laien bestätigen auf ihre Weise die priesterliche Ordination, indem sie ihm tagtäglich einen Sonderstatus zudiktieren. Dem Priester wird «sein Platz angewiesen» – mit aller Ambivalenz, die diese Ausdrucksweise verrät –, indem man ihm in der Familienrunde oder an der festlichen Tafel einen besonderen Platz einräumt, indem man ihm Fahrpreisermäßigungen oder Befreiung vom Wehrdienst gewährt, indem man ihm beizubringen sucht, sich fernzuhalten von Politik – und von sexueller Betätigung. Er und das Heilige werden auf diese Weise sowohl geehrt wie auf Abstand und unter Kontrolle gehalten.

Die Gläubigen übertragen nämlich ihr ambivalentes Verhalten gegenüber dem Priester und dem jenseits ihrer Erfahrung liegenden Heiligen, dessen Vertreter er für sie ist, auf eine ebenso ambivalente Haltung gegenüber jenen anderen Elementen, die innerhalb ihres Erfahrungsbereichs liegen, besonders wohl gegenüber dem Geschlechtlichen. Wenn der Priester aus dem Familienleben, aus einer vollen Verantwortung für finanzielle Dinge, aus Politik und anderen Rechten und Pflichten eines Staatsbürgers – und auch aus dem Bereich des Geschlechtlichen – ausgesondert wird, so könnte daraus folgende Botschaft gefolgert werden: Diese Dinge des menschlichen Alltagslebens machen unrein; das Heilige muß geehrt werden und darf durch sie nicht befleckt werden. Aber es könnte darin auch eine andere Botschaft enthalten sein, und vermutlich ist das diejenige, die von den Laien meist mitgedacht wird – wenngleich unbewußt –, wenn sie die Initiative zu dieser Aussonderung ergreifen: Diesen Erfahrungen wohnt eine vitale Eigengesetzlichkeit inne, die wir zu schützen wünschen. Wenn das Heilige in einer absolut abgedichteten Arche eingeschlossen werden kann, so wirkt diese Isolierung nach zwei Seiten: Das Heilige bleibt unbefleckt vom Kontakt mit unserem schmutzigen Leben, aber obwohl wir uns in unserem Leben befleckt und gnadenlos fühlen, fühlen wir uns doch zugleich reich und voller Gnaden und wollen uns schützen vor ungebührlichen Störungen aus dem Bereich des Heiligen. Und vielleicht ist es nur eine weitere unbewußte Vorsichtsmaßnahme, wenn wir den Vertreter des Heiligen dadurch unter Kontrolle zu halten versuchen, daß wir ihm den Zutritt verwehren zu der Kraft, die wir aus Familienleben, finanzieller Selbständigkeit, Politik und Geschlechtlichkeit aufsteigen fühlen.

Ambivalente Scheu vor der Geschlechtlichkeit

Geschlechtlichkeit gilt unter den Erfahrungsbereichen der Menschheit als hervorstechendes Gebiet der heiligen Scheu. Sie ist in besonderer Weise befrachtet mit geheimnisvoller Kraft, die sowohl Heilung und Erfüllung verspricht wie sie andererseits zerstörerischen Schrecken einflößt. Da die Menschheit immer noch nicht gelernt hat, diese Kraft zu kontrollieren und zu kanalisieren, muß sie immer aufs neue den Versuch dazu machen. So halten die Menschen das Geschlechtsleben – ebenso wie das priesterliche Leben – in der ständigen Spannung der Ambivalenz, indem sie sich manchmal dieser Erfahrung aussetzen, aber nie mit ganzem Herzen und ohne ein gewisses Maß von Schrecken und Vorsicht, und indem sie sich dann wieder dieser Erfahrung entziehen, aber auch dann wieder nicht ohne ein gewisses Maß von Verlangen und Faszination. Ein besonders bemerkenswerter Ausdruck von Ambivalenz ist der Witz, der gleichzeitig preist und spottet, und die Überfülle von sexuellen Witzen ist ein guter Maßstab der vorsichtig-erwartungsvoll-furchtsamen Haltung, wie sie dem Geschlechtlichen gegenüber vorherrscht. Wenn es heute mehr Witze über Psychiater als Witze über Priester gibt, so mag das nur daran liegen, daß man im Psychiater heutzutage noch mehr als im Priester den Wächter geheimnisvoller Kräfte sieht, die eingefangen und abgewehrt werden müssen. Eine andere Weise, dieses Sicheinlassen oder Sichenthalten – diese Doppelung entspricht der Ambivalenz! – zu qualifizieren, ist der Begriff des stellvertretenden Handelns. Die bekannte Faszination, die Sex als «Zuschauersport» ausübt, muß genau im Rahmen dieses Begriffsrasters verstanden werden, als eine Form genau bemessenen, sorgfältig bewachten Sicheinlassens. Und vielleicht übt der Zölibat eine ähnliche Faszination im Sinne einer Art von «Zuschauersport» aus, als ein genau bemessener Ausdruck der Abwendung und Kontrolle, die jeder in seiner eigenen Beziehung zur Geschlechtlichkeit für notwendig halten muß. Wenn der Gläubige seinen Priester von diesem machtvollen Bestandteil seines eigenen Lebens ausgeschlossen hat, so kann er damit die verschiedensten und gegensätzlichsten Aussagen über Geschlechtlichkeit gemacht haben, und zwar in demselben Maße, wie

diese Ausschließung die unterschiedlichsten Aussagen über das Priestertum enthalten kann. Geschlechtlichkeit wird hier behauptet und bewahrt gegenüber einer Art von Ansteckung durch etwas Fremdes, und sie wird für ihn selbst beschützt als ein hochgeschätzter Besitz. Zugleich aber wird Geschlechtlichkeit als etwas Unwürdiges, Verunreinigendes oder Bedrohliches verurteilt, das es verdient hat, aus dem sittlichen Leben verbannt zu werden.

Die symbolische Bedeutung des Priesterzölibats

Alles in allem – und damit ziehen wir die Folgerung aus allen vorausgehenden Abschnitten – könnte demnach der Zölibat des Priesters diese scheinbar zusammenhanglose Kombination von Bedeutungen in den Augen des Laien haben: 1. Priestertum ist etwas Erhabenes, und Geschlechtlichkeit ist befleckend und darum unter Kontrolle zu halten; 2. Geschlechtlichkeit wird für etwas Großes gehalten, und darum wird das Priestertum auf Distanz und unter Kontrolle gehalten. Das Priestertum ist zu gut für Geschlechtliches; und Geschlechtliches ist zu gut für den Priester. Diese beiden Lesarten vermischen sich in den historischen und doktrinären Argumenten auf eine Weise, die von Zusammenhanglosigkeit beherrscht scheinen könnte, wenn wir uns nicht vergegenwärtigen, daß beide Anschauungen gleicherweise Reflexe der einen oder anderen Seite ein und derselben Ambivalenz sein können: Vom Zölibat wird gesagt, er stelle eine höhere Ordnung dar als die Ehe, eine höhere Ordnung, zu welcher der Priester eigentlich gehört, da er die Verbindung zum absoluten Gott, zum Eschaton, zu Christus darstelle. Andererseits aber wird der Zölibat auch dramatisch als ein Opfer beschrieben, als eine Art von Martyrium, mehr als eine Art Preis, den der Priester für die Zulassung zum höheren Stand zahlt denn als sinnenfällige Sichtbarmachung dieses Standes. Geschlechtlichkeit und Ehe können einerseits als lähmende Versklavung, welcher der Priester zu entfliehen suchen muß, und andererseits wieder als ein großes Gut, auf das man unter Opfern verzichtet, beschrieben werden – und dies sogar in aufeinanderfolgenden Abschnitten ein und derselben Schrift.[5] Solche Ambivalenz ist keineswegs unüblich oder uneigentümlich für die religiöse Erfahrung, aber sie ist und bleibt deswegen nicht weniger ambivalent.

Der Priesterzölibat mag also für den Laien in der konkretesten und sichtbarsten Form, die seiner Erfahrung zugänglich ist, gewichtige Teile des Dramas durchspielen, in dem auch er selbst vorkommt – und eine leidlich durchgehaltene Ambivalenz *ist* eine übliche und erfolgversprechende Weise, um etwas «vorkommen» zu lassen! –, in dem er vorkommt mit einigen sehr entscheidenden Dimensionen seiner eigenen Existenz, seiner eigenen Beziehung zu Heiligkeit und Geschlechtlichkeit. Im Zölibat des Priesters werden wesentliche Motive im Leben des Laien «stellvertretend» angesprochen und gelöst, so wie es auch Theater und Film oder die Symbolik der Liturgie oder die dramatische Katharsis von Sportereignissen tun – nur mit dem einen Unterschied, daß die Ehelosigkeit des Priesters «realer» und dauerhafter ist und gewöhnlich auch den Laien in seinem Leben enger angeht: Der Priester ist in seinem Leben gegenwärtiger als der Schauspieler oder das abstrakte Symbol.

Wenn es den Priesterzölibat nicht gäbe, müßten die Laien sich etwas Gleichwertiges beschaffen. In der Tat zeigt die Erfahrung im Protestantismus, in dem es weithin keine zölibatäre Geistlichkeit gibt, daß dies genau so ist. Protestanten neigen viel stärker dazu, ihre Pfarrer zu entmenschlichen und sie auf Distanz zu halten, indem sie sich vor ihnen als Moralisten aufspielen, was so weit gehen kann, daß man alkoholische Getränke vor ihnen versteckt und sich in ihrer Anwesenheit wegen seiner weltlichen Lebensweise entschuldigt, und zwar auf eine Weise, wie Katholiken sie als unnötig empfinden würden. Wenn der Priester schon aus dem Bereich der Geschlechtlichkeit ausgesondert ist, so ist damit der dramatischen Aussonderung Genüge getan. Protestanten neigen auch dazu, ihren Geistlichen den Anspruch auf ein normales Sexual- und Familienleben abzusprechen, insofern sie nämlich künstliche und unrealistische Normen für den Stil ihres Familienlebens aufstellen und maßlos entmenschlichende und entsexualisierende Erwartungen an seine Ehefrau herantragen. In dem Maße, wie man den Amtsträger als jemanden betrachtet, dem der Zutritt zum Heiligtum vorbehalten ist, verweigert man ihm auch mehr oder weniger das Recht auf ein normales Familienleben. Diese zwar informellen, aber stark wirksamen Einschränkungen gegenüber der Familie lockern sich nur soweit, wie die Säkularisierung fortschreitet und der Amtsträger in weniger strengem Sinne in einer sakralen Rolle empfunden wird.

Es könnte scheinen, daß einige demoskopische Umfragen jüngeren Datums unsere Vermutung, daß die Gläubigen aus dem Laienstand sich darum

für den Priesterzölibat aussprechen, weil er eine stützende Funktion für ihr eigenes Leben erfüllt, in Zweifel stellen müssen: Nicht weniger als die Hälfte oder noch mehr der Befragten, stimmten dem Gedanken eines verheirateten Klerus zu. Aber die isolierte und flüchtige Frage zu diesem Punkt ist nicht geeignet, bis in die seelische Tiefe vorzudringen, in welcher der Priesterzölibat im Leben des Laien verwurzelt ist. Man sollte einen Laien bitten, sich selbst zu beobachten, wie er der Frau des Priesters (diese bloße Formulierung ist übrigens provozierend genug, um neulich als Titel eines intriganten Films herhalten zu können!) beim Gottesdienst begegnen würde, oder auch zu überlegen, was in ihm vorginge, wenn er das Pfarrersehepaar im Pfarrhaus besuchen würde. Antworten auf solche Fragen nehmen mehr Zeit in Anspruch und lassen die angesprochene Sache heikler erscheinen. Die Anstrengungen, deren es bedarf, um die Heirat eines Priesters in unsere Lebenserfahrung hinein zu integrieren, zeigen, in welchem Maße seine Ehelosigkeit in unserem seelischen Haushalt einen festen Platz einnimmt.

Würdigung und Alternativen

Wenn die Ehelosigkeit des Priesters einigen oder auch vielen gläubigen Laien hilft, ihr eigenes (notwendig dauernd zwiespältiges) Verhältnis zu Heiligkeit und Geschlechtlichkeit in einer Weise aufzuarbeiten und zu stabilisieren, wie wir es hier analysiert haben, wie ist dies dann vom Gesichtspunkt der seelsorgerlichen Verantwortung für das Wohl dieser Gläubigen zu beurteilen? Ist dies ein wirklicher Dienst oder bloß eine Krücke? Ist diese Funktion des Zölibats nicht etwas, was als Relikt einer vorchristlichen Naturreligion zu betrachten ist, zu deren Überwindung in einem notwendigen Reifeprozeß die Christen ermutigt werden sollten? Oder handelt es sich hier um eines der Gnadenmittel, das die Kirche anbietet, um den Gläubigen dadurch in ihrer geistlichen und sittlichen Formung zu helfen? Ich persönlich neige der letzteren Sicht zu. Ich möchte unterstellen, daß die psychologischen Versuche zur genaueren Bestimmung der Art und Weise, *wie* der Priesterzölibat die Gläubigen anspricht, diesen Dienst nicht weniger würdig erscheinen läßt als er ohne diese psychologische Klärung erscheinen würde. Als Psychologe will ich aber eine ausführlichere Würdigung dieser Frage den Theologen überlassen.

Wichtig ist jedenfalls, daß jede Würdigung nicht von einem abstrakt betrachteten Priesterzölibat ausgeht, sondern von den tatsächlichen Verhaltensweisen, wie sie derzeit festzustellen sind. Es scheint, daß künftig jeder Laie in einer der folgenden Formen mit dem Verhältnis seines Priesters zum Ehestand konfrontiert werden wird:

1. Sein Priester wird ehelos sein aufgrund einer persönlichen Entscheidung. Dieser Fall entspricht am ehesten der Situation in der Vergangenheit, wie sie bis hierher in diesem Aufsatz behandelt wurde. Die rechtliche Grundlage des Zölibats war dem Durchschnittslaien nicht klar bewußt, weil sie niemals Gegenstand des öffentlichen Interesses gewesen war, und so hat der Laie in sehr typischer Weise seinen Priester meist als jemand betrachtet, der die Ehelosigkeit bewußt gewählt hat. Das empfindliche Gleichgewicht ambivalenten Verhaltens, das wir in unserem Aufsatz aufzuzeigen versucht haben, scheint diese persönliche Entscheidung vorauszusetzen, und zwar aus Gründen, die weiter unten dargelegt werden sollen. Nun aber haben wir gesehen, daß die Phase der Unklarheit zu Ende gegangen ist, aufgrund derer der Laie den Priester mehr oder weniger für jemanden halten konnte, der sich freiwillig für den Zölibat entschieden hat. Aller Voraussicht nach wird der Laie die Ehelosigkeit des Priesters nur dann weiterhin so betrachten, wie er es in der Vergangenheit getan hat, wenn diese Entscheidungsfreiheit heute eine neue Bestätigung erfährt.

2. Sein Priester kann verheiratet sein. Es ist vorauszusehen, daß Laien, welche unter der Art von psychischen Nöten leiden, wie wir sie oben beschrieben haben, funktionelle Alternativen zum Priesterzölibat entwickeln werden. Diese Laien können dann nach Art ihrer protestantischen Brüder subtilere Methoden finden, um ihren Geistlichen den Anspruch auf vollgültige Geschlechtlichkeit und ein normales Familienleben abzuerkennen. Es mag auch sein, daß einige kennzeichnende Züge protestantischer Lehranschauungen von Gott auch im Verhalten solcher Katholiken deutlicher sichtbar werden. Protestanten mußten offensichtlich den Abstand zu Gott auf eine Weise herstellen, die für Katholiken nicht so notwendig oder angemessen war, wie etwa durch die Betonung einer strengen Transzendenz, oder sie mußten entsprechende protestantische Kontrollmechanismen gegen Gott schaffen, indem sie etwa dazu neigten, seine Gnade praktisch abhängig zu machen von der sittlichen Qualität oder dem subjektiven Glauben des Menschen. Indem die Katholiken das Heilige durch andere religiöse Konventionen, eingeschlossen den Priesterzölibat, relativ un-

ter Kontrolle oder Distanz brachten, waren sie frei, in ihrer Gottesbeziehung einen Grad von Intimität oder wenigstens von Unmittelbarkeit zu erreichen, um den sie manche Protestanten wohl beneiden könnten.

Wenn solche Alternativen in bezug auf die Verhaltensweisen zum Heiligen voraussagbar sind, so sind auch Alternativen in bezug auf das Verhältnis zur Geschlechtlichkeit voraussagbar. Es mögen sich andere Weisen entwickeln, mit der Sexualität zurechtzukommen, vielleicht einschließlich einer Art von Enge, die kennzeichnend ist für die Haltung mancher Protestanten. Die Einstellung gegenüber der Frage der Empfängnisverhütung könnte davon betroffen sein, wenn man in solchen Einstellungen ein Mittel erkennt, die allgemeine Einstellung gegenüber dem Geschlechtlichen zu beeinflussen. Wenn Laien die Möglichkeit der Heirat für den Priester als Lockerung der gegen die Sexualität errichteten Einschränkungen empfinden, so könnten sie neue, wirkungsvollere Beschränkungen ausfindig machen, etwa in Gestalt des Verbots der Empfängnisverhütung. Ein verheirateter Klerus könnte so alles andere sein als der erste fallende Dominostein in einer Reihe von Angriffen auf die Sexualmoral, sondern viel mehr ein Anlaß für den Ausbau einer die persönliche Verantwortung betonenden Sexualmoral, in welcher man die Kontrollfunktion von seinem Priester weg auf sich selbst überträgt.

Damit ist angedeutet, daß es eine Anzahl von Laien geben könnte, welche einen Grad religiöser und moralischer Reife erreicht haben, der sie instand setzt, auf eine Weise mit dem Heiligen und mit ihrer Geschlechtlichkeit zurechtzukommen, welche die hier beschriebene Rolle des Priesterzölibats überflüssig macht. Für sie ist der Zölibat eine Restspur überholten religiösen Verhaltens, deren Verschwinden ihren seelischen Haushalt nicht durcheinanderbringen würde und auch nicht die Entstehung von Ersatzmechanismen zur Folge haben würde.

3. Der Priester des künftigen Laien kann auch ehelos sein im Gehorsam gegen das Gesetz. In diesem Falle würde der Laie den Priester mehr als denjenigen erleben, der ehelos ist, weil er «muß», und nicht – wie die Laien es heute meist empfinden –, weil er «will». Dies würde die Basis, von der aus der Laie seine Haltung zur Ehelosigkeit seines Priesters gestaltet, beträchtlich verändern. Dies würde zweierlei Veränderungen zur Folge haben. Erstens würde das helle Bewußtsein vom Bestehen des Gesetzes die Wirkungen des Zölibats dämpfen und in ihrem Wert herabsetzen. Sobald das Gesetz dazwischenkommt, verdeckt es für Priester und Volk die eigentliche Bedeutung des Zölibats, so wie ein eiserner Vorhang, der vor der Bühne heruntergelassen wird. Wenn der Priester seinen Zölibat hauptsächlich lebt, um so dem Gesetz zu entsprechen, so wird auch sein Volk sein Verhalten mehr auf das Gesetz beziehen als auf die Wirklichkeiten des Heiligen und des Geschlechtlichen, und die Wirksamkeit seines Zölibats in bezug auf ihr Leben wird entsprechend schrumpfen.

Zweitens würde das Gesetz gegenüber der ambivalenten Haltung des Laien zum Heiligen und zum Geschlechtlichen den Anschein der Parteinahme erwecken und so das Gleichgewicht stören, welches durch diese Ambivalenz erreicht worden ist. Wenn das Gesetz als offensichtliche schwere Einschränkung gegenüber dem Heiligen und der Geschlechtlichkeit erscheint, so wird der Laie aller Voraussicht nach ein starkes psychologisches Bedürfnis verspüren, das Gleichgewicht wieder herzustellen, indem er die Einschränkungen durch die Inanspruchnahme entsprechender Freiheit kompensiert. Weiter oben haben wir vorausgesagt, daß die Gemeindemitglieder, die einen verheirateten Priester hätten, dazu geführt werden würden, neue Weisen herauszufinden, diesen auf Distanz zu bringen und so ihn und ihre eigene Sexualität unter Kontrolle zu bringen. Hier können wir nun voraussagen, daß eine offensichtlich erzwungene Ehelosigkeit des Priesters die Laien dazu führen würde, in der anderen Richtung zu kompensieren, indem sie Einschränkungen ihrer eigenen Geschlechtlichkeit und Konventionen zur Distanzierung und Gängelung des Priesters abbauen. So werden Laien sich sicherlich für die Abschaffung des Priesterkragens und anderer Unterscheidungszeichen einsetzen, und sicherlich werden sie auch auf eine stärkere Beteiligung des Laien an der Sakramentenspendung und der Leitung der kirchlichen Institutionen drängen.

Zusammenfassend können wir feststellen: Die Dienstfunktion, welche der Zölibat des Priesters für sein Volk erfüllt, wie wir sie hier aus psychologischer Sicht dargestellt haben, gründet offensichtlich auf dem verhältnismäßig empfindlichen Gleichgewicht, welches unter solchen Umständen erreicht wurde, in denen der Zölibat dem Volk letztlich als eine Sache der freien Wahl seitens des Priesters erscheinen konnte. Die Störung dieses ökologischen Gleichgewichts – sei es durch die zusätzliche Schaffung eines verheirateten Priesterstandes oder auch dadurch, daß der Zölibat in aller

Deutlichkeit als strenges Gesetz in Erscheinung tritt – wird aller Voraussicht nach starke kompensatorische Kräfte in Bewegung setzen, genau so wie jeder Organismus Widerstandskräfte gegen das Eindringen von Fremdkörpern mobilisiert. Wir haben hier versucht, vorauszusagen, welcher Art einige dieser Reaktionen sein würden.

[1] Enzyklika über den priesterlichen Zölibat vom 24. Juni 1967; hier vor allem die Paragraphen 5, 6, 7, 13.

[2] Vgl. z.B. die «Erklärung über den Zölibat» der Bischofssynode 1971: «Die historisch-konkrete Selbstverwirklichung jeder Institution in der Kirche braucht oft mehr Voraussetzungen als bloß dasjenige, was abstrakt aus dem Evangelium und dem Dogma abgeleitet werden kann.»

[3] Bei der Stellung solcher Fragen müssen wenigstens zwei verschiedene Formen des Eingriffs und der Durchbrechung des derzeitigen geistlichen «Haushalts» in Betracht gezogen werden: 1. die Einführung eines Standes verheirateter Priester; 2. die Umstellung der Basis für den Priesterzölibat, welcher von Laien derzeit als eine innerlich freiwillige Entscheidung empfunden wird, auf die Basis einer eindeutig durch ein von außen kommendes Gesetz auferlegten Verpflichtung. Den psychologischen Erwägungen über diese zweite Art von Veränderung zu folgen, mag besonders mühsam sein. So ist es zum Beispiel möglich, daß etliche von den psychologischen Argumenten bezüglich der Wichtigkeit des Priesterzölibats für den Auftrag der Kirche – Argumente, auf welche auch die päpstlichen und synodalen Erklärungen sich implizit stützen – nur dann Geltung haben, wenn sie sich auf einen frei gewählten Zölibat beziehen –, denn möglicherweise ist die Wirkung auf die Gläubigen nichts anderes als die Wirkung der *freien Wahl* des Zölibats durch den Priester! –, während diese Argumente jetzt gebraucht werden, um den Pflichtzölibat von Priestern zu stützen.

[4] «Diese Enthaltsamkeit steht daher als ein Zeichen für das notwendige Fortschreiten des Gottesvolkes auf dem Weg zum Endziel seiner irdischen Pilgerschaft und dient allen zur Ermunterung, ihre Augen zu den höheren Dingen zu erheben...» (§ 34). Dieser Satz ist typisch für viele andere Aufstellungen in dieser päpstlichen Enzyklika. Und in der Erklärung der Bischofssynode lesen wir: «... er (der Zölibat) ist ein Zeichen, das auf die lange Dauer nicht übersehen werden kann und welches den Menschen unserer Zeit auf eine wirksame Weise Christus verkündet... Der ehelose Priester weist hin auf die Gegenwart des absoluten Gottes, welcher uns einlädt, uns selbst nach seinem Bilde zu erneuern...»

[5] So z.B. §§ 28 und 29 der Enzyklika über den Priesterzölibat vom 24. Juni 1967, aber auch durchgehend in diesem Dokument.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JAMES DITTES

ist protestantischer Pfarrer und hat an der Yale University in Philosophie (Psychologie) doktoriert. Er ist Professor für Religionspsychologie an der Yale University, wo er drei Fakultäten angehört (Divinity School, Department of Psychology und Department of Religious Studies); auch ist er zu Yale Direktor der Graduate Studies. Er war Schriftleiter des «Journal for the Scientific Study of Religion» und ist gegenwärtig Präsident der Gesellschaft für Religionswissenschaft. Er veröffentlichte u.a.: The Church in the Way (New York 1967); Psychological Studies of Clergymen (New York 1965); Minister on the Spot (Philadelphia 1970).

James Gill

Die psychologische Auswirkung des Übergangs zum Wahlzölibat

Die römische Synode von 1971 ist nun schon eine Sache der Geschichte. Die Atmosphäre der Erwartung, die sie zunächst erzeugte, ist der weltweiten Einsicht gewichen, daß das Thema des Wahlzölibats doch nicht ganz so dringlich ist und mit beträchtlich weniger Emotionen behandelt werden muß, als viele es noch vor wenigen Monaten taten. Aber es ist gewiß kein gestorbenes Thema. Fragen über die Zukunft des Zölibats des Weltklerus tauchen dort immer wieder auf, wo Priester, Seminaristen oder Laien zur Diskussion solcher Themen wie des neuen Apostolats, des experimentellen Lebensstils oder der Abnahme von Berufungen zum Priestertum zusammentreffen. Darüber hinaus sollte es nicht überraschen, meine ich, daß aufrichtige Gottesmänner den Wunsch äußern, die Möglichkeit zu heiraten und eine Familie zu gründen, möge in Zukunft allen Priestern offenstehen, solange ein tief verwurzelter Trieb (oder «Appetit») jeden erwachsenen Mannes tiefste Sehnsucht nach göttlicher Absicht in die Richtung geschlechtlicher Erfüllung und Vaterschaft drängt.

Es ist daher mehr als wahrscheinlich, daß Priester und Seminaristen auch in den kommenden Jahren ihre Ansichten, Haltungen und Wünsche in bezug auf den Zölibat reflektieren werden, wie sie es mit wachsender Freiheit und zunehmendem Ernst in den letzten Jahren getan haben. Es gibt gute Gründe für die Vermutung, daß soziologische Untersuchungen auch weiterhin aufdecken werden, daß die Mehrheit der Priester für die

Wahlfreiheit des Zölibats eintritt, wie sie es in den USA bisher überall schon gezeigt haben. Es wird für die Kirche auch weiterhin gefährlich sein, diesen Wünschen keine ernste offizielle Beachtung zu schenken. Vom psychologischen Standpunkt aus ist es eine potentiell explosive Handlung, Menschen zu ermutigen oder es ihnen zu gestatten, daß sie ihre tiefsten, lang unterdrückten oder unbewußt verdrängten Sehnsüchte erforschen, identifizieren und hoffnungsvoll zum Ausdruck bringen. Wenn die Kirche es weiterhin versäumt, auf diese Wünsche einzugehen oder sie ohne Einfühlung und Verständnis frustriert, so riskiert sie, daß sie es einmal mit einem starken und weitverbreiteten Stau von Zorn, Verbitterung und sogar mit der Ablehnung der Priesterlaufbahn überhaupt zu tun bekommt. Es ist bedauerlich, daß die offizielle Antwort der Kirche auf die Nöte und Wünsche eines großen Teils der engagierten und aktiven Priester selbst vor dem Forum der Synode von alarmierender Unangemessenheit war. Es könnte dennoch ein glücklicher Umstand sein, daß sich am Erfordernis des Zölibats bisher noch nichts geändert hat, denn mit den meisten Änderungen, einschließlich jener, die die Mehrheit der amerikanischen Priester wünscht, ist eine mögliche Bedrohung der menschlichen Natur verbunden.

Das Leben bringt eine Reihe größerer und kleinerer Anpassungen mit sich, von denen die einen bewußt, die anderen unbewußt vorgenommen werden, die uns dazu verhelfen, im psychologischen Gleichgewicht mit unserer Umwelt, einschließlich der Menschen, der Örtlichkeiten, unserer Arbeit und den gewöhnlichen Ereignissen des Alltags zu bleiben. Mit anderen Worten, wir neigen von Natur aus dazu, auf Veränderungen in der Art zu reagieren, die mit einem Fachausdruck «ego-adaptiv» genannt wird. Hinter jeder Veränderung, die sich in unserem Leben ereignet, lauert ein mögliches emotionelles Trauma, das uns den inneren Frieden rauben kann. Es wird durch die Tatsache verursacht, daß Veränderung uns im allgemeinen etwas wegnimmt und es durch etwas ersetzt, das wir noch nicht erlebt haben. Was wir aufgeben sollen, ist gewöhnlich ein Element der uns umgebenden Wirklichkeit, dem wir uns mühsam angepaßt haben. Nur allzuoft fühlen wir uns unsicher, ob wir imstand sein werden, uns ebenso erfolgreich zu arrangieren mit dem neuen Menschen, den Situationen oder Ereignissen, die sich anschicken, in unser Leben einzutreten. Diese Ungewißheit drückt sich gewöhnlich in dem vagen, unangenehmen, mehr oder weniger intensiven Gefühl aus, das wir «Angst» nennen, womit eine Angst gemeint ist, die den Rang verdient, den sie im Katalog der «unangenehmen oder schmerzlichen Gefühle» des Psychologen einnimmt.

Auf der anderen Seite lesen wir aus der Feder des einsichtigen Dichters und Dramatikers Ben Jonson, daß «niemand glücklich ist außer durch die Vorwegnahme von Veränderung. Die Veränderung selbst ist nichts. Ihr folgt lediglich der Wunsch nach neuer Veränderung.» Man könnte sich wundern, wie er so etwas glauben kann, denn Veränderung schließt die Möglichkeit der Entstehung einer so unangenehmen Erfahrung wie der geschilderten ein. Ich würde vorschlagen, den oft fensichtlichen Widerspruch durch die Berücksichtigung der Tatsache zu lösen, daß es im Fall einer Veränderung vor allem darauf ankommt, wer die Initiative ergreift. Schmerz trifft oft den, der passiv und widerstrebend bleibt und der überspielt wird. Freude und Genugtuung fällt dem Neuerer zu, der gegenüber dem Gut, das er durch die Veränderung zu erreichen sucht, eine positive Haltung einnimmt.

All das bringt uns auf den voraussehbaren künftigen Wechsel vom Pflicht- zum Wahlzölibat. Solch ein Wechsel wird zweifellos viele mit Genugtuung erfüllen und andere unglücklich machen. Das ist unvermeidbar. Er wird beträchtliche Auswirkungen auf so verschiedene Fragen wie die Ausdauer der Priester, die Gläubigkeit der Laien, die Anwerbung von Seminaristen, die Regierung der Kirche, die Bereitstellung kirchlicher Dienste, das Image der römisch-katholischen Kirche in den Augen der Nichtmitglieder und auf die Art und Weise der Vorbereitung von Priesteramtskandidaten haben – um nur einige der Brennpunkte zu nennen, an denen sich fraglos Auswirkungen zeigen werden. Abgesehen von der günstigen Antwort, die von jenen Priestern kommen wird, die sich bereits für die Freigabe der Zölibatsentscheidung ausgesprochen haben, wird es auch andere geben, die diesem Wechsel neutral gegenüber stehen, andere werden ihm gegenüber ambivalent eingestellt sein und eine bestimmte Zahl (bestimmt keine, die man vernachlässigen dürfte) wird ihn negativ betrachten.

Priester, die mit ihrem zölibatären Status einigermaßen zufrieden sind oder sich selbst für zu alt für eine Ehe halten, werden den Wechsel akzeptieren und sich ihm wohlwollend anpassen, wenn es sich um Individuen handelt, die sich gegenüber den Wünschen und Entscheidungen anderer tolerant verhalten und gleichzeitig flexibel genug

sind, sich neuen Wirklichkeiten anzupassen. Andere Priester jedoch werden aus einer Reihe von Gründen (von denen einige ziemlich komplex sind) mit der Erfahrung mehr oder weniger ernster emotioneller Not reagieren. Einige, so würde ich erwarten, werden sogar durch einen verärgerten Rücktritt vom aktiven priesterlichen Dienst protestieren.

Warum solch negative Reaktionen? Weil die Einstellung vieler Priester zum Zölibat als einem untrennbaren Bestandteil westlichen Priestertums ihnen als das dient, was die Fachsprache «Selbstverteidigungs»-Funktion nennt.[1] Diese Männer werden wahrscheinlich ihren Widerstand gegen eine Aufhebung des Pflichtzölibats mit der zähen Berufung auf irgendwelche theologischen Gründe oder «Beweise» aus ihrer persönlichen oder seelsorglichen Erfahrung unterstützen. Aus Anlaß dieses Wechsels werden diese Männer anfangen müssen, sich mit Ängsten in Hinblick auf ihre eigene Männlichkeit auseinanderzusetzen (in den Tiefenschichten der individuellen Persönlichkeit. Neue sozio-sexuelle Zwänge werden innere Spannungen hervorrufen und wachsen lassen, die das Gefühlsleben dieser Priester schmerzlich belasten werden. Während sie die Nachgiebigkeit der Kirche tadeln, werden sie den Verlust einer Hauptstütze ihrer Sicherheit erleben, die ihnen erlaubte, vor der Stagnation ihrer Persönlichkeitsentfaltung und der daraus resultierenden psycho-sexuellen Unreife die Augen zu verschließen. Die geografische Nähe verheirateter Priester wird, zusammen mit der plötzlich auf ihre eigene Sexualität gerichteten öffentlichen Aufmerksamkeit diese verwundbaren Männer psychologisch ernstlich bedrohen. Es kann sein, daß sie dann Entschuldigungen finden, um sich einer Situation zu entziehen, die ihnen Unbehagen verursacht (indem sie die Hierarchie dafür verantwortlich machen, die diesen Wechsel gestattet hat) oder daß sie psychotherapeutische Hilfe in Anspruch nehmen, die ihnen die Anpassung erleichtern soll, wenn ihr emotionelles Problem allzu schmerzlich wird. Ich meine jedoch nicht, daß alle, die auf diese Weise gestört werden, auf eine so dramatische Weise reagieren werden. Die meisten dieser Männer werden, wenn sie ihr Problem aufarbeiten (entweder interpersonell durch sozialen Kontakt mit Frauen oder in der Therapie), entdecken, daß sie lediglich ausdauernde und tiefe Ängste über ihre sexuelle Unzulänglichkeit hegen und daß sie faktisch gar nicht so untauglich zu erfolgreichem heterosexuellem Umgang sind, wie sie fürchteten.

Es gibt noch andere Priester, die ebenfalls eindeutig positiv zum Pflichtzölibat stehen, deren Haltung die sogenannte «Wertausdrucks»-Funktion hat. Im Gegensatz zur oben erwähnten defensiven Einstellung (die das Individuum daran hindert, sich und anderen das eigene tiefsitzende Sexualproblem zu enthüllen) befähigt diese gesündere Art von Einstellung, den eigenen tiefsten (oder «zentralen») Werten und dem Menschentyp, für den er sich selbst hält, positiv Ausdruck zu verleihen. Der katholische Kleriker, dessen zölibatäre Lebensweise seine bevorzugten Überzeugungen und sein akkurat geformtes Selbstimage widerspiegelt, empfindet im allgemeinen beträchtliche persönliche Genugtuung über sein unverheiratetes Priestertum. Viele dieser Männer werden über eine Änderung der kirchlichen Vorschriften hinsichtlich des Zölibats nicht unglücklich sein. Jedoch gibt es einen Typ von Individuen, für die ihr Gewissen (oder ihr «Über-Ich») nicht nur ein Hilfsmittel zur persönlichen Lebensführung ist (in Übereinstimmung mit dem eigenen «Ich-Ideal»), sondern sich auch als Gewissen ihrer Kollegen versteht, das von ihnen ein Verhalten gemäß eigenen Vorstellungen fordert. Es sind dies Menschen, deren Natur in irrationaler Weise die Tendenz hat, darauf zu bestehen, daß die anderen von den gleichen Gesetzen beherrscht werden, die ihr eigenes Verhalten einschränken, selbst wenn sie ihre Verpflichtungen durch eine persönliche oder freiwillige Wahl auf sich genommen haben. Die Nähe anderer, die sich des Auslebens einer Neigung erfreuen, die sie in sich selbst freiwillig blockiert haben, belastet sie emotionell. Dieser Menschentyp findet sich relativ häufig unter katholischen Priestern, vor allem bei denen, die anderen gegenüber Haltungen einnehmen, die als «moralistisch» gebrandmarkt zu werden verdienen. Sobald der Wechsel hinsichtlich des Zölibats eintritt, werden diese Männer – wenn sie sich entscheiden, nicht zu heiraten – geneigt sein, sich über andere zu ärgern und sie zu verurteilen, die von der Möglichkeit, ihrer Sexualität ehelich Ausdruck zu geben, Gebrauch machen.

Nebenbei ist es interessant zu vermerken, daß beide, die Selbstverteidigungs- und die Wertausdruckshaltung gegenüber der Beibehaltung der Zölibatspflicht zumindest eines gemeinsam haben: sie befürworten die Beibehaltung des Status quo. Angesichts dieses Faktums mag es von Nutzen sein, sich zu vergegenwärtigen, daß dies einfach nur eines von zahllosen Beispielen dafür ist, wie verschiedene Menschen aus verschiedenen Grün-

den gegenüber der gleichen Sache, Person oder Situation ähnliche Einstellungen entwickeln können. Diese Tatsache sollte man vor Augen haben, wenn man versucht, bei verschiedenen Typen von Individuen, wie sie eben diskutiert wurden, einen Haltungswandel zu erreichen. Das folgende allgemeine Prinzip kann auf den Wandel von Haltungen angewandt werden: neue, überzeugende und gewichtige Information sollte in dem Versuch, eine Haltung gegenüber einer bestimmten Sache zu ändern auf die Gründe zielen, aus denen diese, bestimmte Sache einen bestimmten Grad von Bedeutung für ein bestimmtes Individuum erlangt hat. Ein unkompliziertes Beispiel für diese Art von Zielgerichtetheit wäre etwa, wenn jemand eine lange Reihe glücklicher Ehen beschreiben würde, die geschlossen wurden, nachdem die Männer bereits das Alter von 45 Jahren erreicht hatten, um einen Priester umzustimmen, dessen positive Einstellung zur Zölibatspflicht auf der bloßen Annahme aufbaut, daß Männer um die Mitte der vierzig zum Heiraten schon zu alt sind.

Eine positive Einstellung zur gegenwärtigen Zölibatssituation in der Kirche kann auch noch einen anderen Ursprung haben. In der Psychologie einer Anzahl von Priestern hat ihre Haltung eine «Ausgleichsfunktion». Diese Sorte psychischen Manövrierens wird in dem Bemühen eines Menschen sichtbar, möglichst viele Vorteile in seiner äußeren Umwelt zu sehen und den Preis dafür zu minimalisieren. Er nimmt Haltungen ein, die von seinen gegenwärtigen oder vergangenen Auffassungen über die Nützlichkeit des Haltungsinhalts abhängen. So kann etwa ein Priester finden, daß sein Leben frei ist von den üblichen Belastungen und Sorgen, die zum erwachsenen Leben der meisten verheirateten Männer dazugehören, deren Frauen und Kinder natürlich ständig Ansprüche an sie stellen. Eine angestrengt positive Haltung gegenüber dem Wert des Zölibats könnte das wichtigste Mittel jenes Priestertyps sein, das gewünschte Ziel (ein relativ sorgenfreies Leben) zu erreichen und zugleich der einfachste Weg, der unerwünschten Situation zu entgehen, die sich ergäbe, wenn Frau und Kinder ständig und schwer an ihm hingen.

Im Interesse der Vollständigkeit sollte vielleicht kurz der Groll erwähnt werden, den eine Änderung des Zölibatsgesetzes natürlich im Herzen einiger älterer Priester hervorrufen wird, die um den Preis beträchtlicher (und manchmal unvorstellbarer) Qual verpflichtet worden waren, auf die Wohltaten von Ehe, Heim und Familie zu verzichten, die durch lange und einsame Jahre Gegenstand ihrer Phantasie und ihrer Wünsche waren. Diese Männer werden verständlicherweise ärgerlich darüber sein, daß jüngeren Männern die Freuden und Beglückungen gewährt werden, die ihnen selbst versagt waren.

Die Reaktionen der katholischen Laien gegenüber einem Wechsel in der Zölibatsregelung werden ebenso unterschiedlich ausfallen wie die der Priester. Einige werden sich darüber freuen, daß ihr Priester nun als «menschlich» anerkannt wird, mit Gefühlen, Nöten und Sehnsüchten wie die übrige Menschheit. Einige werden indifferent bleiben. Was nichts anderes heißt, als daß es ihnen gleichgültig ist, ob der Priester die Freiheit zu heiraten hat, ob er tatsächlich heiratet, zum Zölibat verpflichtet wird oder diesen selbst wählt. Andere werden sich ambivalent verhalten, sie werden in der Veränderung einen möglichen Gewinn für sich, aber bis zu einem gewissen Grad auch einen persönlichen Verlust sehen. Es gibt jedoch auch viele Katholiken, die in früheren Veränderungen am Äußeren der Kirche und an ihrer Lebensordnung (beispielsweise bezüglich der Liturgie, der Statuen in der Kirche, der Art die Sakramente zu verwalten, oder der offiziellen Liste der Heiligen) bereits eine bis zum Äußersten gehende Prüfung ihres Glaubens gesehen haben. Sie fragten sich: Was wird das Nächste sein? Wird auf lange Sicht überhaupt etwas übrig bleiben, an das ich glauben kann? Einst in dem Glauben erzogen, die Kirche sei in Glauben, Recht und Kult unwandelbar, wurden zahllose Individuen von der raschen Folge von Veränderungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil von einem Trauma befallen und haben sich noch nicht an die Tatsache gewöhnen können, daß weitere Veränderungen (von denen einige ihr Leben radikal beeinflussen werden) kommen werden. Es ist allerdings neuerdings statistisch erwiesen worden, daß die meisten der Laien in den Vereinigten Staaten anfangen, auf die Neuigkeit zu hören, daß ein Wechsel in der Zölibatssituation in der Kirche eine feststehende Möglichkeit ist.

Es gibt einige Leute, die gegenüber jedem Wechsel pessimistisch eingestellt sind. Sie nehmen von vornherein an, daß jeder durch Veränderung erreichte Vorteil von dem Verlust, den sie dabei erfahren werden, übertroffen wird. Einige betrachten Veränderungen – besonders die plötzlich durchgeführten – als Ergebnisse von Machenschaften selbstsüchtiger und destruktiver Individuen, die ihnen damit schaden oder sie kränken wollen. Intensivste Beachtung verdient jedoch die Reak-

tion auf eine Änderung der Zölibatsregelung bei jener Mehrheit der Katholiken, die gegenüber dem unverheirateten Priester eine Reihe von Vorstellungen aufgebaut haben, die unrealistisch sind und auf kindlichen Wünschen und Phantasien aufbauen.

Jedes Kind bildet sich Vorstellungen davon, was es für die Eigenschaften eines idealen Vaters hält. Die meisten dieser Attribute leitet es von den Eindrücken ab, die es vom eigenen Vater erfährt oder sich wünscht. Die darin enthaltenen Merkmale sind oft übertrieben, unerreichbar, oder sogar widersprüchlich, und sie sind auf die Nöte und Sehnsüchte des Kindes abgestimmt. Der «gute Vater» wird von Kindern für jederzeit verfügbar gehalten, für jemanden, der ihnen niemanden vorzieht, der niemanden gegenüber verpflichtet ist außer ihnen. Er ist auch allmächtig, allwissend, frei von sexuellen Wünschen, frei von eigenen Vorurteilen und Problemen, anspruchslos für sich selbst, allzuständig, der ihnen weder emotionell noch finanziell irgend etwas abfordert und mehr für sie als für sich selbst arbeitet. Weiterhin sehen sie ihn ebenso bereit, all ihre Wünsche und ihr Verlangen zu erfüllen wie auch fähig, ihren Nöten zu begegnen und ihnen die völlige Abhängigkeit in allen wesentlichen Dingen von ihm zu gestatten. Unglücklicherweise ist es ziemlich sicher, daß zahllose Katholiken (unbewußt) ein Bild des «guten Vaters» der geschilderten Art in ihr Erwachsenenleben mitgenommen und es auf ihren Vater-Priester projiziert haben. Es wird schwierig für sie sein, sich mit seinen «Realitäten» (beispielsweise seinen Familienverpflichtungen, seiner Sexualität, seiner begrenzten Verfügbarkeit und seinen wirtschaftlichen Bedürfnissen) abzufinden, wenn sein ehelicher Status dies verlangt.[2] Es ist bedauerlich, daß viele Priester sich in vieler Hinsicht noch so verhalten, daß die unrealistischen Erwartungen eines Teiles der Laien dadurch verewigt werden. Man muß heute ein neues Image des Priesters entwickeln, das eines wachsenden, begrenzten, sachkundigen, liebenswürdigen und engagierten menschlichen Wesens. Solch ein Image entsteht nicht sofort. Man kann damit jedoch auch nicht warten, bis das Zölibatsgesetz abgeschafft ist.

Der Priester, der seinen Gemeindemitgliedern auch Frau und Kinder vorstellt, wird eine neue Art von sozialem Rückhalt brauchen. Die Katholiken werden nicht nur aufgefordert werden müssen, diese zusätzliche Belastung finanziell mitzutragen, viele von ihnen werden auch das tiefe Gefühl eines persönlichen Verlustes erfahren, denn sie betrachteten früher den Priester als ihnen in besonderer Weise zugehörig, nicht nur aus theologischen Gründen, sondern weil er allein und verfügbar war.[3] Ein Teil der Gemeindemitglieder, speziell unter den Frauen, wird die Frau des Priesters als Konkurrentin ablehnen. Die emotionellen Probleme, die sich für Frau und Kinder eines Priesters in bezug auf das Akzeptiertwerden durch die Gemeinde ergeben, wurden bereits von Psychiatern ausführlich dokumentiert und sind in protestantischen Kreisen wohlbekannt. Priester, denen erlaubt wird zu heiraten, werden sich mit solchen Realitäten des Lebens vertraut machen und auch ihre künftigen Bräute damit bekannt machen müssen.

Eine andere Realität, mit der der verheiratete Priester rechnen muß, ist der plötzliche Statusverlust, den er erleben wird, sobald sich viele Katholiken daran gewöhnen, ihn nicht länger als den zu sehen, der das Heroische durch ein zölibatäres Leben auf sich genommen hat, sondern der wie sie selbst eine «gewöhnliche» weltliche Existenz sucht. Es gehört zur menschlichen Natur, daß wir unter unseren Mitmenschen nach Vorbildern Ausschau halten, die sich durch außergewöhnliche Kompetenz oder Tugend auszeichnen. Die bemerkenswerten Errungenschaften anderer (technische ebenso wie moralische) tragen mehr zur Entwicklung und Erhaltung unseres Selbstwertgefühls und unserer Hoffnung bei als viele meinen. Der Lobpreis des Dichters auf die Jungfrau Maria als «unserer befleckten Natur einzigartigen Ruhm» deutet in die angesprochene Richtung. Wenn von römisch-katholischen Priestern nicht länger verlangt wird, daß sie in ihrem Leben das höchst symbolgeladene und herausfordernde Charisma des Zölibats demonstrieren, so dürften viele Christen dies als einen Verlust empfinden, der auf der eben erwähnten Dynamik beruht, den sich jedoch viele nicht erklären können.

Einige werden den verheirateten Priester als jemanden betrachten, der sie im Stich läßt, oder als einen ohnmächtigen Gott, der seine tönernen Füße zeigt. Auch Priester, die selber nicht heiraten wollen, müssen sich darauf gefaßt machen, daß sie es mit solchen Reaktionen zu tun bekommen, in denen sich ein Einstellungswandel vieler Laien gegenüber dem Priester überhaupt anzeigt. Priester und Seminaristen sollten mit wohlvorbereitetem Hilfsmaterial ausgestattet werden, mit dem sie instand gesetzt werden, den vielfältigen Reaktionen der Laien auf die Freigabe des Zölibats realistisch entgegenzutreten und mit ihnen fertig zu werden.

Sozialexperten sollten sobald als möglich damit beginnen, solches Material vorzubereiten. Selbst die Publizität, die gegenwärtig der Wunsch bestimmter Priester hinsichtlich der Freiheit zu heiraten erfährt, ändert die Einstellung vieler gegenüber dem katholischen Klerus. In wachsendem Maß klagen Laien: «Die Priester sind jetzt mit sich selbst beschäftigt, sie kümmern sich nicht mehr um uns.» Ebenso häufig hören wir: «Diese Räte und die Priestergruppen versuchen nur, dem Priester das Leben zu erleichtern; sie glauben, die Ehe würde das für sie tun.»

Alle, die als Priester im Amt bleiben, aber von der Möglichkeit zu heiraten keinen Gebrauch machen, werden auf noch mehr emotionelle Unterstützung von Priesterkollegen und Laien angewiesen sein, als die meisten von ihnen heute finden. Man könnte erwarten, daß viele kleine Kommunitäten von zölibatären Diözesanpriestern entstehen, denn das menschliche Bedürfnis nach Lebensgemeinschaft wird sich einen Ersatz für die Pfarrhausexistenz suchen, die in dem Maß verschwinden wir, als die Reihen der allein lebenden Priester sich schrittweise durch Heirat lichten werden. Mit weniger einengenden Regeln für das soziale Verhalten des katholischen Klerus wird zugleich für vertiefte spirituelle Richtlinien oder Beratung zu sorgen sein, so daß jeder zölibatäre Priester die Möglichkeit erhält, seine Einstellungen, Überzeugungen, Gefühle und sein Verhalten häufig mit einem Priesterkollegen zu diskutieren, der als Beistand für geistliches und moralisches Wachstum erfahren und kompetent ist.[4]

Der Einsatz zölibatärer Priester wird sorgfältig zu wählen sein. Diese Männer müssen davor bewahrt werden, daß ihnen nun die schwierigen, heiklen und wenig attraktiven Posten übertragen werden, die ihre Kollegen mit Familienverpflichtungen niederlegen mußten. Die ihnen übertragene Arbeit muß genug persönliche Befriedigung bieten, um ihnen das Gefühl von gerechtfertigtem Stolz und Selbsterfüllung zu geben, das sie instand setzt, auszuhalten. Wir haben in der Vergangenheit allzu viele zölibatäre Priester verloren, die darüber klagten, daß ihre Arbeit sie nicht ausfülle und sie in der Folge frustrierte, nicht mehr herausforderte und sie einsam machte. Das Gehalt eines Zölibatärs sollte im Vergleich mit dem eines verheirateten Priesters angemessen sein. Aber er muß geistlich so geformt werden, daß wirtschaftlicher Wohlstand ihn nicht hindert, arm im Geist zu bleiben, wie es seine christusähnliche Berufung verlangt. Bischöfe werden zurückgehalten werden müssen, die zölibatären Mitglieder ihres Klerus zu überfordern und ihnen die anstrengenderen und weniger lohnenden Verantwortungen aufzuhalsen, «da sie nicht mit einer Familie belastet sind». Man könnte erwarten, daß Priesteramtskandidaten, die die Absicht haben, zölibatär zu leben, in größerer Zahl sich den religiösen Orden zuwenden werden und daß andere, die schon geweiht sind und zölibatär leben möchten, sich neuen religiösen Gemeinschaften von Männern und Frauen (verheiratet und unverheiratet) anschließen werden, die eine Lebensgemeinschaft bilden.

Offensichtlich ist es ratsam, einen Wechsel der zölibatären Situation nur schrittweise herbeizuführen. Die Kirche muß herausfinden, welche Pfarren bereit sind, verheiratete Priester und ihre Familien zu unterhalten. Viele unter den Priestern und Laien werden einige Zeit brauchen, um ihre Einstellung zum Verhältnis von Priestertum und Zölibat zu ändern. Jede Haltung wird üblicherweise am wirksamsten geändert, sobald sie mit Informationen konfrontiert wird, die ein neues Licht auf den Gegenstand der Haltung werfen. So wird etwa jenen, die eine negative Haltung in dieser Sache einnehmen, zu zeigen sein, daß ein verheirateter Priester in seiner Amtsführung ebenso erfolgreich ist, wie ein zölibatärer. Man wird sie auch davon überzeugen müssen, daß die Kirche und sie selbst von dem Wechsel mehr zu gewinnen als zu verlieren haben. Da man sich in Erinnerung rufen muß, daß Menschen Veränderungen ablehnen, wenn sie annehmen, daß man sie damit beraubt und mit dem Wechsel ihnen etwas antut, schlage ich vor, den Übergang zum Wahlzölibat als im Interesse der Kirche darzustellen, nicht nur im Interesse der heiratswilligen Priester. Es sollte auch so klar als möglich gemacht werden, daß diese Veränderung gewiß nicht irgend jemandem aufgezwungen oder gegen irgend jemanden angeordnet wird. Selbst dann werden vielleicht noch irgendwelche Gläubige mit paranoider Denkweise sie als einen Anschlag interpretieren, der ausgeheckt wurde (wahrscheinlich von den Kommunisten), um die Heilige Kirche zu korrumpieren.

Aber gibt es einen Beweis, der letztlich überzeugend genug ist, um jene umzustimmen, die jetzt noch den Wahlzölibat ablehnen? Ich meine, daß eine begrenzte Zahl verheirateter Priester in irgendeinem Land der Welt, das für ein solches Experiment bereit ist, vielleicht dort, wo es viele Gläubige und wenig Priester gibt, genau beobachtet werden könnte. Es wäre möglich, eine Anzahl Männer, die bereits verheiratet sind, auf die Weihe

vorzubereiten oder bereits geweihten Priestern oder Seminaristen die Heirat zu erlauben. Aber wenn man an die Verwirklichung eines solchen Planes ginge, so wäre es wohl schwierig, die Heiraten, die daraufhin wahrscheinlich geplant würden, einzudämmen und die Stelldicheins, die dann wohl in aller Welt verabredet würden. Viele Priester und Seminaristen würden sich daraufhin berechtigt fühlen, sich zu verabreden und zu heiraten und sie würden sich schwer tun, irgendwelche dafür festgelegte territoriale Grenzen zu respektieren. Der Anschein der Willkür, der den Geist der Verbitterung und des Widerstands erzeugt, müßte vermieden werden, wenn man ein solches Experiment in Angriff nimmt. Die Aufstellung von Grenzen, betreffend das Alter, die Dienstjahre oder andere ähnliche Kriterien würden sich zweifellos als ebenso unbefriedigend erweisen, wie die Heiratserlaubnis für Priester nur innerhalb bestimmter territorialer Grenzen.

Für die emotionelle Einstellung des Klerus wäre es wohl am wenigsten herausfordernd, wenn man verheiratete Männer in die Reihen des Klerus in jenen Gebieten aufnehmen würde, wo mehr Priester dringend gebraucht werden. Ihr Erfolg, Amt und Ehe zu verbinden, würde sich ebenso unter Klerus und Laien rund um die Welt herumsprechen (und sogar noch umfassender) wie das Experiment der «Arbeiterpriester» in Europa vor einigen Jahrzehnten sich von Jahr zu Jahr mehr herumgesprochen hat. Das Experiment könnte solange fortgesetzt werden, bis das Klima der Zustimmung in den anderen Teilen der Welt die Durchführung der Veränderung erlaubt. Überall hätten die Seminaristen die Möglichkeit, eine neue Einstellung zum Priestertum zu entwickeln und sich auf die Möglichkeit einer Heirat einzustellen, falls sie sich dafür entscheiden. Ihre psycho-sexuelle Entwicklung würde durch die Gelegenheit, sich mit jungen Frauen zu treffen, erleichtert. Es wäre verständlich, daß sie nicht geweiht würden, wenn sie vor Abschluß ihrer theologischen Ausbildung heirateten, ähnlich wie Seekadetten bei der Marine und Flugkadetten die Erlaubnis zur Heirat versagt wurde, solange sie sich noch in der Vorbereitung auf das Offizierspatent befanden. Wenn ein Seminarist sich zu heiraten entschließen sollte, dann könnte er seine theologischen Studien beenden und dann auf die Weihe warten, sobald verheiratete Priester offiziell zugelassen sind. Die gleiche Regelung könnte für Männer, die bereits geweiht sind und geheiratet haben oder heiraten möchten, gelten. Auch sie könnten auf nützliche, wenn auch begrenzte Weise eingesetzt werden, bis die Periode des Experimentierens vorbei ist und allen die Wahlmöglichkeit zu heiraten eingeräumt wird.

Für das Wohl der Kirche wird es von äußerster Wichtigkeit sein, daß Priester und Seminaristen, die eventuell die Ehe wählen, diese Ehen zu einem Erfolg machen. Daß dies eintritt, ist mit voraussagbarer Regelmäßigkeit zu erwarten, solange diese Männer und ihre Frauen Individuen sind, die ein gewisses Niveau psycho-sexueller Reife erreicht haben. Es wird darum für Fakultäten und Seminare entscheidend sein, daß sie die verschiedensten Typen emotioneller Erfahrungen bereitstellen lernen, die künftigen Priestern helfen, den höchsten Grad psychologischer und sozialer Entwicklung, der ihnen möglich ist, zu erreichen. Die Empfehlungen, die Eugene Kennedy und Victor Heckler in *The Loyola Psychological Study of the Ministry and Life of the American Priest* (1971) aussprechen, könnten für die Präzisierung der Ziele und der Art dieses Experiments von großem Wert sein.

Ich möchte zum Abschluß in umrißhafter Form noch einige Grundprinzipien aus der Sozialpsychologie vorlegen, an die man sich mit Nutzen erinnern kann, wenn man überlegt, wie die Einstellung gegenüber dem Pflichtzölibat geändert werden könnte. Ich werde sie einfach aneinanderreihen und mich dabei gelegentlich auf das hier zur Diskussion stehende Thema beziehen.

1. Die Änderung einer Einstellung hängt im allgemeinen vom Empfang neuer Information ab, die in irgendeiner Weise für den Gegenstand der Einstellung (Wahlzölibat) aus der Sicht des Vertreters dieser Einstellung von Bedeutung ist.

2. Eine Einstellung ändert sich gewöhnlich nicht wegen irgendeiner gewichtigen Änderung des Gefühls gegenüber dem Gegenstand (Zölibat) selbst. An seine Stelle wurde ein anderer Gegenstand von großer subjektiver Bedeutung (Ehe und Elternschaft) und positiver Wertung eingeführt.

3. Zuerst ändert sich der erkenntnismäßige Inhalt des Gegenstandes, dann folgt der affektive Wandel nach.

4. Die Mehrheit von Einstellungsveränderungen gegenüber einem Gegenstand ereignen sich, weil sich faktisch die Eigenschaften dieses Gegenstandes geändert haben. (Darum werden Menschen, die etwas gegen die Verbindung von Wahlzölibat und Priestertum haben, sich eher damit abfinden, wenn sie eine de-facto-Situation vorfinden, als auf Grund rationaler Argumente oder Überzeugung.)

5. Einstellungen gegenüber gewissen Gegenständen ändern sich – falls alles übrige gleichbleibt – leichter, wenn der Gegenstand weniger fest in Zusammenhänge eingebettet ist, die für den Einzelnen von Wichtigkeit sind, als wenn er eine eher zentrale Bedeutung hat. (So wird etwa ein Laie empfänglicher für einen Haltungswandel gegenüber dem Zölibat sein, als ein Pfarrer, der fürchtet, von seinem Hilfspriester verlassen zu werden oder ein Bischof, der sehen muß, daß seine Priester ihr Leben völlig selbst in die Hand nehmen.

6. Um eine Haltungsänderung zu erreichen, muß mit neuer, überzeugender und bedeutsamer Information auf solche Begründungen gezielt werden, aus denen ein bestimmter Gegenstand für ein Individuum einen bestimmten Grad von Wichtigkeit erlangt.

7. Tiefe persönliche Erfahrung mit dem Gegenstand der Haltung ist die beste Voraussetzung für einen Haltungswandel, wenn die ursprüngliche Haltung auf einem Mißverständnis oder auf unzulänglicher Information beruht.

8. Information, die durch Überredung mitgeteilt wird, unterscheidet sich von jener, die durch direkten Umgang mit dem Gegenstand selbst übermittelt wird. Direkte Information ist gewöhnlich überzeugender als sozial vermittelte Information.

9. Die Einschätzung der Informationsquelle beeinflußt auch die Einschätzung der überzeugenden Nachricht und dies wiederum wirkt zurück auf die Möglichkeit eines Haltungswandels.

10. Obwohl ein Informant einem Zuhörer nicht verbergen kann, daß seine Einstellung gegenüber dem betreffenden Gegenstand von der des anderen differiert, kann er das Gefühl des Meinungsabstands bei seinem Zuhörer vermindern, indem er ihm klarmacht, daß er in bezug auf andere Haltungen ähnliche Positionen einnimmt, selbst wenn es sich dabei um solche handelt, die mit dem Gegenstand des Überzeugungsversuchs nichts zu tun haben.

11. Wenn Menschen von vornherein Meinungsverschiedenheiten erwarten, so sind sie für überzeugende Information weniger empfänglich, als wenn sie sie ohne Vorwarnung hören.

12. Der Zuhörer hat weniger das Gefühl, daß der Informant ihn überzeugen will, wenn die Nachricht nicht an ihn selbst adressiert wird, wie es zum Beispiel bei mitgehörten Unterhaltungen der Fall ist.[5]

JAMES GILL S. J.

zu San Francisco (USA) geboren und 1957 zum Priester ordiniert, hat an der Gonzaga University, an der Santa Clara University, an der Marquette University (Milwaukee) sowie am Institute Living (Hartford) studiert. Als Magister der freien Künste, Magister in Theologie und Doktor der Medizin ist er Priester-Psychiater und Mitglied der Gesundheitsdienste der Harvard University (Cambridge) sowie psychiatrischer Ratgeber an der Adolescent Unit des Kinderspitals von Boston und verschiedener Männer- und Frauenorden in den Vereinigten Staaten, in Kanada, Irland und Italien. Er ist Mitglied der Psychiatrischen Gesellschaft Amerikas, der Gesellschaft für Gesundheit des American College, der Akademie für Religion und geistige Gesundheit und der Ärztegesellschaft Amerikas. Auch gehört er dem Herausgeberkollegium der Zeitschrift «Medical Insight» an, worin er zahlreiche Aufsätze veröffentlicht hat.

[1] Unbewußt vor sich gehende Prozesse, mit denen sich ein Mensch vor Ängsten schützt, die von seinen eigenen nicht angenommenen Impulsen oder Neigungen oder von irgendeiner drohenden Macht außerhalb seiner selbst ausgelöst werden, sind als «Selbstverteidigungsmechanismen» bekannt.

[2] Selbst erwachsene Protestanten tun sich oft schwer, über ihre verheirateten Seelsorger realistisch zu denken. Ich habe gehört, wie eine Anzahl Frauen feststellte, es sei ihnen unmöglich, sich mit der Tatsache abzufinden, daß ihr Seelsorger mit seiner Frau regelmäßigen Geschlechtskontakt pflegt.

[3] Diese Neigung, den Junggesellen zu «adoptieren», wurde mit tiefem und klugem Verständnis während der vergangenen Jahre von S. Sondheim in seinem brillanten Broadwaymusical «Company» porträtiert.

[4] Ich könnte mir vorstellen, daß Mitglieder von Priesterorden sich in wachsendem Maß auf dieses Amt des Beratens spezialisieren.

[5] Vgl. dazu beispielsweise: Newcombe, Turner und Converse, Social Psychology; Kapitel 4, Attitude Change (Rinehart Winston, New York 1965).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

James Coriden

Zölibat, Kirchenrecht und Synode '71

Der Pflichtzölibat für Priester ist keineswegs ein Thema, das schon ausdiskutiert wäre, ungeachtet der Tatsache, daß die Bischofssynode von 1971 sich entschieden dafür aussprach und Papst Paul VI. diese Entscheidung bestätigte. Um den derzeitigen Stand der Frage vom Gesichtspunkt der kirchlichen Disziplin her besser zu verstehen, wird es hilfreich sein, 1. eine kurze Rückschau auf die Debatte und die Entscheidungen der Synode zu geben, und zwar im Zusammenhang mit dem, was vorausgegangen war; 2. die derzeitige Zölibatsgesetzgebung, ihre Ursprünge und die Werte, die sie zu bewahren suchte, kurz zu skizzieren; 3. einige mögliche Verfahrensvorschläge für die Zukunft vorzulegen.

Die Entscheidung der Bischofssynode

Die Bischofssynode erklärte volltönend, daß «das Gesetz des priesterlichen Zölibats, wie es in der lateinischen Kirche derzeit besteht, unversehrt bewahrt werden soll». Die Mehrheit der Synodenväter wandte sich auch gegen die Priesterweihe von verheirateten Männern. Papst Paul bestätigte diese Stellungnahmen am 30. November 1971.[1]

Was war der Hintergrund zu diesen Entscheidungen? Welche Vorgänge führten zu ihnen hin?

1965 bestätigte und bekräftigte das Zweite Vatikanische Konzil in einer kurzen Erklärung das Zölibatsgesetz für diejenigen, die in der lateinischen Kirche zum Priestertum berufen sind.[2] Dies war geschehen ohne Hilfe einer Debatte oder eines ausführlichen Gedankenaustauschs, weil Papst Paul – ebenso wie im Falle der Geburtenregelung – sich dieses Thema vorbehalten hatte. In einem Brief, der am 11. Oktober 1965 im Plenum des Konzils verlesen wurde, warnte der Papst vor einer öffentlichen Diskussion dieses Themas, brachte seinen Willen zum Ausdruck, das alte Gesetz in Geltung zu bewahren und versprach, durch eine Darlegung der Werte und Angemessenheitsgründe dieses Gesetzes für seine verstärkte Befolgung zu sorgen.[3]

Die kurze Erklärung, welche das Konzil herausgab – wenn diese auch nicht das Ergebnis des vollständigen konziliaren Prozesses war –, klärte immerhin einige wichtige Punkte: a) sie stellte fest, daß geschlechtliche Enthaltsamkeit vom Wesen des Priestertums selbst her nicht gefordert ist, und sie gab auch der Hochschätzung und Zustimmung für die unterschiedliche Tradition der orientalischen Kirchen Ausdruck; b) sie stellte fest, daß die Quelle der Zölibatsverpflichtung das kirchliche Gesetz sei und gab so der Theorie vom «impliziten Gelübde», welche von manchen einflußreichen Autoren vertreten worden war, den Abschied; c) sie nahm Abstand davon, die disziplinäre Ordnung mit Motiven der «kultischen Reinheit» oder der Abwertung von Ehe und Geschlechtlichkeit zu begründen; sie gab vielmehr positive theologische, geistliche und seelsorgerliche Gründe für den Zölibat an (z. B. ungeteilte Liebe zu Christus, Hingabe an die apostolische Aufgabe, ein Zeichen der kommenden Welt).

Des Papstes eigener sorgfältig ausgearbeiteter und aus herzlichem Mitempfinden kommender Brief über den priesterlichen Zölibat wurde am 24. Juni 1967 veröffentlicht.[5] Diese Enzyklika legte in ziemlicher Ausführlichkeit die Argumente für eine Änderung der gegenwärtigen Disziplin dar, bestätigte dann feierlich das geltende Gesetz («... wir sind der Überzeugung, daß das derzeitige Zölibatsgesetz auch heute weiterhin mit dem priesterlichen Amt verbunden bleiben soll»[6]) und legte die Gründe dafür dar (christologische, ekklesiologische und eschatologische) zusammen mit seelsorgerlichen Ermahnungen und Ermutigungen.

Obwohl sie weite Verbreitung und Kommentierung fand, setzte die Enzyklika der «Zölibatsdiskussion» weder auf populärer noch auf theologischer Ebene ein Ende. Die Literatur, die zu diesem von vielen Affekten besetzten Thema entstand, war unübersehbar und eindrucksvoll.[7] Eine erstaunliche Anzahl ernstzunehmender Autoren äußerte sich in den letzten fünf Jahren zu dieser Frage. Journalisten, Kolumnisten und Meinungsforscher leisteten ihren Beitrag zur Diskussion und machten so die Allgemeinheit mit dieser Problematik vertraut. Einige Bischofskonferenzen veröffentlichten formelle Erklärungen zur Stützung der Zölibatsdisziplin.[8] Von Priestergruppen verfaßte Resolutionen und Erhebungen über Verhalten und Meinungen von Priestern und Laien ergaben dagegen ganz verschiedene Gesichtspunkte.

Die Empfehlungen des Niederländischen Pastoralkonzils im Januar 1970 beleuchteten und ak-

zentuierten diese auseinandergehenden Meinungen über den Zölibat nur noch. Die Niederländische Kirchenversammlung forderte in ihren Resolutionen mit überwältigender Stimmenmehrheit: die Verpflichtung zur Ehelosigkeit als Bedingung für die Ausübung des priesterlichen Dienstes solle abgeschafft werden; der Zölibat solle nicht mehr Bedingung für die Zulassung zum Priesteramt sein; Priester, die geheiratet haben, sollten wieder zum priesterlichen Dienst zugelassen werden; Priester, die zu heiraten wünschen, sollten die Erlaubnis erhalten, weiter als Priester zu wirken; und schließlich sollten verheiratete Männer zum Priestertum zugelassen werden.[9]

Diese aufsehenerregenden und radikalen Forderungen der Niederländischen Kirche gaben Anlaß zu einem schmerzerfüllten und sehr entschiedenen Brief Papst Pauls an Kardinal Villot, seinen Staatssekretär, indem er nochmals mit starker Betonung die traditionelle Bindung zwischen Zölibat und Priestertum feststellte.[10] Im Zusammenhang mit dieser entschiedenen Zurückweisung der niederländischen Resolutionen schnitt der Papst aber immerhin die Frage an, ob nicht in Gegenden, in denen ein äußerster Priestermangel herrscht, reife verheiratete Männer zu Priestern geweiht werden könnten. Er sagte, diese Möglichkeit verdiene eine ernste Untersuchung, da sie nicht ohne Folgen für die Gesamtkirche sein würde.

Das Amtspriestertum und Gerechtigkeit in der Welt waren als die beiden Tagesordnungspunkte für die Beratungen der Bischofssynode im Jahre 1971 angekündigt worden. Im Zuge der Vorbereitungsarbeiten für dieses Ereignis wurde die Debatte über die Zölibatsproblematik in wachsendem Maße intensiviert. Im Oktober 1970 veröffentlichte die Internationale Theologenkommission ein «Arbeitspapier» über den priesterlichen Dienst,[11] welches nach einer ausführlichen und tiefgründigen Untersuchung über das Amt in der Kirche die Werte der priesterlichen Ehelosigkeit hervorhob, aber auch eine gewisse Offenheit für die Ordination verheirateter Männer, wo darin ein Nutzen für die Verkündigung des Evangeliums gesehen werde. Es sprach keine Empfehlung für die Fortführung des Dienstes durch Priester, die heiraten, aus. Dieser Bericht war eigentlich gedacht zur Übermittlung an die Bischofssynode. Aber er wurde offensichtlich vor Ausgang des Frühlings 1971 nicht ausgeliefert.

Am 15. Februar 1971 sandte das Synodensekretariat den Bischofskonferenzen der ganzen Welt einen Vorentwurf («Lineamenta argumentorum de quibus disceptabitur») über das Amtspriestertum.[12] Bei der Behandlung des Verhältnisses von Priestertum und Ehelosigkeit legte das Dokument starken Nachdruck auf die Angemessenheit der derzeitigen Disziplin. Die Frage der eventuellen Ordination von verheirateten Männern sprach es in den gleichen vorsichtigen Tönen und mit den gleichen einschränkenden Bedingungen an, die Papst Paul in seinem Brief an Kardinal Villot gebraucht hatte.

Bischofskonferenzen in allen Teilen der Welt diskutierten auf ihren Sitzungen während des Frühjahrs und Sommers 1971, als sie ihre Delegierten zur Synode wählten und ihnen ihre Weisungen erteilten, Probleme des Priestertums, einschließlich des Themas Zölibat. Priestergruppen kamen während dieser Zeit ebenfalls zusammen, und manche von ihnen stellten in ihren Forderungen nach Einführung des wahlweisen Zölibats neue Rekorde auf.[13] Eine größere Studie nordamerikanischer Priester, die unter maßgeblicher Beteiligung der Bischöfe abgefaßt und im Frühjahr veröffentlicht wurde, berichtete, daß die Mehrheit der Priester in den Vereinigten Staaten eine Änderung des Zölibatsgesetzes befürworte und eine große Mehrheit damit rechne, daß es zu einer Änderung kommen werde, wenn diese Priester auch in ihrem zölibatären Leben positive Werte für ihren Dienst sähen.[14] Eine sorgfältige Untersuchung kanadischer Priester, die im Juni 1971 veröffentlicht wurde, teilte mit, daß eine eindeutige Mehrheit der kanadischen Priester den freiwilligen Zölibat für Priester befürworte. Eine Mehrheit war der Ansicht, daß eine Änderung tatsächlich kommen werde, und die überwältigende Mehrheit sprach sich für die Weihe von verheirateten Männern aus.[15] Eine das gesamte Gebiet der Vereinigten Staaten von Amerika umfassende Meinungsumfrage vom Juni 1971 ergab, daß die Mehrheit der dortigen Katholiken sich zugunsten einer Heiratserlaubnis für Priester mit der Möglichkeit, weiterhin im Dienst zu bleiben, aussprach.[16]

Kurz vor Beginn der Synode gab Papst Paul die Anweisung, daß allen Delegierten Exemplare eines Buches, welches den Priesterzölibat verteidigte, geschickt wurden. Es handelte sich um eine Veröffentlichung von Joseph Coppens in Leuven, Sacerdoce et célibat, eine massive Kompilation von Artikeln und Dokumentationsmaterial zur Stützung der historischen und theologischen Bande zwischen Zölibat und Priestertum. Es wurde schnell in verschiedene Sprachen übersetzt.

Es war vermutlich mehr der lebhafte Gedankenaustausch über den Priesterzölibat als über irgendein anderes Problem, was den Papst veranlaßte, die Synodenväter feierlich vor den Pressionen zu warnen, die ihre Versammlung rundum bedrohten.[18] Diese Mahnung richtete er bei der Eröffnungsmesse am 30. September 1971 an die 210 versammelten Bischöfe.[19]

Der erste Punkt auf der Tagesordnung der Synode war die Frage des Amtspriestertums. Diskussionen über die lehrhaften Grundlagen des Priestertums nahmen die gesamte erste Woche der Synode in Anspruch, und zwar sowohl in den beiden Vollversammlungen wie in zwölf Sprachgruppen, in welchen auch einigen wenigen Priesterauditoren das Wort erteilt wurde. Wenn in diesen mehr theologischen Aussprachen das Thema Zölibat berührt wurde, so herrschte dabei die Stimmung vor, die rechtliche Regelung des Priesterzölibats so zu lassen, wie sie jetzt ist; die vielfältige Angemessenheit des ehelosen Standes für den priesterlichen Dienst sollte jedoch in überzeugenderer Weise dargestellt werden.[20]

Die praktischen Probleme des Priestertums beschäftigten die Synodenväter vom Donnerstag, dem 7. Oktober, an, dem Tage, an dem Kadinal Enrique y Tarancon von Toledo seine einleitende Erklärung gegeben hatte, bis zum Dienstag, dem 19. Oktober. Insgesamt gab es 132 Interventionen in Plenarsitzungen, außer den Berichten der Sprachgruppen, die in dieser Zeit mehrmals zusammenkamen. Viele andere das Leben und die Arbeit der Priester betreffende Fragen wurden behandelt – so z. B. Pastoralplanung, das Verhältnis zwischen Bischof und Priestern, weltliche Betätigung und politisches Engagement, wirtschaftliche Nöte, geistliches Leben, Ordination von Frauen usw. –, aber das derzeit geltende Gesetz über den Priesterzölibat und die Möglichkeit einer Weihe von verheirateten Männern fanden weitaus mehr Beachtung: Wenigstens 100 Interventionen befaßten sich mit diesen Punkten.

Da viele der bischöflichen Reden Reaktionen auf Kardinal Enrique y Tarancons Eröffnungsansprache darstellten, mag es nützlich sein, seine Ausführungen zu diesem Punkt hier zu wiederholen:

«*Priestertum und Zölibat*»

«Untersuchungen, die durchgeführt worden sind, zeigen, daß dies kein zentrales Problem ist. Es ist auch nicht so weit verbreitet, wie manche Leute meinen. Immerhin muß man sich ihm stellen, in absoluter Loyalität und Ruhe. Wie auch immer die Entscheidung der Kirche in dieser Sache ausfallen mag, so wird diese keine Frucht bringen, wenn die ihr zugrundeliegenden evangelischen und pastoralen Motive nicht richtig verstanden und gewertet werden. Hier seien einige Überlegungen ausgesprochen:

1. Niemand zweifelt daran, daß Ehelosigkeit eine legitime Lebensform ist, die in christlichem Geist menschlich gelebt werden kann. Das Motiv der Liebe, welches diese Lebensform anregt, sollte alle Aspekte im Leben dieses Menschen durchdringen.

2. Es ist dem priesterlichen Amt angemessen, daß der Priester voll verfügbar ist für seine priesterlichen Aufgaben im Dienst seiner Mitmenschen und der Kirche.

3. Wenn die Kirche das Charisma der Ehelosigkeit verlangt, so tut sie dies nicht aus Gründen einer «ritualistischen Reinheit». Sie glaubt auch nicht, daß dies der Weg zur Erlangung von Heiligkeit sei. Ihre Absicht ist vor allem anderen, den Weg zu finden, wie der priesterliche Dienst in der Gemeinde zur Auferbauung der Kirche am besten ausgeübt werden kann.

4. Ehelosigkeit ist immer noch ein wirksames Zeichen, sofern sie nur nicht in einer bloß legalistischen Weise gelebt wird. Sie ist ein geheimnisvolles Zeugnis für die Liebe zum Reich Gottes.

5. Dieses Charisma kann jedoch für einen einzelnen Menschen nicht durch die Kirche sichergestellt werden, selbst nicht durch die Spendung der Sakramente. Es setzt vielmehr ein Leben in starkem Glauben voraus.

6. Bevor Schritte zur Ordination verheirateter Männer zur Abstellung pastoraler Notstände unternommen werden, muß das Gesamtkonzept pastoralen Handelns sorgfältig überprüft werden. Gemeint ist hier die Möglichkeit einer besseren Aufteilung von Diensten, in welchen Diakone und Laien gewisse Funktionen übernehmen könnten.

7. Die Vorbereitung der Kandidaten auf das zölibatäre Priestertum muß angereichert werden mit theologischem, geistlichem und philosophischem Gedankengut.»[21]

Wenn man die weitreichenden Meinungsverschiedenheiten in der Kirche vor der Zeit der Synode bedenkt, war die Einmütigkeit der Bischöfe bei der Synode wirklich bemerkenswert. Die neuerliche Bestätigung des Zölibatsgesetzes für alle, die die Priesterweihe anstreben oder derzeit im priesterlichen Amt sind, stand nahezu außer Diskussion. Nicht eine einzige der Sprachgruppen

stimmte gegen die Zölibatsordnung, und die Stimmabgabe war nicht einmal geheim. Bischof Johannes Gran von Oslo war der einzige Sprecher, der offen für einen «freigewählten Zölibat» eintrat. Bischof Alexander Carter von Sault Sainte Marie, der für die kanadische Hierarchie sprach, trat für die Weihe verheirateter Männer und die Wiederzulassung von Priestern, die geheiratet haben, ein, wandte sich aber gegen eine Weihe einzelner Männer, die nicht zum zölibatären Leben bereit sind, und ebenso gegen eine Freistellung der Heirat für solche, die bereits geweiht sind. Tatsächlich zeigt eine Durchsicht der Interventionen, daß die Möglichkeit der Heirat für diese bereits geweihten Priester auf der Synode niemals ernstlich erwogen worden ist. Alle Bemühungen waren darauf gerichtet, die derzeitige Disziplin aufs neue zu bekräftigen, die theologischen und pastoralen Motive für den Zölibat zu reinigen und zu klären und sie so wieder mit neuer Überzeugungskraft zu erfüllen.

Die Weihe reifer verheirateter Männer andererseits war ein ernstes Gesprächsthema, und zwar eines, über das die Väter sich in scharf abgegrenzte Meinungsgruppen teilten. Nach den allerersten Tagen der Debatte wagten einige Beobachter schon die Voraussage, daß diese Neuerung fast sicher Zustimmung finden werde. Manche sagen, es seien die angsterfüllten Mahnungen von Kardinal William Conway von Armagh und von anderen am 12. Oktober gewesen, welche die Strömung eindämmten. Sie warnten, daß die schmalste Bresche in der Zölibatsregel bald ihre völlige Zerstörung zur Folge haben werde.

Diejenigen, welche sich für die Möglichkeit der Weihe von verheirateten Männern aussprachen, waren gespalten in der Autoritätsfrage. Sollte die Vollmacht dazu dem Papst reserviert bleiben, oder sollten die Bischofskonferenzen die Vollmacht erhalten, eine solche Erlaubnis zu erteilen? Kardinal Leo Suenens von Mecheln-Brüssel sprach sich entschieden für die Verantwortung der örtlichen Hierarchien aus: sie hätten die Pflicht, für die Sicherung der Hirtensorge für ihr Volk zu sorgen. Die Mehrheit war eindeutig auf seiten der entgegengesetzten Richtung: sie wünschten auf nationaler Ebene keine Beteiligung an der Entscheidung. Tatsächlich zeigte dann die Schlußabstimmung, daß die Mehrheit der Synodenväter überhaupt gegen eine Weihe verheirateter Männer war. Sie wollten zwar nicht einfach zurückweisen, was Päpste in verschiedenen Ausnahmefällen schon erlaubt hatten, nämlich die Weihe verheirateter Männer (meist handelte es sich dabei um anglikanische Priester oder protestantische Pfarrer, die sich der katholischen Kirchengemeinschaft angeschlossen hatten). Jedenfalls blieb die Spaltung in zwei Meinungsgruppen bis zum Ende der Synode sichtbar. Die Abstimmung am 5. November, dem Tag vor der Vertagung der Synode, zeigte, daß ungefähr 45% der Mitglieder nicht gegen eine Weihe verheirateter reifer Männer waren, wo seelsorgerliche Notwendigkeiten dies verlangten. Sie zogen es aber vor, die Entscheidung darüber in den Händen des Papstes zu belassen.

Die Schlußbemerkungen Papst Pauls an die Synode, in einem Ton der Dankbarkeit und Erleichterung gehalten, enthielten auch eine besondere Erwähnung der Bestätigung des Zölibatsgesetzes durch die Bischöfe, wie sie auch schon durch das Zweite Vatikankonzil erfolgt war. Und er beeilte sich, dieser Entscheidung seine eigene Bekräftigung hinzuzufügen.[22] In seinem knappen Reskript mit der Annahme, Bestätigung und Promulgierung der beiden Synodendokumente («Das Amtspriestertum» und «Gerechtigkeit in der Welt») lenkt er die Aufmerksamkeit noch ein weiteres Mal auf ein einziges Thema: «daß in der lateinischen Kirche weiterhin mit Gottes Hilfe die derzeitige Disziplin des Priesterzölibats in all ihren Stücken befolgt werden soll.»[23]

Das derzeitige Gesetz und seine Ursprünge

Welcher Art ist des näheren das derzeitige Gesetz, welches den Priestern die Pflicht zur Ehelosigkeit auferlegt, und welches waren die Umstände, die es entstehen ließen? Die Antwort auf diese doppelte Frage ist Kirchenrechtlern und Historikern wohlbekannt, aber viele – eingeschlossen Priester und Theologen – neigen zu der Annahme, daß dieses Gesetz schon immer bestand und daß immer schon dieselben Gründe dafür angeführt wurden. Eine kurze Zusammenfassung der geschichtlichen Tatsachen kann diese Mißverständnisse zerstreuen.

Kern dieser Sache ist Kanon 132, § 1 des Codex Iuris Canonici aus dem Jahre 1918: «Klerikern mit Höheren Weihen ist die Ehe untersagt, und sie sind so zur Bewahrung der Keuschheit verpflichtet, daß diejenigen, welche gegen sie sündigen, zugleich auch des Sakrilegs schuldig sind.» Diese grundlegende Gesetzesbestimmung wird gestützt durch verschiedene diesbezügliche Zusatzregelungen, und zwar folgende:

– Einem verheirateten Mann, der ohne Dispens höhere Weihen empfängt, auch wenn er guten

Glaubens sein sollte (z. B. weil er annimmt, seine Ehefrau sei verstorben), ist die Ausübung der Weihevollmachten verboten.[24]

– Kleriker müssen sorgfältig darauf achten, Frauen, welche Gegenstand einer Verdächtigung werden könnten, weder in ihrem Hause zu haben noch regelmäßigen Umgang mit ihnen zu pflegen.[25]

– Der Bischof hat darüber zu urteilen, wann solcher Umgang zu einem Ärgernis oder zur Gefahr für die Keuschheit werden kann, und er kann ihn dann verbieten. Diejenigen, welche seine Verbote mißachten, gelten als Konkubinarier und können vom Amt suspendiert werden und ihre Einkünfte verlieren.[26]

– Kleriker mit höheren Weihen können keine kirchlich gültige Ehe eingehen. Wenn sie auch nur zivil heiraten, so sind sie ipso facto exkommuniziert und können ihre Weihevollmachten nicht mehr ausüben und auch keine weiteren Weihen mehr empfangen.[27]

– Gültig empfangene Weihen werden nie nichtig, und auch wenn jemand mit höheren Weihen «in den Laienstand versetzt» wird, ist er weiterhin zum Zölibat verpflichtet, bis er durch päpstliche Autorität von dieser besonderen Verpflichtung entbunden ist.[28]

– Die Prozeduren einer Rückversetzung in den Laienstand und für die Entbindung von den mit dem priesterlichen Amt verbundenen Verpflichtungen sind langwierig und detailliert. Auch wenn er schließlich die Dispens erlangt hat, bleibt der Priester noch Beschränkungen unterworfen. Er soll z. B. das Gebiet verlassen, wo er als Priester bekannt ist, seine Trauung soll sehr still oder gar geheim erfolgen, er darf keine liturgischen Funktionen oder kein Seelsorgsamt ausüben. Gewisse Lehrfunktionen an katholischen Schulen bleiben ihm versperrt.[29]

Eine wichtige neuere Änderung in diesem Gesetzgebungsschema bezieht sich auf den Diakonat. Bei der Erneuerung des alten Amtes eines ständigen Diakonats hat das Zweite Vatikanische Konzil festgesetzt, daß die Ordination zu diesem Amt auch reiferen verheirateten Männern erteilt werden kann.[30] Die nachfolgende Gesetzgebung ermöglichte erstmals nach vielen Jahrhunderten in der lateinischen Kirche wieder die Ordination verheirateter Männer zu einem höheren Amt. Immerhin wurde auch festgesetzt, daß diejenigen, welche die Diakonatsweihe schon empfangen haben, nachher nicht mehr heiraten dürfen.[31]

Wann und unter welchen Umständen wurde diese Gesetzgebung über den Priesterzölibat durchgeführt? Ein kurzer historischer Überblick könnte hier hilfreich sein:[32]

a) In den ersten drei Jahrhunderten wurden dem Klerus keinerlei Einschränkungen bezüglich der Ehe auferlegt. Bis zum Ende des 4. Jahrhunderts waren die Männer, die in der Kirche mit dem Hirtendienst betraut waren, gewöhnlich verheiratet, und zwar nicht als Zugeständnis an die Schwachheit, sondern weil dies die übliche Lebensweise ist.

b) Das früheste Verbot, das sich gegen die Ausübung der bestehenden Ehe durch Bischöfe, Priester und Diakone wendet – ausgesprochen von der spanischen Synode von Elvira im Jahre 306 –, steht in einem deutlich rigoristischen Zusammenhang: Es gab dort eine Tendenz, die Dienstämter zu sakralisieren. Einige extreme Gruppen setzten das eheliche Leben herab. Kultische Reinheit war ein eindeutig ins Feld geführtes Motiv für die Forderung geschlechtlicher Enthaltsamkeit. Das Konzil von Nizäa (325) weigerte sich, die Bestimmung von Elvira zur allgemeingültigen Forderung zu erheben.

c) Die östliche Tradition entwickelte sich zwischen dem frühen 4. und dem späten 7. Jahrhundert, um dann auf dem Trullanischen Konzil (691) ihre endgültige Bestätigung zu finden: Diakone und Priester können vor ihrer Weihe heiraten, nachher nicht mehr; Bischöfe dürfen nicht verheiratet sein.

d) In der westlichen Kirche ging die Entwicklung zu einer Zölibatsdisziplin weiter, weitestgehend ermutigt durch päpstliche Dekretalien (von den Päpsten Siricius, Innozenz, Leo), welche im späten 4. und im 5. Jahrhundert von Lokalkonzilien (Rom, Toledo, Karthago, Turin, Orange, Tours) übernommen und bekräftigt wurden. Subdiakone wurden nun in das Verbot einbezogen – wegen ihres Dienstes am Altar. Die Disziplin aber war nicht einheitlich und wurde offensichtlich auch nicht überall mit dem gleichen Nachdruck durchgesetzt.

e) Im 6. und 7. Jahrhundert ließen die Invasionen aus dem Norden das Reich zusammenbrechen, und die Päpste (z. B. Gregor und Pelagius) versuchten vergeblich, die klerikale Standesordnung aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen. Die Klerikerehe war vorherrschend.

f) Das 8. und 9. Jahrhundert erlebten das Wachsen des monastischen Lebens, den Einfluß der Mönchsmissionare und die Reformkonzilien der

Karolinger. All diese Erscheinungen sind Zeugnisse für das Ideal der klerikalen Enthaltsamkeit und die teilweise erfolgreichen Bemühungen, dieses Ideal durchzusetzen.

g) Im 10. und 11. Jahrhundert gingen Würde und Heiligkeit des priesterlichen Amtes oft verloren, weil die Pfründen der Gier von Feudalherren zufielen und von ihnen kontrolliert wurden. Priesterehe und Konkubinat waren weitverbreitet, trotz einzelner Stimmen, die sich zu Protest und Verurteilung dieser Praxis erhoben.

h) Die lang dauernden Kämpfe, die unter dem Namen der «Gregorianischen Reformen» (ca. 1050 bis 1150) bekannt geworden sind, welche ihre Wurzeln im Mönchtum haben, konnten schrittweise Erfolge verzeichnen: es gelang, wenigstens eine Norm für den Klerikerzölibat zu begründen. Mit Hilfe von Lokalkonzilien, Visitationen und resoluten Briefen gingen Leo IX. und die folgenden Päpste entschieden gegen die Gesetzesbrecher vor. Polemische Schriften erörterten beide Seiten dieser Frage, und die sehr praktischen Probleme wie z. B. die Frage des Unterhalts für die Familie eines Priesters, der Vererbbarkeit von Kircheneigentum, des Ämterkaufs für die Kinder von Bischöfen usw. nahmen einen breiten Platz ein in den politischen Auseinandersetzungen. In vielen Gegenden erwies sich die neue Disziplin auch durch Zwang als nicht durchsetzbar.

i) Das radikalste Einzelstück in der Gesetzgebung dieser langen Geschichte war die Bestimmung des II. Laterankonzils von 1139 (vom IV. Laterankonzil 1215 wiederaufgenommen), wodurch die Ehen von Klerikern für null und nichtig erklärt wurden. Früher waren sie einfach bloß als unerlaubt, als illegal betrachtet worden.

j) Johannes Gratians klassische Sammlung von Kanones («Concordantia discordantium canonum») aus dem Jahre 1140 zwang viele einander widerstreitende Texte zusammen, diente aber aufs Ganze gesehen der erneuten Stärkung der Gregorianischen Reform.

k) Die häufig wiederholten Ermahnungen und Strafurteile von Päpsten und Lokalkonzilien im 12. und 13. Jahrhundert bezeugen die Tatsache, daß der Priesterzölibat noch weit davon entfernt war, als gefestigte Einrichtung gelten zu können. Das Ausmaß der Nichtkonformität ist sehr schwer abzuschätzen.

l) Sicherlich blieb der Konkubinat ein ernstes Problem bis zu und aufgrund der Zeit der Reformation und der Gegenreformation. Dieser Mißbrauch war zeitweise offensichtlich weitverbreitet, aber wahrscheinlich war er in den meisten Gegenden nicht vorherrschend. Über die Frage der Weisheit und Klugheit der Zölibatsgesetzgebung wurde im Zusammenhang mit den großen Reformkonzilien (Vienne, 1311–1312; Konstanz, 1414–1418; Florenz, 1431–1445; V. Laterankonzil, 1512–1517; Trient, 1545–1563) weiterhin heftig gestritten.

Der damit schließende flüchtige historische Überblick sollte nur das wechselhafte Geschick der kirchenpolitischen Maßnahmen zugunsten des Priesterzölibats in Erinnerung rufen. Es wäre simplifizierend, diese Maßnahmen zu beschreiben als die Geschichte von den Bemühungen des höheren Klerus, den niederen Klerus keusch und damit zugleich fügsam zu halten, aber oft ist es offenkundig, daß die Erfahrungen und Einsichten der Priester selbst nicht ernsthaft in Erwägung gezogen wurden.

Das derzeitige Gesetz ist eine Häufung von pastoralen Mahnungen, Verwaltungsverfügungen und Strafbestimmungen, die aus all den Jahrhunderten zusammengeholt wurden, in denen man versucht hat, die katholische Geistlichkeit des Westens ehelos und enthaltsam zu machen. Das Gesetz ist schroff, aber meistenteils wirksam.

Empfehlungen für Leitlinien einer Reformaktion

Das Thema Zölibat ist keine erledigte Frage. Es ist in der Kirche niemals ganz zur Ruhe gekommen. Auch unter den Nachklängen einer ausgedehnten Debatte, einer Synodenentscheidung und einer päpstlichen Bestätigung bleibt das Problem bestehen. Zum Teil hängt es noch unerledigt in der Luft, weil die positiven Werte eines verheirateten Klerus, der Seite an Seite mit dem zölibatären Klerus arbeitet, in der Synodendebatte nicht sorgfältig bedacht worden sind. Die personellen, seelsorgerlichen und ökumenischen Vorteile sind nicht erkundet worden. Die Frage des Wahlzölibats bleibt aber hauptsächlich deswegen bestehen, weil die Priester ihre Überzeugung nicht geändert haben. Sie sind einfach nicht davon überzeugt, daß das Evangelium wirksamer verkündet, daß dem Volk besser gedient und daß ihr eigenes Leben wirklich christus-förmiger wird durch eine allgemeinverpflichtende Maßnahme gegen die Ehe.

Die Lösung dieses nagenden Problems liegt in einer Änderung. Es bedarf dringend eines ruhigen, schrittweise vollzogenen, geplanten und von Gebet begleiteten Übergangs zu einer Disziplin, welche verheiratete Priester zuläßt und das wirkliche Charisma der Ehelosigkeit noch fördert. Da-

bei muß man sich immer bewußt halten, daß es der Zweck dieser Änderung ist, die Kirche des Dienstes von Priestern zu versichern, die geistliche Führerpersönlichkeiten mit hervorragenden menschlichen Qualitäten sind.

Die folgenden Empfehlungen werden angeboten als Leitlinien für eine maßvolle Veränderung:[33]

a) Grundsätze für eine Übergangsperiode

Erste Notwendigkeit ist es, einen Plan auszuarbeiten für eine Periode eines schrittweise vollzogenen Übergangs, für vorbereitende Reflexion und das Sammeln von Erfahrung. Nur gründliche Vorbereitung und entschiedene Leitung wird der Kirche zu dem nötigen Assimilationsprozeß verhelfen. Dieser Prozeß sollte ausgerichtet sein sowohl auf die Erreichung einer größeren Flexibilität christlicher Dienstämter wie auch auf die Bereitschaft, verheiratete Männer im Priesterstand zu akzeptieren.

Die ganze Kirche muß sich beteiligen an der Verarbeitung der Erfahrung mit einer begrenzten Anzahl verheirateter Männer im Amt. Während dieser Periode des kontrollierten Experimentes können in vernünftiger Weise Entscheidungen zum Besten dieser Männer und zum Wohl der Weltkirche und der Ortskirchen getroffen werden.

Auch schon eine begrenzte Einführung von verheirateten Männern in den Priesterstand wird eine weitergespannte Anteilnahme an der Verantwortung in der Hierarchie der Bischöfe, Priester und Diakone und unter der Laienschaft nach sich ziehen. Alles sollte dabei offen sein für das Wehen des Geistes in der Entwicklung neuer Institutionen, Verantwortungsbereiche und Stilformen für das Leben von Priestern, die das Sakrament der Ehe empfangen haben, ebenso wie für Priester, deren Leben Zeugnis ablegt für die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen.

Die Wiedereinführung des Standes verheirateter Diakone bietet ein Beispiel solcher Flexibilität und Anpassungsfähigkeit. Während der Periode des Übergangs und der ersten Erfahrungen sollte diese Flexibilität nicht dadurch gehemmt werden, daß man besondere Regeln für eine weltweite Anwendung aufstellt. Diese Flexibilität wird große Unterscheidungsfähigkeit und Verantwortungsbewußtsein überall in der Kirche fordern, aber dies wird wiederum sowohl der Entwicklung eines verheirateten Priesterstandes wie auch der Erhaltung und Ausbreitung eines ehelosen Priesterstandes aus echter Entscheidungsfreiheit zugute kommen.

b) Die Zuständigkeit der Ortskirche

Die Bedürfnisse des christlichen Volkes sind in den verschiedenen Gegenden der Welt äußerst unterschiedlich, je nach dem, ob es sich um ältere oder junge Kirchen handelt, ob viele oder wenige Priester vorhanden sind und je nach der nationalen Kultur. Die Erstverantwortung für die Ausrichtung von Leben und Dienst der Priester, ob zölibatär oder verheiratet, sollte daher bei den Ortskirchen liegen, aber in vollständiger Absprache mit den anderen Ortskirchen der jeweiligen Kirchenprovinz. Eben die Pluralität der erforderlichen Dienstämter entsprechend der Pluralität der verschiedenen Vorbedingungen fordert Respekt vor dem Prinzip der Subsidiarität im Treffen von Entscheidungen.

Die Entscheidung, einen verheirateten Mann zum Priestertum zuzulassen, sollte zugunsten des geistlichen Wohles der Gemeinschaft und der Gläubigen gefällt werden, denen er dienen soll, das heißt für die Ortskirche. Der Ortsbischof sollte daher die führende Rolle bei der konkreten und individuellen Entscheidung in der Kirche, in der er den Vorsitz führt, haben. Freilich sollte seine Entscheidung nicht willkürlich getroffen werden oder ohne ernste Erwägung des Wohls der Gesamtkirche und der anderen Kirchen. Er sollte sich verpflichtet wissen, ein Verfahren kluger und eingehender Beratungen mit seinem Priesterrat, dem diözesanen Pastoralrat und anderen Mitgliedern der Laienschaft und der Geistlichkeit einzuhalten. Wegen gemeinsamer Bedürfnisse und Probleme sollte er sich auch mit den Bischöfen der Kirchenprovinz beraten.

Die Bischofskonferenz sollte autorisiert werden, in dieser Angelegenheit eine Oberaufsicht auszuüben. Der Ortsbischof sollte daher seine Entscheidung der Konferenz mitteilen, aber außer wenn seine Entscheidung der Kirche positiven Schaden zufügt, sollte die Vermutung dafür stehen, daß er für das geistliche Wohl der Gläubigen gehandelt hat. Die Bischofskonferenz sollte während der Übergangsperiode alljährlich Rom einen Bericht zum Zwecke der weltweiten Information und Koordination vorlegen.

c) Vorbefeitung der Kirche

In dieser Übergangszeit muß die gesamte Kirche darauf vorbereitet werden, daß sie den Dienst von

verheirateten Priestern akzeptiert. Das gilt auch für Gegenden, die noch nicht bereit scheinen für eine solche Entwicklung – in Anbetracht des Einflusses moderner Kommunikation und zur Vorbereitung auf die Zukunft. Man müßte sowohl den ordinierten Amtsträgern wie den Laien Hilfen anbieten, damit sie die Verschiedenheit der Gaben in der Kirche schätzen lernen können. Die Gläubigen sollten im verheirateten Priester und seiner Frau das Beispiel einer in Christus gelebten Ehe sehen, so wie sie im zölibatären Priester das Zeichen eines anderen christlichen Charismas und Zeugnisses sehen. Sie sollten auch bereit sein, zölibatären Priestern besondere Hilfe und Unterstützung zu gewähren.

Die Ortsbischöfe sollten für den Beginn einer positiven Unterweisung in Form von Vorträgen, Schriften und Informationsprogrammen sorgen. Zweck dieser Bemühungen sollte es sein, das Volk mit einem echt christlichen Verständnis des priesterlichen Dienstes und seiner tatsächlichen oder möglichen Auffächerung in eine Gruppe verheirateter und eine Gruppe unverheirateter Männer vertraut zu machen. Bei diesem Erziehungsprozeß ist es wichtig, sich mit den Orthodoxen und mit den evangelischen Christen zu beraten, um aus ihren Erfahrungen mit einem Stand verheirateter Amtsträger Nutzen zu ziehen.

Diese Katechese sollte begleitet werden von theologischen und pastoralen Forschungsprogrammen zur Untersuchung der genuin christlichen Bedeutung des Amtes im Dienst des Herrn und seines Volkes, über die Beziehung des Amtes zu den verschiedenen Gaben von Ehelosigkeit und Ehe und über alle anderen Dimensionen des Problems eines klerikalen Standes.

d) Kanonische Normen

Die beginnende Einführung von verheirateten Priestern oder auch schon eine vertiefte Untersuchung dieser Frage im Leben der Kirche wird auch eine Untersuchung der kanonischen Disziplin gegenüber den ordinierten Amtsträgern notwendig machen.

Das Wohl des einzelnen Amtsträgers und das Wohl der Kirche rufen nach Offenheit für verschiedene Formen des Amtes entsprechend den Bedürfnissen und Erwartungen des katholischen Volkes. Der Ortsbischof muß frei sein, kanonische Normen bezüglich der Ämter und Verantwortungen neuen Situationen anzupassen. Die eheliche Lebensform des Priesters und die Bedürfnisse seiner Ehefrau und seiner Familie müssen mit bedacht werden. Die Versetzung des Priesters von einer Ortskirche in die andere muß vereinfacht werden.

Die Bestimmungen des kanonischen Rechts über die Priesterausbildung müssen der pastoralen und theologischen Ausbildung von verheirateten Priestern angepaßt werden, je nach dem Hintergrund der örtlichen oder regionalen Situation, den Bedürfnissen des Dienstes im allgemeinen oder in einer bestimmten Dienstfunktion.

Vorsorge für den finanziellen Unterhalt der verheirateten Priester und ihrer Familien ist eine Vorbedingung, aber dieser dürfte verschieden hoch ausfallen, je nach dem, ob es sich um einen full-time-Dienst oder eine Teilzeitaufgabe handelt.

Sowohl vor dem Recht wie auch tatsächlich muß der verheiratete Priester gegenüber dem zölibatären Priester innerhalb des Presbyteriums gleichberechtigt sein. Dies betrifft besonders seine Beteiligung an den Entscheidungsprozessen in der Ortskirche und seinen Anteil bei der Bestimmung seines eigenen Dienstes. Gleichzeitig ist es wichtig, daß der zölibatäre Priester nicht benachteiligt wird in Dingen wie Dienststellung und Unterhalt.

Die Bischöfe und anderen Amtsträger sollten sich verpflichtet wissen, das größte Interesse zu beweisen für das Wachstum aller Priester und Diakone im Glauben, sowohl der verheirateten wie der unverheirateten.

Gewisse kanonische Hindernisse in bezug auf Amt und Zölibat müßten außer Kraft gesetzt werden, so z. B. 1. die Wertung höherer Weihen als trennendes Ehehindernis; 2. die Exkommunikation eines Klerikers, der die Zivilehe eingeht; 3. das Verbot der Wiederverheiratung für ständige Diakone. Die Annahme des Rücktritts eines ordinierten Amtsträgers, ob Priester oder Diakon, aus der aktiven Ausübung seines Dienstes sollte der Autorität der Ortskirche überlassen werden.

[1] Die Dokumente der Synode finden sich in AAS 63 (1972) 897 ff.

[2] Dekret über Dienst und Leben der Priester, Art. 16.

[3] H. Vorgrimler, Commentary on Documents of Vatican II, Bd. IV, 200 und 282.

[4] Zum Beispiel Bertrams, Bouscaren, Wernz, Vermeersch. Manche Kanonisten bestreiten jetzt, daß höhere Weihen ein trennendes Ehehindernis sein können. Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt sagt in Art. 26, daß das Recht auf die Gründung einer Familie unverletzlich ist. Solch ein grundlegendes Menschenrecht darf nicht durch positives Recht verneint werden. Es muß in die Verfügungsfreiheit der Person gestellt bleiben.

[5] Sacerdotalis caelibatus, AAS 59 (1967) 657 ff.

[6] Ebd. 662.

[7] Zum Beispiel die Bibliographie internationale sur le sacerdoce et le ministère 1969, herausgegeben vom Centre de Documentation, Montreal 1971; sie umfaßt nahezu 400 Seiten und führt an die 7000 Titel an.

[8] Zum Beispiel in Frankreich, Deutschland und den Vereinigten Staaten von Amerika im Jahre 1969.

[9] National Catholic Reporter, 14. Januar 1970.

[10] AAS 62 (1970) 98ff.

[11] Le ministère sacerdotal (Les Editions du Cerf, Paris 1971) 100–113.

[12] De sacerdotio ministeriali (Vatikanstadt 1971) 6, 19–20, 36–38.

[13] Zum Beispiel folgende Erklärung, die beim Treffen der National Federation of Priests' Councils in the U.S. im März 1971 mit 193 zu 18 Stimmen verabschiedet wurde: «Wir fordern, daß die Wahl zwischen Zölibat und Priesterehe für Priester, die jetzt im aktiven Dienst stehen, erlaubt wird und daß mit dieser Änderung sofort begonnen wird.» In: America, 3. April 1971, 341.

[14] Study on Priestly Life and Ministry (Washington D. C., National Conference of Catholic Bishops, 1971) 24–69.

[15] A Working Paper on The Ministerial Priesthood in Preparation for Synod 1971 (Ottawa, Canadian Catholic Conference, 1971) 54–55, 121–133.

[16] Untersuchung der Gallup Organization vom 23. bis 28. Juni 1971.

[17] Gembloux-Leuven (Duculot-Peeters) 1971, 752 Seiten.

[18] AAS 63 (1971) 770.

[19] Von dieser Gesamtzahl waren 143 gewählte Vertreter der Bischofskonferenzen. Weitere 20% waren vom Papst ernannt. 50% der Gesamtzahl kamen aus der Dritten Welt. Das Durchschnittsalter der Synodenväter betrug 58 Jahre.

[20] Quellen für diese Auswertung der Synodenarbeit finden sich u. a. in: N.C. News Service daily reports; Korrespondentenberichte von Associated Press; Washington Post; New York Times; National Catholic Reporter; La Civiltà Cattolica; America. Außerdem wurden andere Presseorgane und persönliche Informationen ausgewertet.

[21] N.C. News Service foreign report vom 8. Oktober 1971, 3–4.

[22] AAS 63 (1971) 833.

[23] Ebd. 897.

[24] c. 132, § 3.

[25] c. 133, § 1.

[26] c. 133, §§ 3 und 4. Vgl. cc. 2176ff; 2358, § 1.

[27] cc. 1072; 2388; § 1; 985. Lex sacri caelibatus, S. Penit., 18. April 1936: AAS 28 (1936) 242.

[28] cc. 211ff. Das Motu proprio vom 15. Juni 1966, «De episcoporum muneribus», IX, 1, gibt den Bischöfen die Vollmacht, Subdiakone zu dispensieren: AAS 58 (1966) 470.

[29] AAS 63 (1971) 303ff.

[30] Konstitution über die Kirche, Art. 29.

[31] «Sacrum diaconatus ordinem» vom 18. Juni 1967: AAS 59 (1967) 701.

[32] Dieser Überblick basiert z. T. auf John E. Lynch, Marriage and Celibacy of the Clergy, The Discipline of the Western Church. An Historico-Canonical Synopsis: Jurist 32 (1972) 14–38.

[33] Diese Empfehlungen stimmen im wesentlichen überein mit den Empfehlungen des Symposions über «The Future Discipline of Priestly Celibacy», welches im August 1971 in New York unter der Schirmherrschaft der Canon Law Society of America stattfand.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JAMES CORIDEN

1932 zu Hammond (USA) geboren, hat an der Gregoriana zu Rom und an der Katholischen Universität Amerikas (Washington) studiert und das Lizentiat in Theologie sowie das Doktorat beider Rechte gemacht. Er lehrt an der Theologischen und Kirchenrechtlichen Fakultät der Katholischen Universität von Amerika (Washington). Er hat viele Kolloquien der Gesellschaft für Kirchenrecht von Amerika organisiert und deren Akten herausgegeben, u.a.: The Once and Future Church: A Communion of Freedom (New York 1971); Who Decides for the Church? Studies in Coresponsability (Hartford 1971).

Dokumentation Concilium
Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Richard Schoenherr

Heilige Macht, heilige Autorität und heiliger Zölibat:

Die Vereinigten Staaten

Der vorliegende Aufsatz setzt sich zum Ziel, einige soziologische Probleme in bezug auf Macht, Autorität und Zölibat in einer sich wandelnden Kirchenordnung zu analysieren. Einen Bestandteil dieser Analyse wird der Bericht über einige Ergebnisse der von uns durchgeführten nationalen Umfrage über das katholische Priestertum in den Vereinigten Staaten bilden, mit der wir von der Nationalkonferenz der katholischen Bischöfe der USA beauftragt worden waren.[1]

Vieles von der Unruhe um das Priestertum ist zur Kenntnis des Volkes gelangt infolge der manchmal bedachtsamen und manchmal lautstarken Diskussionen über den Zölibat. Die Disziplin des Priesterzölibats ist schon an und für sich eine schwierige Frage. Sie ist indes noch verwickelter geworden, weil sie zu einem der festesten Knoten im Knäuel des gegenwärtigen Autoritätskonflikts in der Kirche geworden ist. Wir werden das Zölibatsproblem im Zusammenhang mit den nahe verwandten Themen der kirchlichen Macht und Autorität prüfen.

Die katholische Kirche ist, wie alle gigantischen formellen Organisationen, ein verwickeltes Gesellschaftssystem. Die Aufrechterhaltung der ganzen Kirche und deren Anpassung an die jeweiligen Verhältnisse ist somit vom Gleichgewicht eines Geflechts von irgendwie autonomen und interdependenten Bestandteilen abhängig. Ich denke hierbei mehr an analytisch verschiedene Systemteile als an die leichter zu identifizierenden geographischen Unterabteilungen wie Landeskirchen, Provinzen und Diözesen.

Auf einer höheren Abstraktionsebene können wir die drei Hauptbestandteile des Kirchensystems im administrativen, operativen und mitgliederschaftlichen Subsystem erblicken. Papst und Bischöfe als das administrative Subsystem haben den Auftrag, die unzähligen Betätigungen der Kirche zu lenken und zu koordinieren. Priester und Ordensleute haben als das operative Subsystem die Pflicht, die Tätigkeiten auszuüben, die mit der Sorge um die pastoralen und geistlichen Anliegen des Volkes gegeben sind. Die katholischen Gläubigen, die das mitgliederschaftliche Subsystem bilden, übernehmen die Aufgabe, die christlichen Glaubensüberzeugungen und Werte in ihr persönliches Leben und in ihre gesellschaftlichen Beziehungen zu integrieren.

Vom gesellschaftssystematischen Standpunkt aus hat jedes der drei Subsysteme eine entscheidend wichtige, aber wesentlich verschiedene Funktion auszuüben. Die Mitglieder jeder Gruppe besitzen ihre eigenen Kräfte und Talente, die sie beibehalten und einsetzen müssen, um ihre Ziele zu erreichen. Sie haben andere Anliegen und Probleme, von denen einige einen so eigenen Charakter haben, daß sie für solche, die einem andern Subsystem angehören, unverständlich sind. Es ist für die einzelnen Bestandteile einer Organisation notwendig, eine Reihe struktureller Abgrenzungen beizubehalten, um ihre Autonomie zu bewahren und ihre innere Ausgewogenheit sicherzustellen. Die Wahrung der Abgrenzungen des Subsystems ermöglicht es dessen Gliedern aber nur dann, ihre Kräfte zum größtmöglichen Vorteil des ganzen Systems zu verwenden, wenn die Systemteile einen genügenden Grad von Interdependenz beibehalten. Die Interdependenz von Subsystemen wird allzuoft als gesichert angenommen, obschon sie in Wirklichkeit sehr problematisch ist. In seinen Ausführungen über die Wichtigkeit der Wechselseitigkeit und Autonomie in verwickelten Organisationen schreibt Alvin Gouldner, ein bekannter amerikanischer Soziologe:

«Eine Grundursache von Spannung innerhalb einer Organisation kann einerseits in der Tendenz der Bestandteile liegen, gegen eine Beeinträchtigung ihrer funktionalen Autonomie Widerstand zu leisten, und anderseits in entgegengesetzten Tendenzen des Kontrollzentrums der Organisation, die funktionale Autonomie der Teile zu begrenzen oder zu schmälern.»[2]

Spannung unter den Bestandteilen ist eine der Lebensgegebenheiten einer Organisation. Gerade um die Aufgaben erfüllen zu können, für die sie verantwortlich sind, müssen Papst, Bischöfe und Priester und Volk zuweilen mit ihren Kräften äußerst haushälterisch umgehen, ihren Standpunkt energisch verteidigen, sich auf Konfrontation einlassen

und ganz allgemein sich zur Wehr setzen gegen Beeinträchtigung von seiten anderer Glieder der Kirche, die einem andern Subsystem angehören. Dieser Typus des Organisationsverhaltens braucht nicht böswillig oder unchristlich zu sein, weil er Konflikte mit sich bringt. Er ist absolut notwendig, damit die autonomen Systemteile sowohl ihre Ziele erreichen als auch ihre Interdependenz aufrechtzuerhalten können. Selbst in einem sakralen Gesellschaftssystem ist Konflikt ein notwendiger Prozeß.

Die Glieder einer Organisation sollten einem Konflikt offen ins Auge sehen und ihn nicht verdrängen, denn ohne ehrliche Auseinandersetzung kann die Interdependenz von Systemteilen geschwächt und sogar zerstört werden. Paradoxerweise wird eine Organisation durch ihre Spaltungen und Grenzwahrungsmechanismen zusammengehalten.

Das Zölibatsproblem ist zu einer Quelle des Konflikts zwischen dem administrativen und dem operativen Subsystem der Kirche geworden. Voraussichtlich bemüht sich die «formelle Autoritätshierarchie» mehr, diesen Konflikt zu verdrängen, als ihn anzupacken und zu lösen. Für die Lösung dieses Konflikts wären formelle Verhandelnsprozeduren nötig, die für die monokratische Autoritätsstruktur der Kirche von heute eine direkte Herausforderung wären. Eine Änderung der gegenwärtigen Vorschriften, die den Priestern die Ehe verwehren, ist dadurch blockiert, weil es an adäquaten Mechanismen der Konfliktslösung fehlt. So ist, wie wir sehen werden, das Zölibatsproblem Bestandteil eines viel tieferen und universaleren Machts- und Autoritätskonflikts.

Gesellschaftssystemen gelingt es solange, zu überleben und weiterzuwirken, als die Hauptbestandteile des Systems trotz ihrer individuellen Autonomie irgendwie interdependent bleiben. Autorität ist ein entscheidender Gesellschaftsmechanismus, der die Teile einer komplexen Organisation zusammenhalten hilft. Sowenig wie jede andere menschliche Organisation kann die Kirche vorankommen ohne adäquate Autoritätsbeziehungen. Der wahre Grund der kirchlichen Autoritätskrise liegt in einer veralteten, schrecklich unangepaßten Autoritätsstruktur, die auf einer wankenden theoretischen Auffassung über Gewalt und Autorität beruht. Bevor wir die Ergebnisse vorlegen, die sich aus der Erhebung über amerikanische Bischöfe und Priester für das Verständnis des gegenwärtigen Machtkampfes und Zölibatsstreites ergeben, müssen wir ein gemeinsames Feld abstecken, auf das wir eine Diskussion über Macht und Autorität basieren können.

Die Autorität betrifft einen jeden, weil es in ihr darum geht, welcher Gebrauch von der Macht gemacht wird. Macht besagt die Befähigung, seine Ziele zu erreichen trotz des Widerstandes anderer. Sie kann viele Formen annehmen, die von brutaler Strenge bis zu freundlichem Zureden reichen. Abstrakt genommen ist Macht neutral. Der Gebrauch, der von der Macht gemacht wird, wird als gut oder böse beurteilt je nach den Absichten und objektiven Zielen dessen, der sich ihrer bedient.

Da die Macht ein durchgängiger Bestandteil des menschlichen Lebens und menschlicher Organisationen ist, muß ihr Gebrauch sorgfältig kanalisiert und gesellschaftlich gesteuert werden. Die Autorität ist die Gesellschaftsbeziehung, die den Machtgebrauch so stabilisiert, daß die Mitglieder eines Gesellschaftssystems sich einer richtigen Verteilung spärlicher Hilfsmittel erfreuen können. Autorität zivilisiert den Machtbesitz. Christliche Autorität tauft, wie zu erhoffen ist, den Machtgebrauch.

Das erste, was in bezug auf die Autorität zu betonen ist, ist dies, daß sie mit dem Machtgebrauch zu tun hat. Zweitens sollten wir die Tatsache unterstreichen, daß zwischen dem Vorgesetzten und den Untergebenen eine Gesellschaftsbeziehung besteht. Niemand *besitzt* Autorität ganz von selbst. Autorität wird für gewöhnlich fälschlicherweise in theologischen Begriffen definiert als ein Besitz, der dem Vorgesetzten durch Gott verliehen wurde. Da wir es mit kirchlicher Autorität zu tun haben, müssen wir ganz besonders darauf aufmerksam machen, wie wichtig es ist, die Autorität stets mehr als eine Beziehung denn als einen Besitz anzusehen.

Max Weber, ein klassischer soziologischer Schriftsteller, betont diese Beziehungsaspekte, wenn er die Autorität als die Wahrscheinlichkeit definiert, daß gewisse Befehle von bestimmter Seite von einer bestimmten Personengruppe befolgt werden. Das grundlegende Autoritätskriterium ist ein gewisses Minimum freiwilliger Unterordnung. Das Maximum an Autorität würde im «fraglosen Gehorsam» liegen. So gibt es letzten Endes keine Autoritätsbeziehung, wo kein freiwilliger Gehorsam vorliegt.

Die Untergrabung und eventuell Zerstörung der Autoritätsbeziehung ist die Umkehrung des zweischrittigen Vorgangs, der den legitimen Machtgebrauch grundlegt und aufrechterhält. Wenn nach dem kollektiven Urteil der Gefolgs-

leute der Leiter seine Dienste nicht mehr zufriedenstellend versieht, kann die Legitimierung seiner Macht allmählich aufgehoben und die Autoritätsbeziehung zerstört werden. Zuerst mißbilligt eine wachsende Zahl von Gefolgsleuten die Befehle des Leiters und beginnt so, ihm nicht zu gehorchen. Mit der Zeit ist eine kollektive Mißbilligung entstanden. Gleichzeitig werden die Normen und Sanktionen, auf die man sich einst berief, um Abweichler zu bestrafen, allmählich gelockert und unter Umständen aufgehoben. Vorsätzlicher Ungehorsam wird eher zur Regel als zur Ausnahme. So kann, wenn die Erfüllung der meisten Befehle des Leiters die Gruppe zu viele Opfer kostet, seine Autorität umgestürzt oder auch bloß ignoriert werden, sofern man die benötigten Kräfte von anderswoher erhalten kann.

Heben wir einige Folgerungen hervor, die sich aus der soziologischen Autoritätstheorie ergeben:

1. Vorgesetzte können ihre Autorität nicht selbst aufrichten; sie wird ihnen von ihren Untergebenen verliehen. Als Leiter können sie die Stärke der Autoritätsstellung aufrechterhalten, indem sie weiterhin die Dienste leisten, die die kollektive Gutheißung der Gefolgsleute finden.

2. Wenn Autoritätspositionen unverändert bleiben, die Befehle der Amtsinhaber aber nicht mehr befolgt werden, haben die Vorgesetzten eine machtlose Autorität, weil keine große Aussicht auf Gehorsam mehr besteht.

3. Die Machtverteilung in einer Organisation schwankt ständig, da deren Mitglieder und Umweltsbedingungen sich ständig wandeln. Deshalb müssen auch die Autoritätsmodelle dem Wandel unterzogen werden. Es ist für den Erfolg einer Organisation entscheidend, daß diejenigen Mitglieder, die über das notwendige Rüstzeug verfügen, auch in ihrem Machtgebrauch von der ganzen Kollektivität legitimiert werden. Überholte Autoritätspositionen von Amtsträgern, die nicht mehr über die Macht und das Rüstzeug verfügen, um das Ausmaß ihrer Autorität zu rechtfertigen, schaffen in der Organisation Schwäche und Spannung. Wenn viele leitende Stellungen zu machtlosen Autoritätspositionen werden, leiden die Mitglieder, weil der Organisation die kraftvolle Führung und Leitung fehlt, die für das Erreichen ihrer Ziele notwendig sind.

4. Eine heile und, wie wir in diesem Zusammenhang hinzufügen können, eine heilige Organisation ist eine solche, in der ein ausgewogenes Verhältnis zwischen der zentralisierten und der dezentralisierten Autorität vorhanden ist und in der die Autoritätsverteilung wirklich auf der tatsächlichen Machtverteilung gründet. Darum sollte das administrative Subsystem der Kirche nicht ein Monopol auf den Autoritätsgebrauch haben aus dem einfachen Grunde, weil es nicht alle Kräfte und Verpflichtungen der kirchlichen Organisation enthält. Das operative Subsystem muß mit der notwendigen Autorität ausgestattet sein, damit es seine Kräfte bestmöglich einsetzen und so seinen arteigenen Beitrag leisten kann zur Erreichung des gemeinsamen Wohls der Gesamtkirche. Das gleiche gilt vom mitgliederschaftlichen Subsystem und der Notwendigkeit, die Autorität der Laienschaft bei der Erfüllung ihrer Verpflichtungen anzuerkennen.

Dieser theoretische Hintergrund bietet einen geeigneten Kontext, um den Sinn der soziologischen Daten zu erörtern, die in einer von 5155 Diözesan- und Ordenspriestern und 165 Bischöfen in den Vereinigten Staaten beantworteten Umfrage gesammelt wurden. (Obwohl die Analyse in vielem die Beziehungen betreffen würde, die zwischen der Laienschaft und den beiden andern Hauptsystemteilen der Kirche bestehen, beschränken sich leider die vorzulegenden Ergebnisse fast ausschließlich auf die Information über die Haltung der Bischöfe und Priester. Dementsprechend können wir in der nachfolgenden Erörterung auf die Laienmitglieder nur am Rande zu sprechen kommen.) Wir werden mit einer Analyse der Ergebnisse beginnen, in denen sich der Autoritätskonflikt zwischen den Administratoren und dem operativen Personal der Kirche abzeichnet.

Aus den Antworten auf einzelne Punkte unseres Fragebogens erhellt deutlich, daß die kirchliche Autorität von beiden Seiten der Autoritätsbeziehung her, also sowohl von denen, die sich in den übergeordneten, als auch von denen, die sich in untergeordneten Stellungen befinden, angenagt wird. Bei der Prüfung unserer Tabellen und Zahlen entdecken wir, daß die Priester zu Moralproblemen oft eine Haltung einnehmen, die den offiziellen Stellungnahmen von seiten des Papstes und der Bischöfe diametral entgegengesetzt ist. Beispielsweise stellt sich heraus, daß in bezug auf die Geburtenkontrolle nur zwei Fünftel der Priester aller Altersstufen und etwas mehr als ein Fünftel der Priester, die 45 Jahre alt und jünger sind, mit der offiziellen Stellungnahme einiggehen, wonach «die Gläubigen verpflichtet sind, sämtliche Methoden der künstlichen Empfängnisverhütung zu meiden». Die Altersgruppe «45 Jahre und jünger»

umfaßt genau die Hälfte der Gesamtzahl der Priester in den Vereinigten Staaten. Wie ein Vergleich der Zahlen in der unternommenen Befragung zeigt, besteht ein verblüffender Unterschied von 61% (83% gegenüber 22%) zwischen den Bischöfen und der jüngeren Hälfte des Klerus im Verhältnis der Bestätigung der «offiziellen» Haltung zur Geburtenkontrolle.

Ein ähnliches Bild ergab sich, als die Priester nach ihrer Meinung über Ehescheidung und Wiederverheiratung befragt wurden. Wiederum sagten nur zwei Fünftel aller Priester und etwas weniger als ein Fünftel der jüngeren Hälfte des Klerus, daß sie der offiziellen Stellungnahme beipflichten, wonach «Ehescheidung mit dem Recht, sich wieder zu verheiraten, im Fall eines *matrimonium ratum et consummatum* von der Kirche nie zugestanden werden darf». Volle vier Fünftel der Bischöfe jedoch erklärten sich mit der offiziellen Stellungnahme zu Geburtenkontrolle und Ehescheidung einverstanden.

Daß die offizielle Stellungnahme zur Geburtenkontrolle beim Klerus immer weniger Unterstützung findet, ergibt sich deutlich aus einer entsprechenden Zahl von Antworten. Die oben erörterten Daten spiegeln die Haltungen und das Vorgehen im Beichtstuhl wieder seit der Veröffentlichung der Enzyklika «Humanae vitae». Die Respondenten wurden auch nach ihrer Haltung und ihrem Vorgehen vor dem Erscheinen von «Humanae vitae» befragt. Aus dem Vergleich zwischen den beiden Antwortreihen ergibt sich, daß 27% der Priester nun in ihrer Haltung «freizügiger» sind und daß 29% nun eine mildere Haltung einnehmen, wenn sie im Beichtstuhl mit Problemen der Geburtenkontrolle zu tun haben, seitdem die Enzyklika erschienen ist, als das, so weit sie sich daran erinnern, vor deren Promulgation der Fall war. Nur 3–4% nahmen nach «Humanae vitae» «konservativere» Haltungen ein, während die große Mehrheit – 66 und 70% – ihre Einstellung überhaupt nicht änderte. Wenn mit der Enzyklika beabsichtigt war, die Übernahme der offiziellen Haltung zur Geburtenkontrolle zu fördern, so hat sie nach der Bilanz gerade die gegenteilige Wirkung gehabt.

Daß es der Enzyklika offenbar nicht gelungen ist, dem Dissens und Ungehorsam unter den Priestern Einhalt zu gebieten, läßt sich leicht mit dem durchgehenden Empfinden in Zusammenhang bringen, daß «Humanae vitae» keine legitime Ausübung der päpstlichen Autorität war. Nach ihrer diesbezüglichen Meinung befragt, erklärte sich nur eine Minderheit der Priester willens, die Enzyklika als einen kompetenten, sachgemäßen Einsatz der Lehrautorität des Papstes zu akzeptieren.

Unser Fragebogen war darauf angelegt, die Autoritätsbeziehungen zwischen dem administrativen und dem operativen Subsystem zu prüfen, wie sie in der Einflußverteilung in einer Diözese bestehen. In jeder Alterskategorie erblickt die übergroße Mehrheit – von 95–99% – im Bischof denjenigen, der über die ganze Autorität und Vollmacht bei der «Festlegung der Maßnahmen und Aktionen im Bistum» verfügt. Ordinariatsbeamte werden als irgendwie einflußreich angesehen, aber nach dem, wie die Priester die Situation beurteilen, hat niemand anderer einen großen Einfluß. Die Bischöfe sind indes etwas eher als die Priester wahrzunehmen bereit, daß auch andere Einfluß besitzen.

Auf die Frage hin, wer bei der Beschließung der Maßnahmen und Aktionen in der Diözese maßgegend sein *sollte*, traten wiederum starke Mehrheiten – von 85 bis zu 96% – der Priester und Bischöfe für eine starke Autoritätsstellung des Bischofs ein. Doch die Priester neigten mehr als die Bischöfe – 63% gegenüber 53% – zum Wunsch, einen Großteil des Einflusses in den Händen des Priesterrats zu sehen. Für die Priester aller Altersstufen ist der Priesterrat nach dem Bischof das zweitwichtigste Einflußzentrum, doch nach dem Urteil der Bischöfe sollte das Ordinariat die zweitwichtigste Position beibehalten.

Die Frage, wieviel Einfluß dem Priesterrat zusätzlich zukommen sollte, tritt als das kritische Problem zutage. Es ist interessant, festzustellen, daß ungefähr die Hälfte der Bischöfe bereit war, zu sagen, der Rat solle einen beträchtlichen Einfluß haben, daß aber ungefähr gleich viele Bischöfe glaubten, der Priesterrat besitze bereits schon großen Einfluß. Die Unterschiede in den Wahrnehmungen und Urteilen der Bischöfe und der Priester sind äußerst vielsagend, denn die Priester glauben nur zu einem Fünftel, daß ihre Räte schon jetzt einen großen Einfluß besitzen, während drei Fünftel der Ansicht sind, daß diese einen starken Einfluß haben *sollten*. Somit besteht unter den Priestermitgliedern des operativen Subsystems das starke Verlangen, die Autorität des Priesterrates zu verstärken, aber offenbar bei den Bischöfen nicht die Meinung, dem Priesterrat sei eine größere Machtbefugnis zuzuerkennen. Mit andern Worten, die organisatorische Umstellung, die die Priester zur Neuverteilung des Einflusses und der Autorität am meisten herbeiwünschen, ist diejenige, zu der die Bischöfe am wenigsten Hand bieten.

Parallel zu den Meinungsverschiedenheiten über die Entscheidungsgewalt in den Diözesen besteht ebenfalls eine scharfe Diskrepanz in bezug auf die Frage, ob allgemeinere Reformen der Kirche dienlich sein könnten. So befürworten beispielsweise ungefähr drei Viertel der Priester die Wahl des Papstes durch die Bischofssynode und die Wahl der Bischöfe durch die Diözesanpriester. Hingegen ergibt sich aus den Äußerungen der Bischöfe zu diesen zwei Reformen, daß bloß eine Minderheit von ihnen für solche institutionelle Änderungen eintritt. Beide Änderungen wären wichtige Schritte in der Richtung, daß die starre Autoritätsgewalt, die in den Händen des administrativen Subsystems verblieben ist, aufgegeben würde. Es ist auch bemerkenswert, daß wohl zwei Fünftel der Bischöfe die Wahl des Papstes durch Bischöfe befürworten, aber nur ein Viertel von ihnen sich mit der Wahl des Bischofs durch die Diözesanpriester einverstanden erklärt.

Aus diesen Ergebnissen tritt ein bestimmtes Verhaltensmuster hervor. Kollektive Mißachtung autoritativer Befehle ist besonders unter der jüngeren Hälfte des Klerus der Vereinigten Staaten weit verbreitet. Und wie nach der Häufung des innern Nichteinverständnisses mit offiziellen Lehren und Verboten anzunehmen ist, besteht ein großes Potential dafür, daß der Ungehorsam in der Praxis noch weiter einreißt. Offensichtlich herrscht eine Meinungsverschiedenheit in bezug auf den legitimen Machtgebrauch: Die Bischöfe sehen es nicht für besonders notwendig an, daß in den Autoritätsbeziehungen ein Wandel eintrete, die Priester hingegen treten stark für eine solche Änderung ein, am meisten die jüngeren Priester. Unsere Daten bieten uns ein ausgiebiges Dokumentationsmaterial dafür, daß diejenigen, die mit der Aufgabe betraut sind, die Kirche zu koordinieren und zu lenken, es für ihre Pflicht ansehen, einer Beeinträchtigung ihres Autoritätsmonopols durch die Priestermitglieder der operativen Subsysteme nach Kräften entgegenzutreten.

Welche allgemeinen Schlußfolgerungen können wir aus diesem Teilüberblick über das Priestertum und die Kirche in den Vereinigten Staaten ziehen? Für mich ist es evident, daß Autoritätsbeziehungen, die für die Instauration und Koordination der Anstrengungen der Kirche entscheidend wichtig sind, auf unterhöhltem Grund stehen. Die kirchliche Autorität wird von beiden Seiten der Beziehungen, nicht nur von den Priestern, sondern auch von den Bischöfen und vom Papst her bedrohlich geschwächt.

Was die Priester betrifft, so nehmen sie zu Moralfragen Haltungen ein, die zu denen der bestehenden Autorität in deutlichem Gegensatz stehen. Sie unternehmen auf liturgischem Gebiet Schritte, die ihnen verwehrt wären, und spenden entgegen den zentralisierten Regeln und Vorschriften der Kirche Sakramente. Ferner haben viele von ihnen aufgrund ihres pastoralen Einfühlungsvermögens und Sachverständnisses das Empfinden, sie sollten die Vollmacht haben, sich in diesen Dingen nach ihrem eigenen Urteil zu richten. Viele Priester sind der Ansicht, die Autorität sollte neu verteilt werden, und insbesondere sind sie der Überzeugung, daß der selbständige Gebrauch ihrer pastoralen Erfahrung legitimiert werden sollte, indem man den Priesterrat zu einem Autoritätsträger in der Kirche macht. Bei den verhältnismäßig vielen Priestern, die im Einklang mit diesen Überzeugungen handeln, zeigt sich eine wachsende Mißbilligung der Art und Weise, wie von denen, die in den administrativen Positionen sind, die Leitung ausgeübt wird. Ihr kollektiver Ungehorsam wirkt sich auf die Autoritätsbeziehungen zerstörend aus, denn ohne freiwilligen Gehorsam gibt es keine Autorität.

Die Bischöfe hingegen zeigen nur sehr geringe Neigung zu Veränderungen des Autoritätsmusters der örtlichen, nationalen und internationalen Kirche. Ihrer Meinung nach besitzen sie die volle Autorität, und sie wünschen nur eine geringe oder gar keine Änderung in den Autoritätsverhältnissen. Die Bischöfe finden sich treuergeben mit den zentralisierten bürokratischen Autoritätsmustern der Kirche ab und tragen dadurch zum Schwinden der Autorität selbst bei. Sie ermöglichen es nämlich, daß die Position der Bischöfe zu einer machtlosen Autorität wird.

Wenn diese Konflikte ungelöst bleiben, so werden die Autoritätsbeziehungen in der ganzen Kirche einfach zusammenbrechen. Diejenigen, die mit der Leitung und Koordinierung der Kirche als eines Gesellschaftssystems betraut sind, werden eine machtlose Autorität besitzen, da immer mehr Weisungen übertreten werden und kollektive Sanktionen sich als unwirksam erweisen. Wenn die Autorität nicht neu verteilt wird, so daß der Machtgebrauch legitimiert wird auf einer Ebene, die mit dem gegenwärtigen Kräftefeld sich besser deckt und mehr auf die Prinzipien der Kollegialität als auf die Prinzipien der Bürokratie abgestimmt ist, werden die gesamte Kirche und alle ihre Glieder entsprechend darunter leiden.

Wenn wir das Zölibatsproblem in der richtigen Perspektive sehen, in seinem Zusammenhang mit der Autoritätskrise, können wir besser verstehen, warum es eine solche Aufregung verursacht. Die Neuumschreibung und Neuverteilung der Autorität ist ein langsamer Vorgang und eine bloß stufenweise Reform kann hochgestellten Gliedern der Kirche tolerabel erscheinen. Doch vom Standpunkt des einzelnen Priesters aus gibt es für die Zölibatsfrage keine stufenweise Lösung. Wenn der einzelne Priester sich verheiraten will, so ist er gezwungen, auf die öffentliche Ausübung seines Amts zu verzichten, wie sehr er auch an und für sich gewillt sein mag, sich für die Kirche und in seinem Amt einzusetzen. Eine aufsehenerregende Zahl von Priestern in den Vereinigten Staaten lösen das Problem auf diese Weise.

In einer früheren Umfrage über das Priestertum hat Joseph Fichter S. J. herausgefunden, daß in den zweieinhalb Jahrzehnten vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Jahresrate der freiwilligen Amtsniederlegung bei den Diözesanpriestern der Vereinigten Staaten kaum ein Zehntelsprozent überstieg.[3] Dann aber begann um die Mitte der sechziger Jahre die Zahl der Priester, die ihre öffentliche Zugehörigkeit zum Priestertum – mit oder ohne Dispensgesuch – aufgaben, sprunghaft anzusteigen. Nach unserem eigenen sehr genauen Zahlenmaterial und andern Zahlenangaben, die vom Gallup-Institut gesammelt wurden, schnellte die Jahresrate von einem halben Prozent im Jahre 1966 zu einer Jahresrate von nahezu 4 Prozent im Jahre 1971 empor.[4] Wir können aus den Jahresraten darauf schließen, daß die römisch-katholische Kirche in den Vereinigten Staaten in weniger als sieben Jahren insgesamt über einen Achtel ihres Klerus infolge von Amtsniederlegungen verloren hat.

In absoluten Zahlen beträgt die Zahl der amerikanischen Priester, die zwischen Anfang 1966 bis Anfang 1972 das öffentliche Wirken aufgegeben haben, ungefähr 8000 (es können ein paar Hundert mehr oder weniger sein). Bis zum Ende dieses Jahres wird das Total an die 10000 betragen. Wenn wir das Problem des freiwilligen Weggangs in eine geschichtliche Perspektive stellen wollen, so ist zu sagen, daß in den letzten Jahren die ansteigende Rate der Amtsniederlegungen um ungefähr dreißig-, ja vielleicht vierzigmal höher gewesen ist als in den fünfundzwanzig Jahren zuvor. Aus diesen Zahlenangaben ergibt sich, daß für die Kirche und das Priestertum ein Problem von bedrohlichen Ausmaßen besteht.

Was immer auch die Ursache für die kaum der Rede werten Resignationsraten der jüngeren Vergangenheit gewesen sein mag, so geht das enorme Anwachsen der freiwilligen Amtsniederlegungen, dem wir heute gegenüberstehen, zum großen Teil darauf zurück, daß den Priestern die Heirat untersagt ist. Als wir die aktiven Priester und eine Gruppe von Priestern, die ihr Amt bereits aufgegeben haben, fragten, was nach ihrer Ansicht der wichtigste oder zweitwichtigste Grund sei, warum Priester ihr Amt niederlegen, war der Wunsch, zu heiraten, die am meisten angeführte Ursache.

Die Erklärung, die sich aus einer weiteren sehr detaillierten Analyse der Daten ergibt, läßt sich wie folgt zusammenfassen: Wenn die Ehe als ein wünschenswerter Lebensstil betrachtet wird, wenn das Alleinsein persönliche Probleme mit sich bringt, welche die Vorteile der gegenwärtigen Situation übertreffen, wenn die Werturteile und Haltungen in bezug auf das Priestertum und die Ehe sich ändern, indem sie aufgeschlossener werden, und wenn das Verlassen der Diözese oder Ordenskongregation dadurch erleichtert wird, daß man relativ jung ist, so wird ein Priester sich voraussichtlich entschließen, sein Amt niederzulegen und einen andern Beruf zu ergreifen.

Diese Aufschlüsse werfen eine Frage auf, die für die künftige Disziplin des Priesterzölibats von großer Wichtigkeit ist: Warum ist das Heiratsverbot plötzlich zu einem so springenden Punkt der Berufsentscheidung katholischer Priester geworden? Die Antwort auf diese Frage läßt sich meines Erachtens dadurch finden, daß man die Kernwerte prüft, die das christliche Priestertum aufweist, so wie sie von den heutigen Priestern gesehen werden.

Dabei tritt zutage, daß der Glaube an den persönlichen Wert des Zölibats unter den katholischen Klerikern abnimmt. Obwohl drei Viertel der Priester in den Vereinigten Staaten das Empfinden haben, daß der Zölibat für sie eine Hilfe sei, um besser wirken zu können, so betrachten ihn nur etwas mehr als die Hälfte als einen Vorteil für die Entwicklung ihrer Liebe zu Gott, für den volleren Kontakt mit andern und für die Förderung des persönlichen Wachstums und der Selbstentfaltung. Eine zustimmende Mehrheit unter den jüngeren Priestern läßt sich nur für die Behauptung finden, daß der Zölibat eine Hilfe sei, um besser wirken zu können, nicht aber dafür, daß er ein Vorteil für die drei andern Arten des Wachstums und der Entfaltung sei.

Eine Anzahl von Fragen im Fragebogen war dazu bestimmt, den Priester darauf anzutippen,

wie sich seine Bewertung des Zölibats im allgemeineren Zusammenhang seiner Haltungen zur menschlichen Geschlechtlichkeit widerspiegle. Aus einer sorgfältigen Prüfung der Daten ergibt sich, daß die Mehrheit der Bischöfe und älteren Priester die «traditionellen» Werte, die für das Heiratsverbot sprechen sollen, anerkennt, daß aber nur eine Minderheit der jüngeren Priester mit diesen Auffassungen einiggeht. Dagegen stimmt die Mehrheit der jüngeren Priester mit den «modernen» Auffassungen überein, die in der Ehe Werte sehen, die für die Heiratsmöglichkeit der katholischen Priester sprechen, während nur eine Minderheit der Bischöfe und älteren Priester gewillt ist, diese Anschauungen zu übernehmen.

Man ist deshalb nicht überrascht, wenn man entdeckt, daß über die Hälfte aller Priester und über drei Viertel der jüngeren Priester der Ansicht sind daß der Zölibat in die freie Wahl gestellt werden sollte, während nur ein Zehntel der Bischöfe dafür eintreten, das Eheverbot fallenzulassen. Mit Ausnahme der Bischöfe und der ältesten Kategorie der Priester *erwartet* überdies die überwiegende Mehrheit des Klerus eine Änderung des Zölibatsgesetzes, und drei Viertel von denen, die diese Änderung erhoffen, denken, daß diese innerhalb der nächsten zehn Jahre eintreten werde.

Diese Angaben decken auf, daß viele Priester nicht fest an den Wert dieser Art von Opfer glauben, das sie bringen. Ein anderes Spektrum von Werten und Haltungen erzeugt einen Trend zu einem neuen Harmoniezustand, der Werte und Tun ins Gleichgewicht bringen wird. Dieser Trend ist besonders stark unter den jüngeren Priestern, deren Glaube an die religiösen Werte des Zölibats am schwächsten ist und die mit dem Alleinsein die größten Probleme haben. Bei denen, die den Zölibat nicht hoch bewerten, wird das Heiratsverbot als eine zu schwerwiegende oder zu sinnlose Vorbedingung für das Priestertum empfunden. Hinter dem Entschluß, den kirchlichen Dienst aufzugeben, steht deshalb das Verlangen, seinem Leben wieder Harmonie und Gleichgewicht zu verschaffen.

Es tritt auch zutage, daß die stark negativen Urteile, welche die Laienwelt über solche, die den kirchlichen Dienst aufgaben und sich verheirateten, zu fällen pflegte, in der letzten Zeit viel milder geworden sind. Aufgrund einer Untersuchung, die im Auftrag der Nationalen Föderation von Priesterräten unternommen wurde, und aufgrund einer weiteren Umfrage, die vom Planungs- und Forschungsamt der Erzdiözese Detroit durchgeführt wurde, wissen wir, daß bei allen Altersgruppen der katholischen Laien der Vereinigten Staaten eine Mehrzahl nun dafür eintritt, es solle den katholischen Priestern die Erlaubnis gegeben werden, zu heiraten und ihr Priesteramt weiterzuführen, und daß sie es sogar begrüßen würde, wenn ihre Pfarrei einen verheirateten Priester erhielte. Dieses wachsende kollektive Einverständnis mit der Möglichkeit eines verheirateten Klerus erleichtert zweifellos den Entschluß, den kirchlichen Dienst aufzugeben, um zu heiraten. Da wenigstens drei Zehntel der amerikanischen Priester von fünfundvierzig Jahren und darunter 1970 aussagten, sie würden wahrscheinlich oder sicherlich heiraten, wenn den Priestern der Zölibat freigestellt würde, steht zu erwarten, daß die Austritte aus dem öffentlichen Kirchendienst noch eine Zeitlang in so hohen Raten erfolgen werden wie jetzt.

Die quantitativen Verluste, welche die Kirche dadurch erleidet, sind zwar groß, aber vielleicht ist es ebenso wichtig, die qualitativen Verluste ins Auge zu fassen. Man kann «Qualität» als persönliche Reife, hohen Bildungsstand, Bereitschaft, kirchliche und priesterliche Werte und Haltungen zu kultivieren und – ein sehr wichtiger Punkt – einfachhin als jugendliche Frische definieren. In unserer nationalen Umfrage über die amerikanischen Priester stellte sich heraus, daß unter denen, die das Amt aufgaben oder aufzugeben planen, reifere, gebildetere, aufgeschlossenere und jugendlichere Typen in reicherem Maß vorhanden sind als unter denen, die im aktiven Dienst verbleiben. Wenn sich in diesen Eigenschaften Qualitäten widerspiegeln, die für Priester zu wünschen sind, so ist der qualitative Verlust mindestens ebenso alarmierend wie die steigenden Zahlen der Austritte.

Wie es mit der Situation steht, ist aus den Daten klar ersichtlich. Die amerikanische Hierarchie und die älteren Priester sind einer Änderung der kirchlichen Disziplin in bezug auf den Priesterzölibat entschieden abhold. Hingegen treten die überwiegende Mehrheit aller anderen Priester und gut die Hälfte der Laien dafür ein, daß denjenigen, die die heiligen Weihen empfangen haben, die Erlaubnis zur Heirat gegeben werden sollte, falls sie dies wünschen.

Wir müssen daraus schließen, daß in bezug auf die künftige Zölibatsdisziplin in der Kirche eine bedenkliche Konfliktssituation besteht. Diese wird sich nicht so leicht lösen lassen, weil die Haltungsunterschiede auf ganz unterschiedliche Bewertungen der Natur des Zölibats und seines Zusammenhangs mit dem Priestertum zurückgehen. Der Kon-

flikt zwischen der Hierarchie und den jüngeren Mitgliedern der Priesterschaft in bezug auf das Zölibatsproblem ist um so verwickelter, als er einen Ausschnitt aus einem allgemeineren Autoritätskonflikt zwischen den Mitgliedern dieser beiden Subsysteme bildet.

Wie trifft sich der Zölibatskonflikt mit dem Autoritätskonflikt? Vom Management her gesehen liegt es im besten Interesse des administrativen Subsystems der Kirche, nämlich des Papstes und der Bischöfe, die Aufrechterhaltung der Zölibatsdisziplin zu wünschen, weil ein zölibatärer Klerus die Koordination und Leitung erleichtert. Als latente Funktion, d. h. ganz abgesehen davon, ob diese Folge beabsichtigt oder klar erkannt wird, schafft das Heiratsverbot für Priester eine stramm disziplinierte und leicht zu lenkende Gruppe von hauptberuflich im Kirchendienst Stehenden, die bereit sind, kirchliche Aufgaben auszuführen ohne von Familienpflichten behindert zu werden. Viele Priester hingegen haben das Empfinden, daß der Entschluß zur Ehe sowohl ihren Werten als auch den Anliegen des kirchlichen Dienstes besser entsprechen würde. Vom Standpunkt der Priester aus, die das operative Subsystem bilden, kann so die erzwungene Ehelosigkeit als Beeinträchtigung der Autonomie und der Flexiblität erscheinen, deren sie in ihrem Dienst und in ihrem persönlichen Leben bedürfen.

Das Zölibatsproblem läßt sich als ein Machtkonflikt interpretieren, worin Papst und Bischöfe den obligatorischen Zölibat deshalb nicht aufzuheben wünschen, weil dies den Verlust der Macht nach sich ziehen würde, mit ihrem kirchlichen Personal nach Belieben schalten und walten zu können. Ferner würden die Bischöfe, falls sie dem von ihren Priestern ausgeübten Druck nachgeben und sich in Rom für den Wahlzölibat einsetzen würden, damit einräumen, daß ihre Priester einen mächtigen Einfluß ausüben. Die Bischöfe würden anerkennen, daß ihre Priester mächtig und fähig sind, selbst zu entscheiden, was für sie selbst und ihr pastorales Wirken richtig ist. Wenn der Papst hinwieder dem nachdrücklichen Ersuchen einer Landeshierarchie nachkommen und beschließen würde, den Priestern die Heirat freizustellen, so würde er damit zugeben, daß er solche Entscheide nicht auf sein eigenes Urteil hin fällen sollte.

In beiden Fällen käme es zu einer Schwächung der straff zentralisierten Entscheidungsautorität der kirchlichen Administration. Der Papst würde Autorität an die Bischöfe abtreten und die Bischöfe würden Autorität an die Priester abgeben. In einer hochbürokratisierten Organisation ist ein solcher Verlust an zentralisierter Herrschaft vom Management-Standpunkt aus äußerst unerwünscht.

Auf der andern Seite des Konflikts treten Priester kräftig für Veränderungen ein, welche die Optionen ihres kirchlichen Dienstes erweitern würden; sie finden aber, daß sie nicht den nötigen Einfluß haben, um das Gesetz zu ändern, das den Zölibat zur Pflicht macht. Ihre Überzeugungen gründen auf ihren persönlichen und pastoralen Erwägungen. Da sie im aktiven Seelsorgedienst der Kirche stehen, halten sie den Wandel vom operativen Standpunkt aus für notwendig. Die offene Diskussion über den Zölibat könnte sich also zu einem entscheidenden Machtkonflikt auf allen Ebenen in der Kirche auswachsen. Machtkonflikte, die in Bewertungsunterschieden wurzeln, sind ihrer Tendenz nach viel ernsthafter, allgemeiner verbreitet und andauernder als Machtkämpfe unter solchen, die das gleiche Wertspektrum teilen.

Von einer rein soziologischen Perspektive her ist es meine Überzeugung, daß ein verheirateter Klerus in der römischen Kirche sich nicht mehr umgehen läßt. Der Wandel in den Werturteilen und Haltungen, der aus den hier vorgelegten Daten klar hervorgeht, bildet einen langen und langsamen Prozeß, den umzukehren äußerst schwierig ist. Wieviel Zeit es brauchen wird, um den Wandel herbeizuführen, ist nebensächlich gegenüber der Frage, mit welchem Erfolg es den Priestern und Bischöfen gelingen wird, die Autorität in der Kirche neu zu definieren und neu zu verteilen.

Verschiedene Probleme, die mit dem Autoritätskonflikt zusammenhängen, müssen zu der gleichen Zeit, in der das Zölibatsproblem gelöst wird, gleichfalls angepackt werden. Die römische Kurie und die nationalen Hierarchien werden sich einig werden müssen über das richtige Gleichgewicht zwischen der zentralisierten und der dezentralisierten Autorität. Ebenso werden Bischöfe, Priester und Laienschaft in den Kirchen der einzelnen Länder ausfindig machen und anerkennen müssen, wo die Macht und das Rüstzeug vorhanden sind, und sie werden den Gebrauch dieser Macht in den Augen aller Glieder der Kirche zu legitimieren haben. Die Mitglieder des administrativen und des operativen Subsystems werden geneigter sein müssen, ihre Macht gegenseitig anzuerkennen und zu respektieren, und werden es einüben müssen, diese effizienter einzusetzen.

Das Zölibatsproblem wird gelöst sein, wenn Bischöfe gegenüber der römischen Kurie und Prie-

ster gegenüber den nationalen Hierarchien lernen, wie sie ihre potentielle Macht in realisierte Macht verwandeln können. Wie Dennis Wrong in einem meisterhaften Aufsatz über gesellschaftliche Macht schreibt, können Gesellschaftsgruppen potentielle Macht nur dann in realisierte Macht verwandeln, wenn sie zu «Solidarität, gemeinsamen Zielen, Gesellschaftsorganisation und Führerschaft gelangen».[5] Manche nationale Hierarchien sind als Gruppen auf dem Weg, alle vier Bedingungen zu erfüllen; Priester hingegen haben noch eine weite Strecke zurückzulegen, bis sie realisierte Macht erreichen. Wenn Priester als eine Gruppe fähig sind, den Prozeß der Erreichung der Solidarität, der Festlegung gemeinsamer Ziele, des Aufbaus einer Gesellschaftsorganisation und einer Führerschaft zu beschleunigen, wird wohl die künftige Zölibatsdisziplin innerhalb der zehn Jahre, die viele Respondenten in unserer Umfrage dafür angesetzt haben, beschlossen werden.

Selbstverständlich wird der Übergang von einem zölibatären zu einem verheirateten Klerus viele Schwierigkeiten und Irrwege mit sich bringen. Dies sind die mit einem Wandel unvermeidlich zusammenhängenden Wehen, die sehr treffend als «die Verbindlichkeiten, die Neues mit sich bringt» bezeichnet wurden. Die Kirche ist eine menschliche Organisation, und so ändert sie sich nach der Art aller Organisationen, nämlich mit langsamen, immer größern Schritten. Der Wechsel muß um sich greifen aufgrund von mehr «Bekannten» als «Unbekannten». Darum sind wir der Ansicht, daß die ersten kleinen Schritte bereits getan worden sind mit der Ordination verheirateter Diakone. Der nächste zögernde Schritt wird zweifellos in der Ordination verheirateter Männer zum Vollrang des Priestertums bestehen. Dies ist ein so sehr zu befürchtender, wenn auch unvermeidlicher nächster Schritt, daß letztes Mal die Synodenväter sich geweigert haben, ihn kollektiv zu vollziehen. Sie haben es vorgezogen, die Angelegenheit dem Papst zu überlassen – eine ominöse Verstärkung der starren Zentralisation der Autorität.

Es wäre äußerst tragisch, wollte man versuchen, den Konflikt und die Unannehmlichkeiten, die sich während der Übergangszeit zwangsläufig einstellen würden, zu verdrängen, denn dies würde zweifellos einigen wertvollen Einsichten das Grab schaufeln und die Mitglieder der miteinander im Widerstreit stehenden Gruppen veranlassen, sich zurückzuziehen und unter Umständen voneinander nichts mehr wissen zu wollen. Es gibt Wege, um die «Verbindlichkeiten, die Neues mit sich bringt», mit Hilfe der Erfahrung auszubalancieren. Die römische Kirche kann z. B. von den andern Kirchen lernen, und der katholische Klerus kann andere Pfarrer zu Rate ziehen. Ein verheirateter Klerus wird einer Reihe von Problemen gegenüberstehen, die etwas anders gelagert sind als die eines zölibatären Klerus, doch ist es vollkommen unnütz, auf theoretischer Grundlage Gedanken darüber anzustellen, ob die eine Reihe von Problemen härter sei als die andere. Dies ist wiederum eine empirische Frage. Doch die vielen praktischen Einzelheiten, die mit den verwickelten Problemen von Macht, Autorität und Zölibat zusammenhängen, werden sich nie lösen lassen ohne ehrlichen Konflikt und Kampf. Und Lösungen werden vielleicht erreicht ohne die Hilfe eines Geistes der Liebe, des Vertrauens, der Redlichkeit, außer wir erhoffen auf bald die Taufe von etwas so Unschönem wie unsere Machtkämpfe es sind.

[1] Der volle, 486 Seiten umfassende Bericht, der mit «American Priests» betitelt ist, wurde vom Nationalen Meinungsforschungszentrum der Universität von Chicago zusammengestellt unter Leitung von Andrew M. Greeley und Richard A. Schoenherr; er wurde von der «United States Catholic Conference» 1972 für die Veröffentlichung in Buchform zusammengestellt.

[2] Alvin W. Gouldner, Organizational Analysis: Robert K. Merton, Leonard Broom und Leonard S. Cattrell, Jr. (Hrsg.), Sociology Today (Harper & Row, New York 1965) 420.

[3] American Forgotten Priests (Harper & Row, New York). Die Jahresrate wurde durch den Computer errechnet aus dem Mittelwert der kumulativen Prozentzahlen, die von Fichter als gruppierte Daten für die Ordinationsjahrgänge von 1943 bis 1966 vorgelegt wurden. Dies sind die einzigen Daten für die Vereinigten Staaten, die wir für diese Periode kennen. Die Angaben wurden ermittelt, indem man auf dem Korrespondenzweg die Respondenten befragte: «Wie viele Priester waren in Ihrem Weihejahrgang?» und «Wie viele von diesen haben, soviel Sie wissen, das Priestertum aufgegeben?»

[4] Die Daten für 1966–1969 wurden vom Nationalen Meinungsforschungszentrum zusammengestellt aus den offiziellen Resignationsprotokollen der Bistumskanzleien und der Provinzleitungen der Ordensgemeinschaften, und sie wurden auf verschiedenen Wegen verifiziert, um so genaue Zahlen als möglich vorlegen zu können.

[5] Dennis H. Wrong, Some Problems in Defining Social Power: American Journal of Sociology 73 (1968) 680.

Übersetzt von Dr. August Berz

RICHARD SCHOENHERR

ist am 11. Januar 1935 zu Center Line (USA) geboren und hat an der Universität von Chicago das Doktorat in Soziologie gemacht. Er ist Assistenzprofessor für Soziologie an der Universität Wisconsin, Madison, und veröffentlichte u.a.: The Structure of Organizations (New York 1971; in Zusammenarbeit mit P. Blau); American Priests (Chicago 1971; in Zusammenarbeit mit A. Greeley).

Juan Radrizzani

Der Priesterzölibat in Lateinamerika

Es ist nicht leicht, in wenigen Zeilen zu schildern, wie man in Lateinamerika den Zölibat beurteilt und lebt, handelt es sich doch um einen ganzen Kontinent mit ungefähr 30000 Welt- und Ordenspriestern von Mexiko bis Argentinien. Zwar sind im Hinblick auf die letzte Bischofssynode (Rom 1971) Umfragen über die Thematik des Priesters mit Einschluß des Zölibats durchgeführt worden, die in großen Linien vermuten lassen, wo die Unruheherde liegen. Das, was man über den Zölibat sagt, macht alles in allem bloß einen Teil aus; man möchte auch in den Blick bekommen, wie man den Zölibat lebt. Und von noch größerem Interesse ist es, die existentiellen Motive aufzudecken, aus denen heraus man den Zölibat in unserem Kontinent konkret lebt. Darum wird dieser Bericht analysieren: a) was man bei uns über den Zölibat sagt; b) wie man den Zölibat konkret lebt; c) den Sinn oder die Motive, auf unserem Kontinent zölibatär zu leben.

a) Was man über den Zölibat sagt

Es sind nun manche Dokumentationen vorhanden, die uns verschiedene Aufschlüsse über die Situation in Lateinamerika geben. Es gibt Dokumentationen auf nationaler Ebene in Bolivien, Brasilien, Chile, Kolumbien, Peru, Santo Domingo und Paraguay; besonders wichtig sind die «Documentos dos Presbyteros» von Brasilien aufgrund der angewandten Methode: Zusammenkünfte von Priestern der einzelnen Zonen und Regionen und schließlich die Erarbeitung einer Synthese. Der CELAM (Bischofsrat Lateinamerikas) veranstaltete im Hinblick auf die Bischofssynode ebenfalls eine Umfrage, die auf nationaler Ebene von Priestern Argentiniens (zusammen mit einer Enquete der argentinischen Bischofskonferenz), Ecuadors, El Salvadors, Guatemalas, Honduras', Nicaraguas, Panamas, Paraguays beantwortet wurde und auf diözesaner Ebene in einigen Bistümern von Costa Rica. In Mexiko wurde in 23 Diözesen (von insgesamt zirka 60 kirchlichen Distrikten) eine Umfrage durchgeführt.

Die in diesen Dokumentationen enthaltenen Daten wurden von der Abteilung für kirchliche Dienste des CELAM zusammengefaßt.[1] Von sechs der 23 Länder unseres Kontinents liegen keine Angaben vor (Cuba, Haiti, Puerto Rico, Guayanas, Trinitad Tobago und Venezuela). Die Antworten aus den übrigen 17 Ländern repräsentieren mehr als 40% der Priester dieser Länder. Infolgedessen darf man die im Bericht des CELAM zusammengestellten Daten für repräsentativ halten.

Um sie in Ziffern auszudrücken, kann man die Zölibatsproblematik in drei Fragen gliedern. Es sind die drei Fragen, die in der Umfrage des CELAM gestellt wurden; in sie läßt sich aber auch das Ergebnis anderer Umfragen einbringen:

1. Halten Sie die Ordination verheirateter Laien für richtig?

2. Was ziehen Sie vor: Die Freistellung des Zölibats für alle?
Die Freistellung des Zölibats für die künftigen Priester?
Den Pflichtzölibat für alle?

3. Sind Sie der Ansicht, daß man – unter verschiedenen Bedingungen – die in den Laienstand zurückversetzten und verheirateten Priester wieder zur teilweisen oder vollen Ausübung des Priesterdienstes zulassen sollte?

Die Antworten auf die erste Frage lauteten zum Großteil zustimmend: von 60% (El Salvador) bis zu 82% (Paraguay). In den «Documentos dos Presbyteros» Brasiliens wird fast einstimmig darum ersucht. In der nationalen Umfrage in Argentinien wird dieses Anliegen ebenfalls vertreten. Vergessen wir nicht, daß es ein argentinischer Bischof (Msgr. Kemerer, Posadas) war, der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil als erster verheiratete Diakone erbat.

In der Antwort auf die zweite Frage treten die meisten – von 49% (Guatemala und Panama) bis 59% (Honduras und Paraguay) – dafür ein, den Zölibat allen Priestern freizustellen. Diejenigen, die den Pflichtzölibat für alle vorziehen, befinden sich in Minderheit: von 13% (Paraguay) bis 38% (El Salvador). Die «Documentos» von Brasilien (vgl. S. 177f) weisen in die gleiche Richtung: Man wünscht, daß inskünftig der Zölibat den Priesterkandidaten freigestellt werde; auch die bereits Geweihten sollen ihren künftigen Lebensstand frei wählen können. Als Grund wird angegeben: «Es besteht keine biblisch-theologische Grundlage für die Unabdingbarkeit des Zölibatsgesetzes.»

Noch bemerkenswerter ist die hohe Prozentzahl der Antworten, die sich damit einverstanden er-

klären, Priester, die mit Erlaubnis des Heiligen Stuhls geheiratet haben, wieder zum Priesterdienst zuzulassen: die Jastimmen reichen von 68% (Panama) bis zu 89% (Honduras). Für das gleiche trat man massenhaft in Brasilien ein. In Argentinien vertritt eine gewichtige Gruppe (83%) ebenfalls diese Ansicht.

Diese grundlegenden Daten, die in den Umfragen gesammelt wurden, geben jedoch nicht ein wirkliches Bild davon, wie der Zölibat in Lateinamerika gelebt wird, und nennen auch nicht die Motive, die den geäußerten Wünschen zugrundeliegen.

Was die Motive betrifft, denen die genannten Stellungnahmen und Antworten entspringen, so stößt man auf einen Hauptgrund: das ungeheure Bedürfnis an Priestern, das auf unserm Kontinent besteht. Überdies trifft man oft ein weiteres Motivbündel an: die Einsamkeit des südamerikanischen Priesters, der manchmal ganz allein steht und jedes Kontakts mit andern Priestern entbehrt; das ungemein affektive Temperament des Lateinamerikaners und die Schwierigkeit, diese Gegensätzlichkeit in kurzer Zeit zu lösen.

b) Wie lebt man den Zölibat?

Man würde die tatsächliche Situation auf unserem Kontinent schief beurteilen, wollte man annehmen, man verwirkliche hier den Zölibat schlecht und werde ihm mehr oder weniger häufig untreu. Vielleicht stellen solche, die sich über unsere Situation ein falsches Bild machen, dies sich so vor. Wohl gibt es gesetzwidrige Situationen so gut wie in jedem Land Europas. Ein verallgemeinerndes Urteil über Lateinamerika, wie es dann und wann in Europa zu hören ist, geht an der Wirklichkeit vorbei und ist beleidigend. Schon in der Kolonialzeit hatte man ähnliche Ideen, die der Evangelisation Amerikas schwer geschadet haben. Man dachte, die Eingeborenen oder die in die Sklaverei verschleppten Afrikaner und deren Nachkommen seien bildungs- und zölibatsunfähig. Diese Vorurteile verhinderten viele Jahre lang die Ausbildung eines einheimischen Klerus und verbreiteten, nachdem man endlich die Indoamerikaner zum Priesterdienst zugelassen hatte, das Bild eines unenthaltsamen Klerus.

Aus diesem Grunde hören wir Lateinamerikaner einige Argumente, die von den Europäern für einen Wandel in der Zölibatsdisziplin vorgebracht werden, nicht gern. Wenn auch, wie wir oben gesehen haben, der Priestermangel uns drängt, an andere priesterliche Lebensformen für unsern Kontinent zu denken, so behagt es uns doch nicht, daß mit diesem Argument in Europa gefochten wird in einem säkularisierenden Rahmen, der sich von unserer Lebenswelt erheblich unterscheidet.

Man darf im Gegenteil sagen, daß der Zölibat in Lateinamerika mit frohem Gleichmut gelebt wird. Als z. B. in der Umfrage in Brasilien gefragt wurde, wie man den zölibatären Stand lebe, ob man ihn in Gelassenheit oder in Bitterkeit lebe, gaben drei von vier Priestern zur Antwort, sie lebten den Zölibat in Gleichmut.

Vielleicht gibt es zwischen Gelassenheit und Bitterkeit Zwischensituationen, die der Wirklichkeit eher entsprechen. Es läßt sich nicht bestreiten, daß einige Priester sich durch den Zölibat beengt fühlen und ihm kritisch gegenüberstehen. Man käme der Wirklichkeit vielleicht am nächsten, wenn man sagen würde, daß wir alle oder fast alle eine Phase der Neuformulierung und der Zurückgewinnung des authentischen Sinns des Zölibats durchlaufen. Früher oder später trifft dieser Moment ein, und selbstverständlich ist nicht alles beunruhigt, aber ebenso wenig ist alles in Ruhe.

Diese Krisen haben in einigen Fällen mit der Zurückversetzung in den Laienstand geendet. Wir verfügen über keine genauen Angaben hierüber, aber nach den Informationen, die ich aus einigen Diözesen besitze, beträgt die Zahl der Priester, die in den letzten fünf Jahren mit oder ohne Erlaubnis geheiratet haben, zwischen sieben und zehn Prozent. Dabei ist zu berücksichtigen, daß auf Jahre zurückgehende abnormale Situationen dank der neuen römischen Normen in jüngster Zeit eine Regelung gefunden haben, so daß sich die Verhältniszahl inskünftig nicht auf gleicher Höhe zu halten braucht.

Wenn wir übrigens die Situation dynamisch analysieren, so können wir feststellen, daß in der unmittelbaren Nachkonzilszeit diesbezüglich ein kritischer Augenblick bestand, während jetzt die Problematik an Intensität und Virulenz verloren hat.

Was die Motive für diese Laisierungen und Verehlichungen betrifft, so lassen sie sich nicht ohne weiteres global aufdecken. Im allgemeinen kann man sagen, daß es sich um persönliche Probleme handelt, die mit der konkreten Weise zusammenhängen, wie man den Glauben und den Priesterdienst lebt. Bei einigen wird es ein intensiver Säkularisationsprozeß sein, zu dem wir aufgrund unserer intellektuellen Schulung mehr neigen als unser Volk; bei anderen wird es sich um eine ernst-

hafte Infragestellung des Glaubens vom Konzil her handeln: sie entdecken in der nachkonziliaren Kirche nicht mehr die Kirche, für die sie Priester geworden sind; andere werden durch Konflikte mit der Hierarchie in die Isolierung und auf die Flucht vor der kirchlichen Struktur getrieben; bei andern endlich sind es Probleme der affektiven Vereinsamung, die sie nicht zu bewältigen vermögen.

c) Die Motive, auf unserem Kontinent zölibatär zu leben

Wenn man auch keine tiefere Kenntnis des Motivs zur Laisierung und spätern Verheiratung vieler Priester besitzen kann, so kann man hingegen verstehen, weshalb die große Mehrheit der lateinamerikanischen Priester ihren Zölibat in Friede und Frohmut lebt und über die Spannungen, die auch wir oft zu bestehen haben, hinwegkommt.

Das «Himmelreich» (Mt 19, 12) ist weiterhin der tiefste Grund, weshalb man hier und jetzt den Zölibat auf sich nimmt, so wie dies stets und überall der Fall war. Wäre dem nicht so, so müßte man am Wert eines so tiefreichenden Verzichts zweifeln. Zwar wird dieser in vielfältigen Formen gelebt, in Übereinklang auch mit der Überlieferung. Es gibt solche, die im Zölibat ein Mittel erblicken, den Menschen den Primat des eschatologischen Reiches über das menschliche Geschehen zu verkünden. Dieser Sicht begegnet man mehr unter den Kontemplativen. Die große Mehrheit hingegen scheint ihr zölibatäres Leben durch die apostolische Aufgabe zu rechtfertigen: gemäß der besten kirchlichen Überlieferung gibt die Hingabe an die Verkündigung und die Reichgottesarbeit dem Verzicht auf die Ehe seine Daseinsberechtigung.

In Lateinamerika erfolgt dies in einer besonderen Perspektive und vielleicht in einer ganz eigenartigen Sicht. Das Drama der sozialen Ungerechtigkeiten, das unser Kontinent durchmacht, färbt auf unser ganzes Bild des Priesteramtes ab. Für uns ist es «gerade der Einsatz für den Menschen und den revolutionären Prozeß, der uns verpflichtet, Kleriker zu bleiben»[2], und zwar auf die konkrete Weise, wie das heutige Lehramt der Kirche sie sich denkt, nämlich: zölibatäre Kleriker. Dies bedarf etwelcher Erklärung.

Es ist nun einmal eine Tatsache, daß die übergroße Mehrheit unserer Bevölkerung nie verheiratete Priester gekannt hat. Noch heute ruft die Verehelichung eines Priesters Ärgernis, Befremden, Niedergeschlagenheit und Trauer hervor. Der Säkularisationsprozeß, der in Europa oder in den Vereinigten Staaten besteht, geht in Lateinamerika nicht mit der gleichen Intensität vor sich, außer vielleicht in den Großstädten. Unsere Bevölkerung lebt in ihrer übergroßen Mehrheit in einer Volksfrömmigkeit, die im Priester den sieht, der für die Sache Gottes ausgeschieden worden ist, aber auch den, der dem Volk Hoffnung, Sinn, Würde gibt. Für unsere Bevölkerung ist die im Priester repräsentierte Kirche ihre letzte Hoffnung, da alle andern sie im Stich gelassen haben: die Politiker, die «Ordnungskräfte», die Reichen und die Mächtigen. Für dieses leidende, von allen mißhandelte Volk wollen wir lateinamerikanischen Priester uns immer entschiedener und totaler einsetzen. Ihm schulden wir uns ganz besonders: es sind die Ärmsten und die Großzahl. Überdies deckt sich in Lateinamerika das Volk mit dem «Gottesvolk»: sie sind Christen, sie haben Glauben, obwohl sie nur eine dürftige religiöse Bildung besitzen und ihren Glauben unvollkommen zum Ausdruck bringen.

Der Zölibat besitzt vor allem eine pastorale Funktion, die in diesem Kontext zu erfüllen ist. Eine affektive Einsamkeit, die man um des Gottesreiches willen lebt, die also sinnvoll gelebt wird, gibt der ungeheuren Masse von Einsamen, die in Armut und Ungerechtigkeit verlassen dahinleben, Sinn und Hoffnung. Sie, die sich von allen im Stich gelassen fühlen, vermögen im Priester den zu entdecken, der alles verlassen hat, um im Dienst an ihnen, den Armen, Christus nachzufolgen.

Und hier liegt meines Erachtens der Schlüssel für die Frage, weshalb das Zölibatsproblem im Vergleich zu früheren Jahren heute an Bedeutung verloren hat. In dem Maß, als wir Priester uns der ungeheuren Masse der im Stich Gelassenen bewußt geworden sind, die auf unserem Kontinent ein jämmerliches Dasein fristet, geben wir uns Rechenschaft darüber, daß es viel schlimmere Dramen gibt als unsere Einsamkeit. Schwierigere und

JUAN RADRIZZANI

am 24. Mai 1937 geboren und 1961 zum Priester ordiniert, hat an der Gregoriana zu Rom das Lizentiat in Theologie und das Doktorat in Kirchenrecht gemacht. Er ist Professor für Sakramententheologie (Ehe und Buße), Sexualmoral und Kirchenrecht an der Katholischen Universität von Argentinien und Defensor vinculi am Kirchengericht von Buenos Aires. Er veröffentlichte u.a.: Papa y Obispos en la potestad de Jurisdicción según el pensiamento de Francisco de Vitoria (Roma 1967).

stärker beanspruchende Probleme lassen andere Anliegen zurücktreten.[3] Die vollständige Befreiung des lateinamerikanischen Menschen ist eine Aufgabe, für die es sich lohnt, zölibatärer Priester zu bleiben, denn im Grunde geht es dabei um das «Reich des Himmels».

[1] CELAM, Departamento de Ministerios Jerarquicos, Secretariado del Clero, Problematica Sacerdotal de América Latina (Buenos Aires 1971).

[2] J. Vernaza: Concilium 7 (1971) 557, Anm. 17.

[3] G. Gutierrez, Das Kontestationsphänomen in Lateinamerika: Concilium 7 (1971) 555 f.

Übersetzt von Dr. August Berz

Sebastian Kappen

Der Priesterzölibat in Indien

Über die Zölibatsfrage in Indien einen objektiven Bericht zu schreiben, ist schlechthin unmöglich. In diesen Dingen versteckt sich die Wahrheit gern in der Sphäre des strikt Persönlichen oder des kollektiv Unbewußten. Selten taucht sie in den Bereich der freien, offenen Diskussion empor. Dies hat folgende Gründe: Erstens ist die öffentliche Diskussion über etwas, das mit der Geschlechtlichkeit zusammenhängt, in der Gesellschaft Indiens noch tabu. Zweitens herrscht eine alles durchdringende repressive Furcht: Der einzelne Priester befürchtet, jede Beanstandung des Zölibatsgesetzes könnte von andern auf den Wunsch zu heiraten zurückgeführt werden, und die Hierarchie befürchtet, jede Schwächung des bestehenden Gesetzes könnte unter Umständen traditionelle Strukturen untergraben.

1. Die Umfrage vor der Bischofssynode von 1971

Der Schleier der Furcht und Geheimhaltung wurde jedoch zum Teil gelüftet zur Zeit der Umfrage, die von der Kleruskommission der katholischen Bischofskonferenz Indiens (CBCI) im Hinblick auf die Bischofssynode, die jüngst zu Rom stattgefunden hat, durchgeführt wurde. Noch wagten es nur ein paar für das Volk bestimmte Veröffentlichungen, die Diskussion über das Problem in Gang zu bringen.[1] Die Umfrage selbst enttäuschte die in sie gesetzten Erwartungen. Sie verschaffte lediglich dürftige Informationen und keine statistischen Daten. Ihre Hauptschlußfolgerung lautete: «Die überwältigende Mehrheit ist der Ansicht, daß auch heute der Zölibat ein Ideal des katholischen Priestertums bleibt.»[2] Dies wird als ein klares Urteil zugunsten des Status quo interpretiert. Doch diese Deutung ist ungerechtfertigt, denn die Anerkennung des Zölibats als *eines* Ideals besagt nicht ohne weiteres die Zurückweisung des Wahlzölibats. Diese Unklarheit widerspiegelt die der Frage selbst: «Sind Sie der Ansicht, daß selbst heute der Zölibat ein Ideal des katholischen Priestertums bleibt?»[3] Überdies beschlug keine der Fragen die konkreten Probleme der Zölibatspraxis.

Die Unklarheiten und Unzulänglichkeiten des Fragebogens finden nur in der unbefriedigenden Weise, in der die Umfrage selbst durchgeführt wurde, ihre Entsprechung. Abgesehen von der Überstürzung war das Vorgehen in den meisten Diözesen nicht so, daß dabei die freie Meinungsäußerung gewährleistet war, weil entweder der Fragebogen von Priesterversammlungen gemeinsam beantwortet wurde oder weil Einzelantworten der bischöflichen Kurie zur Prüfung übersandt wurden. In einer Diözese (Nagpur) wurde der Fragebogen nicht einmal allen Priestern vorgelegt. Wahrscheinlich ist es zum Teil dadurch, daß die für die aufrichtige Meinungsäußerung notwendigen Bedingungen fehlten, zu erklären, daß die Antworten des Klerus so spärlich ausfielen. Von den über 8000 Priestern Indiens antworteten nur 30%. Und was noch schlimmer ist: nur 15 v. H. der Antworten kamen noch rechtzeitig an, um für den Schlußbericht ausgewertet zu werden.[4]

Der Schreibende hielt es somit für notwendig, die offizielle Umfrage durch eine beschränkte eigene Erkundigung zu ergänzen. Die dabei angewandte Methode bestand darin, womöglich durch intensive Interviews eine schöne Zahl verständiger Priester von ganz Indien über das Zölibatsproblem, wie es sich in ihren Regionen stellt, zu befragen. Ziel war, die Irrtumsspanne durch das Notieren der Konvergenzpunkte zu reduzieren. Darauf gründen wir unsere Bewertungen der Fakten, die bloß approximative Urteile sind und regional zu differenzieren wären.

2. Symptome einer Krise

Daß die Kirche Indiens als ganze eine Krise durchmacht, wird in weiten Kreisen anerkannt.[5] Ist damit auch eine Krise des Priestertums gegeben? Unter dem älteren Klerus sind noch viele unberührt von den Veränderungen, die innerhalb und außerhalb der Kirche vor sich gehen. Sie leben in ihrer von herkömmlichen Ideen und Strukturen gesicherten Welt. Es gibt aber vor allem unter dem jüngeren und gebildeteren Klerus auch andere, die «ihre priesterliche Berufung und Sendung und zuweilen auch den Glauben, auf dem diese basieren, anzweifeln und in Frage stellen».[6] Nach der offiziellen Umfrage sind dies nur wenige, was sicherlich stimmt, wenn wir nur die nehmen, welche die Krise offen aussprechen. Doch diejenigen, die in dieser Krise leben, sind viel zahlreicher als die, die laut darüber denken. Nun schließt aber jede Neueinschätzung des Priestertums auch eine Neubewertung des Zölibats in sich, denn traditionsgemäß wurde der Zölibat als eine Vorbedingung für das Priestertum angesehen, ohne daß man ihm einen Eigenwert beimaß. Nun aber vollzieht sich bei den meisten Priestern, die sich in der Krise befinden, der umgekehrte Prozeß. Ihr Zentralproblem waren die Schwierigkeiten, welche die Zölibatspraxis für sie mit sich brachte. Anfänglich stellten sie nie das Gerüst der herkömmlichen Gesetze in Frage, sondern nahmen zu stereotypen Mitteln wie Gebet, Buße, Meiden von Gefahren Zuflucht. Heute hingegen zweifeln sie das System selbst an, hauptsächlich unter dem Einfluß der Diskussionen in der Kirche des Westens. Außerdem waren Berichte über den anderswo vor sich gehenden Massenexodus von Priestern ihnen behilflich, sich aus ihrer innern Isolierung zu befreien, und sie gaben ihnen ein Gefühl der Solidarität mit ihren in der Krise stehenden Kollegen. So ist das Zölibatsproblem mit einem Schlag zu einer radikalen und gesellschaftlichen Angelegenheit geworden.

Infolge verschiedener hemmender Faktoren kommt die Krise nur in beschränktem Maß gesellschaftlich zum Ausdruck. In Indien hat kein Massenexodus von Priestern stattgefunden. Hingegen nimmt die Zahl der Priester, die ihr Amt aufgeben, beständig zu, obwohl diese nur einen kleinen Ausschnitt aus der Gesamtzahl des Klerus ausmachen. Es ist uns nur ein Fall bekannt, daß Priester sich zusammengetan haben, um unter anderem das Zölibatsgesetz zu kontestieren.[7] Die Kritiker gehörten zum Erzbistum Changanacherry und zur Diözese Alleppy. Ihre Bewegung stieß auf harte disziplinarische Maßnahmen und mußte aufgegeben werden. Erwähnenswert ist auch, daß eine wachsende Zahl von Seminaristen austritt. Nach Ansicht der meisten, die wir nach ihrer Meinung fragten, suchen nur wenige Priester sich in der einen oder andern Form geschlechtlich zu befriedigen; ihre Zahl scheint aber zuzunehmen. Einige gehen sogar so weit, daß sie behaupten, diejenigen, die es mit ihrem Zölibat ernst nehmen, stellten eine Minderheit dar.

3. Wurzeln der Krise

In Zusammenfassung des Römischen Dokuments «De Sacerdotio Ministeriali» sagt die Kleruskommission, die gegenwärtige Krise «habe ihre Wurzeln im Mangel an Verständnis für den Sinn und und die Sendung der Kirche in der Welt».[8] Wenn dies auch auf einzelne zutreffen mag, so sollten wir doch nicht die Tatsache übersehen, daß die Krise unter den Priestern zum großen Teil darauf zurückgeht, daß sie ein neues Selbstverständnis als Menschen und als Priester gewinnen, ein Verständnis, das mit dem jetzigen Institutionssystem in Konflikt gerät, obwohl es dem Evangelium und unserer Zeit näher steht. Um dies zu erfassen, müssen wir über den existentiellen Dialog nachdenken, der zwischen dem Priester und der sich wandelnden weltlichen Gesellschaft in Indien im Gang ist.

a) Die Kontestation durch die Säkularisation

Die Säkularisation, die in Indien fortlaufend vor sich geht, hat ein Klima des Widerstandes gegen die christliche institutionelle Betätigung namentlich auf dem Gebiet der Erziehung geschaffen. Infolgedessen werden Priester von den gewöhnlichen Bürgern als unerwünschte Eindringlinge in ihren Zuständigkeitsbereich angesehen. In Gebieten wie Kerala, wo eine lange christliche Tradition vorhanden ist, steht man auch einem wachsenden Antiklerikalismus gegenüber. Erzbischof Raymond sagt vom Priester in Nordindien: «Seine herkömmliche Rollen scheinen ihm eine nach der andern weggenommen zu werden. Noch heute fühlt er sich unerwünscht, bedeutungslos, der Gemeinschaft fremd und unzeitgemäß.»[9] Die Priester werden so gezwungen, sich in die Sakristei zurückzuziehen, erleben aber dort nur eine weitere Enttäuschung. Sie gewahren nämlich, daß die gebildete Jugend, wenigstens geistig, bereits aus der Kirche emigriert ist, und daß die Priester sich mit dem Abhalten von «Andachten» für die ganz Jungen oder

die ganz Alten begnügen müssen. All das bedeutet nicht bloß einen Status- und Funktionsverlust, sondern auch Vereinsamung und Frustration. Auf diesem Hintergrund müssen wir das Zölibatsproblem in den Blick fassen.

b) Auf dem Weg zu einem Neuverständnis der Geschlechtlichkeit

Der Zölibat wird am direktesten kontestiert durch das Aufkommen neuer Denk- und Handelnsweisen auf dem Gebiet der Sexualität. Das herkömmliche Verständnis der Geschlechtlichkeit war großenteils entweder magisch oder mythisch-religiös. Die magische Auffassung dachte, man könne durch die geschlechtliche Betätigung oder deren symbolische Darstellung (Mikrokosmos) sich der universalen Schöpferkraft (Makrokosmos) bemächtigen;[10] die religiöse Auffassung schrieb die geschlechtliche Fruchtbarkeit dem unmittelbaren Eingreifen der Götter oder des einen Gottes zu.[11] Ja, die höchste Gottheit wurde als eine Spannungseinheit zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen (Śiva-Śakti) aufgefaßt. In beiden Fällen dachte man sich die Geschlechtlichkeit von außer ihr stehenden Mächten bestimmt. Heute hingegen sieht man die Geschlechtlichkeit mehr und mehr als ein menschliches Phänomen mit eigenem immanentem Sinn und Ziel an. Infolgedessen befreit sich die Sexualmoral von magischen und religiösen Tabus. Desgleichen wird die herkömmliche Betonung der Fruchtbarkeit durch eine personalistischere Sicht ersetzt. Dies bringt auch einen Wandel im Verständnis des Frauseins mit sich. Wenn bis anhin die Frau zumeist bloß als ein weibliches Wesen angesehen wurde, so kommt sie nun als eine Person zu ihrem Recht. Ein letzter Punkt: Obwohl in der Vergangenheit der Trend vorherrschte, den positiven Wert der Geschlechtlichkeit zu betonen, so bestand neben ihm eine wenn auch weniger starke Strömung eines Sexualpessimismus, die in den letzten Jahrhunderten durch den Kontakt mit der puritanischen Tradition des Westens noch verschärft wurde. Heute jedoch setzt sich der ursprüngliche Optimismus wieder durch. Kurzum, es wird aus der alten oder besser gesagt neben der alten eine neue Sexualmoral geboren.

Angesichts dieser Wandlungen wird der Priester sich selbst und seinem Volk zu einem Fragezeichen. Er beginnt das Geistesklima der Christengemeinschaft, aus der heraus seine Berufung entstand und sich nährte, in Frage zu stellen – ein mit Sexualpessimismus und Schuldgefühl aufgeladenes Klima, worin die Sünden gegen die Keuschheit zum Inbegriff der Sünde wurden. Zudem war ihm von früher Kindheit an der Gedanke eingeimpft worden, daß der Zölibat der Weg der Vollkommenheit sei zum Unterschied von der Ehe, dem Weg der Mittelmäßigkeit. Natürlich trieb ihn das Streben nach dem «Höhern» zum Eintritt in das Seminar. Doch jetzt, in den reiferen Jahren seines Lebens, wird er sich zum erstenmal des positiven Werts der Geschlechtlichkeit bewußt als eines auf den andern hin orientierten Selbstüberstiegs und interpersonalen Zusammenseins, die das Streben nach Vollkommenheit keineswegs hindern. Diese Neubewertung konnte nicht im Seminar stattfinden, in das er noch ganz jung, mit vierzehn oder fünfzehn Jahren, eintrat und wo man ihm beibrachte, die Frau als eine potentielle Gefahr für seine Berufung anzusehen. Mit dem Neuerwachen fiel somit die psychologische Stütze für seinen ursprünglichen Entscheid zum Zölibat dahin. Mit andern Worten: Die Person, die heute den Zölibat zu praktizieren hat, unterscheidet sich beinahe qualitativ von dem Menschen, der sich für ihn entschieden hatte, und zwar sowohl in ihrem Selbstverständnis als auch in ihrem Weltverständnis. Dies gilt insbesondere für Indien, wo man geistig, wenn nicht materiell innerhalb einer kurzen Spanne von ungefähr dreißig Jahren geschichtliche Wandlungen aufzuholen hat, die im Westen während Jahrhunderten vor sich gingen. Demzufolge hat der Priester einmal mehr seinen Halt zu finden. Einzelne kommen in ihrem ursprünglichen Entscheid gestärkt aus dieser Krise. Andere hingegen gelangen zum Schluß, sie würden nur die Geschichtlichkeit des Rufes Gottes respektieren, wenn sie sich dazu entschlössen, entweder das Priestertum aufzugeben oder zu heiraten und ihren Dienst fortzusetzen. Fast alle der von uns Befragten sind der Ansicht, falls der Zölibat freigestellt würde und die Autorität gewillt wäre, die Gläubigen auf den Wandel einzustimmen und den betreffenden Priestern einen Familienlohn auszurichten, würde eine schöne Anzahl (die Schätzungen variieren zwischen 25–50 v. H.) von Priestern der mittleren und jüngeren Altersgruppe sich zu einem verheirateten Priestertum entschließen.

c) Ein ambivalentes Zeugnis

Wenn der obligatorische Zölibat als Zeugnis für das Gottesreich nie unzweideutig war, so wird er heute mehr und mehr Gegenstand zynischer Bemerkungen. Selbst im traditionellen Indien glaubte

man, zu Heiligkeit und Selbstverwirklichung müsse man im Rahmen der Ehe gelangen. Der Gesetzgeber Manu lehrte, zum höchsten Stand, zur geistigen Vollkommenheit hätten nur diejenigen Zugang, die der Reihe nach die vier Lebensstadien durchlaufen hätten: die des Lernenden, des Hausvorstandes, des Waldbewohners und des Aszeten.[12] Er betrachtet das Eheleben als das vorzüglichste, da es für alle andern Stadien die Grundlage sei.[13] Überdies waren die größten Seher und Heiligen der Vergangenheit wie z. B. Yaiñavalkya, Vyāsa und Vasiṣṭha Ehemänner. Auch war das Priestertum nicht mit dem Zölibat verknüpft. Jeder Haushaltsvorstand war als solcher Priester.[14] Die Tradition des «brahmacarya» kann nicht als ein Gegenargument angeführt werden. Ursprünglich und primär besagte sie nämlich Keuschheit, d. h. ein dem «brahman», dem richtigen Wissen entsprechendes Verhalten.[15] Anderswo wird der Begriff zur Bezeichnung des Stadiums der «Studentenschaft» verwendet, das auf die Ehe vorbereitet. Zwar wird der Ausdruck auch gebraucht, um den Verzicht auf die Ehe zu bezeichnen, der indes in der indischen Tradition nur eine Randerscheinung darstellte und nie als der einzige oder gar höchste Weg zur Vollkommenheit angesehen wurde.[16] Zudem verlangte der Zölibat als eine seltsame, einzigartige Äußerung der Transzendenz des menschlichen Geistes die Entscheidungsfreiheit als Zeichen seiner Echtheit. Darum vermag der Durchschnittsinder einen gesetzlich verlangten Verzicht auf die Ehe nicht zu würdigen. Wenn er einen katholischen Priester erblickt, so ist seine erste Reaktion die einer amüsierten Neugier. Deshalb fragt er für gewöhnlich: «Ist es Ihnen wirklich nicht erlaubt, zu heiraten?» Heute aber weicht die Neugier unter Angehörigen gebildeter Klassen dem Mißtrauen, ja dem Zynismus, namentlich da, wo der Priesterzölibat zu einem Diskussionsgegenstand in der weltlichen Presse geworden ist. Nicht weniger zynisch ist die Haltung gewisser Gruppen von Gläubigen besonders in Südindien. Hier wird der Zynismus noch verstärkt durch das Wissen um sexuelle Verfehlungen von Priestern. Man ist von einem Klima der Verdächtigung umgeben, worin sich der jüngere Klerus am Ersticken und gehemmt fühlt.

4. Schluß

Wie man aus unserer Analyse ersieht, wird das bestehende Gesetz – abgesehen davon, daß es den Zeugniswert des Zölibats selbst Lügen straft – von vielen Priestern in Indien als ein Hindernis erlebt für die Neuausrichtung ihres Lebens als Antwort auf den Ruf Gottes, wie er sich in der geschichtlich bedingten Entwicklung ihres Selbstverständnisses äußert. Dieser Aspekt des Problems ist von der indischen Hierarchie völlig übersehen worden. Dieser ist es auch nicht gelungen, die wirkliche Gesinnung des Klerus zu ermitteln. Soweit wir sehen, tritt die Mehrheit des jüngern Klerus für den Wahlzölibat ein.[17] All dies zeigt, daß die jetzige Krise wahrscheinlich lange dauern wird, sofern sie sich nicht inskünftig noch zuspitzt. Eine angemessene Lösung wird erst dann in Sicht sein, wenn alle Teile der Gläubigen auf Gott hören, der in der Geschichte und durch sie die Wahrheit ausspricht, die den Menschen frei macht.

[1] Zu den Überlegungen des Volkes vgl. die Leserzuschriften in: The New Leader (Madras) 62 (1971) Nr. 26, 28, 35, 47, 48, 49, 50; 63 (1972) Nr. 1, 5, 8.

[2] Priestly Ministry, published by the Clergy Commission of the CBCI (Madura 1971) 26 (Außer dem Bericht über die offizielle Umfrage enthält die Schrift auch das Memorandum über den priesterlichen Dienst, das die CBCI der Bischofssynode 1971 unterbreitet hat).

[3] Ebd.

[4] Ebd. 5.

[5] Ebd. 7.

[6] Ebd. 32.

[7] Vgl. den Bericht an: The New Leader, Jg. 62, Nr. 26 (27 June 1971) 7.

[8] The Questionaire for Priests, prepared by the Clergy Commission of the CBCI (Madura 1971).

[9] Zitiert von Dr. James Kottoor in seinem Leitartikel Hyphenated Priesthood: The New Leader, Jg. 62, Nr. 14 (4. April 1971) 2.

[10] Chāndogya Upaniṣad II, 13, 1–2.

[11] Brhad-āraṇyaka Upaniṣad VI, 4, 21.

[12] Manu Smrti VI, 88.

[13] Prasna Upaniṣad I, 23.

[14] Yaiñavalkya Srmti I, 97–105; 115–116.

[15] Praśna Upaniṣad I, 23.

[16] Nichts kann deshalb der Wahrheit ferner stehen als die Behauptung, die Erzbischof Padiyara an der Bischofssynode vorbrachte: «Es ist für den Hindu schwer, jemand als einen Mann Gottes zu denken, wenn er nicht unverheiratet ist.» Vgl. Osservatore Romano Nr. 42 (186) (Ott. 1971) 5.

[17] Wir haben die Frage der Ordination verheirateter Männer absichtlich nicht behandelt, weil der einzige Einwand, der dagegen vorgebracht wird, der ist, daß dies das Zölibatsgesetz zu Fall bringen könnte. Vgl. die Intervention des Erzbischofs Arulappa an der Bischofssynode: Osservatore Romano 45 (189) 6.

Übersetzt von Dr. August Berz

SEBASTIAN KAPPEN S. J.

(47) hat an der Gregoriana zu Rom in dogmatischer Theologie doktoriert. Er war Gastprofessor am Päpstlichen Seminar von Poona (Indien) und an der Universität Löwen. Er veröffentlichte «From Faith to Revolution» sowie zahlreiche Aufsätze über sozio-theologische Themen in Zeitschriften Indiens sowie anderer Länder. Gegenwärtig schreibt er an einem Werk über den marxistischen Humanismus.

Adrian Hastings

Der Zölibat in Afrika

«Das Problem des Zölibatsgesetzes ist eines der vielen Probleme, das die jungen afrikanischen Kirchen einer Überprüfung zu unterziehen berufen sind.» Dies ist die Ansicht des Klerus von Zaire, wie sie in einem Report von 1970 zutage tritt, der von der bischöflichen Subkommission für den Klerus in Fühlungnahme mit Provinzdelegierten des Klerus erstellt wurde.

Die Zölibatsfrage ist heute von entscheidender Bedeutung für die ganze künftige Entwicklung der institutionellen Kirche in Afrika, wird doch die römisch-katholische Kirche in den nächsten Jahren wahrscheinlich nicht um eine schwere Panne herumkommen, wenn nicht hierin drastische Änderungen vorgenommen werden.

Wie anderswo bildete sich die Frage schon seit Jahren heraus, obwohl sie erst in jüngster Zeit in den Vordergrund rückte; lange Zeit hat eine Politik offizieller Verdrängung die öffentliche Diskussion verhindert. Bereits ausgangs des 19. Jahrhunderts hat Kardinal Lavigerie in einem Brief, den er gegen Ende seines Lebens am 1. Juli 1890 an Papst Leo XIII. schrieb, Rom vorgeschlagen, allen afrikanischen Priestern die Heirat freizustellen. Dieser Vorschlag wurde vom S. Officium zurückgewiesen. Infolgedessen hat die Kirche des Westens ihre Zölibatsdisziplin lange der afrikanischen Kirche auferlegt, ohne sie irgendwie abzuschwächen und ohne zu überlegen, ob nicht die Disziplin der Ostkirche der gesellschaftlich-kulturellen Überlieferung Afrikas besser entspräche. In der afrikanischen Gesellschaft war traditionsgemäß zunächst kein Platz für Unverheiratete. Da die Verknüpfung des Priestertums mit dem Pflichtzölibat eigentlich etwas Nebensächliches und kein Punkt der Glaubenslehre ist, sollte nach gesunden Missionsgrundsätzen die Möglichkeit einer Adaptation ins Auge gefaßt werden, wie Kardinal Lavigerie, der größte missionarische Denker des 19. Jahrhunderts, ganz klar sah. In der Praxis achtete man weder hierin noch in andern Punkten viel auf die gesunden Missionsgrundsätze. Der entscheidende Gedanke war das Streben nach Konformität mit der üblichen westlichen Disziplin.

Somit gab es keine Diskussion über dieses Thema bis vor ein paar Jahren, als zwei Tatsachen immer offenkundiger wurden: erstens, daß in den meisten afrikanischen Ländern im Verhältnis zu der Anzahl der Christen nur wenig Priester ordiniert werden konnten, trotz der beträchtlichen Anstrengungen der kleinen und höheren Seminarien; zweitens, daß die ganze Form des Priesteramtes, wie es heute gesehen wird, mit dem Zölibat, langjähriger isolierter akademischer Ausbildung und dem darauf folgenden abgesonderten klerikalen Leben für das ländliche Afrika nicht ernstlich in Frage kommen kann – und dabei ist noch weitaus der größere Teil der afrikanischen Gesellschaft vollständig rural.[1] Obwohl man nicht bestritt, daß es einiger vollausgebildeter Priester bedürfe, trat zutage, daß man ebenso sehr viele andere, weniger akademisch ausgebildete Priester benötigt, die dafür mehr in die Dorfgesellschaft integriert und in den meisten Fällen verheiratet wären. Tatsächlich gibt es in ganz Afrika bereits viele Tausende solcher kirchlicher Amtsträger: die Katechisten. Diese haben eigentlich eine Stellung einzunehmen, die ein Dorfpriester in Europa Jahrhunderte hindurch innegehabt hat, doch das gegenwärtige westlich geprägte kirchliche Gesetzbuch verwehrt jedem von ihnen die Weihe.[2] Zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde denn auch die Anregung gemacht, daß man angesichts der pastoralen Notlage damit beginnen solle, auserlesene verheiratete Katechisten oder andere angesehene Gemeindeleiter zu Priestern zu ordinieren,[3] und daß die afrikanische Kirche das kirchliche Amt zum Teil dem der Ostkirchen nachgestalten solle. Dieser Vorschlag stieß natürlich in einigen Ländern auf heftigen Widerstand, doch die Hierarchie von Zambia (wo ein besonders krasser Priestermangel besteht) faßte 1968 den Beschluß, Rom um die Erlaubnis zu bitten, verheiratete Männer zu ordinieren. Als Antwort erhielt sie die Weisung, die Angelegenheit nicht weiter zu diskutieren.

1969 beriet die katholische Kirche in Tansania ein volles Jahr (The Seminar Study Year: SSY) über ihre pastoralen und missionarischen Bedürfnisse; das Studienjahr gipfelte in einer großen Zusammenkunft, die im Dezember in Dar es Salam stattfand. Einige Arbeitspapiere enthielten den Vorschlag, verheiratete Männer zu weihen, um dem immer brennenderen Priestermangel in ländlichen Gegenden abzuhelfen. Eine dieser Vorlagen war von P. Stephen Mbunga, dem Regens des Priesterseminars von Peramiho, einem der vortrefflichsten Priester Tansanias verfaßt; er machte diesen Vorschlag im Zusammenhang mit der ganzen Entwicklung der Ujamaa-Gesellschaft in Tan-

sania: der Bildung von Dorfgemeinschaften auf sozialistischer Grundlage. Im Juli 1970 wiesen jedoch die Bischöfe Tansanias die Vorschläge für einen verheirateten Klerus irgendwelcher Art zurück und erklärten: «Man nehme klar zur Kenntnis, daß wir nicht gewillt sind, es zuzulassen, daß Tansania zu einem Experimentierfeld für diese Ideen wird.»[4]

Im selben Jahr 1970 faßten auf der andern Seite des Kontinents die Hierarchien von fünf Ländern (Gabon, Tschad, die Zentralafrikanische Republik, Congo-Brazzaville und Kamerun) den Beschluß, in Rom um die Erlaubnis nachzusuchen, verheiratete Priester zu ordinieren, da dies der einzig mögliche Weg sei, um «den elementarsten pastoralen Erfordernissen zu entsprechen».

Als im September 1971 zu Rom die Bischofssynode zusammentrat, um über eben diese Frage zu diskutieren, nahm man wie folgt Stellung: eine Minderheit afrikanischer Bischöfe trat entschieden für die Ordination verheirateter Männer ein und sprach sich klar dafür aus. Zu ihr gehörte Kardinal Malula von Kinshasa, Bischof Dayen vom Tschad und Bischof Sarpong von Kumasi (Ghana). Eine andere Minderheit unter Führung von Kardinal Zungrana war entschieden dagegen. Zwischen diesen beiden Lagern befand sich (und befindet sich) die Mehrheit, d. h. diejenigen, die einerseits davor zurückschrecken, Männer zu ordinieren, die nicht eine ebenso lange Ausbildung hinter sich haben wie die des herkömmlichen Seminars, und die mit Bangen an die möglichen finanziellen Konsequenzen denken, die mit verheirateten Priestern gegeben wären, während es der Kirche sonst schon an Geld fehlt, die sich aber anderseits mehr und mehr bewußt sind, daß sich die pastorale Situation in den meisten Diözesen ständig verschlimmert. Es ist jedoch beizufügen, daß in den meisten Ländern vor der Synode keine ernsthafte Beratung mit Priestern und Volk stattgefunden hat. So soll Präsident Nyerere von Tansania bemerkt haben, daß er als katholischer Laie hätte konsultiert werden sollen, aber nicht befragt worden sei, und daß der Priesterzölibat nach seiner Ansicht der Hauptgrund dafür sei, weshalb die Priester seine Ujamaa-Politik nicht tatkräftig unterstützten. An den meisten Orten haben die Hierarchien nur wenig unternommen, um abzuklären, wie viele Seelsorgekräfte die Kirche angesichts der Bevölkerungsexplosion und des Schwindens der überseeischen Missionare benötige, und um gangbare Alternativen zur Ordination verheirateter Männer vorzuschlagen.

In den beiden letzten Jahren hat jedoch die Debatte in Afrika ein viel breiteres Ausmaß angenommen. Es geht jetzt nicht mehr nur um die Ordination verheirateter Männer, sondern um den Pflichtzölibat für jeden Diözesanpriester. Vor der ersten Konferenz der Erzbischöfe von ganz Afrika, die 1969 zu Kampala stattfand, hatte Kardinal Zungrana erklärt, das Zölibatsproblem sei ein Beispiel einer «importierten Frage», die von Fremden aufgebracht worden sei, für die Afrikaner aber kein Problem darstelle. 1972 wäre es völlig unmöglich, dies mit irgendwelcher Glaubwürdigkeit zu wiederholen. Heute ist es nur zu offensichtlich, daß diese Frage auch ein Problem Afrikas ist, wenigstens aus zwei Gründen: erstens, weil Afrikaner bereits ihre Stimme abgegeben haben, indem sie einfachhin nicht bereit waren, in der katholischen Kirche in ausreichender Zahl das zölibatäre Priestertum auf sich zu nehmen, so daß die große Mehrheit der katholischen Afrikaner infolgedessen jeder Art regelmäßiger Eucharistiefeier beraubt ist. Zweitens wird das Zölibatsgesetzt von afrikanischen Priestern und Seminaristen in vielen Ländern des Kontinents immer stärker und offener angefochten. Es wäre gegenwärtig unmöglich, eine entsprechende Dokumentation über diese Bewegung vorzulegen, doch die folgenden Beispiele sind sehr bezeichnend.

Im Juli 1971 wurde den Priestern der Erzdiözese Kampala in Uganda – der Diözese Afrikas, die wohl am meisten Priester aufweist (um 200) – ein Fragebogen übersandt, und es trafen 97 Antworten ein (48 von ugandischen, 49 von expatriierten Priestern). Auf die Frage: «Sollten verheiratete Laien zu Priestern ordiniert werden?» antworteten 63 mit ja, 31 mit nein. Die Frage: «Sollte ordinierten Priestern gestattet werden, zu heiraten?» wurde von 34 mit ja, von 60 mit nein beantwortet. Offensichtlich hatte von den über 45jährigen eine große Mehrheit abgelehnt, während bei den noch nicht 45jährigen die Mehrheit ja gestimmt hatte. Dies war sowohl bei den Ugandern wie bei den Expatriierten der Fall. Die ugandische Priestervereinigung (eine freiwillige Körperschaft, die wohl um die hundert afrikanische Mitglieder zählt) legte der Bischofskonferenz im September 1971 ein Memorandum vor, das entschieden dafür eintrat, daß der Zölibat freigestellt werde und daß bereits ordinierte Priester die Erlaubnis erhalten sollten, zu heiraten und doch in ihrem Amt zu verbleiben. Das Memorandum erklärte: «In Afrika ist eine freie und offene Diskussion über den Zölibat vereitelt worden», und es stützte seine Emp-

fehlungen auf viele Gründe: «ein sich verschlimmernder Priestermangel»; das Argument, ein wirkliches Charisma müsse frei ausgeübt werden können; die Behauptung: «Der Hauptgrund, weshalb die meisten jungen Männer aus den Seminarien austreten, ist der Pflichtzölibat»; die Bemerkung, das jetzige Gesetz werde bereits «weithin nicht beobachtet» und sei zu einem «Skandal in der Kirche» geworden.

Vielleicht ist nur in Zaire (bis vor kurzem Kongo-Kinshasa), in dem Land mit der größten Zahl von Priestern und Bistümern in Afrika, die ganze Frage auf nationaler Ebene offen erörtert worden. Bei der Befragung des kongolesischen Klerus traten über 76 v.H. für die Entflechtung des Zölibats und des Priestertums ein. Die eingangs dieses Aufsatzes erwähnte Kommission, die im Juni 1970 zusammentrat, verfaßte einen ausführlichen Bericht über den heutigen Stand des Priestertums im Kongo. Bei aller Wertschätzung der Berufung zum Zölibat kam die große Mehrheit zu folgenden Schlußfolgerungen, worin sie sicher auch im Namen vieler weiterer Priester des ganzen Kontinents spricht:

«Wir schlagen vor, sich an die integrale, totale Überlieferung der universalen Kirche und nicht an Teiltraditionen zu halten. Da die lateinische Zölibatstradition nicht die Tradition der universalen Kirche ist, dürfen die Väter der afrikanischen Kirche des Kongo ihre Kirche und künftige Generationen nicht an eine Teiltradition der katholischen Kirche binden...

Die Ehe bedeutet für den kongolesischen Priester nicht eine Abwertung des Priestertums, sondern eine Erfüllung des Priestertums der Vorfahren innerhalb des christlichen Priestertums. Nach der afrikanischen Überlieferung ist es nämlich der Familienvater, der der Liturgie vorsteht und der Mittler nicht nur zwischen Lebenden und Toten, sondern auch zwischen den Menschen und Gott ist. Wir hoffen, die junge Kirche des Kongo werde weiterhin bestrebt sein, ihre Eigengestalt und -persönlichkeit zu entdecken, und die Unterscheidung zwischen den zwei Berufungen, zwischen der Berufung zum Priestertum und der zum Zölibat, werde als Tatsache hingenommen werden.

Mit andern Worten: Man möge es jedem Einzelnen überlassen, dem Antrieb des Heiligen Geistes und dem Verlangen, Christus zu dienen sowie den eigenen Möglichkeiten entsprechend zwischen dem Priestertum im Verein mit dem Zölibat und dem Priestertum im Verein mit der Ehe zu wählen.»

Das will nicht heißen, fast alle afrikanischen Priester würden heute einen Wandel des Zölibatsgesetzes herbeiwünschen. Viele widersetzen sich einer solchen Änderung entschieden. Es besagt aber, daß es zum mindesten zwei verschiedene Ansichten gibt, und es wäre gänzlich irreführend, wollte man eine der beiden Ansichten als «die afrikanische Auffassung» ausgeben. Das ganze Problem ist nun eindringlich gestellt, und so, wie die heutige Seelsorgesituation ist, läßt es sich gewiß nicht länger unter den Tisch wischen.

[1] Zu der Entwicklung des Priestertums in Afrika vgl. A. Hastings, Church and Mission in Modern Africa (London 1967) chapter VI; Ders., Mission and Ministry (London 1971) chapter 9.

[2] Zu der Stellung der Katechisten in Afrika vgl. A. Shorter/E. Kataza, Missionaries to Yourselves. African Catechists Today (London 1972).

[3] Vgl. A. Hastings, AFER (African Ecclesiastical Review), October 1964; T. Slaats, AFER, October 1965.

[4] Vgl. AFER 1970, 4, 364.

Übersetzt von Dr. August Berz

ADRIAN HASTINGS

1955 zum Priester ordiniert, hat in Uganda, Tansania und Sambia gearbeitet. Auf Ersuchen der anglikanischen Bischöfe Ost-, Zentral- und Südafrikas hat er kürzlich während zwei Jahren die christliche Ehe in Afrika studiert und einen Forschungsbericht verfaßt, der demnächst erscheinen wird. Auch veröffentlichte er u.a.: Mission and Ministry (London 1971).

Hans I. Grünewald

Die Lehre Israels

Bemerkungen, Erklärungen und Hinweise zu den wöchentlichen Lesungen der Juden aus der Thora

292 Seiten, Leinen DM 24,–

«Dieses Buch ist schon deshalb bemerkenswert, weil es eine der wenigen neueren Darstellungen zum Judentum ist, die von einem Rabbiner geschrieben wurden und den Geist des orthodoxen Judentums wiedergeben. Sein Verfasser, Rabbiner in München, erläutert in einfacher Sprache alle Wochenabschnitte der Thora, wie sie in der Synagoge verlesen werden. Damit macht er Juden und Nicht-Juden einen wesentlichen Teil jüdischer Tradition, wie sie vom Alten Testament, dem Talmud und den mittelalterlichen Gelehrten geprägt wurde, zugänglich. So kann der Leser jüdische Gesetze und Bibelauslegungen besser verstehen. Darin liegt der Wert dieses anschaulich und verständlich geschriebenen Kommentars zur Thora ... Für Leser, die eine genauere Kenntnis des religiösen Judentums gewinnen wollen, ist das Buch eine Fundgrube.» *Das Neue Buch, Bonn*

GÜNTER OLZOG VERLAG – 8 MÜNCHEN 22

Ein Bestseller:
unser Gebetbuch

– auch für Ihr
Urlaubsgepäck!



Das großzügig ausgestattete Buch enthält auf über 100 Seiten ganzseitige Bilder namhafter Fotografen, Holzschnitte von Walter Habdank, «klassische» Texte von Augustinus, Ambrosius, Luther und Autoren des 18. Jahrhunderts, vor allem aber Gebete in der Sprache unserer Zeit, die der Leser – besonders in den Tagen der Krankheit und Besinnung – ohne Peinlichkeit und Verkrampfung nachempfinden wird.
Damit erscheint erstmals ein «Gebetbuch», das aus der Verbindung von Text und Bild in überzeugender Form neue Möglichkeiten des Gebetes eröffnet.

Erhältlich direkt beim Verlag **(Nashorn-Verlag 8 München 70, Stiftsbogen 74 Telefon 08 11 / 7 40 29 32)** und im Buchhandel.

Format 22,5 x 28,5 cm, 120 Seiten mit 8 Holzschnitten auf Bütten- und 49 Fotos auf Kunstdruckpapier, gebunden, farbiger Schutzumschlag. Preis DM 16,–

Vorwort

Beten ist nicht mehr ein allgemein praktiziertes Tun. Beten gehört nicht mehr zu den anerkannten und großmehrheitlich akzeptierten gesellschaftlichen Verhaltensweisen. Beten ist nunmehr ein eigenartiges Tun, das einen Unterschied schafft. Die Gläubigen selber haben Schwierigkeiten, die Berechtigung dieses Akts zu erfassen; es widerstrebt ihnen, anders als die andern zu sein. Ihre Kultpraktiken geben dem Druck der öffentlichen Meinung nach.

Einst gehörten zum katholischen Gottesdienst auch Manifestationen des Volkes. Die Gläubigen flehten zu Gott, er möge Unwetter fernhalten und die Ernten segnen. Diese Gebetsformen sind am Verschwinden. Bei den einen stehen sie im Verdacht, die Glaubensreinheit zu beeinträchtigen, da sie der Magie frönten. Die andern wenden gegen sie ein, daß sie die Menschen unserer Zeit ganz und gar nicht ansprächen, da sie unserer Mentalität unverständlich seien. Man kann sich nicht mehr vorstellen, Gott greife ein, um den Lauf der Dinge zu ändern.

Man könnte entgegnen, das Bittgebet sei nicht allgemein im Schwinden begriffen. Die offizielle Liturgie sieht innerhalb der Eucharistiefeier ein litaneiartiges Gebet, die sogenannten Fürbitten vor. Diese sind ein Bittgebet. Die Gemeinde bringt Gott ihre Wünsche und Sorgen vor und zählt die Anliegen und Nöte unserer Zeit auf. Der Vietnamkrieg, die Unterentwicklung, die Streikgefahr, die Isoliertheit des alten Menschen wechseln ab mit geistlichen Gebetsanliegen. Das anschwellende Kontingent unserer Befürchtungen, der Ungerechtigkeiten, Verbrechen und Unruhen bildet den Hauptbestandteil der offiziellen Gebete. Das Bittgebet ist somit noch sehr verbreitet. Jedoch die Form, die man ihm gibt – um von seiner Existenz zu schweigen –, irritiert viele Christen. Dieses Gebet erscheint ihnen als Heuchelei, wenn es sich nicht paart mit einem kämpferischen Einsatz in Politik und Gewerkschaften, um die geäußerten Anliegen durchzusetzen. Andern kommt es als infantil vor, weil es zu der Vorstellung verleite, Gott sei dazu da, um unser soziales Versagen wiedergutzumachen. Es besteht eine Krise; sie äußert sich in Fragen wie: «Was nützt es, zu beten?» Doch seltsam: Die Krise macht nicht gleichgültig gegenüber dem Gebet, sondern drängt, sich damit zu beschäftigen.

Diese Krise scheint hervorgerufen worden zu sein durch die wissenschaftliche und technische Beherrschung der Natur. Wissenschaft und Technik rufen einer andern Auffassung über das Gebet. Gott ist nicht der Nothelfer, von dem man einen Machtzuwachs oder Schutz vor Naturgefahren erfleht. Gott ist nicht der Lückenbüßer, der einspringt, wenn wir sozial und politisch nicht zum Rechten schauen; er ist nicht dazu da, die Folgen unseres Versagens zu beheben. Der Gläubige wagt kaum zu verlangen, daß er beim Ersuchen um materielle Güter erhört werde. Selbst wenn es eine konkrete Bitte einschließt, ist das Gebet mehr als diese Bitte. Es ist die Anerkenntnis, daß wir nicht ohne weiteres die Einwohner des von Jesus verheißenen Reiches sind. Es ist ein Eingeständnis, daß wir noch nicht echte Kinder Gottes sind. Daß der Gläubige um etwas betet, braucht also nicht unbedingt zu besagen, daß er sich Gott als einen gutmütigen Mann vorstellt, der eine lästige Schuld streicht, oder als die Energie, die unsere Schwäche ersetzt. Anläßlich konkreter Schwierigkeiten – Getrenntsein von einem lieben Menschen, Krankheit, wirtschaftliche Bedrängnis, Mißernten, Verkehrsgefahren, stets von neuem aufflackernde Kriege, Herzensqualen, Einsamkeit, Tod lieber Menschen – äußert es ungeschickt und noch öfters naiv den Gedanken, daß wir nicht das Reich bewohnen, worin die Protektion und Liebe Gottes offen zutage treten. Sie sind in Jesus verheißen und bleiben diskret. Das Bittgebet ist der Schrei, der sich den Gläubigen entringt, weil die Verwirklichung der Verheißung so lange auf sich warten läßt. So wird der Schrei, der jede Bitte begleitet, hervorgerufen von der Feststellung, daß das Böse weiterwirkt und daß der letzte Feind, der zu besiegen ist, der Tod, seine Macht noch beibehält.

Die Propheten des Alten Testaments haben ihr ungeduldiges Harren auf die Erfüllung der Verheißung hinausgeschrien. Die Gläubigen des Alten Bundes haben ihre Hoffnungen oder ihren Überdruß, ihre Auflehnung oder ihre Hingabe geäußert. Jesus hat in seiner Prüfung zu Gott aufgeschrien: «Vater, wenn du willst, laß diesen Kelch an mir vorübergehn!» (Lk 22,42). Er hat kein Wunder verlangt; er hat das Kommen des Reiches nicht voller Ungeduld überstürzt. Er hat es inständig herbeigesehnt, und wie das Neue Testament berichtet, hat die Urgemeinde sich dieses Sehnen zu eigen gemacht: «Ja, komm Herr Jesus!» (Offb 22,20). Wir sind noch nicht im Reich daheim;

das Bittgebet ist der Schrei, den wir zum Himmel ausstoßen, der Schrei, den unsere Konflikte, Widersprüche, Schwächen, Leiden uns vor Gott entringen, damit die Verheißung endlich in Erfüllung gehe. Dieser Schrei wird nicht unbeantwortet bleiben. Johannes versichert uns: «Eine laute Stimme vom Throne hörte ich rufen: ‹Siehe, das Zelt Gottes unter den Menschen: Er wird unter ihnen wohnen. Sie werden seine Völker sein, und Er wird Gott mit ihnen sein. Er wird jede Träne von ihrem Auge trocknen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Jammer, noch Mühsal, denn das erste ist vergangen›» (Offb 21,3–4).

Wir sind noch nicht im Reich daheim, und unsere Bitte bestätigt das. Und doch müssen wir jetzt zu Kindern Gottes werden. Das Bittgebet bezeugt nicht bloß, daß wir noch fern vom Reich sind, sondern auch, daß wir noch nicht Söhne im Vollsinn sind. Hören wir noch einmal, wie Jesus zu Gethsemani betet: «Vater, wenn du willst, laß diesen Kelch an mir vorübergehn! Doch nicht mein Wille geschehe, sondern der deine!» (Lk 22,42). Jesus schreit zum Vater; er weiß, wie schlimm es ist, daß wir noch nicht im Reich daheim sind, und doch ist sein Aufschrei zum Vater ein kindlicher Anruf. Er betet als Sohn: «Nicht mein Wille, sondern der deine geschehe!»

Es ist nicht leicht, dieses Gebet zum richtigen Verständnis zu bringen. «Den Willen Gottes tun» ist ein abgegriffener Ausdruck und hat eine zu offensichtlich repressive Funktion, als daß er nicht aufreizen würde. Er ist besonders mißverständlich in der Sprechweise der landläufigen Frömmigkeit. Man denkt dabei sogleich an ein Diktat Gottes, dem man zu willfahren hätte; man denkt an ein verwehrendes Gesetz, einen zum voraus aufgestellten Plan, ein geplantes Vorhaben. Und man weiß eigentlich nicht, wo man dieses Gesetz lesen, diesen Plan einsehen, dieses Vorhaben wahrnehmen soll. Man hat Hilfsmittel vorgelegt: unlängst waren es die Zeichen der Zeit; einst dachte man – naiver – an die kirchliche Obrigkeit. Indem man in einer Ordensgemeinschaft das Gelübde des Gehorsams ablegte, versicherte man sich eines einfachen Leserostes, um den Willen Gottes zu entziffern. Das sind mehr oder weniger ungeschickte Versuche, an den Sinn des Ausdrucks heranzukommen. Sie lassen ihn eine Funktion spielen, die seine ursprüngliche Bedeutung verdeckt. Gott will unsere Befreiung, und dieser Wille läßt sich nicht vom Entschluß trennen, uns zu seinen Söhnen zu machen.

In der Gethsemaniepisode bittet Jesus Gott, die Angst, die ihn überfällt, von ihm zu nehmen, doch fügt er hinzu: «Dein Wille geschehe, nicht der meine!» Das Reich ist noch nicht gekommen; es ist richtig, daß Jesus zu Gott aufschreit. Doch nicht weniger richtig ist es, daß das Reich sich nicht aufzwängt; es ist ja der befreite Mensch. Was Gott will, ist diese Freiheit, die vom Menschen selbst ausgeht, und nicht das auferlegte Aufblühen oder Glück, wofern sich diese beiden Begriffe, Zwang und Glück, überhaupt auf den gleichen Nenner bringen lassen. Nicht die Stillung der Begierden ist der Inhalt des Reiches, sondern die Art, wie sich der Mensch zu dieser Stillung einstellen soll. Sie kann nur die Frucht der Freiheit sein, nachdem man auf die imaginären Wünsche verzichtet hat. Darum wird das Gebet inständiger: Zeichen der Zeit, Gesetze, Autoritäten, Revolten zeigen, daß wir noch nicht frei und noch nicht Kinder Gottes sind. Der Gläubige ruft Gott an, damit die Sohnesfreiheit Jesu zu seiner eigenen Freiheit werde; der Gläubige fleht Gott an, ihm den Geist Jesu zu geben, damit er sich bekehre. Das Gebet ist der Akt, worin man sich selbst aufgibt, um sich von der Freiheit des Gottesgeistes erhaschen zu lassen. Der Schrei, den unser Elend uns abringt, weil das Reich noch nicht gekommen ist, oder unsere Selbstentfremdung, weil die Freiheit noch Verheißung ist, drückt aus, wie es mit uns vor Gott steht: Wir verlangen von ihm nicht einen Machtzuwachs oder einen bevorzugten Status, sondern die Freiheit, die vom Geiste herkommt. Paradoxerweise bitten wir ihn, daß wir uns selbst sind, indem wir ihn Gott für uns sein lassen. Wir werden so zu Söhnen, das heißt fähig, den Vater nicht zu beneiden, für uns selbst verantwortlich und offen zur Liebe.

Aus diesen zu knappen Bemerkungen erhellt, daß sich das Gebet nicht trennen läßt vom Akt der Bekehrung. Es hebt an mit einer Bitte, die Gott zum allmächtigen Lückenbüßer für unser praktisches und technisches Unvermögen zu machen versucht. Es ist somit egozentrisch und in unserem Utilitätskult befangen. Es hört nicht zu, sondern schwatzt und erzählt Gott von uns. Doch nach und nach wechselt das Gebet die Richtung. Es hört auf, von unseren Wünschen und Bedürfnissen besessen zu sein; es wird wortkarg, tritt in die Nacht ein, und Gott scheint zu schweigen. Der Gläubige erfaßt dann vital, daß Gott so wenig der notwendige Zuschuß zu seinem Tun ist wie der Vater der Energieersatz für die Schwäche seines Kindes ist. Er ist der, der dazu antreibt, seine Freiheit in einem einzigartigen Abenteuer aufs Spiel zu setzen, und damit ist er derjenige, der in Jesus sein Antlitz enthüllt. Denn das gegenwärtige Schweigen Gottes

ist nicht leer, sondern die Voraussetzung dafür, daß ein stets präsentes und doch vergessenes Wort ertönt: das Wort des Evangeliums, dessen Prophet Jesus war. Das gegenwärtige Schweigen bereitet auf dieses Hören vor und gibt einen Vorgeschmack von diesem Wort. Das gegenwärtige Schweigen ermöglicht die Sammlung, worin man vernimmt, was gesagt worden ist und was der Geist in uns murmelt. So wächst der Mensch im Akt des Gebetes. Er erwirbt eine neue Beziehung zu den Wesen und Dingen. Er ist nicht mehr vom Produzieren besessen, sondern läßt einen Reichtum in sich einbrechen, der von jenseits seiner selbst herkommt und den sein Macht- und Fabrikationshunger ihn hatte vergessen lassen.

Die neue Beachtung, die man dem Gebet schenkt, wirkt sich auch auf die Art und Weise aus, wie der Mensch seine Beziehung zur Welt versteht. Viele machen unserer Industriezivilisation den Vorwurf, Raubbau zu treiben. Sie beute die Natur und die Menschen aus, um oberflächliche oder künstlich geweckte Bedürfnisse zu befriedigen. Dieses Vorgehen verwüstet nicht nur die Umwelt, sondern beeinträchtigt auch die Lebensqualität. Man beginnt an der Wissenschaft zu zweifeln, die vielen als der Hauptfaktor dieses irrationalen Wucherns und dieses geplanten Raubbaus erscheint.

Es wäre naiv, wollte man diese Revolten und dieses Aufbegehren zu einer Stütze der Apologetik verwenden. Nicht weniger naiv wäre es, wollte man die Wissenschaft für die unseligen Folgen unserer Gesellschaftsorganisation oder unseres Heißhungers nach materiellen Gütern haftbar machen. Der Imperialismus des wirtschaftlichen Denkens füllt eine Leere aus. Wenn der Mensch des Westens bloß ein Produzent ist, dann darum, weil seine Bildung, sein Machthunger ihn in diese Richtung drängten. Das Gebet selbst war lange Zeit eine Domestikationstechnik. In dem Moment, da unsere technische Meisterschaft ihren Gipfel erreicht, macht das Verschwinden einer der Funktionen des Gebets den Blick frei für dessen eigentliche Dimension.

Das Gebet bleibt somit nicht ohne praktische Folgen. Sie sind in dem Maß vorhanden, als man ihnen nicht nachjagt; sie gehören zum Dazugeschenkten, Ungeschuldeten. Trotzdem die in diesem Heft geäußerten Meinungen gewaltig auseinandergehen, hätte es doch sein Ziel erreicht, wenn es die immer wieder geäußerte Frage: «Was nützt es, zu beten?» überflüssig machte und den zu einem Weltbezug freilegte, der Auswirkung oder Vorgeschmack der geistgeschenkten Freiheit wäre.

CHRISTIAN DUQUOC

Übersetzt von Dr. August Berz

Beiträge

Jean-Claude Sagne

Das Gebet als Anrufung der unsichtbaren, schweigenden Gegenwart des Vaters

Da es Glaubensakt als Auslangen nach Gott ist, hat das Gebet einen menschlichen Sinn, der dem der interpersonalen Beziehung auf dem Feld des Wortes verwandt ist. Es besitzt jedoch zwei Eigentümlichkeiten, die es vom gewöhnlichen zwischenmenschlichen Gespräch unterscheiden. Erstens enthüllt das Gebet dem Gläubigen das Vatersein Gottes und stellt eine Verbindung eigener Art her, erkennt sich doch der Mensch als von dem abhängig, der pure Selbsthingabe und absoluter Ursprung von allem ist. Zwischen dem Menschen und Gott liegt keine Ranggleichheit und auch keine totale Wechselseitigkeit vor. Zweitens vollzieht sich der Gebetsdialog augenscheinlich im Schweigen der Nacht oder in der Einsamkeit der Wüste. Derjenige, an den das Wort sich richtet, bleibt unsichtbar und stumm. Diese beiden Eigentümlichkeiten erklären sich gegenseitig: Eben deshalb, weil Gott Vater ist, gibt er sich im Schweigen und in der Nacht kund.

Das Gebet schließt in dieser seiner Eigenart einen spezifischen menschlichen Sinn in sich. Es lehrt uns, daß der Mensch seine personale Identität in dem Maß entdeckt, als er die Andersheit des andern gewahrt, was sich in erster Linie darin verwirklicht, daß jemand in Beziehung zum Vater tritt, indem er sich als dessen Sohn anerkennt. Diese Beziehung gegenseitiger Selbstoffenbarung besitzt ihre Dynamik, die von der Selbsterkenntnis zur Selbstannahme und zur Anerkenntnis des andern fortschreitet. Wir werden versuchen, über diesen Vorgang nachzudenken, indem wir ihn mit der psychoanalytischen Behandlung vergleichen, worin der Patient sich auf die Suche nach dem wahren Bild seines Vaters und seiner Sohnesidentität begibt und sich dabei bloß der Aussprache vor einem Analytiker bedient, der seinem Blickfeld entzogen ist und schweigt.

I. DIE SELBSTERKENNTNIS

Die Zerstückelung des gesellschaftlichen Lebens macht es um so notwendiger, das persönliche Leben wieder zu einer Einheit zusammenzufügen, indem man sich um sich selbst sammelt, sein ganzes Wesen zusammenbringt und so einer Zerstreuung in der Vielfalt der Beziehungen und Aufgaben zeitweilig ein Ende setzt.

Diese Wiedervereinigung seiner selbst könnte weder im Tun noch in einem rein intellektuellen Gedankengang vor sich gehen. Jedes Tun, das auf die Erledigung einer äußern Aufgabe ausgeht, schließt einen defensiven Aspekt in sich: Indem wir agieren, vermeiden wir eine unmittelbarere Begegnung mit andern und schützen uns vor unseren Wünschen durch eine Flucht nach vorn. Darum ist es nicht möglich, die Einheit unserer Persönlichkeit durch unsere Arbeit wiederherzustellen. Ebenso wenig könnten wir diese Einheit dadurch erreichen, daß wir auf theoretische, abstrakte Weise nach uns suchen, indem wir uns bloß gedanklich mit Werken oder Lehren auseinandersetzen. Diese intellektuelle Selbsterkenntnis setzt uns nicht instand, den Widerstreit unserer Wünsche zu beheben und unsere unbewußten Konflikte zu erhellen.

Unsere Wiedervereinigung kommt nur dadurch zustande, daß wir im Bereich des Wünschens und der Liebe an uns arbeiten. In unserem Wunschleben liegt der tiefste Grund unserer Selbstverzettelung. Darum vermögen wir uns wieder zu einer Einheit zusammenzubringen, indem wir an unserem Wunschleben arbeiten. Es genügt nicht, unsere Wünsche durch unser Bewußtsein aufzuspüren und zu deuten. Wir müssen auch affektiv uns mit der Existenz unserer Strebungen abfinden und sie ans helle Bewußtsein treten lassen. Sodann müssen wir daran arbeiten, ein besseres psychisches Einvernehmen ausfindig zu machen und herzustellen. Die Persönlichkeitssynthese ist dann mit einer praktischen Erkenntnis ausgerüstet, indem man sich selbst bejaht und affektiv bei sich ist.

Dieses geistige Versöhnungswerk kann sich nur im Akt des Sprechens vollziehen. Dem Wort eignet Versöhnungsmacht. Zweifellos bedarf es hierzu eines Wortes, worin man sich vollständig ausspricht, indem man sich dem Gesprächspartner ausliefert.

Ist das Wort echt und voll, wirkt es versöhnend. Es ist schon an und für sich Affektivität und Intelligenz, Bei-sich-Sein und gegebener Sinn. Aber es begnügt sich nicht damit, diese verschiedenen Re-

gister zu verwenden, sondern verbindet sie zu einer Einheit. Es ist nicht einfach Äußerung, sondern Bei-sich-Sein *durch* Bei-den-andern-Sein. Das Wort zum andern verhilft uns dazu, kohärent und geeint zu existieren. Dazu ist selbstverständlich erfordert, daß das Wort wirklich für einen andern bestimmt ist, dessen Gegenwart zum allermindesten eine implizite Voraussetzung oder eine erhoffte Eventualität ist.

Liegt eine solche wirkliche Ausrichtung auf diesen ob nun gegenwärtigen oder erwarteten oder vorgestellten andern nicht vor, so handelt es sich nicht um ein versöhnendes Wort, sondern bloß um eine Meditation über sich selbst, die wohl das bewußte Bild seiner selbst läutert, nicht aber den latenten Konflikt irgendwie ändert. Die Wiedervereinigung seiner selbst erheischt einen Abstand und eine Freiheit vom eigenen Begehren, die nicht erreicht werden können ohne eine vollständige, vertrauensvolle Selbstübergabe an den andern, eine Selbstauslieferung, die im Vollsinn verwirklicht wird im Akt des Sprechens zum andern wie zum Beispiel im Versprechen unverbrüchlicher Treue durch das Ehesakrament oder die Ordensprofeß.

Diese Perspektive erscheint als der natürliche Dialoghorizont in der menschlichen Liebe. Wie aber verhält es sich mit dem Wort, das im Gebet ausgesprochen wird, wobei der andere stumm und unsichtbar bleibt, statt handfeste Zeichen der Gegenseitigkeit zu liefern? Hierüber werden wir vom relativ ähnlich gelagerten Fall der psychoanalytischen Behandlung aus nachdenken.

Eben dadurch, daß der Analytiker schweigt und sich dem Blickfeld entzieht, wird der Patient instand gesetzt und aufgefordert, frei zu assoziieren. Die Situation der psychoanalytischen Behandlung ist eine absolut einzigartige Möglichkeit, die sich mit keiner andern gesellschaftlichen Beziehung vergleichen läßt. Sobald der andere mir durch Gesten oder Worte antwortet oder ich seine Reaktionen auf seinem Gesicht ablese, kann ich nicht mehr dem Faden meiner Bilder und Gedanken folgen, ohne ihn zu unterbrechen oder zu biegen, und so frei assoziieren, sondern ich treffe zwangsläufig eine Auswahl unter dem, was mir in den Sinn kommen könnte, denn ich lasse mich vom Verlangen leiten, das ich dem andern aufgrund des Eindrucks, den er mir macht, zuschreibe. Schon allein der Umstand, daß man den Gesprächspartner bei einem Zwiegespräch von Angesicht zu Angesicht sieht, ist ein Hemmnis, denn ich bin verhindert, alles zu sagen, aus Furcht vor seinem Blick, welche die Selbstanklage meines Über-Ichs verstärkt. Indem der Analytiker durch sein neutrales Verhalten, seine Zurückhaltung und sein Schweigen nach Abwesenheit strebt, erleichtert er es, sich möglichst vollständig in Worten auszudrücken. Indem er die Belohnung durch Liebe, die ich ihm abverlange, verweigert und indem er mir nicht durch die Bestätigung seiner Achtung oder die Lieferung von objektiven Informationen Sicherheit gibt, drängt mich der Analytiker, immer mehr aus mir herauszugehen und mein Begehren immer mehr zu entschleiern. Die Absenz des «Agierens», welches das Begehren realisieren und kaschieren würde, veranlaßt, dieses in Worte zu fassen. Dadurch arbeiten sich die unbewußten Wünsche psychisch heraus, indem sich allmählich die Einzelheiten der imaginären, unbewußten Szenerie exhumieren lassen, worin sie gefangen zappeln.

Das Wort, das man an diesen verwirrlichen und wortkargen andern, den Analytiker richtet, verschafft eine Selbsterkenntnis, die die einzig ernsthafte Entzifferung unseres Unbewußten ist, obschon sie sehr langsam vor sich geht und bloß eine Teilerkenntnis ist.

Man könnte deshalb daran denken, die Situation der Behandlung auf die Spitze zu treiben. Da doch der Analytiker durch sein Schweigen und seine Abwesenheit die Selbsterkenntnis erleichtert, könnte dann nicht dadurch, daß er vollständig verschwindet, der Patient eine totale Freiheit erlangen? Wir geraten hier ins Absurde, was in der Rückschau die Mechanismen der Therapie erhellt. In einem leeren Zimmer mit sich selbst sprechen, wäre ein rein wiederholender, unevolutiver und alienierender Monolog. Besteht kein wirklicher Bezug auf den andern, so schließt das Wort den Sprecher in den Kreis seiner Vorstellungswelt ein. Das Bild des andern ist hier nur der projektive Widerschein der Strebungen und der Aggressivität, die in einem Winkel der eigenen psychischen Struktur hausen; man vermeint zum andern zu sprechen und spricht dabei nur zu sich selbst.

Nicht die Abwesenheit des andern gibt der Äußerung Freiheit und dem Wort Dynamik, sondern die Gegenwart des andern, sofern sie gerade durch dessen Zurückhaltung und Schweigen die Kraft eines Anrufs erhält. Daß derjenige von mir Abstand hält, der dennoch ganz bei mir ist, wirkt auf die unbewußten Strebungen als Anreiz. Das ist nicht das Versteckspiel der Verführung, sondern die Weigerung, einen Stützpunkt zu bieten; damit will man im andern dessen Befähigung freisetzen, ganz allein zu gehen und sein Leben in voller Verantwortung selbst in die Hände zu nehmen. Der Abstand

bietet sich hier als ein zu erforschender und zu erobernder Raum dar.

Dafür, daß die Anwesenheit des Analytikers notwendig und Kräfte weckend ist, haben wir die Gegenprobe in den Zweideutigkeiten und Fallenstellereien im Wort des Patienten, denn diese stammen eben aus dessen Neigung, die Gegenwart dieses andern, den er nicht sieht und nicht hören will, zu skotomisieren, um ihn praktisch zu einer bloßen Anwesenheit zu reduzieren. Der Analytiker verweist somit den Patienten auf den massiven Tatbestand seines Narzißmus, der durch die Mechanismen des Ausweichens vor dem andern veranschaulicht wird. Alles kommt dem Patienten gelegen, um als Scheidewand zwischen ihm und dem Analytiker zu dienen, bis und mit selbst dem Wort, das er an ihn richtet, um sich zu maskieren und das Wort des andern zu verwirren.

Für diesen zu bequemen Ausweg werden eben durch die unabweisbare Gegenwart des Analytikers Korrektive geliefert, denn man spricht eigentlich immer *zu ihm*, selbst wenn man nur von sich selbst sprechen kann. Mehr noch als durch seine bloße Anwesenheit erinnert der Analytiker an die Wirklichkeit durch seine paar Worte, bei denen er sich damit begnügt, das Wort des Patienten auf seine Weise zu wiederholen, damit dieser es besser vernimmt und versteht. Er hat keine andere Macht und kein anderes Bestreben, als auf das Reden des Patienten zu hören durch dessen wachsende Selbsterfahrung und vermehrte Affektäußerung hindurch. Durch die sich daraus ergebenden Interpretationen entdeckt der Patient, indem er hört, wie er oder der Analytiker sein Wort laut und klar ausspricht, was er «sagen will» und damit, was er sein will; er kommt zu sich selbst durch das Wort des andern, das ihm sein eigenes Wort verständlicher und befreiter wiedergibt.

Wenn wir nun von diesem analytischen Experiment wieder zum Gebetsdialog zurückkehren, finden wir darin unter den positiven Elementen die Freiheit der Gedankenassoziation sowie die Freiheit der Äußerung unserer Wünsche. Diese Freiheit könnte man für um so besser gewährleistet halten, als der andere anscheinend gänzlich schweigt und gänzlich abwesend ist. Doch gerade hierin liegt das, was die Kehrseite der Gebetssituation bildet. Zu diesem Abwesenden zu sprechen, ohne dessen Antwort zu vernehmen, ja ohne eigentlich eine solche zu erwarten, kann eine narzißtische Zufluchtsstätte sein, um dem Zusammenstoß mit dem Wirklichen und den andern auszuweichen, indem man die Illusion hegt, mit jemandem zu verkehren, während man in allem und zu allem einen imaginären Partner zurechtbastelt, der nur das idealisierte Abbild seiner selbst ist. Da Gott gegen die Fallen, die ihm unsere Vorstellungen und Worte stellen, nicht auf dem gleichen Register protestiert, wird er für uns zum Produkt unseres Wunschlebens, das uns ihn projektiv mit unserem Ideal-Ich identifizieren läßt, oder zum Produkt unserer Aggressivität, das uns ihn unserem Über-Ich gleichsetzen läßt.

Bei all dem ist es paradoxerweise gerade die Praxis des Gebets als des Sprechens zu Gott, die zu einem Hindernis für die Begegnung mit dem lebendigen, wahren Gott sowie für das Aufnehmen seines tätigen Wortes zu werden droht. Der Beter kann, ohne daß er es weiß, so etwas wie einen geistlichen Atheismus fabrizieren, worin die zu sehr vom Imaginären infiltrierten Gottesvorstellungen und Gebetsweisen vor der Gegenwart Gottes abschirmen und sein freies Eingreifen hindern. Das Gebetswort, das in Lärm ausartet, stört das Gotteswort, das einzig im Schweigen wahrgenommen werden könnte. Der Umstand, daß man sich in inniger, privilegierter Kommunikation mit einem vollkommenen Wesen wähnt, das uns seine Liebe und Achtung schenkt, bringt die Gefahr mit sich, uns unsere Unzulänglichkeit und Fehlerhaftigkeit zu verschleiern, indem er die Rolle einer narzißtischen Rückversicherung spielt. Wir berauben uns des Kontaktes mit unserer Schwäche und unserem Versagen, der uns die Pforte unseres Herzens für das Wirken des Heiligen Geistes aufschließen ließe. Die Selbsterkenntnis strotzt dann von Illusionen und deckt sich mit einer ganz bruchstückhaften Einigung der Persönlichkeit, die dadurch zustande kommt, daß man die Triebe, vor denen das Ich sich fürchtet, verkennt oder verstümmelt.

Diese Zwiespältigkeiten im geistlichen Leben lassen sich nicht einzig und allein durch die Gebetspraxis vollständig überwinden. Es würde nichts nützen, sie zum Vorwand zu nehmen, um mit dem Beten aufzuhören und darauf zu warten, daß wie durch Zauberhand die echte Kommunikation mit Gott hergestellt wird. Dies hieße das Verlangen, vom Beten abzulassen, mit rationalen Erwägungen kaschieren. Unsere kritischen Bemerkungen wollen nur ans Licht heben, wie notwendig und wichtig die Aufgabe ist, im geistlichen Leben erfinderisch neu zu beginnen. Die Echtheit einer interpersonalen Beziehung ist nie fertig vorgegeben, sondern immer das Ziel, dem ein Authentifikationsbemühen als seinem unerreichten und deshalb Kraft weckenden Horizont zustrebt.

Das Gottesverhältnis des Menschen im Gebet ist dieser Notwendigkeit nicht enthoben, unablässig daran zu arbeiten, die Echtheit des Dialogs zustande zu bringen und zu vervollkommnen. Diese Bemühung ist normalerweise zu zweit zu leisten, und zwar mit Hilfe eines fremden Zeugen, der die Rolle des Enthüllers spielt und an die Realität erinnert. Bei dieser Art von Authentifikationsaufgabe behindert selbstverständlich der Bruch mit dem andern die Wiedereroberung der Wahrheit schwer, statt daß er sie erleichtern würde, denn das Andauern des Konflikts mit dem andern läßt die Aggressivität und die Vorstellungswelt weiterhin produktiv sein. Wenn auch die Sprache Ursache von Mißverständnissen ist, wäre der Fuchs doch wohlberaten gewesen, den kleinen Prinzen [in der gleichnamigen Dichtung Saint-Exupérys (der Übers.)] gleichfalls vor den Zwielichtigkeiten des Schweigens zu warnen, die sicherlich noch bedenklicher sind, denn nichts kann sie innerhalb dieses Schweigens beheben. Hingegen setzt die geduldige Weiterführung des in Worten erfolgenden Zwiegesprächs instand, durch eine befreiende Konfrontation mit der Wirklichkeit über die verlockenden und beunruhigenden Vorspiegelungen der Vorstellungswelt hinauszukommen.

Auf alle Fälle wird das Gebet nicht davon dispensieren können, zu leben und zu arbeiten, um in dem, was man tut, und in den Bindungen, die man eingeht, den Stoff zu einer wahren Opfergabe zu finden, so wie ja auch die Psychoanalyse nicht der andern Lebensbeziehungen entraten kann, sonst gäbe es ja nichts zu analysieren. Doch das Gebet wird nicht bloß dadurch, daß man im Leben die Bruderliebe übt, als echt bestätigt, sondern es verfügt außerdem über eine spezifischere Regelung. Je mehr ich zum göttlichen andern spreche, desto mehr werde ich mir bewußt, daß ich nicht wirklich zu ihm spreche und ihn eigentlich nicht kenne. Indem ich meines Verlangens, meiner wahren Lage, meines geistlichen Erlebens, welches das Gottanzielen im Glauben trägt, schärfer bewußt werde, erwerbe ich mir eine negative Erkenntnis Gottes, die ihn mir gleichsam in Hohlform um so besser enthüllt. Ich ahne mehr und mehr, daß er anders ist als mein Verlangen und daß er sich durch meine Gedanken, meine Vorstellungen oder meine Verhaltensweisen weder ausschöpfen noch umreißen läßt. Durch das Reifen im Gebet schärft sich mein Sinn für die Distanz, die Gott jenseits meiner Vorstellungen und Affekte versetzt, und ich werde gedrängt, mehr nach der Gegenwart Gottes selbst zu verlangen und zu suchen, die sich nicht ins Wort bannen läßt. Ich gelange dazu, ihn zu lieben, wie er ist und um dessentwillen, was er ist, nicht mehr in einem unruhigen, sein Objekt verschlingenden Begehren, sondern in einem vertrauenden, schlichten Harren auf sein freies Kommen zu seiner Stunde.

Daß Gott auf meine Bitte nicht antwortet, erscheint nicht mehr als Gleichgültigkeit, sondern als Zeichen seiner Freiheit und Ungeschuldetheit. Sein Nichteingreifen verrät weder Schwäche noch Komplizenschaft, sondern Geduld und erzieherisches Verhalten. Sein Schweigen ist nicht leere Stummheit, sondern diskretes Vorbringen eines einzigartigen, prallvollen Wortes, dem Gott nichts zu unserem persönlichen Gebrauch hinzuzufügen braucht, da er sich darin ein für allemal ganz ausgesagt hat. An mir ist es, das Buch aufzuschlagen, das dieses Wort enthält, und das lebendige Zeugnis der Kirche entgegenzunehmen, die dessen rettende Wirkung in den Ereignissen enthüllt. An mir ist es, im Heute Gottes auf dieses Wort zu hören, es mir zu eigen zu machen, indem ich es mir einverleibe, und darin mein eigenes Wort zu artikulieren, um es in der allerexistentiellsten Wirklichkeit zu verankern.

Die ausdauernde Gebetspraxis macht uns immer klarer die Andersheit Gottes deutlich, die zumal in den Krisen und Konflikten aufbricht, die unser Verlangen nach Glück und Leben mit dem, was Gott verlangt, konfrontieren. Gott hat es hier nicht nötig, uns ein anderes Wort zu sagen als das Mysterium Jesu, da er uns durch die Widerfahrnisse und Begegnungen das Bild unserer Wunschwelt widerspiegelt. Als Vollkommenheit seiner Liebe und unwiderrufliche Fülle seines reuelosen Erbarmens wirkt die Heiligkeit Gottes für uns als Spiegel. Gott wirft nicht von außen einen Blick auf uns, um uns zu begnadigen oder zu verurteilen. Um uns aufzudecken, wonach wir begehren und wer wir sind, braucht er bloß der zu sein, der er ist, und uns seine Liebe zu bezeugen.

Die Gegenwart Gottes, die vermittels der geoffenbarten Botschaft und der erlebten Widerfahrnisse entziffert wird, macht das Gebet zum Ort unserer Selbsterkenntnis, indem es unsere Wunschwelt an den Tag hebt. Die analytische Behandlung hat uns einen Vergleich geboten, auf dessen Grenzen aufmerksam zu machen ist. Der Analytiker ist nicht der autorisierte Zeuge irgendeiner sittlichen Forderung noch irgendeiner geistlichen Wahrheit. Er hat kein Wort in seinem eigenen Namen zu sagen, sondern macht es sich zur Aufgabe, das Wort des andern, des Patienten anzuhören und zu wiederholen, was übrigens das beste Mittel ist, um den Patienten dahin zu bringen, sein Verlangen

von den Erzeugnissen der Vorstellungskraft zu läutern; dies präjudiziert aber nicht, wie der Patient hernach mit seinem Verlangen verfahren wird, um es zu stillen oder zu sublimieren. Gottes Wort hingegen hat einen ureigenen, positiven Inhalt, der die wirklichste Wirklichkeit enthüllt und das innerste Gesetz unserer Entfaltung bildet. Es stellt eine Forderung vor unser Verlangen hin, wirkt aber zudem im Herzen unseres Begehrens, um es vom Innern her einer Kritik zu unterziehen und es von innen her dieser Forderung zu öffnen. Der Psychotherapeut ist insoweit kein Fremder, als er sich darauf beschränkt, den Patienten auf dessen Verlangen zu verweisen, ohne irgendwie von außen her irgendwelchen Beitrag zu leisten. Der Heilige Geist heiligt uns nicht von außen her, da er der Urquell unserer Identität ist. Er setzt also bloß seine Schöpfertätigkeit fort, indem er im Gebet unser Herz erzieht, um uns unser Ziel klarer aufzudecken und es uns besser erstreben zu lassen.

II. DIE SELBSTANNAHME UND DIE ANERKENNTNIS DES ANDERN

1. Die Annahme seiner selbst

Die Selbsterkenntnis, die das Gebet verschafft, gehört nicht zum statischen Inventar, sondern ist vielmehr ein Änderungsfaktor. Sie geht Hand in Hand mit einer geistlichen Wiedervereinigung, in der wir der Existenz von allem, was in uns ist, zustimmen. Die Selbsterkenntnis ruft der Selbstannahme und ermöglicht sie. Es geht dabei nicht darum, alles, was wir sind, gutzuheißen und uns damit abzufinden. Sich annehmen heißt nach größerer Klarsicht suchen, eine weise Selbsteinschätzung haben und mit sich in Geduld umgehen. Nun ist es aber gerade diese Form der Selbstannahme, die sich als der vorzüglichste Faktor der Persönlichkeitsveränderung erweist.

In eben dem Maß nämlich, als man sich vor sich selbst und seinem Unbewußten nicht fürchtet und seinen Trieben nicht die Daseinsberechtigung abspricht, vermag man durch eine positive, unifizierende Einstellung alles in seine Persönlichkeit zu integrieren. Daraufhin ist man besser befähigt, sich mit andern zu identifizieren, vorab mit den Elterngestalten, was die berechtigte Selbstzufriedenheit festigt. Man wird selbstsicherer, selbständiger und entscheidungsfähiger und vermag die mit den affektiven Beziehungen zu andern gegebene Abhängigkeit eher zu ertragen. Je totaler man sich selbst annimmt, desto weniger wird die Präsenz des andern als Bedrohung empfunden. Das setzt voraus, daß man sich mit seiner Unzulänglichkeit und Beschränktheit, mit seinen Grenzen und seinem Tod abfindet. Nur so gelangt man zur affektiven Freiheit. Indem man illusionslos und folglich furchtlos sich an seine wirkliche Identität hält, wird man bereit, den andern anzunehmen.

Zur Selbstannahme kann man nur durch das Wort zum andern und das Wort des andern gelangen. In der analytischen Behandlung hängt diese Annahme davon ab, daß ich alles auszusprechen versuche, selbst die negativen und aggressiven Gefühle. Man nimmt sich in dem Maße an, als man es fertigbringt, auch das zu Wort zu bringen, was am peinlichsten zu sagen und somit am meisten versteckt war.

Zwar würde man, wenn man diesem Hang allzusehr nachgeben würde, in Gefahr geraten, sich in einem perversen Exhibitionismus oder in einer depressiven Selbstherabwürdigung zu gefallen. Doch die Vorliebe, die wertmindernden oder unreifen Seiten der Persönlichkeit hervorzuheben, zeugt von einer heftigen Aggressivität gegen den Therapeuten, sei es, um ihn herauszufordern oder sich vor ihm zunichte zu machen. Es handelt sich dabei um verschiedene Strategien, um ihn zu bestechen und in unser Spiel einzuspannen. Dadurch, daß man sich dieser Zwielichtigkeit bewußt wird, muß man wieder zu einer echten und freudvollen Annahme seiner selbst zurückgelangen.

Das Gebet führt zur Selbstannahme, indem es ermöglicht, seine Wünsche zu äußern und zu erforschen. Dies beweist das Gefühl des Friedens, das vom Beten oft hervorgebracht wird. Da aber die Anforderungen des Ich-Ideals oder die Interdikte des Über-Ichs durch die Kaution, die von Gott verlangt wird, verdoppelt werden, besteht die Gefahr, die Selbstkritik zu übersteigern. Der Skrupel oder der Zweifel sind voll von Narzißmus und Aggressivität und lassen dem Gedanken an die Liebe Gottes zum Menschen zu wenig Raum. Das Nachsinnen über die göttliche Barmherzigkeit erscheint somit als geeignetes Gegengewicht gegen die Versuchung, sich selbst zu verwerfen. Vom Gesichtspunkt der Analyse aus liegt die Chance, die dem Gebet eignet, in dieser positiven Bestätigung der Liebe Gottes, die eine reale Sicherheit verschafft und damit die Selbstannahme erleichtert.

2. Die Anerkenntnis des andern

Die Annahme seiner selbst hat ein Korrelat: die Anerkenntnis des andern. Die Selbstannahme ist

zugleich Ursache und Folge der Anerkenntnis des andern. Zwischen beidem besteht ein Kausalitätskreis. Den andern anerkennen heißt ihn als von sich selbst verschiedenen, andern, als Träger von Freiheit und Wünschen, der selbständig existieren und über seine Zukunft selbst entscheiden will, annehmen und sogar aktiv setzen. Es heißt den andern in seiner innersten Identität und seiner persönlichsten Verschiedenheit, in dem, wodurch er sich am meisten von andern sowie von meinen Wünschen unterscheidet, leben und existieren lassen. Den andern anerkennen heißt ihm aktiv das Geschenk seiner selbst machen und ihm seine ureigene Berufung enthüllen. Dies setzt voraus, daß man ihm alles sagt, was man von ihm erwartet, aber auf alles verzichtet, was man von ihm begehrt.

Die Anerkenntnis des andern führt dazu, ihn uns gegenüber ganz frei zu machen, insofern wir uns ihm gänzlich schenken in einer absoluten, vertrauenden Selbsthingabe, ohne etwas zu begehren oder zu heischen. Diese Selbsthingabe an den andern im Zeichen der Abhängigkeit und der Liebe schwächt den gebieterischen Ruf des eigenen spontanen Verlangens ab und führt zu einer schlichten, friedlichen und selbstlosen Annahme des andern, die zu purer Präsenz bei der Präsenz des andern zu werden sucht.

Wiederum ist der Bereich des Wortes der Ort dieser Anerkenntnis des andern, die vom Wunsch nach Gegenseitigkeit erfüllt ist. Doch der analytische Dialog sowie der des Gebets scheinen sich erheblich von der typischsten Form der gegenseitigen Anerkenntnis, nämlich der menschlichen Liebesbeziehung zu entfernen. Wenn in der Analyse und im Gebet eine Wechselseitigkeit zwischen dem Sprechenden und dem Adressaten besteht, so wird diese Gegenseitigkeit, mag sie auch noch so real sein, nicht ausdrücklich als solche zum Thema gemacht. Der andere entspricht nicht der Bitte um Beschenktwerden, wie es das Begehren in einer Liebesbeziehung wünscht. Er weigert sich, speziell zu wiederholen, daß er Achtung und Zuneigung empfindet, und liefert dem, der darum nachsucht, nicht das Porträt oder die Bilanz.

Diese beiden Dialoge, die das Gepräge des Rangunterschieds zwischen beiden Partnern tragen, führen wohl zu einer Anerkenntnis des andern, aber auf eine eigene Art, welche die Spuren des Schweigens und des Mangels an sich trägt. Der andere wird gleichsam in Hohlform und im Negativ wahrgenommen. Eben darin enthüllt sich dieser andere als anders gegenüber dem seiner ersten Neigung folgenden Verlangen. Durch die Konfrontation mit einer Person, die sich ihm entzieht, wird das Verlangen aufgefordert, die Mutterproblematik, welche die unmittelbare Stillung des Sicherheits- und Liebesbedürfnisses verheißt, aufzugeben, um zu einer neuen Funktionsweise überzugehen, die auf der Distanz des Objekts und der Notwendigkeit beruht, es auf gesellschaftlichen Wegen zu erlangen. Der Vater hat die Rolle, das Verlangen zu dieser Änderung des Vorgehens zu veranlassen, auch auf die Gefahr hin, zeitweilig als ein Tyrann dazustehen, der brutal verwehrt und frustriert. Doch nur dadurch, daß er das Kind von seinem Liebesobjekt, der Mutter, und sodann deren Ersatzpersonen löst und so dem Lustprinzip das Realitätsprinzip und die Distanz entgegenstellt, befreit der Vater das Kind von seinem ursprünglichen Verlangen und veranlaßt es, sich durch die Identifikation mit ihm zu strukturieren.

In der Linie dieser symbolischen Funktion, die der Vater übernimmt, werden wir die abwesende Anwesenheit des Analytikers oder Gottes verstehen. Indem der Analytiker den Patienten den Konflikt mit seinem Vater von neuem erleben läßt, gibt er ihm wiederum die Chance, sich mit diesem auszusöhnen und seine Identität zu finden, indem er das Wort des Vaters introiziert. Indem Gott keine andere Offenbarung bietet als diejenige, die er ein für allemal gegeben hat, bekundet er das Übermaß seiner Liebe in ihrer Diskretheit und den totalisierenden Charakter seiner Anwesenheit in seiner scheinbaren Abwesenheit. Er läßt sich nicht blikken, weil er die Quelle jeglichen Lichtes ist, und verharrt im Schweigen, weil er der Ursprung des alles aussagenden Wortes Jesus ist. Dadurch, daß der Mensch dieses Wort zum Gesetz seiner Entfaltung nimmt, findet er seine Identität, indem er den Vater anerkennt und sich als Sohn annimmt. Zu diesem Zweck muß er sich der unsichtbaren, schweigenden Präsenz des Vaters präsent machen. Darin liegt die eigenartige Wirksamkeit des Gebetsdialogs, sofern der Beter gewillt ist, darin sein Wort nach dem Wort Jesu zu artikulieren, das nicht so sehr Bitte ist, sondern vielmehr Anrufung und Bekenntnis des Namens des Vaters: «Abba! Vater!»

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN-CLAUDE SAGNE O.P.

am 16. Mai 1936 zu Tours geboren, 1963 zum Priester ordiniert, hat seine Theologiestudien in der Hausschule der Dominikaner zu Arbresle absolviert, besitzt das Linzentiat in Philosophie und Theologie, ist Doktor des dritten Zyklus in Religionspsychologie und Philosophieprofessor an den Katholischen Fakultäten von Lyon und an der Universität Lyon. Er veröffentlichte u.a.: Péché, culpabilité, pénitence (Paris 1971).

Michel de Goedt

Die Interzession des Geistes im christlichen Gebet (Röm 8, 26–27)

«Ebenso nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit mit an. Denn um was wir beten sollen, wie es sich (für das Gebet) gebührt, wissen wir nicht, sondern er selbst, der Geist, tritt (dafür) ein in wortlosen Seufzern. Und der, der die Herzen erforscht, weiß, was das Sinnen des Geistes ist, daß er für die Heiligen eintritt, so wie es Gott entspricht.» (Röm 8, 26–27)

Die Stelle Römer 8, 18–30 enthält zahlreiche Schwierigkeiten, von denen diejenigen, die die Verse 26–27 dem Exegeten bieten, nicht die geringsten sind. In scheinbarem Widerspruch zu seinen Aufforderungen und Mahnungen, zu beten, und zu den Zeugnissen seines eigenen Betens behauptet hier Paulus, wir seien nicht fähig, zu Gott zu beten, «wie es sich gebührt»,[1] und der Heilige Geist leiste angesichts unseres Unvermögens gleichsam Ersatz, indem er für uns eintrete. Von einem Unvermögen, zu beten, «wie es sich gebührt», von einer Interzession des Geistes ist an keiner andern Stelle der Paulusbriefe oder sonstwo im Neuen Testament die Rede. Diese Begriffe sind so einmalig, daß zahlreiche Autoren sie zu verharmlosen, ja ihnen die Berechtigung abzusprechen suchen. Es handle sich dabei nicht um ein radikales, sondern bloß teilweises und zeitweiliges Unvermögen, zu beten, das dem entspreche, was die Handbücher der Spiritualität einst «Gebetsschwierigkeiten» oder «geistliche Trockenheit» nannten; der Geist werde uns gegeben, damit wir beten könnten, «wie es sich gebührt». Einzelne sind der Ansicht, es handle sich hierbei um eine christliche *oratio infusa*, die dem Gebetsphänomen gleiche, auf das die Religionsgeschichtler auf ihrem Forschungsfeld stoßen. Diese Deutungsversuche haben das gemeinsam, daß sie im Text keinerlei Stütze finden. Das neue Verlangen nach dem Gebet, das heute bei den Christen aufbricht, und das, was man schon als «die Wiederkunft des Geistes» bezeichnet hat, fordern uns auf, in den Sinn der fraglichen Stelle einzudringen. Vielleicht wird uns das Gotteswort, das von dieser Stelle bezeugt wird, ein entscheidendes Licht bringen, um innerhalb des heutigen Wirrwarrs an Experimenten und Bestrebungen die Geister zu unterscheiden. Ein Text, dessen Tenor aus dem Konzept bringt oder der auf den ersten Blick nicht schnurstracks in der Linie unserer gegenwärtigen Bestrebungen verläuft, kann viel tiefer opportun sein als dieser oder jener andere Text, der unserem Geschmack eher entspricht.

Der Kontext

Römer 7, 7–25 bildet die Antwort auf den zweiten Einwand, den die Theologie der Gerechtigkeit Gottes provoziert – diese Gerechtigkeit, die im Evangelium kundgetan worden ist zum Heil aller, Juden wie Griechen. Nachdem Paulus dargetan hat, daß wir, als der Sünde Abgestorbene, nicht in der Sünde verbleiben dürfen, damit die Gnade um so überschwenglicher werde (6, 1–7, 6), sieht er sich veranlaßt, formell über das Gesetz zu handeln, das die Argumentation dieser Antwort auf den ersten Einwurf ins Spiel gebracht hat. Welcher Zusammenhang besteht zwischen der Sünde und dem Gesetz? Nach Ansicht des Apostels hat eine Art Gesetz der Sünde das «Gesetz Gottes» zum Anlaß genommen, um zutage zu treten und den von ihm Verführten zu töten. Diese Antwort, die sich auf diejenigen bezieht, die nicht in Christus Jesus sind, ruft dem Gedankengang von Römer 8, da das Aufzeigen eines Gegensatzes verlangt, daß auch gezeigt und dargetan werde, wie dieser behoben wird: das Gesetz des Geistes des Lebens hat uns vom Fluch befreit, der sich an das Gesetz der Sünde und des Todes heftet. Diese lange Darlegung gliedert sich in drei Teile: 8, 1–11: Der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, wohnt in uns; unser Tun wird vollzogen oder soll vollzogen werden unter der Leitung dieses Geistes, der nach Leben und Frieden trachtet; 8, 12–17: Wir müssen durch den Geist die Werke des Fleisches ertöten, wenn wir unser Erbe als Kinder Gottes, als Miterben Christi erlangen wollen; 8, 18–30: Die Herrlichkeit, zu der wir im voraus bestimmt sind, ist absolut gewiß und übertrifft bei weitem die Leiden dieser Zeit, in der wir seufzen im Harren auf die Erlösung unseres Leibes. Auf diese Erwägungen über das Leben und die Hoffnung derjenigen, die den Geist Christi haben, folgt ein Schluß, den eine Reihe eindringlicher Fragen einleitet, die alle Anlaß zu der wiederholten Behauptung geben, daß nichts die Gewißheit dieser Hoffnung einzuschränken vermag. Paulus schließt mit dem feierlichen Bekenntnis, daß nichts uns scheiden kann von der

Liebe Gottes, die uns in Christus Jesus unserem Herrn zuteil geworden ist.

Der Abschnitt, der die Verse 26 und 27 enthält, mit denen sich unsere Untersuchung befaßt, ist besser strukturiert als die beiden andern, mit denen zusammen er den Hauptbestandteil des Kapitels bildet: Vers 18 spricht nicht sosehr ein darzulegendes Thema, sondern vielmehr ein Theologumenon aus, das unmittelbar darauf begründet und gerechtfertigt wird: V. 19–22: die gesamte Schöpfung seufzt und leidet im Harren auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes; V. 23–25: wir selbst seufzen im Harren auf die Erlösung unseres Leibes; V. 26–27: der Geist tritt für uns ein; die V. 28–30 bilden den Schluß des Abschnitts.

Die drei kleinen Einheiten, die wir unterschieden haben, sind miteinander durch eine Stufung verbunden, die nicht nur in der wachsenden Bedeutung der Subjekte (die Schöpfung, «wir selbst», der Geist) zutage tritt, denen man das gleiche Prädikat beilegt oder deren Tun man bestimmt, indem man aus dem Feld dieses Prädikats schöpft (Seufzen, Seufzer), sondern auch in den Ausdrucksweisen, die die zweite und dritte Einheit einführen. Das Crescendo ist scheinbar ausgeprägter zwischen der ersten und der zweiten Einheit: «*nicht nur* sie (die Schöpfung), *sondern auch* wir, die doch bereits die Erstlingsgabe des Geistes besitzen, seufzen...» Nicht nur die Schöpfung seufzt, die der Nichtigkeit unterworfen ist, nicht freiwillig, sondern um dessentwillen, der sie der Nichtigkeit unterworfen hat, sondern auch wir seufzen, die schon die Erstlingsfrüchte des Geistes besitzen und in Christus eine neue Schöpfung sind... Von der selbstentfremdeten Schöpfung, die «bis jetzt seufzt», bis hin zum Christen, der mit dem Geist bereits das Unterpfand der künftigen Freiheit empfangen hat, wiederholt sich das Seufzen, wobei sich weniger die Intensität als der Kontrast steigert.

In dieser Stufe bildet die zweite Einheit das Gelenk; sie macht, daß man nicht die Tragweite des Adverbs verkennen kann, das die dritte Einheit einleitet. All unser Seufzen vermag nicht, ein Gebet hervorzubringen, «wie es Gott entspricht» (V. 27); deshalb tritt der Geist für uns ein in wortlosen Seufzern. Man tut dem Text gewiß nicht Gewalt an, wenn man aus ihm herausliest, daß der Geist nicht nur *für* uns betet, sondern gewissermaßen *an unserer Statt*. «Dem Material nach» sieht die Stufung so aus: Seufzen der Schöpfung, ohne daß vom Geist die Rede ist; Seufzen selbst derer, die den Geist besitzen; Seufzen des Geistes allein in diesen letztern. Damit erhält das Adverb in V. 26, das wir mit «ebenso» wiedergeben, einen einleuchtenden Sinn. Zwar kann *hōsaútōs*[2] strenggenommen «außerdem», «zudem» bedeuten, aber dieser Sinn liegt nicht sehr nahe. Seltsamerweise kümmern sich die Exegeten wenig darum, die Struktur des Vergleichs zu präzisieren, der in der Verwendung von *hōsautōs* liegt. Kommt der Geist uns *ebenso* zu Hilfe, wie andere dies tun, in dem abgeschwächten Sinn, daß er *ebenfalls* uns zu Hilfe kommt? Der Kontext bietet keine Handhabe für diese Deutung. Unseres Erachtens stützt sich die adverbiale Wendung «ebenso», die das griechische Adverb *hōsautōs* wiedergibt, auf das «nicht nur ... sondern auch» von V. 23. Was den Sinn betrifft, so besteht die Ähnlichkeitsbeziehung darin: «Wir selbst seufzen... Ebenso, d.h. *auf die gleiche Weise* nimmt sich der Geist unserer Schwachheit an: indem er seufzt.» Der ausgeprägte Kontrast zwischen den beiden ersten Einheiten bildet vielleicht einen Hinweis darauf, daß die zweite Einheit eine Spannung enthält, die sich erst in der dritten Einheit löst. Obwohl sich nämlich der Beginn von V. 23 in einem erklärenden Sinn interpretieren läßt, der zweifellos der Paulinischen Theologie entsprechen würde: «*Weil* wir die Erstlingsgabe des Geistes (die Erstlingsgabe, die der Geist ist) besitzen, seufzen wir im Harren auf die Fülle», so scheint der Gedankengang eher einen konzessiven Sinn nahezulegen: «Wir selbst seufzen auch noch, *obwohl* wir bereits den Geist besitzen.» Die Steigerung würde so einen viel markanteren Höhepunkt haben, und die zweite und dritte Einheit würden, wie die erste und zweite, ebenfalls im Gegensatz zueinander stehen: Der Geist, dessen In-uns-Weilen uns nicht am Seufzen verhindert, seufzt gleichfalls.

Wir dürfen in der eben analysierten Stufung nicht eine Folgerung ausgedrückt sehen, die in der experimentellen Kenntnis dessen gründen würde, was den Gegenstand ihrer ersten oder zweiten Stufe ausmacht. Das bange Harren der Schöpfung ist ein apokalyptisches Motiv, dessen Funktion man klugerweise im Paulinischen Kontext prüft, bevor man eine ganze kosmische Eschatologie damit verbindet. Paulus geht bei der Abfassung seines Textes wahrscheinlich von der Gewißheit der eschatologischen Geistesgabe aus, dieser Heilsmacht, die Gott mit Christus noch in sich verborgen hält, die aber im «Herzen» des Christen bereits am Wirken ist. Von dieser Hoffnungsgewißheit aus ist der Geist das «Mittel», wodurch Gott unsere sterblichen Leiber lebendig machen wird, und kann Paulus vom Seufzen derer sprechen, die im Hinblick auf die Hoffnung (im objektiven Sinn des

Wortes) gerettet sind. Und von dieser gleichen Gewißheit aus kann Paulus – was er denn auch in souveräner Freiheit tut – das apokalyptische Motiv der Geburtswehen verwenden, die beim Herannahen der messianischen Zeiten oder der Endzeit die Welt überfallen. Die Hoffnung auf die Erlösung unseres Leibes läßt uns ermessen, wie sehr dieser sterbliche Leib uns noch mit einer Welt solidarisch macht, die der «Nichtigkeit» und der «Verderbnis» unterworfen ist. Dieses «Ermessen» des Zustandes, in dem wir uns noch befinden, gebraucht Vorstellungen, deren Sinn weder psychologisch noch kosmologisch ist. So würde der Mutterboden der Stufung, die Römer 8, 19–27 die Struktur gibt, in dem «zutage treten», «sich äußern», was deren Gipfel bildet.

«*unsere Schwachheit*» (V. 26)

Die Kommentatoren verstehen praktisch einmütig dieses Wort in dem Sinn, daß wir nicht zu Gott zu beten vermögen, «wie es sich gebührt». Eine Satzkonstruktion nach Art eines Chiasmus scheint diese Deutung zu stützen: a) der Geist kommt zu Hilfe b) unserer Schwachheit; b') denn wir wissen nicht, um was wir beten sollen, wie es sich gebührt; a') aber der Geist selbst tritt dafür ein in wortlosen Seufzern. Der zweite Teil des Verses würde so den ersten erklären in Umkehrung der Ordnung der zu erklärenden Glieder. Diese Interpretation scheint uns weniger einleuchtend oder doch kaum einleuchtender als eine andere, die wir vorlegen möchten. Der Chiasmus ist in seiner Artikulation zu wenig formell, als daß zwischen den symmetrischen Begriffen eine strenge Entsprechung spielen könnte, d.h. in V. 26 eine Entsprechung zwischen dem Definierten und den Definitionen. «Der Geist» kommt zwar in a) und a') vor, «die Schwachheit» aber nur in b). Wenn man zugibt, daß das «ebenso» zu Beginn des V. 26 «uns selbst» (V. 23) und den Geist unter dem Gesichtspunkt des *tertium comparationis* (das Seufzen) miteinander in Beziehung bringt, so zieht übrigens der Ausdruck «Schwachheit» die Aufmerksamkeit auf sich. Eine einfache Paraphrase ermöglicht es uns, die Konsistenz aufzuzeigen, die dieser Begriff in unserer Hypothese erhält: Ebenso: mit (oder: in) Seufzern, kommt der Geist unserer Schwachheit zu Hilfe, tritt doch im Gebet, worin wir nicht «in gebührender Weise» zu beten verstehen, der Geist eben in Seufzern für uns ein. Mit andern Worten: Wenn der zweite Teil des Verses zur Erklärung für «ebenso» dient, muß das Wort «Schwachheit» vom vorhergehenden Kontext seine exakte Sinnbestimmung erhalten.

Die «Schwachheit» bedeutet die Daseinssituation derer, die den Leiden der jetzigen Zeit ausgeliefert sind (V. 18) und noch darauf harren, daß Gott ihre sterblichen Leiber aus der «Verderbnis» «befreit». Paulus gebraucht den Ausdruck in der Mehrzahl oder auch verwandte Ausdrücke, um die Prüfungen des Apostelwirkens zu bezeichnen. Mit der «Schwachheit» ist nicht nur die Daseinssituation gemeint, sondern – noch tiefer – die selbst bei Getauften noch vorhandene Verwundbarkeit durch die Sünde, durch das Ärgernis und eine Art innerer Grenze, die sozusagen die vorweggenommene Präsenz des Todes ist. Bei den Getauften steht jedoch diese Schwachheit unter einem andern Vorzeichen, weil sie – etwas Skandalöses für die Juden, etwas Verrücktes für die Griechen – zum Ort wird, wo sich die Heilsmacht, d.h. der Gottesgeist entfaltet. Den, der hofft, läßt die so verstandene Schwachheit erfahren, daß er gleichsam an seiner Herrlichkeit arbeitet.

Diese Schwachheit ist es unseres Erachtens, der der Geist zu Hilfe kommt, und nicht direkt und formell das Unvermögen, das auf unserem Verlangen zu beten lastet. Weil diese Schwachheit selbst das Gebet in Mitleidenschaft zieht, worin wir Gott das Verlangen äußern möchten,[3] von ihr befreit zu werden – da sie mit der «Verderbnis» verbunden bleibt –, gewährt uns der Geist seinen Beistand im Gebet. Verkürzt man die Ohnmacht, um die es sich hier handelt, auf ein vorübergehendes Unvermögen – selbst wenn man präzisiert, daß alle Getauften es erfahren –, oder verbindet man, aller philologischen Wahrscheinlichkeit zuwider, das «wie es sich gebührt» mit «wir wissen nicht», so wird der Text um seine Kraft gebracht. In einer Stelle, in der Paulus die Gewißheit preist, die der christlichen Hoffnung innerhalb der Leiden dieser Zeit innewohnt, hat eine Aussage über die Ohnmacht, die durch nichts eingeschränkt noch auf besondere Bedingungen oder Umstände zurückgeführt wird, eine universale, fundamentale Tragweite: Wir sind nicht imstande, zu beten, «wie es Gott entspricht». Dieses Unvermögen ist so unaufhebbar, wie die Dringlichkeit zu beten andauert. Und nichts legt den Gedanken nahe, daß der Geist uns das Gebet eingibt, das Gott gefällt. Die Schwachheit stößt hier an eine Grenze, die jenseits des Bereiches liegt, worin der Christ sich den Ausruf des Paulus zu eigen machen kann: «Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark» (2 Kor 12, 10). Beim Gebet bekennt der Christ vielmehr: Ich bin schwach, und der Geist kommt meiner Schwachheit zu Hilfe, doch nicht durch seine Kraft, sondern durch Seufzer.

Die Interzession des Geistes

Die Interpretation, die am besten geeignet scheint, den Respekt vor dem Text und das Bedürfnis, ihn durch andere Paulustexte zu erklären, miteinander zu verbinden, ist die immer wiederkehrende Deutung, die die Geistesseufzer dem Charisma der Glossolalie zuschreibt. Vor einigen Jahren hat E. Käsemann[4] diese Deutung neu aufpoliert, und H. R. Balz[5] hat sie jüngst übernommen. 1 Korinther 14 legt jedoch diese Identifikation nicht nahe. Wer in Zungen redet, kommt den andern Versammlungsteilnehmern als Barbar vor und verschafft ihnen keine Erbauung (V. 11). Zwar wird durch das Charisma der Interpretation – ob es nun dem Zungenredner selbst oder einem andern Charismatiker verliehen wird – es der Versammlung ermöglicht, aus dem Zungenreden geistlichen Gewinn zu ziehen. Wenn sich aber das Gebet des Zungenredners «übertragen» läßt, so unterscheidet es sich doch von den Seufzern, von denen Paulus sagt, daß derjenige, der die Herzen durchforscht, weiß, welches Sehnen sich in ihnen äußert, denn nach dem, was die Bibel und der Judaismus aufs gewisseste bezeugen, ist das Wissen desjenigen, der die Herzen durchforscht, als solches unmitteilbar, unübersetzbar. Zudem läßt 1 Kor 14, 28 wenig Raum für die Hypothese, wonach das Charisma der Glossolalie es der Versammlung ermöglichen würde, gleichzeitig ihr Unvermögen zu bekennen, «gottgefällig» zu beten, und dankzusagen für die Interzession des Geistes, die in unverständlichen Tönen besteht. Nichts gibt zu verstehen, daß das Zungenreden der Versammlung aufdeckt, daß der Geist für die Heiligen eintritt. Und schließlich: mag auch Röm 8, 27 treffend an den gemeinschaftlichen Rahmen des Paulinischen Denkens gemahnen, so muß man die Stelle doch aufs äußerste pressen, damit sie einen Bezug auf die Liturgiegemeinde hergibt. Kurzum: darlegen, daß V. 26 von der Glossolalie redet, läuft darauf hinaus, grundlos und selbst dem Tenor von 1 Kor 14, 14 entgegen zu behaupten, der einzige Interpretationsschlüssel sei die Glossolalie... Es ist bemerkenswert, daß in den Fällen solcher «Zirkelschlüsse» die Exegeten das Bedürfnis verspüren, zu behaupten, «die andern» verständen nichts vom Text!

Die Seufzer des Geistes sind durch ein Adjektiv qualifiziert, das sich mit «wortlos» oder «unaussprechlich» wiedergeben läßt. Beide Bedeutungen werden von den Exegeten bemüht, die V. 26 auf die Glossolalie beziehen: «wortlos» ließe sich im Sinn unartikulierter, dem Nichteingeweihten unverständlicher Worte verstehen, wie die Zungenredner sie hervorbringen, statt im Sinn von Seufzern, die nicht von Worten begleitet sind; «unaussprechlich» ließe sich von einem Zungenreden verstehen, das *per excessum* sich nicht wiedergeben läßt – was solche, die dem Charisma der Interpretation einen Platz reservieren möchten, in Verlegenheit bringen könnte –, statt von dem Reden, das Seufzer hervorruft, weil es über die Möglichkeit, es in Begriffe und Worte zu fassen, hinausgeht. Nachdem wir den Rückgriff auf die Glossolalie ausgeschlossen haben, bleiben für uns zwei Sinndeutungen möglich. Bauer zieht den ersten Sinn «wortlos» vor und weist darauf hin, daß diese Auffassung sich auf die syrische und die armenische Übersetzung berufen kann. Der Entscheid für den zweiten Sinn, für den man eher *arrhēta* erwarten würde, kann sich auf V. 27 berufen, der das Wissen Gottes in Gegensatz zu stellen scheint zu der Ohnmacht des menschlichen Wortes und Geistes, sowie auf die Paulustexte über die Überwertigkeit der eschatologischen Güter, die ja gerade den Gegenstand bilden, wonach der Geist trachtet. V. 27 kann indes ebensogut besagen, daß Gott auf die für uns unverständlichen Seufzer des Geistes gerade deswegen, weil sie wortlos sind, hört. Da diese Geistesseufzer nicht unserem Unvermögen, um die Güter Gottes «so wie es Gott entspricht» zu bitten, abhelfen, sondern unser Bitten ersetzen wollen, macht das Adjektiv «wortlos» deutlich, daß die Interzession des Geistes etwas ganz anderes ist als unser Gebet: Der Geist bedarf nicht unserer Worte, um sich Gott vernehmlich zu machen.

Paulus schreibt dem Geist ein Eintreten für die Heiligen zu. Da es in V. 34 unseres Kapitels heißt, Christus sei «zur Rechten Gottes» und «trete für uns ein», so ist man versucht, nach der Gestalt des Parakleten zu greifen, dessen Züge von den johanneischen Schriften sowohl Christus als auch dem Geist beigelegt werden. Der Stelle, mit der wir uns befassen, läge somit die Überlieferung des Parakleten zugrunde, der hilft, repräsentiert, einsteht – im Neuen Testament ist der Sinn «Tröster», «Verteidiger» auszuschließen, mit Ausnahme vielleicht dieses letztern Sinns in 1 Joh 2, 1. Es ist jedoch zu bemerken, daß bei der heutigen Quellenlage diese Stelle der einzige Ort ist, wo von den Seufzern des Parakleten die Rede wäre, sofern man in diesen Versen den Geist mit dem Parakleten gleichzusetzen hat. Da der Paraklet eine himmlische Gestalt darstellt (Röm 8, 34; vgl. Hebr 7, 25), sind einzelne Exegeten der Meinung, die Interzession,

von der in V. 26–27 die Rede ist, bilde ein himmlisches, apokalyptisches «Ereignis» (O. Michel)[6] priesterlicher Mittlertätigkeit (J. Schneider).[7] Wie uns scheint, übersehen diese Exegeten eine wichtige Gegebenheit unseres Textes: Gott, der weiß, «was das Sinnen des Geistes ist», wird derjenige genannt, «der die Herzen durchforscht». Das ist zwar ein appellativer Ausdruck, der jedoch nicht sosehr fixiert ist, daß seine Elemente ihre eigene semantische Bedeutung verlören. Wir sind somit zu der Behauptung berechtigt, daß Gott im Herzen der Getauften das Sinnen des Geistes durchforscht und sondiert. Erinnern wir uns, daß unsere «Herzen» die Gabe des Geistes (Röm 5,5) und die Geistesgabe als Angeld (2Kor 1,22) empfangen haben, daß der Geist in unsere «Herzen» gesandt ist (Gal 4,6). Diese Auffassung, wonach das Herz die Stätte des göttlichen Wirkens ist, hat ihren Ursprung in den großen Prophetien eines Jeremias und Ezechiel über die Erneuerung des menschlichen Herzens (Jer 31,31–34; Ez 11,14–21).

Somit stellt die Interzession des Geistes die Hilfe von jemand dar, der zu uns entsandt ist, der mit uns und in uns ist. Allein dieser «Umstand», daß der Geist in uns wohnt, schafft für ihn die Möglichkeit, zu seufzen. Der Geist ist uns als Angeld unseres Erbes gegeben; als solcher sehnt er sich in uns, er sehnt sich in uns der Fülle, der Herrlichkeit entgegen, die Gott bereithält für die, die ihn lieben. Er allein kann «wie es Gott entspricht» für uns eintreten, dem Vorhaben Gottes gemäß, eine Menge von Brüdern dem Bild seines Sohnes gleichförmig zu machen. Wir «wissen» ja, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge und vor allem auch die Leiden dieser Zeit eine gewaltige Herrlichkeitsfülle «verschaffen», die dazu in keinem Vergleich steht (2Kor 4,17). Wir wissen es, glauben es, und dieses «Wissen» und dieser Glaube wohnen unserer Hoffnung inne. Doch wie könnte das Gebet eines so «schwachen» Wesens sich mit der Herrlichkeit messen, die jegliche Schwachheit tilgen wird? Die Heilsmacht entfaltet sich in unserer Schwäche und sogar durch sie; aber Sie kann aus ihr nicht ein Sehnen ziehen, das dem Heil angemessen wäre, sonst müßte sie uns dem jetzigen Dasein entreißen. Einzig der Geist als Unterpfand, als Erstlingsfrucht der Herrlichkeit, als Prinzip der Verlebendigung in Herrlichkeit kann in uns ein solches Verlangen formen. Der Geist seufzt in uns, nicht weil er darnach trachtet, daß wir von den Leiden dieser Zeit befreit werden, sondern weil diese bezeugen, daß die Herrlichkeit ganz nahe ist, und ihm das Mittel liefern, uns an unserer Herrlichkeit arbeiten zu lassen und auch selbst in uns an unserer Herrlichkeit zu arbeiten.

Machen wir zum Schluß dieser exegetischen Bemerkungen noch darauf aufmerksam, daß der Geist für «die Heiligen» eintritt, d.h. für die Christengemeinde, ob diese nun zu den Liturgiefeiern versammelt ist oder nicht. Vor allem, wenn es nach dem Heil verlangt – und dies tut es im Grunde genommen immer –, ist das christliche Gebet ein Gebet, das aus dem Herzen der Gemeinschaft kommt, sie betrifft und die Einheit ihrer Hoffnung äußert und festigt. Dieses Gebet ist Geständnis des Unvermögens, so zu beten, «wie es Gott entspricht», und zugleich Gewißheit, daß der Geist, der uns geschenkt worden ist, für uns eintritt als der, der selbst unser Verlangen nach der Herrlichkeit ist, worin wir am gleichen Erbe teilhaben werden.

Wichtigkeit von Röm 8, 26–27 für die Theologie des Gebets

Wir glauben nicht, daß ein Widerspruch besteht zwischen dem persönlichen Gebet des hl. Paulus und den Mahnungen an die Adressaten seiner Briefe, unablässig zu beten und Bitten und Flehen an Gott zu richten, auf der einen Seite und der einzig dastehenden Behauptung von V. 26, wonach wir nicht wissen, worum wir in Übereinstimmung mit dem Heilsplan Gottes beten sollen, auf der andern Seite. Es handelt sich dabei um zwei verschiedene Ebenen. Es gibt einmal die Ebene der vielfältigen Bitten, die letzten Endes nichts anderes sein dürfen als das vielgestaltige Verlangen, daß der Wille Gottes geschehe, daß in allen Dingen der Mensch durch die Gnade dahin gebracht werde, in Tat und Wahrheit zu glauben, daß unsere Taten bereits mit künftiger Herrlichkeit beladen sind. In Wirklichkeit bitten wir um nichts: da wir wissen, daß ohne das durch die Auferstehung Christi konstituierte Jenseits und ohne den Geist, der aus diesem Jenseits zu uns kommt, das Leben sinn- und wertlos ist, gestehen wir unsere radikale Schwachheit vermittels der vielfältigen Eingeständnisse unserer verschiedenen, wiederholten Schwachheiten und unserer Bedürfnisse und Wünsche; wir schreien unsere Hoffnung heraus. Wir verlangen nicht, von den Leiden dieser Zeit befreit zu werden; wir erbitten den Glauben und das Licht, um in ihnen das unmittelbar bevorstehende Anbrechen, die bereits wirkende Präsenz des Reiches wahrzunehmen. Und es gibt die fundamentale Ebene der Bitte um das Heil oder vielmehr der Bitte, daß uns das Heilsgeschenk, das in Christus

uns bereits gesichert ist, in seiner Fülle zuteil werde. Und diese Bitte trägt, wie gesagt, alle andern Bitten, ist in ihnen enthalten und faltet sich in ihnen aus. Wir wissen, was sie erlangen möchten, sind aber nicht fähig, sie in ein richtiges Verhältnis zu setzen zu dem, der die Güter des Reiches für die Seinen bereithält. Behaupten, die Bitte sei angemessen, und sei es auch aus reiner Gnade Gottes, hieße Gott seinen eigenen Plan sagen wollen, das «Vorhaben» von dem in Röm 8, 28–30 die Rede ist. Die «Schwachheit», von der V. 26 spricht, charakterisiert den jetzigen Zustand, wo der Christ noch im Fleische ist. Dieser Schwachheit entspricht nicht ein allgemeines Unvermögen, zu beten, sondern die Unfähigkeit, das zu bilden, was man das «Urgebet» nennen könnte. Die Hilfe, die uns der Geist in unserer Schwachheit gibt, besteht darin, daß er diese Schwachheit, ohne sie aufzuheben, mit seiner geheimen, doch gewissen Interzession füllt. Die Herzmitte unseres Gebets und unserer Hoffnung liegt in dieser Gewißheit: Gott hat seinen Geist nicht als Garantie in uns gelegt, um zu ignorieren, daß dieser Geist nach der vollen Gabe «ruft»: Gott weiß, «was das Sinnen des Geistes ist.»

Im Licht dieser theologischen Position möchten wir noch einige Bemerkungen zu verschiedenen Fragen machen, welche die Gebetsformen und -praxis betreffen. Wenn die von uns vorgeschlagene Deutung von Röm 8, 26–27 stimmt, was hat sie dann für die Gebetspraxis zu besagen? Rechtfertigt sie eine gewisse Mystik, beispielsweise eine Mystik des schweigenden Betens? Wir müssen zum vornherein klarstellen, daß sich die Interzession des Geistes nicht «lokalisieren» läßt; sie gibt nicht zu einem besonderen Gebet Anlaß. Die Interzession des Geistes erfahren, ihrer bewußt werden wollen, wie man in sehr diskutablen Begriffen sagt, heißt über die Schwachheit des Fleisches herauskommen und das Offenbarwerden der Gotteskinder vorwegnehmen wollen. Dennoch ist keineswegs ausgeschlossen, daß ein mystisches Gebet sich auf die Interzession des Geistes gründet, die sich dem Getauften nicht mitteilen kann und doch das verborgene Herz seines Gebetes ist. Indem wir eine Anregung von K. Niederwimmer[8] frei aufgreifen, können wir uns fragen, ob das Glossolaliegebet nicht gleichsam ein Widerhall der Interzession des Geistes war, ein Gebet, das diese Interzession weder ins Wort brachte noch übersetzte, aber die Resonanz wiedergab, die die Vorgabe des ewigen Lebens im Herzen der Hoffnung weckte. Der Geist kann auch heute in der Kirche ähnliche und noch ganz andere Charismen wecken und uns so bezeugen, daß seine Interzession eine Bresche in unsere Schwachheit schlägt.

Doch die echteste Mystik – sofern wir uns dieses Wortes noch bedienen dürfen – scheint uns in einer Spiritualität zu bestehen, die jedem Gebet innewohnt: in einer Spiritualität der Demut und Armut im Geständnis unseres radikalen Unvermögens, ein Gebet zu formen, das Gottes und dessen, was dieser für die Seinen bereithält, würdig ist; in einer Spiritualität absoluten Vertrauens, das von der Gewißheit hervorgebracht wird, daß in uns ein Fürbitter wohnt, auf den Gott hört, und der die Vorgabe unseres Erbes als Gotteskinder ist; in einer Spiritualität, die keineswegs den Mut zur Bitte nimmt, sondern im Gegenteil diese von der Angst, vom Zweifel, von Besitzgier befreit, und sie zum Weg macht, der selbst durch die Prüfungen dieser Zeit hindurch zur Gewißheit führt, daß nichts uns von der Liebe Gottes zu trennen vermag, die da ist in Jesus Christus, unserem Herrn.

Eine solche Spiritualität bringt gewisse Forderungen mit sich. Das Gebet muß nüchtern sein. Gewisse moderne Gebete scheinen Gott nicht bloß zu diktieren, was er zu tun hat, sondern auch, wie er es anstellen soll, um den Willen auszuführen, den wir ihm beilegen. Andere Gebete sind weniger Bitten als Verherrlichungen des Menschen und seiner Tätigkeit, oder Ermutigungen, die man sich gibt, um die Welt zu verändern. In den Augen des Glaubens indes haben unsere Akte als letzten «Gegenposten», als absoluten «Sinnrevelator» nur eine noch verborgene Herrlichkeit, die das Gottesvolk eines Tages zu teilen berufen ist, und nicht die Herrlichkeit, die Welt umzugestalten, bis sie zu einer würdigen, endgültigen Wohnstätte für das Reich Gottes geworden ist. Wenn der Christ betet, so darum, weil er glaubt, daß seine Taten ihren endgültigen Sinn von etwas erhalten, das jenseits des Todes liegt. Im Gebet legt er seine Prätention ab, sein Leben zu besitzen, es gänzlich einem adäquaten Projekt zu unterstellen, seinen letzten Sinn zu definieren. Beten heißt Gott preisen um der absoluten Zuvorkommenheit willen, in der er uns beruft, in Christus zu einer neuen Schöpfung zu werden, heißt unser radikales Unvermögen eingestehen, die Erfüllung des Planes Gottes herbeizusehnen, «wie es sich gebührt». Unsere vielfältigen Bitten geben unserem Gebet den Leib, den es nötig hat, um die Übergabe seiner selbst an Gott in die Wirklichkeit überzuführen.

Die Anrufung Gottes als des Vaters erhält im so verstandenen Gebet ihren richtigen Sinn. Wenn

wir «Abba, Vater!» rufen, bekennen wir in Form einer Anrufung, daß wir als solche, die durch Gottes Erbarmen in Christus berufen sind, Zugang zum Vater dessen haben, der zum Gottessohn in Macht bestellt worden ist. Gott als Vater anerkennen heißt glauben, daß wir nicht dem Tod geweiht sind, sondern daß wir als solche, die Verzeihung und Rettung erlangt haben, bestimmt sind, eines Tages im Sohn und durch den Sohn die Fülle des Lebens zu empfangen. Aber paradoxerweise ist uns das Urgebet des Gottessohnes unmöglich. Da wir das Angeld des Geistes empfangen haben, wissen wir, daß wir nicht imstande sind, unser Gebet sozusagen in dieses Angeld und in das Gesamtgut, das es uns verbürgt, einzubringen. Zwischen der Anrufung Gottes als des Vaters und der Interzession des Geistes im Herzpunkt unserer Schwachheit spielen die Spannung einer Hoffnung, die ihrer Erfüllung entgegenharrt, und das Paradox eines Gebetes, das um so freier und vertrauender ist, als es gerade in seiner Schwachheit den in sich wohnen weiß, auf dessen Seufzer Gott hört.

[1] Der Ausdruck «wie es sich gebührt» (V. 26) kann zu einem falschen Verständnis des Textes verleiten. Dieser enthält keine Anspielung auf die Frage, *wie* man beten soll, sondern es geht dabei um die Gleichförmigkeit des Bittgebets mit den «Forderungen» seines Objekts, d.h. des Willens Gottes, genauer des Vorhabens Gottes *(prothesis)*, wie es in den Versen 28–30 dargelegt wird. Im Griechischen erinnert der Ausdruck «wie es Gott entspricht» (V. 27) an die Wendung, die wir mit «wie es sich gebührt» wiedergeben, präzisiert ihn und findet seine Erklärung in den folgenden Versen. Der Kürze halber verwenden wir meistens den Ausdruck «wie es sich gebührt».

Die bibliographischen Angaben beschränken wir auf das Allernotwendigste.

[2] Strenggenommen ist die ganze Wendung *hōsautōs de kai* zu analysieren.

[3] *phronēma* kann zugleich eine Haltung und eine Absicht besagen. Bei Paulus bezeichnet der Ausdruck (der im Römerbrief viermal vorkommt) das, was den Geist dessen beschäftigt, der auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet ist und es zu erreichen sucht. Der Kürze halber geben wir ihn mit «das Sinnen» oder «das Verlangen» wieder.

[4] Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit, 1964 in: Apophoreta (Festschrift für E. Haenchen) erschienen, wurde übernommen in: Paulinische Perspektiven (Tübingen 1969) 211–236.

[5] Heilsvertrauen und Welterfahrung – Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8, 18–39 = Beiträge zur evang. Theologie 59 (München 1971).

[6] Der Brief an die Römer = Krit.-exeg. Komm. über das NT 4 (Göttingen [4]1966) 208.

[7] *stenazō*, in: Theol. Wörterb. z. NT 7, 606, Anm. 12.

[8] Das Gebet des Geistes, Röm. 8, 26f: Theol. Zeitschr. 20 (1964) 263.

Übersetzt von Dr. August Berz

MICHEL DE GOEDT

ist 1924 in Frankreich geboren, gehört dem Orden der Unbeschuhten Karmeliter (Provinz Paris) an und wurde 1949 zum Priester ordiniert. Er hat zu Rom, Paris und Löwen studiert und exegetische Aufsätze sowie das Werk: Foi au Christ et dialogues du chrétien (1967) veröffentlicht. Er steht in der Forschungstätigkeit über theologische Fragen, die das Judentum und das jüdische Volk betreffen.

Patrick Jacquemont

Ist Handeln Beten?

Der Titel, der für diesen Aufsatz über das Gebet vorgeschlagen worden ist, scheint mir bezeichnend zu sein für ein reales Problem, mit dem die Christen konfrontiert sind, und zugleich für die Problematik, mit der sie sich damit befassen.

Der Christ, der seine Weltpräsenz und seine Beteiligung an den Kämpfen und Bauten der Menschen ernst nimmt, fragt sich doch zunächst selbstverständlich nach dem Platz, den das Gebet in seinem Leben einnehmen kann. Die Frage ist nicht neu; sie ist bereits von Marta im Evangelium im Hinblick auf Maria gestellt worden (Lk 9,38–48). Seit zwei Jahrzehnten stellt sie sich aber viel schärfer. Die Jugendbewegungen, die militanten Mitglieder der Katholischen Aktion entdeckten die Dringlichkeit der politischen Aufgabe und sind versucht, die ganze Vitalität ihres Glaubens und Hoffens in sie zu investieren, und nehmen zumeist nicht mehr sehr deutlich wahr, was für einen Sinn das Beten haben kann. Viele von ihnen geben das Beten auf, vorsätzlich oder mit schlechtem Gewissen. Einzelne versuchen, das Gebet zu retten, indem sie es zum Kraftquell ihres Wirkens nehmen oder mit ihrem Wirken identifizieren. Es ist nicht sicher, daß dabei beides, Gebet und Aktion, auf seine Rechnung kommt. Desgleichen läßt sich, wenn es paradoxerweise zu einer Rückkehr zum Gebet kommt, sei es, daß man im Namen der Tradition dafür einsteht oder daß es in einer charisma-

tischen Aufwallung neu entdeckt wird, die Frage nach dem menschlichen Engagement oder nach der politischen Option nicht umgehen. In Frankreich öffnet sich Taizé für die Fragen der Dritten Welt; andere Bewegungen und Gemeinschaften werden nach ihrer Einstellung oder ihren impliziten Entscheidungen in bezug auf das gesellschaftliche und politische Leben gefragt. Es ist unmöglich, nicht auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Beten und Handeln zu stoßen.

Doch diese Frage in die Begriffe Beten und Handeln fassen, heißt sie bereits mit einer ganzen Problematik stellen. Man setzt nämlich dabei voraus, daß Beten und Handeln sich voneinander unterscheiden, selbst wenn man einräumt, daß es Gebetstätigkeiten gibt oder daß das Tun in das Gebet hineingenommen werden kann. Genügt es zu sagen, daß «das Gebet die Herzmitte des Tuns» bildet und daß «das irdische Tun der Leib des Gebetes» ist,[1] um in Einheit zu lösen, was in dualistischen Begriffen zur Frage gestellt wird? Muß man im Gegenteil annehmen und behaupten, daß das Gebet gegenüber den andern Betätigungen des Menschen etwas Autonomes und Einzigartiges ist? Man kann sich fragen, ob man nicht besser versuchen sollte, die Frage in andern Begriffen neu zu stellen. Vielleicht muß man sich weigern, das christliche Beten in die Alternative Handeln oder Beten zu pressen, die sich mit dem Gegensatz zwischen Aktion und Kontemplation deckt. Vielleicht muß man ebenfalls bereit sein, nicht so sehr das Eigentümliche der betenden Tätigkeit als das Urtümliche des christlichen Betens zu gewahren. Dann sollte es möglich sein, die verschiedenen Betätigungen des christlichen Lebens voneinander zu unterscheiden, ohne sie in Gegensatz zueinander zu stellen. Werden sie nur noch als Mittel eingestuft, so nehmen die für ein Gebetsleben notwendigen Tätigkeiten nicht mehr den Platz dieses Lebens selbst ein, das dann das ganze Dasein durchwehen kann.

I. GEBET UND LEBEN

Wenn man vom Problemkreis Beten und Handeln spricht, muß man hinter den verwendeten Begriffen alsbald ein anderes Begriffspaar wahrnehmen, das die ganze Problematik der Frage bedingt. Wenn man Handeln und Beten in einer Konfliktsituation sieht, so darum, weil man in Wirklichkeit an den Gegensatz zwischen Aktion und Kontemplation denkt. Man kann in der Diskussion über die Bezüge zwischen Handeln und Beten nicht weiterkommen, ohne dagegen Einspruch zu erheben, daß Gebet und Kontemplation spontan zu einem Block verbunden werden. Man muß den Totalitarismus einer Kontemplation in Frage stellen, von der man ohne weiteres annimmt, daß sie der Inbegriff des Betens sei. Dies erscheint uns um so notwendiger, als diese Haltung die Gegenreaktion eines Totalitarismus der Aktion hervorruft, der ebenfalls nicht erfassen läßt, welche Zusammenhänge zwischen Beten und Handeln bestehen.

1. Von der Schau zum Leben

Bevor wir uns an eine kritische Analyse des Kontemplationsvokabulars begeben, das auf das christliche Beten angewandt wird, wollen wir klar und deutlich erklären, daß wir die tiefe Gebetserfahrung der «Kontemplativen» in den Klöstern wie in der Welt nicht in Frage stellen. Gerade um der Echtheit des kontemplativen Lebens willen ist man verpflichtet, notwendige Ergänzungen und Korrektive für das ausfindig zu machen, was sonst nur eine «Kontemplation» im strikten Sinn wäre. Das Leben und Wirken des Heiligen Geistes sprengen immer wieder Begriffe und Rahmen. Doch dies ist für uns nur ein weiterer Grund, um aufzudecken, zu welchen Zwielichtigkeiten es führt, wenn man das christliche Beten als Kontemplation hinstellt.

Es kann hier nicht darum gehen, die Geschichte dieser Beschlagnahme des christlichen Betens durch die Kontemplation nachzuzeichnen. Ein treffendes Beispiel haben wir im gewichtigen Artikel des «Dictionnaire de Spiritualité» zum Stichwort «contemplation».[2] Wie sollte man nicht verwundert sein, wenn man sieht, wie unter diesem Titel über das gehandelt wird, was in der Bibel über die Suche nach Gott und das Gebet gesagt wird! Dies steht in auffälligem Widerspruch zum Alten Testament, das unablässig daran erinnert, daß «niemand Gott zu schauen vermag, ohne zu sterben» (Gen 33,20), und das sicherlich mehr das Hören auf Gott als das Schauen auf Gott betont. Wenn es sich um das Neue Testament handelt, so scheint man zu vergessen, daß es den Ausdruck «Kontemplation» nur ein einziges Mal gebraucht, und zwar in einem banalen Sinn.[3] Und was soll man von der Problematik Aktion/Kontemplation sagen, wenn sie auf das Leben Jesu selbst übertragen wird? Wir wollen nicht leugnen, wie wichtig die Suche nach einer Gottesschau in der Heiligen Schrift ist und daß Johannes namentlich das Verbum «schauen» *(theorein)* gebraucht, um von der Glaubenserkenntnis zu reden (z. B. Joh 6,40). Läßt sich dabei aber an eine spezifische Erkenntnistätig-

keit, ja an einen Lebensstand denken, so wie man von kontemplativem und aktivem Leben spricht, um das Gebetsleben vom tätigen Leben zu unterscheiden?

Diese Unterscheidung, die in der Schrift nicht vorkommt, ist hingegen den Griechen vertraut, von denen sie entliehen worden ist. Diese setzen das aktive Leben *(bios praktikos)*, d.h. das mit den Angelegenheiten dieser Welt beschäftigte Leben des Menschen in Gegensatz zum kontemplativen, beschaulichen Leben *(bios theoretikos)* des Weisen, der von allen Zwängen dieses Lebens befreit ist. Philosophen und sodann die Kirchenväter, zunächst die von Alexandrien, haben diese Unterscheidung in die christliche Tradition und Theologie hineinverpflanzt, Augustinus und Maximus der Bekenner haben sie zum Lehrgegenstand gemacht.[4] Es wäre lächerlich, wollte man diesen unermeßlichen Teil des geistlichen Kapitals des Lebens der Kirche geringschätzen. Vielmehr könnte man aufzeigen, wie die Theologen versucht haben, diesen Dualismus, der dem griechischen Denken von Platon bis zu Plotin lieb war, in ein richtiges christliches Gleichgewicht zu bringen. Doch darf man sich ebenfalls fragen, ob es nicht das nützlichste Bestreben wäre, über diese dualistische Unterscheidung hinwegzuschreiten, denn sie wird stets die Gefahr mit sich bringen, zu einer Abtrennung des Betens vom Leben zu führen und das Gebet einigen privilegierten Personen oder Stunden vorzubehalten.

Irenäus von Lyon scheint uns einen solchen Überschritt vollzogen zu haben. Er entwertet das Verlangen, Gott zu schauen, nicht. Wenn auch für ihn «Gottes Ruhm der lebendige Mensch» ist, so fügt er doch hinzu: «Das Leben des Menschen ist es, Gott zu schauen.» Doch muß man das, was Irenäus unter Gottesschau versteht, richtig auffassen. Sie ist Mitteilung des Lebens Gottes. «Wenn nämlich die Erkenntnis Gottes mittels der Schöpfung allen, die auf Erden leben, das Leben verleiht, dann muß um so mehr die Offenbarung des Vaters durch den Sohn das Leben denen verleihen, die ihn schauen.»[5] Damit sind wir von der Schau zum Leben zurückgeführt. Die Gottesschau sprengt, was die Metapher der «Schau» an allzu Begrenztem an sich haben mag. Rühren wir hier nicht an den Wesenskern der christlichen Offenbarung über das Gottsuchen und das Gebet? Gerade er, dem wir begegnen oder den wir einholen wollen, sprengt die Mittel, die wir hierzu gewählt haben. Zweifellos müssen wir diesen Mitteln, ohne die es kein wirkliches menschliches Leben gibt, ihren vollen Platz einräumen; die Tatsache aber, daß sie schließlich gesprengt werden, fordert uns auf, jedes von ihnen zu relativieren. Wir werden uns deshalb nicht damit einverstanden erklären können, das Gebet auf den besonderen Akt der Schau, der Kontemplation zu reduzieren, während es doch viel breiter und tiefer als das Leben des Menschen mit Gott zu verstehen ist.

2. *Von der Praxis zum Leben*

Obwohl wir nicht der Ansicht sind, daß in erster Linie die Kontemplation das Gerüst des christlichen Gebets sein müsse, so denken wir doch nicht, daß die Aktion dies zu sein habe. In einer Zivilisation, die das Tun glorifizieren will, darf das Gebet nicht zu einem Prometheuskult werden.[6] Diese Versuchung war und ist groß für die Christen, die gleichzeitig gewahren, daß das Gebet schwierig ist und daß die «kontemplativen» Gebetsweisen abgewertet werden. Wenn ein Volk proklamiert: «Im Anfang war das Wort», ist es zum Hören aufgefordert. Wenn eine Kultur behauptet: «Im Anfang war das Licht», so will jedermann erkennen, wissen. Die moderne Welt hat an den Anfang ihres Testaments Goethes Wort gestellt: «Im Anfang war die Tat.» Muß das Gebet als «Tat» verstanden werden, damit es als eine des technokratischen Menschen würdige Betätigung anerkannt wird?

Halten wir uns nicht bei der allzu simplen Verkürzung auf, die das Gebet mit dem Tun identifizieren möchte: «Arbeiten ist beten.» Die Arbeit kann, wie jede andere menschliche Betätigung, von Gebet durchwoben werden. Um aber behaupten zu können, eine Tat sei Gebet, müssen wir bestimmen, in welchem Sinn wir vom christlichen Gebet sprechen. Desgleichen müssen wir eine weitere Verkürzung des Gebets anprangern. Diese verkürzt es zu einer Betätigung, die nach ihrer Wirksamkeit bemessen und als Vorgang zur Herbeiführung eines gewünschten Ergebnisses programmiert wird. Mißtrauen wir einer gewissen Beschlagnahme des Gebets durch den Tatmenschen, der davon nur einen Anstoß zu seiner Arbeit oder eine Förderung seines innern Gleichgewichts erwartet. Vielleicht ist es mißverständlich, von der Gratuität des Gebets zu sprechen, denn wenn auch das Gebet von seiten Gottes eine Gabe, eine umsonst geschenkte Gnade ist, liegt doch nicht auf seiten des Menschen stets ein Bedürfnis, ein Verlangen oder ein Vergnügen vor? Man darf sich jedoch weigern, vom Gebet in Begriffen der Nützlichkeit, Wirksamkeit, Rentabilität zu sprechen,

wie man sich auch weigern darf, letztlich vom Leben des Menschen in solchen Begriffen zu sprechen.

Wir sind denn auch der Ansicht, daß das Gebet, das die Grenzen der Kontemplation sprengt, den Totalitarismus der Aktion gleichfalls in Frage stellt. Es geht nicht bloß darum, das Zerrbild des Tuns zu kritisieren: den Aktivismus, das Krankhafte einer Aktivität, die sich selbst verzehrt, oder einer Angst, die so sich selbst zu entrinnen wähnt. Wie in der Welt der Weisen und Philosophen eine Prometheusverachtung herrschen konnte, so kann in der heutigen Welt ein Prometheuskult getrieben werden. Der Mensch von heute denkt, daß er Herr seines Schicksals sei und daß er durch sein Tun sich selbst schaffe. «Man hat die Kategorie der Praxis eine immer glänzendere Karriere machen lassen, bis sie in allen Registern des menschlichen Erlebens eine Tyrannei ausübte.»[7] Der religiöse Bereich macht davon keine Ausnahme (religiöse «Praxis», katholische «Aktion»), auch nicht der der Ästhetik (literarische «Produktion»), ja selbst nicht der des Denkens (das als theoretische «Praxis» oder «Produktion» von Begriffen verstanden wird).[8]

Es ist zweifellos schwierig, diesen «Pan-Praxismus» an den Pranger zu stellen, weiß man doch nur zu gut, wer von dieser Anklage profitieren wird, um den Menschen seinen persönlichen und politischen Verantwortlichkeiten zu entreißen. Und doch kann man vom tätigen Einsatz nicht erwarten, daß er uns alles, was der Mensch ist, aufdeckt. So unerläßlich das Tun in seinem Bereich, auf dem Feld der Technik, der Moral und der Politik auch ist, so verwehrt uns doch ein gesundes Denken über den Menschen, das gesamte menschliche Erleben von der Kategorie des Tuns her zu verstehen. Auf seine Art weist uns auch das Evangelium in diese Richtung mit der Episode von Marta und Maria, die Jesus aufnehmen, sofern man sie aus dem polemischen Kontext eines Gegensatzes zwischen dem aktiven und dem kontemplativen Leben herausnimmt. Gewiß macht Jesus es Marta nicht zum Vorwurf, daß sie sorglich ein Mahl bereitet, was tatsächlich Arbeit verursacht. Doch Marta geht ganz in ihrem Dienst auf. Sie lebt nur noch ganz der Sorge, durch die sie auf sich selbst verwiesen wird, während sie doch ihrem Gastgeber etwas anbieten will. Die Haltung Marias läßt uns gewahren, daß das Tun nicht sich selbst genügen kann, denn so bliebe es sinnlos. Der Dienst am andern erhält seinen Sinn von diesem andern, der aufgenommen wird und Marta die Möglichkeit gibt, zu Diensten zu sein. Wir empfangen den Quellgrund und den Sinn unseres Tuns von einem andern, doch ein gewisser Totalitarismus des Tuns läßt dies oder will dies vergessen. Es geht nicht darum, Maria und Marta gegeneinander auszuspielen oder Maria den Vorzug zu geben, sondern wir sollen uns merken, daß das, was sie leben läßt, sich weder auf die bloße Aktion noch auf die bloße Kontemplation beschränkt.

Auch hier stoßen wir wieder auf das Leben, das als die breiteste und fundamentalste Erfahrung zum Gerüst für das Gebet und für das, was sich darüber sagen läßt, dienen kann. Man kann diesem Sinnbezug eine zu große Unbestimmtheit vorwerfen. Doch gerade aufgrund seiner Weite scheint uns der Begriff Leben ausdrücken zu können, was das Gebet, zumal das christliche Gebet ist.

II. DAS GEBET DES LEBENS

Es genügt nicht, ausfindig zu machen, von welcher menschlichen Erfahrung aus man vom Gebet sprechen kann. Wir müssen uns auch darüber Rechenschaft geben, was in der christlichen Überlieferung über das Gebet gesagt wird. Was also lehrt uns das Neue Testament über das Gebet Jesu und das Gebet der Christen?

1. *Das Gebet Jesu ist sein Leben*

Wenn man versucht, das Zeugnis der Evangelien über das Beten Jesu zu erheben, gerät man in Gefahr, nur das zu berücksichtigen, was uns über die Gebetstätigkeiten Jesu gesagt wird. Jesus nimmt am Gebet seines Volkes teil; er ist von Maria und Josef in der Synagoge und im Tempel sicherlich in dieses Gebet eingeführt worden.[9] Wir sollten diesen Gemeinschaftsaspekt des Gebetes Jesu nicht übersehen, obwohl die Evangelisten sich veranlaßt fühlen, mehr die kritischen Bemerkungen wiederzugeben, die Jesus gegenüber dem Gebet der Pharisäer (Lk 18,9–14), den Kultstätten (Joh 4,21) und dem Tempel selbst (Joh 2,13–21) gemacht hat. Lukas spricht mit Vorliebe vom persönlichen Gebet Jesu. Jesus zieht sich zurück, um allein zu beten (Lk 5,16; 6,12), als er vom Zustrom des Volkes fast überflutet wird und am Abend vor der Erwählung der Apostel. Dieses Gebet vollzieht sich in der Einsamkeit, im Schweigen der Nacht, auf dem Berge. Es wäre verlockend, darin die Rechtfertigung eines «kontemplativen Lebens» zu erblicken, das dem Beispiel Christi folgt, der sich zurückzieht, um zu beten. Zweifellos haben die Evangelisten die Gebetszeiten Jesu deshalb vermerkt,

weil sie uns dartun wollten, daß Jesus ein Mann des Gebetes war.

Doch wenn wir es richtig verstehen wollen, weshalb Lukas das Beten Jesu so betont und welchen Sinn er diesem beilegen will, so müssen wir uns vor allem merken, wie er vom Gebet Jesu anläßlich seiner Taufe (Lk 3,21–22) sowie seiner Verklärung auf dem Berg spricht, auf den Jesus mit Petrus, Johannes und Jakobus gestiegen war, «um zu beten» (Lk 9,28). Diese beiden Episoden sind für das Gebet Jesu aufschlußreich. Am Jordan sieht Jesus im Gebet den Geist auf sich niedersteigen, und er vernimmt eine Stimme, die zu ihm sagt: «Du bist mein geliebter Sohn.» Merken wir uns diese Rolle des Geistes, vor allem aber die Stimme, die uns kundgibt, daß Jesus als Sohn auf den Vater hört: Das Beten Jesu besteht im vertrauenden, liebenden Hinhören auf den Vater. Das gleiche gilt von der Verklärung. Aus weiteren Texten bei Johannes geht hervor, daß Jesus jeden Augenblick seines Lebens im Zwiegespräch mit seinem Vater stand und nicht nur in dem außergewöhnlichen Moment, wo – wie bei der Taufe oder der Verklärung – der Schleier sich hob. Jesus lebt sein ganzes Leben in Abhängigkeit von seinem Vater: «Der Sohn vermag nichts aus sich selbst zu wirken, er sehe denn den Vater wirken» (Joh 5,19). «Wie mich der lebendige Vater gesandt hat, so lebe ich durch den Vater» (Joh 6,57). Diese tiefe Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn kann sich deshalb jederzeit in ausdrücklichem Gebet äußern: in einem Erzittern vor Freude, das zu einem Jubelruf inmitten der Menge (Mt 11,25–27) oder der Jünger (Lk 10,21–22) wird, oder auch in einer mitgeteilten Meditation wie beim Letzten Abendmahle: «Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir» (Joh 14,11); «Daß alle eins seien, wie Du, Vater, in mir bist und ich in Dir» (Joh 17,21). In der Stunde der Prüfung ist es die Furcht vor dem Verlassenwerden, die indes ein Gebet an den Vater bleibt (Mt 27,46), oder das kindliche Vertrauen im Gebet selbst zur Stunde der Versuchung: «Nicht wie ich will, sondern wie Du willst» (Mt 26,40).

Dies prägt dem Beten Jesu den Stempel auf, dies ist das Geheimnis, aus dem er lebt: «Meine Nahrung ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat» (Joh 4,34). Der Theologe des Hebräerbriefes hat treffend zum Ausdruck gebracht, worin das Gebet Jesu bestand, das sich von seinem Leben nicht trennen ließ: «Darum sprach er (Christus) bei seinem Eintritt in die Welt: ‹Opfer und Spenden hast Du nicht gewollt, einen Leib aber hast Du mir bereitet; Brand- und Sühnopfer hast Du nicht gemocht. Da sprach ich: Siehe, ich komme – in der Schriftrolle steht's von mir geschrieben –, um Deinen Willen zu tun, o Gott› (Hebr 10,5–7). Das Gebet, das Gott gefällt, ist das Gebet Christi, denn dieses besteht in der Hingabe eines ganzen Lebens, das in Vertrauen und liebender Gemeinschaft mit dem Vater dessen Willen erfüllt. Man darf die einzelnen Episoden des Gebets Jesu nicht isolieren, selbst wenn sie uns hervorheben und aufzeigen lassen, welchen Platz das Gebet in seinem Leben eingenommen hat. Das Beten Jesu ist sein Leben.

2. Das Leben des Christen ist sein Beten

Wenn man sagen kann, das Beten Jesu habe in der Darbringung seines Lebens bestanden, so müssen wir den Sinn des Betens der Christen in der gleichen Richtung suchen. Der Apostel Paulus hilft und verpflichtet uns dazu. Wie könnte er uns dazu auffordern, unablässig zu beten (1 Thess 5,17), wenn er uns damit nicht sagen wollte, daß das geistliche Opfer des Christen in der Darbringung seines Lebens besteht: «So mahne ich euch, Brüder, bei dem Erbarmen Gottes, bringet eure Person als lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe dar, als euren geistigen Gottesdienst» (Röm 12,1).

Das Gebet des Christen ist ein Beten «im Geist und in der Wahrheit», wie Jesus es der Samariterin verhieß (Joh 4,24). Wenn wir von ihm reden, so müssen wir deshalb zunächst nicht von seinen Orten, seinen Formen sprechen, sondern vielmehr davon, daß der Geist das Beten des Christen beseelt. Damit der Christ das Gebet, das Jesus an seinen Vater gerichtet hat, sich zu eigen machen kann, bedarf er des Beistandes des Geistes: «Der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an. Denn um was wir in rechter Weise beten sollen, wissen wir nicht» (Röm 8,26). «Wir haben den Geist von anerkannten Kindern erhalten, der uns rufen läßt: Abba, Vater!» (Röm 8,15). Wie das Gebet Christi, so ist auch das Gebet des Christen, wenn es vom Geist beseelt ist, ein beständiger vertrauensvoller Sohnesdialog mit dem Vater.

Nun macht uns aber Paulus darauf aufmerksam, daß die Gabe des Geistes in unser ganzes Leben eingreift und nicht bloß in einzelne Zeitpunkte oder Teile davon. Wie er von der Unkeuschheit spricht, erinnert er die Christen daran, daß ihr Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist (1 Kor 6,19). Folglich wird der Christ auch mit seinem Leibe beten, was nicht bloß heißen will, daß sein Leib dem Gebet beigesellt werden soll, sondern daß das Leben des Leibes Gott verherrlichen kann: «Verherrlicht

also Gott in eurem Leibe!» Was vom Leib gesagt wird, gilt von allen leiblichen Betätigungen. Der Christ soll alles um der Ehre Gottes willen tun: «Möget ihr also essen oder trinken oder sonst etwas tun, alles tut zur Verherrlichung Gottes!» (1 Kor 10,31). «Und was ihr auch tut in Wort oder Werk, tut alles im Namen Jesu, des Herrn! Danket durch ihn Gott, dem Vater!» (Kol 3,17). Hier liegt die eigentliche Grundurkunde des christlichen Kultes, eines im Geist vollzogenen Kultes, der das ganze Leben beseelt, wenn dieses Leben vom Geist durchwaltet wird (1 Kor 3,16), wenn das Leben des Christen das Leben Jesu in ihm ist (Gal 2,20). In diesem Sinn kann man die Frage, die unser Aufsatz sich stellt, positiv beantworten. Ja, Tun kann Beten sein, wenn das Tun sich vom Geist beseelen läßt, der es zu einem lebendigen Opfer an den Vater macht.

Da sich dies so verhält, kann man der Mahnung des Paulus, allzeit zu beten, ihren ganzen Sinn geben. Nicht nur weiß der Christ, daß er «in allen Anliegen» (Phil 4,6) seine Zuflucht zum Gebet nehmen kann, denn Gott ist keiner der Wirklichkeiten, welche die Menschen erleben, fern, denn er hat sie ja geschaffen. Sondern der Christ kann «bei allem» (1 Thess 5,17) in Danksagung sein, denn der Sohn hat unser Menschsein angenommen, um es zu erklären. «Allzeit und in bezug auf alles» (Eph 5,20) soll der Christ im Heiligen Geist beten, denn Gottes Geist wirkt weiter, wann er will und wo er will. «Betet allzeit... im Geiste!» (Eph 6,18). Das vom Geist Jesu beseelte Leben des Christen kann durchgehend, immerzu Gebet sein.

III. DAS LEBEN DES GEBETS

Wenn auch das christliche Gebet Gottesdienst des ganzen Lebens ist, so gibt es doch besondere Betätigungen, die auf dieses Gebet vorbereiten, es präsent machen und weiterführen. Diese Betätigungen sind nicht das Primäre, denn im christlichen Leben ist das Wirken des Geistes vorrangig. Und doch sind es Mittel, die für den Menschen unerläßlich sind, gehört es doch zur Würde des von Gott erschaffenen Menschen, daß er imstande ist, sich frei auf das Gebet vorzubereiten, es sich bewußt zu machen, es zu bekunden und seine Tragweite ermessen zu wollen. Dies sind Vorbedingungen des christlichen Betens.

1. Vorbereitungen

Wenn man von Zurüstungen zum Gebet spricht, so betont man zumeist nur gewisse Betätigungen zur Sammlung des Leibes und des Geistes. Um zu beten, muß der Mensch sich sammeln, Herr über seinen Leib, seine Phantasie werden. Dazu bedarf er der Ruhe, der Konzentration. Keine Menschenweisheit wird diese zu einer tiefen Meditation notwendigen Elemente geringschätzen dürfen, und das christliche Beten hat aus dieser Haltung reichen Gewinn gezogen, um auf das Atmen des Gottesgeistes zu hören und das Gotteswort aufzunehmen. Alles, was dem Christ zu dieser Aufmerksamkeit und zu dieser Aneignung des inspirierten Wortes verhilft, wird ihn zu einem günstigen Erdreich für das Wirken des Geistes machen, das die Meditation des Weisen zu einem christlichen Gebet werden läßt.

Doch der Gottesgeist wird ebenfalls günstige Vorbedingungen antreffen in einem Leben, das sich für die Gerechtigkeit, die Befreiung, den Frieden einsetzt und dafür kämpft. Zwar ist die Aszese, die im Kampfe liegt, von der, die mit der Meditation gegeben ist, verschieden, doch handelt es sich dabei ebenfalls um ein Mobilisieren von Energien, um eine Konzentration von Bestrebungen, die auf ein Tun disponieren, das Dienst am andern, Liebe zu andern und somit günstiges Erdreich für die Beseelung mit dem Gebetsgeist ist. Das gleiche gilt vom schöpferischen Handwerk des Künstlers mit seiner eigenen Aszese, die auf die Verklärung des Schöpferaktes in Gebet disponiert. Der Mensch ist nicht nur in seiner Innerlichkeit, sondern auch in seiner Äußerung mehr Mensch. Er kann sich in die eine einschließen wie in die andere verlieren. Doch beide können durchweht werden vom Geist, der dann das, was Vorbereitung war, zu einem Gebet macht, das dem Vater als wahre Anbetung dargebracht wird.

2. Bewußter Vollzug

Das christliche Beten wird durch die menschlichen Betätigungen der Meditation, des kämpferischen Einsatzes, des Berufes angebahnt. Es möchte sich aber zudem bewußt vollziehen in einem eigenen Tun; es möchte sich seiner bewußt werden und sich den andern kundgeben. Das christliche Beten bringt sich ins Bewußtsein und ins Wort.

Doch wenn man davon spricht, daß das Gebet sich bewußt vollzieht, denkt man im allgemeinen an die Haltung der Sammlung. Es gilt zwar, die Gabe des Geistes in Zurückgezogenheit und Schweigen aufzunehmen. «Du aber gehe, wenn du betest, in dein Kämmerlein, schließe die Tür und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist: und dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird es dir

vergelten» (Mt 6,6). Ein Leben des Gebetes bedarf dieser Zurückgezogenheit und dieses stillen Überlegens. Vergessen wir jedoch nicht: Wenn man vom christlichen Gebet sagt, daß es in Zurückgezogenheit erfolge, so meint man damit nicht, daß es sich in Schweigen und Einsamkeit vollzieht, sondern daß es den Augen der Menschen verborgen, entzogen ist und, was noch wichtiger ist, daß es selbst für den, der betet, nicht greifbar ist, da es sich dabei um ein Gebet handelt, das nicht um sich selbst weiß, sondern im Geheimnis Gottes verbleibt, der als einziger es kennt.[10]

Der bewußte Vollzug des Gebets muß wohl mehr im gemeinschaftlichen Ausdruck dieses Gebets, im Gottesdienst der Gemeinschaft gesucht werden. Christus ist dabei zugegen, weil man sich in seinem Namen versammelt. Der Geist Christi, der in der Epiklese angerufen wird, verwandelt das Gebet der Gläubigen, die ihr Leben darbringen, und das Gottesvolk bekennt seinen Glauben im Gebet, denn die echte Glaubensäußerung besteht stets in einer Doxologie. In der Gemeinschaft nimmt das Gebet des Christen Gestalt an, und inmitten seiner Brüder, die den gleichen Kult feiern, kann dieser sich bewußt werden, was es um das christliche Gebet ist. Hier werden ihm dessen Atem, dessen Sinn geliefert, übermittelt. Hier kann er seinerseits dessen Ausdruck, dessen Zeugnis freisetzen. Das christliche Gebet bedarf der liturgischen Gemeinschaftsfeier, um sich deutlich zu machen, was es ist.[11]

3. Weiterführungen

Das Gebet bereitet sich vor in verschiedenen Betätigungen; es wird bewußt in Tätigkeiten, die dem christlichen Leben eigen sind; es setzt sich fort in diesem Leben selbst, das es ausweitet oder in die Glut und die Kraft des Geistes hineinzieht.

Wenn man das Gebet als eine besondere Tätigkeit ansieht, die vom gewöhnlichen Leben des Christen getrennt ist, kann man nur von einer Rückkehr oder einer Zurücksendung in dieses Alltagsleben sprechen. Doch die Fortsetzung eines Gebets, das Gebet des Lebens ist, besteht nicht darin. Der Mensch, für den die Wiederaufnahme seines Betens darin besteht, daß er sein ganzes Leben zusammennimmt, um es der Umschmelzung durch die Glut des Geistes hinzuhalten, braucht nicht zu seinem Leben zurückzukehren. Vielmehr kehrt sein Leben erneuert zu ihm zurück. Wenn der Christ sich bewußt wird, daß der Geist sein Leben betet, sieht er dieses Leben mit neuen Augen an. Er wird inne, was der Geist aus diesem Leben macht, er verkostet selbst die Früchte dieses Geisteswaltens in seinem Leben. Man spricht nicht genug von diesen Früchten des Geistes als einer Ausweitung des Lebens in Gesang, Lobpreis, Gebet. Paulus lädt zu einem beständigen Gebet in Danksagung ein, nachdem er an die Früchte erinnert hat, die das Leben in Christus hervorbringt: Friede, Freude (1 Thess 5,13.16.17), Wohlwollen (Phil 4,4.5.6), Fülle des Geistes (Eph 5,18.20). Die Geistesfrüchte sind Gebet der Danksagung. Dies gibt dem Gebet seine eigentliche Würze und läßt das Gebet verkosten. Dieser Geschmack am Gebet ist nicht den frommen Leuten oder den Stunden kollektiver Hochstimmung vorbehalten. Er ist Frucht des Geistes, der das Leben in Friede, Freude, Beglückung zum Aufblühen gebracht hat.

Dieser Gedanke darf nicht als überschwenglich erscheinen, denn der Blick dessen, der in dem, was er lebt, zu beten sucht, läßt ihn auch entdecken, wie der Geist dieses Leben durch das Seufzen einer Schöpfung hindurchbetet, die auf ihr Heil harrt (Röm 8,22f). Daß man sich im Gebet des Geisteswaltens in der Welt bewußt wird, gesellt den betenden Menschen noch enger den menschlichen Betätigungen zu, die das Universum, worin das betende Seufzen des Geistes erfolgt, umzugestalten sucht. Wenn das Gebet des Lebens nicht Danksagung sein kann, so kann es doch tätige Bitte um Teilnahme am Schöpferwirken Gottes sein. Das Gebet des Christen entreißt ihn nicht dem Leben, sondern gliedert ihn in das Werk der Befreiung des Menschen ein, die dem Heilsplan Gottes entspricht.

So ist denn selbst in seinen eigentlichen Betätigungen das christliche Gebet nicht vom Leben getrennt. Zwar unterscheiden sich die schweigende Meditation oder der Gemeindegottesdienst von andern, ebenfalls besonderen menschlichen Betätigungen wie die der Arbeit, des Spiels. Sie bleiben aber Betätigungen des gleichen Wesens und können durch den einen, gleichen Lebensodem, den Geist beseelt sein. Es ist der gleiche Geist, der dem Menschen den Atem gibt und aus seinem Atem ein Gebet macht.

[1] Wir übernehmen diesen Ausdruck dem Buch von P.-Y. Emery, La prière au cœur de la vie (Les Presses de Taizé) 39–85. Dies ist die bemerkenswerteste neuere Arbeit über unser Thema, zusammen mit dem Aufsatz von J.-P. Jossua, La foi comme dépassement de la tension entre l'action et la prière: Rev. Sc. Ph. Th. 56 (1972) 241–251. Auch verweise ich auf das Sonderheft Prière et action von Lumen Vitae 24 (1969) sowie auf eine erste Auseinandersetzung mit

diesem Problem in meinem Buch Oser prier (Ed. du Cerf, Paris 1969) 55–64. Vgl. auch die Zeugnisse und Aufsätze im Sammelband von F. Bertrand/G. Bessière (Hrsg.), Prière de profanes (Ed. Parabole, Paris 1968).

[2] Dictionnaire de Spiritualité II/1 (Beauchesne, Paris 1953) 1643–2193. Die 550 Kolumnen dieses Artikels sind eine wertvolle, unerläßliche Fundgrube für das Studium der Kontemplation und des christlichen Gebets. Unsere kritischen Bemerkungen wollen bloß hervorheben, was sich in gewissen Optionen äußert, die von den Autoren getroffen worden sind.

Zu einer knapperen Übersicht über die Beziehungen zwischen Aktion und Kontemplation vgl. P. Th. Camelot, Action et contemplation dans la tradition chrétienne: La Vie Spirituelle 78 (1948) 272–301 und Initiation théologique III (Cerf, Paris 1952) 1110–1146.

[3] Das Wort «Kontemplation» *(theoria)* findet sich im NT ein einziges Mal, und zwar in Lk 13,48, wo es den banalen Sinn eines Schauspiels hat, dem man zuschaut.

[4] aaO. 1681–1683.

[5] Adversus haereses IV, 20, 7.

[6] Wir nehmen hier den «Prometheus»-Mythos im heutigen populären Sinn: als ein Sinnbild für das Projekt des modernen westlichen Menschen, der unter Einsatz seiner technischen Fähigkeiten und seiner Vernunft seine Existenz in einem säkularistischen Rahmen zu organisieren sucht. Wir wollen damit nicht zur Frage nach der Berechtigung dieser Interpretation Stellung nehmen. (Vgl. die Untersuchungen von Karl Reinhardt, Aischylos als Regisseur und Theologe [Bern 1949]; Die Sinneskrise bei Euripides: Tradition und Geist [1960]).

[7] B. Quelquejeu, La lassitude de Prométhée: Parole et Mission 55 (1971) 117. Wir lassen uns hier auf weite Strekken hin von diesem Aufsatz inspirieren.

[8] Dies ist offensichtlich eine Anspielung auf das Werk von Louis Althusser, Pour Marx (Maspero, Paris 1966); Lire le Capital, Bd. I und II., ein Sammelwerk (Maspero, Paris 1969); Lénine et la philosophie (Maspero, Paris 1969).

[9] Vgl. Aron, Ainsi priait Jésus enfant (Grasset, Paris 1968).

[10] Vgl. P. Jacquemont, La Prière qui s'ignore: Christus 68 (1970) 445–449.

[11] Vgl. P. Jacquemont, Prière chrétienne et communauté: Cahiers Saint-Dominique 124 (1971–1972) 198–204.

Übersetzt von Dr. August Berz

PATRICK JACQUEMONT

1932 geboren, ist nach dem Grundstudium in Paris 1954 in den Dominikanerorden eingetreten und studierte Philosophie und Theologie in Le Saulchoir, wo er seit 1966 Professor ist. Er ist Fachmann der Patrologie und hat sich insbesondere mit Fragen des religiösen Lebens, des Gebets, des Bußsakraments und des Heils befaßt. Nebst Publikationen in zahlreichen Zeitschriften und Sammelwerken hat er 1969 das Buch veröffentlicht: Oser Prier. Er ist Mitarbeiter und theologischer Berater mehrerer Laiengruppen und -bewegungen in Frankreich.

Ladislaus Boros

Voraussetzungen christlichen Betens

Gott ist schweigsamer geworden

Ich möchte hier nicht darauf hinweisen, daß er mit keinem Machtwort in die Wirrnisse unserer Zeit hineingreift. Das wäre gar nicht nach seiner Art. Eines ist uns allen aber bekannt und bedrückt uns oft unsäglich: Gott sieht alles, hört alles, weiß alles und – er schweigt. Wie gern möchten jene stillen Menschen, die in ihrer Hingabe, in ihrem eintönigen Leben unzählige gute Werke vollbringen, nur ein einziges Mal seine Stimme hören, um das Gute anzuerkennen, um die Seinen zu ermutigen! Aber Gott schweigt. Gebrochene Existenzen schreien nach Hilfe in ihrer Einsamkeit, die sie erdrückt. Oft gibt ihnen Gott kein Zeichen seiner Nähe, sondern bleibt stumm. Im Alten Bund finden wir überall die Klage der Geprüften: «Zu dir rufe ich, Herr! Du bist mein Fels! Dein Ohr verschließe sich mir nicht! Hörest du nicht auf mich, so gleiche ich jenen, die ins Grab sinken» (Ps 28,1). Oder wiederum: «Du hast es gesehen, Herr! Schweige mir nicht! Herr, bleib nicht ferne von mir» (Ps 35,22). Die Beispiele ließen sich mehren. Dann stand eines Tages der Gottessohn vor seinen Feinden. Sie klagten ihn an, verurteilten und verhöhnten ihn. Und Gott schwieg auch hiezu. Am Kreuz betete Christus mit lauter Stimme. Sein herzzerreißender Schrei war ein Zeichen der Angst: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mk 15,34). Selbst da schwieg Gott. Die Tatsache des Schweigens Gottes ist nicht neu. Sie scheint uns heute aber mehr zu bedrücken, weil sie in unserer Zeit aufs äußerste zugespitzt ist. Mehr denn je müssen sich die Menschen mit diesem Geheimnis auseinandersetzen. Deshalb wohl die bange Frage unserer Unfähigkeit: Hat es überhaupt noch einen Sinn, zu einem schweigenden Gott zu sprechen, zu ihm zu beten?[1]

Der Schrecken vor einer vermeintlichen «Abwesenheit Gottes», die Unbegreiflichkeit seines Schweigens, die wir heute qualvoll erleben, lassen uns nur fühlen, was wir immer schon gewußt, aber vielleicht nicht ernst genug genommen haben, daß nämlich Gott unsäglich erhaben ist über alles, was außer ihm besteht und außer ihm gedacht werden

kann.[2] Auf diese Frage kann ich am Anfang noch keine Antwort wagen. Sie wird im Laufe dieser Überlegungen – so hoffe ich – eine allmähliche Klärung finden. Anderseits gehört aber auch zu unserer Gebetssituation: Trotz des bedrückenden Schweigens Gottes ist der Christ auf das Gebet angewiesen. Mag das christliche Leben noch so offen sein für Kirche und Welt, mag es noch so viel Gutes verrichten, zahllose Not lindern, mag seine irdische Hingabe noch so selbstlos sein, ist es aber nicht offen auf Gott hin, so fehlt in ihm etwas Entscheidendes. Auch wenn der Christ noch so sehr «bei der Sache» ist und wenn auch die Fenster seiner Existenz nach allen Seiten hin offen sind, kommen seine Taten nirgends zum Leuchten, nehmen keine Konturen und Konstanz an, können ihre Schönheit und Leuchtkraft nicht so recht sichtbar machen. Dies alles kann nur das «Licht von oben» seinen Handlungen verleihen, die Hingabe an eine überirdische Macht und Herrlichkeit. Es fehlt daran, daß der Christ bei seiner ganzen Bemühung, wie weit und breit sie auch angelegt sei, im Grunde nur bei sich ist, daß sie in einem Raum geschieht, der leider gerade nach oben verschlossen ist, von woher er kein Licht empfängt, und nach dorthin keinen Ausblick gewährt. Man weiß nicht recht, von wem er Zeugnis ablegen will, wem er sich im letzten Grunde seiner Existenz zuwendet.

Nachdem auf diese zwei Grunderfahrungen – das Schweigen Gottes und die Angewiesenheit des Christen auf das Gebet – kurz hingedeutet wurde, möchte ich mich nun der eigentlichen Frage zuwenden: Was ist jenes Gebet, auf das Gott meist nur mit Schweigen antwortet und worauf der Christ dennoch angewiesen ist? Hier möchte ich nur die «Voraussetzungen» des christlichen Betens nennen:

Die Verwunderung

Zur «Verwunderung» kommt es da, wo jemand auf eine Erscheinung stößt, die ihm bis anhin nicht «vorgekommen» ist, die ihm ungewohnt, befremdlich und neu bleibt, nach deren Sinn und Herkunft er nur fragen kann. Die Verwunderung gegenüber dem Christlichen ist aber kein vorläufiges Ereignis. Aus der Verwunderung wird die christliche Existenz nie entlassen, ja sie wächst sogar in dem Maße, in dem der Christ seiner christlichen Wirklichkeit inne wird. Wollte der Christ sich dessen schämen, daß er seine eigene Existenz nirgends unterzubringen vermag, so müßte er aufhören, ein Christ zu sein. Die Wunder in der Bibel sind gesetzt als «Zeichen», als «Alarmsignale»: Was uns da entgegenkommt, ist nicht Verlängerung dessen, was vorher geschah, sondern ein prinzipiell neues Geschehen. Genau solche «Alarmiertheit» sollte der Christ gegenüber seiner eigenen Existenz empfinden. Wunder sind zugleich aber auch tröstliche und hilfreiche Ereignisse: Immer geht es um radikal rettende Veränderungen des den Menschen bedrohenden Weltverlaufs. Wunder sind immer auch Verheißungen und Anzeichen einer erlösten Welt, in welcher Leid, Tränen und Tod nicht mehr sein werden. Eigentlich entscheidend neu, das Wunder aller Wunder, ist Christus selbst, mit dem der Christ stets neu und fordernd konfrontiert wird. Nicht erkannt, ein anderer, ein Fremdling wird jener Mensch, der gewürdigt wird, sich angesichts Christi wundern zu müssen und zu dürfen. Wie sollte ihm seine Existenz in diesem Müssen und Dürfen je geläufig und übersichtlich werden? Ein Christ zu sein ist demnach immer wieder etwas Atemberaubend-Neues, etwas, wovor sich der Mensch staunend verbeugen sollte.[3]

Die Betroffenheit

Beim bloßen Ver- und Bewundern kann aber die christliche Existenz auf keinen Fall bleiben. Indem Gott in der eben beschriebenen Weise Verwunderung erregt und somit den Christen zu einem verwunderten Menschen macht, fordert er den Menschen zugleich ein, macht ihn zu einem von Gott Betroffenen. In der Verwunderung hat sich der Christ auf Gott «eingelassen». Gott überfiel ihn, betraf und verhaftete ihn. Es gibt keine Rückkehr mehr. Ich, als dieser Mensch, mit diesem Charakter, mit diesen Eigenschaften, mit meinem oft so störrischen und ängstlichen Herzen, in meiner geschichtlichen Situation, bin von diesem Gott persönlich eingefordert. Christliche Existenz ist zunächst das eigene, ganz persönliche Dasein des einzelnen Christen. Es geht um seine Berufung, um seine Erwählung und Heiligung, um seine Freude und um sein Leid, es geht um die einmalige Gelegenheit seines kurzen Lebens und seines Sterbens. Das Christsein geht nun einmal den ganzen Menschen und also auch das privateste Privatleben an. Die Betroffenheit verpflichtet den Christen nicht nur in seinem Privatleben, sondern darüber hinaus in der Christenheit. Alles, was in diesem von Gott berufenen Gemeinschaftsleben geschieht, wird unerbittlich seine eigene Sache. Ihn trifft das Gericht, das über die Gemeinde der Christen, über die Kirche von Gott her ergeht, ihn erhebt auch die Ver-

heißung, die dieser Gemeinde gegeben ist. Alles, was im Leben des Volkes Gottes geschieht und nicht geschieht, so oder so, gut oder schlecht geschieht, geht ihn, den Christen unmittelbar an, wird unerbittlich seine Sache. Und schließlich, darüber hinaus noch: Die ganze Welt in ihrer heutigen Geschichte ist eine Gnadenzeit unseres Gottes. Wenn alle anderen am Schicksal der heutigen Menschheit – dieser Menschheit, die heute existiert: Europäer und Afrikaner, Amerikaner und Asiaten, verkrampfte Kommunisten und vielleicht noch verkrampftere Antikommunisten, Gottgläubige und Ungläubige – vorübergehen könnten, der Christ darf es nicht tun, dem es zugefallen ist, sich Gott ganzheitlich stellen zu müssen und zu dürfen. Und dieser Gott sagt ja zum ganzen Menschengeschlecht. Der Christ existiert in der heutigen Welt, wird durch sie in Rede gestellt, ins Herz gestochen. «Als sie (das Volk) dies hörten, traf es sie mitten ins Herz, und sie sagten zu Petrus und den übrigen Aposteln: ‹Was sollen wir tun, Brüder?›» (Apg 2,37).[4]

Die Verpflichtung

Aus der «Verwunderung» und der «Betroffenheit» erwachsende innere Haltung des Christen erschafft eine Existenzsphäre der «Herausforderung». Es ist eine schöne und helle Sache, aber auch eine strenge und geradezu erschreckende Verpflichtung, von Gott derart in Pflicht genommen zu sein. Schon bei der «Verwunderung» wurde angedeutet, daß sie den ganzen Menschen total ergreift. Auch die «Betroffenheit» ergreift sein ganzes Dasein. Freilich gibt es in der Offenbarung auch «periphere» Wahrheiten, die für einen Christen keine derartige Verpflichtung bedeuten, obwohl sie auch nicht ohne ihre spezifische Würde sind. Was aber einen Christen «unbedingt angeht», ist die «Fülle Gottes» und seine Forderung. Auf die «Mitte des Glaubens» hin sollte der Christ seine Existenz sammeln und von dort aus alles beurteilen. Es ist ihm also einerseits nicht erlaubt, auch nur einen Punkt der «Peripherie» zu übersehen. Anderseits ist ihm aber auch nicht gestattet, von sich aus eine «zweite Mitte» zu konstruieren, seine Sehnsucht nach Frömmigkeit auf die Details zu richten. Einzig Christus ist die sammelnde Mitte unseres Glaubens, und wer mit ihm nicht sammelt, der zerstreut. Beides in einem Menschenleben zu verwirklichen, alles noch so Scheinbar-Nebensächliche hochzuhalten, dabei aber letztlich nur der einen Mitte, Christus verpflichtet zu sein, heißt Christ sein im grundsätzlichen und frommsten Sinne des Ausdrucks. Alles andere ist höchstens (vielleicht gutgemeinte) Frömmelei, hat aber mit dem Kern des Christendaseins nichts zu tun. In dieser ruhigen Ausgewogenheit, die nur aus dem ehrlich gelebten und oft auch durchlittenen Glauben kommt, kann und darf, ja muß der Christ ein fröhlicher Mensch sein. Im hintergründigen Sinn des Wortes ist er «vergnügt»: Er hat sein Genügen gefunden. Er weiß, worum es im Letzten geht. Es gibt für ihn ein «Gefälle» des Glaubens und der Lebensbewältigung. Er weiß sich in Gottes Huld und Erbarmen geborgen, von Gott auserwählt zum ewigen Lob im unendlichen Glück. Damit und darin ist er – nicht immer an der Oberfläche, aber immer im tiefsten Innern – ein vergnügter und so auch in der Welt Vergnügen verbreitender Mensch.[5]

Die Einsamkeit

In der Welt lebt der Christ – und zwar nicht nur rein «situationsbedingt», sondern wesenhaft – als ein Isolierter. Diese Isolierung will ausgehalten und ertragen sein, und es ist nicht immer leicht, sie in Würde und Heiterkeit zu ertragen. Christsein ist zwar keine menschenfeindliche, aber eine in ihrem Kern kritische, ja revolutionäre Angelegenheit. Wer sich auf sein Christsein einläßt, muß damit rechnen, daß er sich innerhalb einer Minorität befindet. Diese Einsamkeit kann – soll aus ihr keine Verzagtheit oder gar Ironie erwachsen – nur in größter Friedlichkeit ausgehalten werden. Es ist wahrscheinlich, daß ein Christ – gerade indem er vom Kern seines Christseins lebt – kaum je populär werden kann (bei den sogenannten «Weltkindern» und auch unter den «Frommen» nicht). Wer sich mit seinem Christsein einläßt, muß, wenn er das ernstlich tut, die Einsamkeit in verstehender Ruhe aushalten. Paulus, der eigentliche Verkünder des christlichen Daseins, hat eingehend darauf hingewiesen. Im zweiten Kapitel seines ersten Korintherbriefes erörtert er, was es bedeutet, «Christi Sinn» in sich zu tragen, den Geist Gottes empfangen zu haben. Dieser «geistliche Mensch», der Christ, ist ein Geheimnis. Die Welt versteht ihn nicht. Er aber versteht die Welt. Damit ist nicht gemeint, daß er begabter, klüger, charakterlich unabhängiger wäre. Nein, er vermag die Welt zu beurteilen, weil er in der Freiheit Christi wurzelt. Dadurch hat er von der Welt einen Abstand, den in der Welt selbst niemand gewinnen kann, auch der Höchstbegabte nicht. Gerade in dieser seiner Verwurzelung in Christus ist und bleibt er ein Einsamer.[6]

Der Zweifel

Diese fünfte Bedingung christlichen Betens ist deshalb bedrohlich, weil sie diesem nicht von außen zustößt, sondern im eigenen Vollzug Ereignis zu werden pflegt. Es sollte kein Christ, ob jung oder alt, gläubig oder weniger gläubig, geprüft oder noch ungeprüft, daran zweifeln, daß er aus irgendeinem Grund und in irgendeiner Art ein Zweifler ist, und zwar einer, der mit seinem Zweifel keineswegs fertig ist oder fertig wird. Er könnte ebensogut bezweifeln, daß er ein armer, bestenfalls ein aus dem Feuer geretteter Sünder ist. Der Christ sollte aber angesichts seines Zweifels, auch wenn es der radikalste wäre, nicht verzweifeln. Er soll das vor allem deshalb nicht tun, weil sein Zweifel in der gegenwärtigen Heilssituation wesenhaft zum Glauben gehört, und zwar als Bedingung der Möglichkeit des Glaubens selbst. Sein Gebet kann immer nur das demütige: «Ich glaube, hilf meinem Unglauben» (Mk 9, 24) sein. Echter Glaube kann nur als überwundener Zweifel bestehen.[7] Deshalb darf ein Christ vor seinen Glaubenszweifeln nicht erschrecken, sie vor allem nicht als «Atheismus» oder «Versuchung» deuten. Sie gehören wesenhaft in den Reifungsprozeß christlicher Existenz.[8]

Die Versuchung

Jede christliche Existenz wird ständig daraufhin geprüft, ob sie aus Gold, Silber und Edelgestein, oder mit Holz, Heu und Stroh gebaut ist (1 Kor 3, 12). Das Schlimmste könnte in der christlichen Existenz darin bestehen, daß sie gar nicht bemerkt, oder immer wieder vergißt, daß sie ein im gefährlichsten Sinn bedrohtes Unternehmen ist. Karl Barth hat einmal die berühmte Stelle im Buch Amos (5. Kap.) folgendermaßen für die Theologen variiert: «Ich hasse, ich verschmähe eure Vorlesungen und Seminare, eure Predigten, Vorträge und Bibelarbeiten, und mag nicht riechen eure Gespräche, Tagungen und Freizeiten. Denn wenn ihr da eure hermeneutischen, dogmatischen, ethischen und pastoralen Weisheiten vor einander und vor mir ausbreitet – an diesen Opfern habe ich kein Gefallen und das Opfer dieser Mastkälber sehe ich nicht an. Hinweg von mir das Geplärre, das ihr Alten mit euren dicken Büchern und ihr Jungen schon mit euren Dissertationen veranstaltet. Und das Spiel der Rezensionen, das ihr in euren theologischen Zeitschriften, Rundschauen und Umschauen, in euren Kirchen- und Literaturzeitungen treibt, mag ich nicht hören.»[9] Diese Variation gilt aber auch für die gesamte christliche Existenz, mit entsprechenden Abwandlungen. Am schrecklichsten wäre, wenn der Christ munter weiter und weiter machen und nicht einmal bedenken würde, ja nicht einmal zu ahnen schiene, daß seine eigene Existenz samt und sonders von Gott in Frage gestellt und gefährdet ist. Der Christ kann Gott nur für sich haben, indem er ihn auf der ganzen Linie auch gegen sich hat. Vielleicht die schwerste Versuchung des christlichen Daseins ist auf der Ebene des zweiten und dritten Gebotes zu suchen. Offenbar geht es nicht ohne Bilderdienst und nicht ohne Entheiligung des Namens Gottes. Wo und wann wäre der Christ frei von dem himmelstürmenden Versuch, seine Begriffe, Bilder, Sprachformen und Konstruktionen auf den Thron Gottes zu erheben und diese anzubeten. Notwendig bricht dann in solchen Verwechslungen das ganze Mißverhältnis zwischen dem lebendigen Gott und dem auf, was die Christen über Gott glauben aussprechen zu dürfen. Indem Gott dieses Mißverhältnis nicht dulden will, kann er nur gegen den Christen in seinem vermeintlichen Christsein sein. Eine weitere, sehr sublime Versuchung, die gerade die größten Christen zu befallen scheint: die Verführung. Ist es nicht erschütternd, zu sehen, wie selbst die größten und anerkanntesten Theologen, auch ein Athanasius, Augustinus, ein Thomas, Luther, Zwingli und Calvin, neben ihren positiven Auswirkungen auch wahre Unheilsspuren hinterlassen haben? Das ist eine Bedrohung, unter der das Christsein immer und überall steht. Es gibt keinen Christen, der anders als von der Barmherzigkeit Gottes leben könnte.[10]

Die Hoffnung

Ich möchte nun die vorangehenden Worte nicht abschwächen und von ihnen nichts zurücknehmen. Ganz im Gegenteil! Ich wiederhole sie, indem ich behaupte: Die Grundlage betender Existenz ist das «Dennoch» der Hoffnung. Christliches Sein erschafft sich überall auf eine Zukunft hin, die schlicht und einfach «Himmel» heißt. Was der Christ an Einsamkeit, Zweifel und Versuchung auszuhalten und zu ertragen hat, das wird er unter dem Vorzeichen der Hoffnung nicht nur «ein bißchen tapfer», sondern in der Freudigkeit des Hl. Geistes auszuhalten und zu ertragen wissen, in einer Haltung, die jene vordergründige Schale endlich und zuletzt sprengen wird. In der mittelalterlichen Theologie waren «alacritas», «hilaritas», ja «laetitia spiritualis» (Frohsinn, Glück und geistige Freude) Wesensbestimmungen christlicher Exi-

stenz. Doch muß sich der Christ immer dessen bewußt sein, daß seine innere Freude das Geheimnis der auf Golgotha vollzogenen Gnade Gottes, die Errettung des Menschen vor der Ungnade ist: die neue Schöpfung eines befreiten, der Treue Gottes in gleicher Treue entsprechenden, im Frieden mit Gott und zu seiner Ehre lebenden Menschen. So, aber nur so, darf der Christ, im Blick auf Christus, auch sein Haupt erheben. «Sind wir mit Christus gestorben, so vertrauen wir, daß wir auch mit ihm leben werden» (Röm 6,8). In Christus und über ihn vollzog sich das Gericht, indem er die Not der Einsamkeit, des Zweifels und der Versuchung überwand. Diese drei sind über keinen vor ihm und nach ihm derart radikal hereingebrochen. Und er hat all das in Gnade umgewandelt, die immer Verheißung ist, Offenbarung der Hoffnung.[11]

Das Schweigen in der Stille

Irgendwie gebunden sind wir alle. Keiner von uns ist ganz beweglich und ganz biegsam in den Händen Gottes. Darum sollen wir alle zu ihm flehen: Herr, gehe nicht vorüber, bis ich aufgemerkt habe auf dein Kommen! Herr, höre nicht auf zu pochen an meiner Türe, zu schlagen und zu stoßen wider mich, bis ich dir aufgemacht habe. Das ist die Stille der bereitwilligen Menschen. Ihr ganzes Wesen ist ein einziges Ja zu Gott. Die fruchtbarsten und hinreißendsten Menschen sind immer auch die Stillsten, jene die gelernt haben, auf Gott zu horchen.

In das Innerste der christlichen Existenz gelangt man nicht, wenn man redet, sondern nur, wenn man schweigt. Wenn man sich sammelt, der innere Raum sich öffnet und darin die heilige Gegenwart Gottes sich kundtut. Dieses Stillsein muß man lernen. Wir müssen uns gegen das endlose Gerede und Gedröhn wehren, die durch die Welt gehen. Der äußere Lärm bildet aber nur die eine Hälfte, und vielleicht nicht einmal jene, die am schwersten zu durchstoßen ist. Die andere ist die innere Unruhe: das Getriebe der Gedanken, das Herumfahren des Begehrens, die Ängste des Gemütes, die Wand der Stumpfheit. So sieht es in unserem Innern aus, wie der von Geröll zugeschüttete Brunnen. Zu einem rechtgefügten Leben gehört auch die Übung, schweigen zu lernen. Sie fängt damit an, daß man wirklich den Mund hält, wo immer das Vertrauen eines andern, die Pflicht des Berufes, die Achtung vor fremdem Leben es erfordert. Das sollte für einen Christen selbstverständlich sein. Das ist aber nur der Anfang. Wir müßten uns auch daran gewöhnen, daß wir schweigen, auch wenn wir reden dürften, daß man sich überhaupt bemüht, die Redesucht, das Existieren im Gerede zu überwinden. Wieviel Überflüssiges sagen wir im Laufe eines Tages; und wieviel Törichtes. Wir müssen lernen, daß das Schweigen schön, daß es keine Leere, sondern echtes und volles Leben ist. Auch dies ist noch nicht alles: Das äußere Schweigen genügt noch nicht. Wir müssen die innere Stille erlernen, das ruhige Verweilen bei einer ernsten Frage, einer wichtigen Aufgabe, dem Gedanken an einen Menschen, an dem uns liegt. Dabei werden wir eine große Erfahrung machen, daß es nämlich die innere Welt des Menschen gibt und daß es darin immer tiefer hineingeht. Schließlich die Stille vor Gott. Vor ihm, dem Übergroßen, dem jede Fähigkeit des Denkens und Fühlens Übersteigenden, versagen alle Bilder, die etwas Erregtes und Lautes an sich haben.

«Der Herr ist in seinem heiligen Tempel. Vor ihm schweige die ganze Erde» – ermahnt uns der Prophet Habakuk (Ha 2,20). «Stille vor Jahwe, dem Herrn! Denn nahe ist der Tag Jahwes» (So 1,7). «Schweigend horcht auf mich! Die Völker mögen ihre Kräfte sammeln» (Is 41,1). «Still, alles Fleisch, vor Jahwe, denn er bricht auf aus seiner heiligen Wohnung» (Za 2,17). So kündeten die Propheten die Ankunft des Erlösers voraus. Und als er, unser Herr Christus, erschien, geschah es «mitten in der Nacht» in großer Stille und bei der Anbetung von Hirten und Königen. Die verheißene Ewigkeit soll auch erfüllt werden von einer ewigen Ruhe (s. He 3,7–4,11), die wir freilich nicht als «Untätigkeit» mißdeuten sollten, sondern in ihrem Wesenskern begreifend, als «Besitz der Fülle und Auskosten in der Stille».[12] Über die Stille als besonderen «Akt» des Gebetes wäre noch einiges, sogar Wichtiges zu sagen. Hier ging es nur um die Grundstimmung oder innere Einstellung, die jedes ausdrückliche Beten erst ermöglicht.

Derart zusammengesetzt ist jener Grund christlicher Existenz, dem das Gebet entspringt. Unser christliches Beten ist getragen von Verwunderung und Betroffenheit. Es bringt Verpflichtung und Einsamkeit mit sich. Es muß bestanden werden in Zweifel und Versuchung. Doch schimmern in ihm Hoffnung und Stille durch. Nochmals möchte ich betonen: Die genannten «Bedingungen der Möglichkeit» christlichen Betens sind zwar in jeglichem Gebet, das christlich vollzogen wird, «vorhanden», doch wird wohl im ausdrücklichen Beten einmal die eine, ein anderes Mal die andere Grundvoraussetzung hervortreten, sich mehr dem Bewußtsein aufdrängen.

Vielleicht haben wir eines richtig verstanden: Wie sehr das Gefüge unserer Existenz vom Geheimnis durchflutet und umfangen ist. Nicht vom Dunkel, sondern von einem Licht, dessen Strahlkraft unser Auge blind macht und unsere Rede stumm. In diesem Sinne könnten sich für unsere betende Betrachtung zwei Sentenzen von Thomas von Aquin näher erschließen, die ich als Abschluß nicht eigens erörtern, sondern nur zum stillen Nachsinnen hinzufügen möchte: «Die höchste Stufe der gesamten Schöpfung ist die menschliche Seele. Zu ihr hin strebt die Materie wie in ihre Form. Der Mensch ist das Ziel der gesamten Schöpfung.»[13] Und: «Gott wird durch Schweigen geehrt. Nicht weil wir von ihm nichts zu sagen oder zu erkennen vermöchten, sondern weil wir wissen, daß wir unvermögend sind, ihn zu begreifen.»[14]

[1] Als Ergänzung dieses kurzen Situationsberichtes möchte ich aufmerksam machen auf den Aufsatz von Fr. Wulf SJ, Vom Verlust und der Neuentdeckung des Gebetes in unserer Zeit: Geist und Leben 41 (1968) 407–413.

[2] «Super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.» Conc. Vaticanum I, Constitutio dogmatica «Dei Filius» de fide catholica. Cap. I. De Deo rerum omnium creatore. D (S) 3002.

[3] In einem andern Zusammenhang werden die folgenden Eigenschaften auch von K. Barth aufgezählt. Siehe: K. Barth, Einführung in die evangelische Theologie (EVZ-Verlag, Zürich 1962).

[4] R. Guardini hat die Eigenschaften der Betroffenheit in zwei kleinen Aufsätzen präzis herausgestellt: Vom Sinn der Schwermut. Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards. Beide Aufsätze in: R. Guardini, Unterscheidung des Christlichen (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1963) 502–533 und 473–501.

[5] Ähnliche Gedanken finden wir ausgesprochen bei K. Rahner. Vor allem in zwei Aufsätzen: Geistliches Abendgespräch über den Schlaf, das Gebet und andere Dinge. Priester und Dichter. Beide Aufsätze in: K. Rahner, Schriften zur Theologie, III. (Benziger, Einsiedeln/Zürich/Köln 1956) 263–281 und 349–375.

[6] Über die Einsamkeit im Glauben und Beten aus dieser Einsamkeit heraus ist heute noch mit Gewinn zu lesen: P. Lippert, Der Mensch Job redet mit Gott (Ars Sacra, München 1934).

[7] Vgl. O. A. Rabut, La vérification religieuse. Recherche d'une Spiritualité pour le Temps de l'Incertitude (Cerf, Paris 1964).

[8] Einzelne bibliographische Angaben zum ganzen Themenkreis in: L. Boros, Ich glaube, hilf meinem Unglauben, Der große Entschluß 16 (1961) 444–449 und 500–503.

[9] aaO. 148–149.

[10] Der ganze Fragenkomplex wird eingehender erörtert in: L. Boros, In der Versuchung (Walter-Verlag, Olten ^{5}1972).

[11] Zu diesem Punkt sei ein nicht in allen Einzelheiten treffsicheres, aber in seinem theologischen Grundzug wohl richtiges Buch empfohlen: J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (Chr. Kaiser, München 1965).

[12] Siehe L. Boros, Aus der Hoffnung leben (Walter, Olten ^{4}1972) 77–89 und In der Versuchung (Walter, Olten, ^{5}1972) 97–119.

[13] Thomas von Aquin, Summa contra Gentes 3, 22.

[14] Thomas von Aquin, In Trinitate 2, 1 ad 6.

LADISLAUS BOROS

am 2. Oktober 1927 zu Budapest geboren, trat in den Jesuitenorden ein und wurde 1957 zum Priester geweiht. Er studierte in den Häusern seines Ordens in Ungarn, Österreich, Italien und Frankreich, sowie an der Universität München, wo er 1954 in Philosophie doktorierte. Er ist Lehrbeauftragter für Religionsphilosophie an der Universität Innsbruck und veröffentlichte u. a.: Mysterium Mortis – Der Mensch in der letzten Entscheidung (Olten ^{9}1971); Der anwesende Gott (Olten ^{8}1972); In der Versuchung. Meditationen über den Weg zur Vollendung (Olten ^{5}1972); Aus der Hoffnung leben (Olten ^{4}1972); Der gute Mensch und sein Gott (Olten ^{2}1971); Erlöstes Dasein (^{10}1968); Im Menschen Gott begegnen (Mainz ^{4}1969); Wir sind Zukunft (Mainz 1969); Der nahe Gott (Mainz ^{2}1971).

Bernard Besret

Die Vielstimmigkeit des Gebets

Einleitung: Die Koordinaten eines Gebetslebens

Von einer «Vielstimmigkeit des Gebets» können wir nur dann sprechen wenn, wir jenseits der Wüste, wo jegliches Beten als lächerlich und unmöglich erscheint, in unserem Leben einen Raum ausfindig gemacht haben, wo es wieder einen Sinn erhält und von neuem hervorsprudeln kann. Heute befinden sich viele Menschen, selbst wenn sie vom Evangelium gepackt sind, diesbezüglich noch mitten in der Wüste, und die nachstehenden Gedanken über die Vielstimmigkeit des Gebets kommen ihnen wohl als ein Traum vor, der ihrer Erfahrung des christlichen Lebens fremd ist.

Es ist nicht meine Aufgabe, hier diese für das ganze Gebetsleben entscheidende Vorfrage zu lösen,[1] sondern ich möchte rasch den Raum abzustecken suchen, worin für einen Menschen oder eine Gemeinschaft, die ihr Leben vom Gottesgeist beseelen lassen will, wieder ein vielgestaltiges Gebet aufbrechen kann.

1. Ein lebendiger Glaube

Die erste Koordinate scheint mir die eines lebendigen Glaubens zu sein. Damit meine ich nicht einen Glauben, der für alle Fragen eine Antwort wüßte und alle Probleme gelöst hätte. Ich meine damit auch nicht einen Glauben, der über eine adäquate Sprache verfügen würde, worin er sich mühelos und unmißverständlich auszudrücken vermöchte. Übrigens erlebt ein jeder von uns den Glauben anders als die andern. Doch wenn dieser nichts als eine Qual, eine Leere, eine Frage, die sich in unser Fleisch bohrt, wäre, so muß er doch lebendig sein, damit das Gebet entspringt. Im Zug einer Institutionskritik oder Sprachkritik, die beide berechtigt und heute besonders notwendig sind, laufen wir Gefahr, das Leben in Anführungszeichen zu lassen, so daß dann das Gebet, die Äußerung dieses Lebens, nichts mehr auszudrücken hat und schließlich versiegt.

2. Ein befreiter Ausdruck

Die zweite Koordinate ist die eines befreiten Ausdrucks. Vor allem in der westlichen Zivilisation wird der Mensch oft von vielfältigen Interdikten gelähmt; das Leben stößt in ihm auf zahlreiche Blockierungen, die es daran hindern, sich zu äußern und damit zu wachsen und sich zu entfalten. Da er sehr oft anthropologischen Schemata eines vereinfachenden Dualismus zum Opfer fällt, erkennt er im Leib, der er ist, nicht den Ort des Ausdrucks und der Erfüllung seines Lebens, geschweige denn seines geistlichen Lebens. Die erste Revolution, die er durchzuführen hätte, wäre zweifellos die Befreiung seines eigenen Leibes, damit dieser zum Ausdruck und zum Instrument oder, um es kürzer und in einem klassischen Begriff zu sagen, zum «wirksamen Zeichen» seines ganzen Lebens wird.

3. Ein Leben der Communio

Die dritte Koordinate schließlich ist in einer christlichen Ordnung der Dinge die Zugehörigkeit zu einer oder mehreren kirchlichen Gemeinschaften. Eine der wesentlichen Dimensionen des christlichen Glaubens liegt ja darin, daß die Beziehungen eines jeden von uns mit Gott nicht eine individuelle Angelegenheit sind, sondern über unsere Beziehungen mit den andern Menschen verlaufen. Unsere Gemeinschaft mit Gott ist unauflöslich an unsere Gemeinschaft mit dem Menschen gebunden. Die verschiedenen kirchlichen Zellen, denen wir angehören, sollten zugleich der Ort des Einübens und das leuchtende Zeichen dieser doppelten Communio sein.

Die erste Koordinate setzt eine eigentliche Glaubenserziehung voraus, die nicht unmittelbar zum Gebet gehört (obwohl jedes Gebet durch die Wirksamkeit der Zeichen, die es setzt, auf alle Fälle einen erzieherischen Wert in sich birgt). Die zweite setzt eine ganze Lebenskunst voraus, eine Einheit des Menschen und des Leibes, die gewiß das tägliche, unmittelbare Leben eines jeden angeht, die aber, wenn sie zu Ende geführt wird, auch politische Forderungen für die Organisation des menschlichen Gemeinschaftslebens nach sich zieht. Für diese Aszese für unsere Zeit ist ebenfalls nicht das Gebet unmittelbar zuständig (obschon auch hier jedes Gebet durch die Wirksamkeit der Zeichen, die es setzt, den Menschen veranlaßt, im Leben eine gewisse Aszese zu üben). Die dritte Koordinate endlich setzt ein lebendiges Gewebe kirchlicher Zellen voraus, die miteinander im gleichen Geist, in der gleichen Hoffnung, in der gleichen Liebe in Gemeinschaft stehen. Diese kirchliche Aufgabe geht wiederum weit über das hinaus, was das Gebet zustande bringen kann. Und doch ist auch hier das gemeinsame Beten durch die Wirksamkeit der Zeichen, die es setzt, eine Zeit intensiven (und vielleicht intensivsten) Gemeinschaftslebens.

Doch das Gebet allein kann weder die erzieherischen Bemühungen ersetzen, worin im Leben eines Menschen oder einer Gemeinschaft der Glaube beständig verlebendigt und vertieft werden muß, noch die Aszese, wodurch sie sich von allen ihren innern und äußern Verirrungen befreien müssen, noch das kirchliche Leben, das den an Jesus Glaubenden in der Welt als Rückhalt dienen soll. Eine jede dieser Aufgaben ist für die Entfaltung eines durch den Geist regenerierten Lebens notwendig. Das Gebet wird nur die Explosion dieses Lebens auf der Ebene des Ausdrucks sein. Es gibt somit auf dem Ausdrucksfeld keine «Rezepte», die die Echtheit des Gebets sicherstellen könnten unabhängig vom Leben, das dieses Gebet ausdrückt und in Rückwirkung entwickelt. Wenn die Zeichen sich an die Stelle des Lebens setzen wollen, verfallen wir der Heuchelei und dem Pharisäismus. Doch umgekehrt gibt es kein Leben (einer Person oder einer Gemeinschaft), das sich entfalten könnte, ohne sich vermittels aller Ausdrucksregister, über die der Mensch verfügt, zu äußern. Und dann sprudelt das Gebet hervor.

Wir würden uns übernehmen, wollten wir hier ein Inventar aller Klangfarben erstellen, die das Gebet in dieser breiten Ausdrucksvielstimmigkeit annehmen kann. Ich werde mich damit begnügen, das Thema von drei Seiten her anzugehen, die drei Erfahrungstypen entsprechen.

I. ERSTER ZUGANG: DAS GEBET DES LEIBES

1. Den Leib, der man ist, zur Kenntnis nehmen

Um zu beten, braucht man nicht zu sprechen. Das Wort, das nicht unter dem innern Druck hervorbricht, gerät sehr oft in Gefahr, bloß ein Paravent zu sein, ein Mittel, um die Zeit schmerzloser zu verbringen und der Konfrontation mit dem Leben, mit dem Gottesgeist auszuweichen. Viele Gebete versanden in den Dünen eines Sprechens, das nur noch Wortmacherei, Scheingebet ist.

Um zu beten muß man zunächst da sein, präsent sein. Ich muß hier und jetzt, in diesem Leib, der ich bin, den ich fühle, wachbewußt sein. Innehalten, um dieses hier inkarnierten In-der-Welt-Daseins, das wir sind, bewußt zu werden, ist eine erste, sehr wichtige Form des Gebetes. Man muß sich annehmen, wie man ist, um sich geben, sich aufgeben zu können. Doch schon allein dieses Innewerden, diese Abstandnahme von der Aufgeregtheit und Zerstreutheit meines Tuns veranlaßt mich, unmerklich die Haltung zu ändern. Mein Leib tritt ins Spiel. Meine Beine lockern sich. Meine Gestalt richtet sich auf. Die Schlüsselbeine (diese «Schlüssel» unserer Haltung, wie schon ihr Name besagt) suchen die Horizontale. Gewisse Haltungen, die unsere Verkrampftheit, unser angespanntes Bestreben, in der Gesellschaft eine Rolle zu spielen, charakterisieren, entspannen sich und entbinden instinktiv die vielfältigen Kreisläufe der Atmung, der Blutzirkulation und dieser geheimen Lebensenergie, von der die Ärzte des Westens nicht gerne sprechen hören, die aber in der Herzmitte der orientalischen Weisheitslehren (und Heilkünste) steht.

Diese Haltungsberichtigungen, die sich instinktiv einstellen, kann ich selbstverständlich bewußt weiterführen. Dann kommt es zu einem richtigen Hin-und-Her zwischen meinem Wissen um mein Hiersein und meiner Weise des Hierseins: es liegt eine wechselseitige Kausalität vor. Jede Verbesserung auf der einen Seite zieht eine Veränderung auf der andern Seite nach sich.

Nun bin ich hier wahrhaft präsent. Und meine erste, wortlose Danksagungsweise besteht darin, daß ich auf das Geschenk des Lebens, das Gott mir gibt, achte. Wie soll man danksagen können, wenn man beständig zerstreut ist und auf das Leben, das uns durchpulst, nicht achtet? Wir dürfen aber nicht meinen, man könne aufmerksam sein, ohne daß der Leib diese Aufmerksamkeit miterlebt und dadurch umgestaltet wird, und umgekehrt. Darum ist es etwas Weises um die Gebetshaltungen; sie sind nicht bloß folkloristisches oder abergläubisches Zeug. Diese Haltungen besitzen eine eigene Wirksamkeit, die es übrigens ermöglicht, sie der Kritik zu unterstellen und so den absoluten Charakter zu relativieren, den sie gerne annehmen, wenn sie zu einem «Ritus» werden und geradezu sakralen Charakter erhalten, der ihnen nicht *ipso facto* zukommt.

2. Ausatmen, um einzuatmen

Eine Haltung finden, die ein möglichst lebhaftes Bewußtwerden des Lebens, das uns beseelt, fördert, kann schon ein Gebet sein. Man erhält eine Gabe und bringt sie sogleich dar. Es vollzieht sich der große Rhythmus: Annahme des Erschaffenwerdens und Danksagung, die auch Loslassen ist. Doch in dieser Haltung des Annehmens und Darbringens spüre ich, wie mein Atmen mich mit seinem Rhythmus mitschwingen läßt. Und sein Rhythmus des Ein- und Ausatmens ist ebenfalls ein Rhythmus des Annehmens und des Loslassens. Mein Atem wird Gebet. Mein Gebet wird Atem. Nicht zufällig hängen im Hebräischen die Bezeichnungen für Hauch, Leben, Seele, Geist, Wind etymologisch mit der gleichen Wurzel zusammen. Im Ausatmen gebe ich mich, lasse ich mich, schaffe ich in mir einen Hohlraum, um noch mehr Leben aufzunehmen. Beim Einatmen sodann finde ich mich wieder; mit der Luft nehme ich das Leben, den Geist, die Gabe Gottes in mich auf.[2]

3. In Vibration treten

Im Rhythmus des Einatmens, Ausatmens und wieder Einatmens kann sich das Gebet in Schweigen vollziehen. Es kann aber auch zum Erklingen kommen. Mein Ausatmen aus meinen tiefsten Eingeweiden wird zu einem Zittern, das mich innerlich erbeben läßt und sich sodann in laute Vibrationen umsetzt, die ihrerseits auf die ganze Körperoberfläche zurückwirken[3] und so noch mein Bewußtsein verstärken, daß ich hier und jetzt existiere und doch dieser Vibration überlassen bin, die mich ausdrückt und mich über mich hinaus ausströmt.

Ich könnte diesen Vorgang weiterverfolgen und aufzeigen, wie die Vibration zur Modulation, die Modulation zum Gesang und zum Wort werden kann und die betende Gemeinschaft zur Liebesgemeinschaft. Doch ich fürchte, ich würde dann meine Ausführungen zu sehr auf einen einzigen Erfahrungstyp einengen, ein Vorgehen bevorzugen, das nichts spezifisch Evangeliumsgemäßes an sich hat, und den Gebetsformen eine Verkettung geben, die nur in meinem Gedankengang einen zwingenden Zusammenhang hat. Es gibt noch andere Wege, andere Chronologien, andere Dynamismen, die diesen deswegen nicht zu widersprechen brauchen.

II. ZWEITER ZUGANG: DAS GEBET DES HERZENS

1. «Wiederkäuen» des Wortes

In Reaktion gegen ein Beten, das bloße Wortmacherei ist, haben wir den ersten Zugang zum Gebet ganz von Schweigen oder vom Äußern nicht worthafter Töne her gesucht. Doch das Evangelium ist Wort, Ankündigung einer Frohbotschaft, und das Leben eines Menschen oder einer Gemeinschaft, die sich auf den Geist Jesu berufen, besteht darin, daß sie dieses Wort sich zu eigen machen, ihm Leben geben, ihm ermöglichen, Fleisch zu werden und unter den Menschen zu wohnen.

Dies kann der Ausgangspunkt eines andern Gebetsvorgangs sein. Bei diesem geht es nicht darum, viele Worte zu machen, um einen begrifflichen Gedankengang zu vollziehen. Dies macht man anderswo, in einem andern Zeitraum des christlichen Lebens. Vielmehr geht es darum, das Mysterium, das alle diese aufgefächerten Worte zu übersetzen suchen, intuitiv wahrzunehmen und mit ihm ganz eins zu werden, der tiefen Einheit zwischen dem Leben, das uns beseelt, und dem Leben innezuwerden, das durch die Geschichte durchscheint, von der die Schrift zeugt. Ein Wort, vielleicht ein Satz, mag hier genügen. Die alten Mönche sprachen vom «Wiederkäuen». Sie käuten die Psalmen und die Sätze des Evangeliums wieder. So wurde das Wort zum Brot. «Der Mensch lebt nicht allein vom Brot, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt» (Mt 4,4). Es hat Menschen gegeben, die allein vom Namen Jesu gelebt haben, der besagen will: «Gott rettet».

2. Wortlose Seufzer und Dankesschreie

Zeitweilig wird selbst dieses Wort fehlen. Das innegewordene Mysterium wird sich als unsagbar herausstellen. Der Mensch wird dafür keine Worte zur Verfügung haben, sondern bloß wortlose Seufzer. Oder er macht vielleicht die Erfahrung, von der Paulus im Galater- und im Römerbrief spricht: «Zum Beweis, daß ihr Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der ruft: ‹Abba, Vater!›» (Gal 4,6).

Man würde vergeblich erwarten, daß dieser Schrei von selbst erfolgt, als ob der Geist ihn uns von außen her aufzwingen könnte. Er kann nur die Frucht einer tiefen Aneignung der Frohbotschaft des Evangeliums sein, einer andauernden Meditation über das «Mysterium», das unsere Beziehungen zu Gott und den Menschen umgestalten soll. Dem, dessen stets wacher Glaube die Welt mit dem Blick Jesu wahrnehmen läßt, wird es zustoßen, daß er «Abba, Vater!» ruft und sein ganzes Beten nach diesem Schrei moduliert. Dieser Schrei bricht hervor nicht unter dem Schock eines Ereignisses, sondern unter dem Druck eines Glaubens, der lange herangereift ist.

3. Schmerzensseufzer und Hilferufe

Doch der Mensch macht nicht nur die Erfahrung des Lebens, das er empfängt und schenkt, der Liebe Gottes, die er in der Liebe der Menschen wahrnimmt. Er macht auch die Erfahrung seines Scheiterns und Versagens, seiner Passivitäten, seiner Brüchigkeit, des Leidens und Sterbens.

Das Gebet kann dann zum Seufzen des bedrückten Menschen werden, der sich nach seiner Befreiung sehnt. Hier ist es der Schmerz, der ihn ohne Worte, unfähig zu Sätzen läßt. Der Geist kommt seiner Schwachheit zu Hilfe und tritt für ihn ein mit wortlosem Seufzen (vgl. Röm 8,26).

Oder es bricht unter dem Schock der Schrei hervor. Ein Hilfeschrei oder ein Schrei der Auflehnung dessen, der nicht mehr kann, der am Ende seiner Kräfte ist.

Der Mensch, der seufzt oder schreit, kümmert sich wenig um das Vokabular und die Syntax, und noch weniger um die Melodie. Er schreit, und sein ganzes Leben geht in diesen Schrei ein. Jegliches Bemühen, das Seufzen zu kodifizieren oder diesen Schrei zu programmieren, wird zu etwas Gekünsteltem. Werden sie in der Liturgie vorgesehen, fallen sie zwangsläufig der Lächerlichkeit oder dem Ästhetizismus anheim. Sie sind nur echt, wenn sie unter dem Druck des Lebens hervorbrechen.

III. DRITTER ZUGANG: DAS GEMEINSCHAFTLICHE GEBET

Nach dem Gebet, das gemäß dem Rhythmus unseres allermenschlichsten Lebens rhythmisiert ist, nach dem Gebet, das durch eine lange Auseinandersetzung mit dem Evangelium und den Ereignissen unserer Existenz herangereift ist, müssen wir nun vom gemeinschaftlichen Gebet sprechen. Es nimmt im christlichen Leben einen wichtigen Platz ein, da dieses die Gemeinschaft mit Gott unauflösbar mit der Gemeinschaft der Menschen unter sich verknüpft. Wenn die Christen sich versammeln, um miteinander zu beten, so suchen sie damit das Mysterium zu bekunden und in ihr Bewußtsein zu heben, das ihr Leben ausmacht und zugleich Gemeinschaft unter Brüdern, Gemeinschaft mit demselben Geist und letzten Endes Gemeinschaft mit Gott ist.

1. Zusammenhang mit dem Leben

Diese Gemeinde hat eine Geschichte. Die gewichtige Zeit des Gebets geht nicht von einem Nullpunkt aus. Sie steht in Verbindung mit dem Leben. Wenn das Register wechselt, so nur das Ausdrucksregister. Es geht dabei nicht darum, etwas wesentlich Anderes zu wollen, sondern es anders, auf einer andern Bewußtseins- und Ausdrucksebene zu leben. Weder das gemeinsame Beten noch die Eucharistiefeier werden wie durch ein Wunder auf einem felsigen, feindlichen Boden die Liebe ersprießen lassen. Auch hier besteht ein Hin-und-Her, eine wechselseitige Kausalität zwischen dem Leben und seiner Ausdrucksgestalt.

2. Der Ort

Männer und Frauen sind versammelt, eine Gruppe eines großen Volkes. Es ist nicht belanglos, wo sie zusammenkommen. Es gibt Orte, die zerstreuen, und Orte, die sammeln; Orte, die (durch ihren Stil, ihre Möblierung) zu einem bestimmten Verhalten zwingen, und andere, die im Gegenteil befreiend wirken und uns zusagen. Dies ist nicht eine Frage des Geldes, sondern eine Frage des Geistes. Mit ihrer steifen Struktur, ihren starr in Reih und Glied stehenden Bänken ertöten so viele unserer Kirchen jegliches Hoffen auf Kreativität. Es bedürfte einer außerordentlichen Vitalität, um ihre strenge Form zu sprengen.

3. Die Gewänder

Das gleiche gilt von den Gewändern. Gewisse Kleider zwingen, eine Persönlichkeit zu spielen, andere hingegen sind fähig, die oberflächlichen und alienierenden Definitionen unseres Ichs auszuwischen. Die liturgische Gewandung ist soweit zu kritisieren, als sie zum Privileg einer sakralisierten Kaste geworden ist und ihrerseits ihre Träger dazu zwingt, in der Versammlung eine künstliche Rolle zu spielen. Vielleicht wird aber ein Tag kommen, an dem die ganze Gemeinschaft sich dazu entschließen wird, sich als solche zu konstituieren und zu manifestieren, indem sie an der Schwelle zur Versammlung die Hülle des alten Menschen ablegt, um die Waffen des Lichts anzuziehen. «Da ihr in Christus hineingetauft seid, habt ihr alle Christus angezogen. Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Weib, denn ihr alle seid *einer* in Christus Jesus» (Gal 3,27–28). Die Gewandung wird dann zum Aufruf zur Bekehrung, zur Heilshoffnung. Sie wird zum Gebet.

4. Der gegenseitige Empfang

Der Übergang vom «Gebet im geheimen» zum gemeinschaftlichen Gebet bedeutet nicht einen Bruch. Das Streben, sich nach innen zu wenden und zu sich selbst zu kommen, wird dadurch keineswegs überflüssig, sondern im Gegenteil noch dringlicher, damit man fähig wird, die andern aufzunehmen und sich ihnen zu geben. Damit die einzelnen miteinander in Gemeinschaft sind, müssen alle präsent sein.

Man kann auf vielfache Weise einander in Empfang nehmen. Die demonstrativsten Arten sind nicht unbedingt die sinnvollsten. Die Diskretion eines Gestus ist oft gleichbedeutend mit seiner Qualität. Diskretion will aber nicht ängstliche Reserve besagen, worin sich schon eine feindliche Einstellung, eine Weigerung, zu empfangen und zu geben, verrät. Der leibliche Kontakt ist ein zartes Zeichen der Gemeinschaft und ein oft wirksames Mittel, die Gräben, die uns trennen, und die Arbeit, die an uns noch zu leisten ist, damit wir wahrhaft lieben, zu ermessen.

5. Das Schweigen und das Erwachen

Damit es dazu kommt, daß ein Wort in der Versammlung ertönt und zu einem Appell an sie wird, sie provoziert und ihren Sinn für das Evangelium weckt, sie die Dringlichkeit verspüren läßt, sich von der alten Welt, in der wir für gewöhnlich leben, der neuen Welt zuzukehren, die der Geist Jesu auf Erden anbrechen lassen soll, müssen wir zunächst den Raum der Aufmerksamkeit ausheben, der die-

ses Wort aufnehmen kann. Ein Wort, das in allgemeine Unaufmerksamkeit hineingesprochen wird, ist ein verlorenes Wort (außer für den, der es ausspricht). Um Aufmerksamkeit zu schaffen, genügt es jedoch nicht, Schweigen herzustellen. Das Schweigen kann Fülle, aber auch bloße Abwesenheit und so leer an Kommunikation und Mysterium sein wie ein Wartesaal beim Zahnarzt. Damit es prägnant wird, muß es aktive Präsenz eines jeden bei allen andern und aktive Präsenz aller bei dieser geheimnisvollen Wirklichkeit sein, die wir Gott nennen.

Eine musikalische Untermalung – sofern sie nicht die Aufmerksamkeit auf sich selbst lenkt und so die Versammlung in einen Konzertsaal verwandelt, worin jeder nur die atomisierte Rolle eines passiven Zuhörers spielt – kann ein wirksames Mittel sein, um eine auflauschende Atmosphäre zu schaffen und die Aufmerksamkeit aller zu einer Einheit werden zu lassen.

Auch ein Gesang kann diese Funktion erfüllen. Wenn indes die Versammlungsteilnehmer daran gewöhnt sind, ihre eigene Fibration zu finden und sie ungehemmt zu äußern, ist die kollektive Improvisation, die sich aus diesem ganzen Gesumm ergibt, vielleicht eines der wirksamsten Mittel, jeden bei allen präsent zu machen. Das ist zwar keine Arznei, die Wunder wirkt, denn, wie die Erfahrung beweist, ist ein solches kollektives Summen nur dann möglich, wenn jeder Teilnehmer mit sich selbst und den andern Mitgliedern der Gruppe in Einvernehmen steht, sonst bleibt der Ton in der Kehle stecken und weigert sich, hervorzukommen. In einer spannungsgeladenen, noch nicht zur Communio gelangten Atmosphäre kann man wohl Musik spielen oder Lieder singen, praktisch aber nicht in echte Vibration mit den andern treten.

6. Das Hervorbrechen des Wortes

In dem von Aufmerksamkeit und somit Erwartung geladenen Schweigen kann ein Wort ertönen. Es kann vorgelesen, proklamiert, gemurmelt oder geschrien werden. Es kann einem Buche entnommen, aber auch von der Versammlung schöpferisch hervorgebracht werden als kollektives Gedicht, wobei jeder seinen Beitrag zur Erfindung des Wortes leistet. Christsein besteht nicht bloß darin, daß man von einem Pult herab das Wort entgegennimmt, sondern auch darin, daß man es zu erfinden weiß. Wenn die Versammlung von dem Geist beseelt ist, der einst die Propheten und die Evangelisten beseelt hat, so wird dieser das gleiche Wort eingeben, auch wenn sie es anders formuliert.

Die Liturgie wird dann zu einem *happening*, zu einem Ereignis, das für die betreffende Gemeinschaft nur ein einziges Mal, hier und jetzt, an diesem bestimmten Punkt ihrer Geschichte stattfinden kann, und zwar nicht, damit die Versammlung sich damit begnüge, sich selbst auszusagen und narzißtisch sich selbst zu gefallen, in das Bild versunken, das sie sich von sich selbst macht; das eine oder andere ihrer Mitglieder wird es auf sich nehmen, sie an das Projekt Gottes, die Forderungen seiner Liebe, die praktischen, politischen Implikationen seines Evangeliums zu erinnern. Sie kann sich auf den Geist verlassen.

Dann ist die ganze Versammlung zelebrierend.

[1] Vgl. B. Besret, Est-il encore possible de prier?: Chronique de Boquen 5 (mars 1972) 5–6.

[2] Karlfried Graf Dürckheim, Der Alltag als Übung. Vom Weg der Verwandlung (Bern 1962) 44–47.

[3] Vgl. A. Tomatis, L'oreille et le langage (Paris 1963) 73.

Übersetzt von Dr. August Berz

BERNARD BESRET

ist am 16. März 1935 geboren und 1953 in das Zisterzienserkloster Boquen eingetreten. Er studierte Philosophie und Theologie zu Rom und dissertierte 1962 in der Theologie über das Thema: Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain. 1935–1955 (Paris 1964). Seit 1970 ist er geistlicher Leiter der Gruppe «Communion de Boquen». Außer der erwähnten Dissertation veröffentlichte er: Libération de l'homme. Essai sur le renouveau des valeurs monastiques (DDB, Paris 1969; ins Italienische und Spanische übersetzt); Clefs pour une nouvelle Eglise (Seghers, Paris 1971; ins Deutsche, Italienische und Holländische übersetzt); Boquen hier, aujourd'hui et demain (L'Epi, Paris 1969; ins Italienische übersetzt); Propos sur la liturgie (L'Epi, Paris 1970). Er hat auch mitgearbeitet am Sammelband: Les religieux aujourd'hui et demain (Le Cerf, Paris 1964; ins Holländische, Spanische und Englische übersetzt).

Josef Bommer

Haben das Bittgebet und die Fürbitte noch einen Sinn?

I. KRISE

Das personale Gebet befindet sich in einer Krise. Diese Krise trifft in ganz besonders ausgeprägter Weise das *Bittgebet*, jene Gebetsform also, von der es doch scheint, daß sie vor allem im Neuen Testament und in der Gebetslehre Jesu einen zentralen Platz einnimmt. Und doch, gerade in bezug auf das Bittgebet hat sich unsere Gebetssituation derart radikal geändert, daß sich die ganze gegenwärtige Gebetskrise gerade im Bitt- und Fürbittgebet besonders deutlich abzeichnet.

Diese Krise des Bittgebetes wird in der entsprechenden Literatur mehr als einmal an einer bekannten Szene aus Bertolt Brechts «Mutter Courage und ihre Kinder» exemplifiziert. Eine Gruppe von Bauern muß mitansehen, wie die Nachbarstadt nachts überfallen werden soll. Vom Terror der Soldaten eingeschüchtert, ergeben sie sich in ihr Schicksal, und ein Bauernsohn ist bereit, ihnen den Weg zur Stadt zu weisen. Die zurückbleibenden Bauersleute sorgen sich um die bedrohte Stadt, kommen aber immer nur zu dem gleichen Schluß: «Ja, wir können nix machen.» Aus dieser Sachlage wird dann die Schlußfolgerung gezogen: «Wer nix machen kann, kann wenigstens beten!» Mitten in der Gebetsszene steht dann das stumme Mädchen Kattrin auf, holt eine Trommel, klettert auf das Dach eines Stalles und trommelt wie eine Besessene die Bewohner der Stadt wach. Kattrin wird zusammengeschossen, aber die Stadt ist gewarnt und wird gerettet.[1]

Die *Vorwürfe*, die gegen das Bittgebet erhoben werden, kommen von verschiedenen Seiten. Der *naturwissenschaftliche* Vorwurf lautet: Gebet ist eine Illusion gegenüber dem in sich geschlossenen System der Naturgesetzlichkeit, und dieser Vorwurf will die Überzeugung des Glaubens von der persönlich-geschichtlichen Struktur der Weltregierung Gottes, also den alten Vorsehungsglauben treffen. Es kommt dazu der *Einwand der Psychologie*, die das Gebet als krassen Egoismus entlarvt, weil es von der Voraussetzung ausgehe, daß Gott seine Weltregierung von den eigenen Wünschen des Beters abhängig zu machen bereit sei. Zudem wolle der Mensch im Bittgebet Macht über Gott gewinnen und ausüben. Beten heiße ursprünglich «Kraft üben»[2] und rücke somit in die Nähe von Magie. Das Gebet wird zu einem verdienstlichen Werk. Gott wird in ihm in Anspruch genommen. Endlich kommt ein dritter Vorwurf, nennen wir ihn den *sozialethischen*, und er lautet: Das Beten läßt die Christen ihre Verantwortung für die Gesellschaft vergessen. Beten heißt in unserer Lage handeln. So wird das Bittgebet zum moralischen Problem. Hinter all diesen Vorwürfen, der wissenschaftlichen Ignoranz, des Egoismus und der Verantwortungslosigkeit, stehen nun aber tiefere, theologische Grundfragen. Sie betreffen vor allem den *Gottesbegriff* und die *Stellung des heutigen Menschen zur Welt*. Die Krise des herkömmlichen *Gottesbegriffes* und hier vor allem die Frage nach dem *persönlichen Gott* bedingt zu tiefst auch die Krise des Gebetes. Im Zusammenhang mit dem Gleiten des Gottesbildes fragen sich viele, ob die alte Gewohnheit der Fürbitte und ob das Bittgebet noch evangelisch gerechtfertigt sind oder mindestens, ob der moderne Mensch dies noch wirklich ernsthaft tun kann. Der Angriff auf die Personalität Gottes, wie er heute von vielen Theologen vorgetragen wird, trifft auch die Personalität des Gebetes und hier vor allem des Bittgebetes, das doch in seiner herkömmlichen Form von der Ich-Du-Beziehung zu Gott lebt.

Dazu kommt das *neue Verhältnis zur Welt*, ein *neues Wirklichkeitsverständnis*, wobei Gott als Lückenbüßer, als moralische, politische und naturwissenschaftliche Arbeitshypothese unnötig geworden ist. Die bisherigen Voraussetzungen des Bittgebetes werden ausgehöhlt in dem Augenblick, da Schicksalsschläge den Menschen nicht mehr naturhaft unvermittelt treffen und die Welt als ein in sich geschlossenes, in seiner Kausalität sich rundendes Ganzes erlebt und erfahren wird. Die Welt ist ganz weltlich geworden und dem Menschen in voller und einziger Verantwortung übergeben. Prüfen wir uns selbst: Wer glaubt denn schon im Ernst daran, daß Gott dem Hunger in Indien, dem Krieg in Vietnam, den Flutkatastrophen in Pakistan, den Erdbeben in Anatolien Einhalt gebieten wird, auch wenn wir in unseren liturgischen Fürbitten noch so oft darum beten? Ein unheilbar Krebskranker wird durch kein Bittgebet wieder gesund, ein Einarmiger erhält durch keine Wallfahrt nach Lourdes seinen fehlenden Arm wieder zurück. Solchen Dingen müssen wir anders

zu Leibe rücken. Unmittelbares Bitt- und Fürbittgebet erweist sich hier als nutzlos.

Nirgends so wie beim Bittgebet ist darum ein neues Durchdenken der ganzen Problematik fällig. Dabei ist in Betracht zu ziehen, daß auch die Aussagen der Bibel nur bedingt eine Hilfe sein können, da die biblischen Aussagen über das Bittgebet auf einem weltanschaulichen Hintergrund sich finden, den der moderne Mensch so nicht mehr nachvollziehen kann. Hermeneutik ist auch hier nicht zu umgehen. Um eine Kritik des Bittgebetes und der gängigen Fürbitten, nicht zuletzt auch in der Meßfeier, kommen wir nicht herum, sollen sie noch ernst genommen werden und mehr sein als bloße Routine. Wir finden in der heutigen, vor allem deutschsprachigen Gebetsliteratur drei Gruppen von Antworten, die wir kurz rekapitulieren.

II. LÖSUNGSVERSUCHE

1. Die traditionelle, theologische Lösung

Sie geht aus von zwei Voraussetzungen und bestimmt vor allem im katholischen Raum noch weitgehend das gängige fromme Bewußtsein. Es geht um die überlieferte Gebetstheologie unserer dogmatischen Handbücher. Im protestantischen Raum hat sie vor allem in der dialektischen Theologie ihren Niederschlag gefunden. Beidemal rechnet man noch mit einer ungebrochenen intakten Gebetstradition. Es geht weitgehend um Leute, die noch beten und die noch zu wissen meinen, was Beten heißt: Reden, Gespräch mit Gott! Die zwei Voraussetzungen für jedes Beten und für das Bittgebet im besonderen sind: Die *Personalität* der Beziehung zwischen Gott und Mensch und, daraus folgend, eine *primäre Unmittelbarkeit*. Dabei ist das Personsein Gottes in Jesus Christus geoffenbart, und damit ist es dem «lieb-losen, ich-einsamen, gebetslosen Menschen möglich gemacht», ihn in seinem Namen anzurufen.[3] Hier wird also das volle Personsein Gottes zum Ausgangspunkt des Nachdenkens gemacht, und damit kann vom Gebet nur in personaler Relation gesprochen werden. Wir haben die *personalistische Lösung*. Gott ist Person und uns als solche unmittelbar zugänglich. Gott ist als Person ansprechbar, er gewährt immer Audienz, und so kann ich ihm vertrauensvoll, wie ein Kind seinem Vater, meine Anliegen und Bitten unterbreiten. Es herrscht eine Atmosphäre des Vertrauens, unmittelbarer, «altgewesener» (Marie Louise Kaschnitz) Vertrautheit. Gott ist Vater, der Mensch ist Kind, und wie sollte euer Vater im Himmel eure Bitten nicht erfüllen, wenn schon irdische Väter das gleiche tun? (Lk 11,9–13) Hier herrscht die Naivität und die Zuversicht jenes: «Bittet, so wird euch gegeben werden; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan werden» (Mt 7,7). Und das schlichte Wissen darum, daß «euer himmlischer Vater weiß, daß ihr all dieser Dinge bedürft» (Mt 6,32). Man weiß sich von Gottes Vaterhand in allem geführt und rechnet von vorneherein mit vielen Unbegreiflichkeiten. Man fügt seinen Willen dem Willen Gottes ein und kommt so zur absoluten Erhörungsgewißheit jenes Bittgebetes, das «im Namen Jesu» gebetet wird und so dem Willen Gottes von vorneherein konform ist. Man fügt immer als Korrektur eigener Wünsche und Anliegen das große, vertrauensvolle «wenn» ein: Wenn meine Bitte dem Heilswillen Gottes entspricht, wenn meine Sicht der Dinge der Sicht Gottes entspricht. Darin erblickt man die echte Glaubenshaltung, und man weiß nun, daß keine Bitte einfach ins Leere fällt, sondern so oder so von Gott angenommen wird. Es ist dann der Geist Christi, der in uns betet, weil wir selber ja nicht «wissen, was und wie wir beten sollen» (Rö 8,26). Solches Gebet hebt an mit der sehr realen Bitte um Brot, wächst empor an einer absoluten Zuversicht und einem unzerstörbaren Gottvertrauen und vollendet sich in der bedingungslosen Hingabe an den Willen Gottes. Es rechnet mit Gottes Nähe und Gottes Gegenwart. Gottes Herrschaft ist angebrochen in Jesus Christus. Gebet geschieht im Innenraum der Offenbarung und der Kirche, ist Wort des Glaubens und des Vertrauens. Inhalte können ändern, die Gebetssituation ist grundlegend von Gott her immer die gleiche. Und daß sich Gott im Gleichnis vom aufdringlichen Freund (Lk 11,5–8) buchstäblich zum Lückenbüßer macht, und zwar bedingungslos und für jedermann, das gehört in dieser Sicht zu seiner Kondeszendenz. Fürbitte aber, als deren großer Theologe Paulus vor uns steht, bedeutet: Es gibt eine Solidarität der Glaubenden. Wir stehen nicht nur als Individuen vor Gott. Der Glaubende steht immer in einem Lebensraum und in einer Gemeinschaft, für die er mitverantwortlich ist (Kol 1,24; 1 Kor 12,12). Fürbitte üben heißt «sich in seiner Welt sagen», das aber heißt zugleich Verantwortung übernehmen. Fürbitte wird verstanden als ein «Angebot, das man als Christ, um der vielfachen Not und Bedürftigkeit willen, für die wir Verantwortung tragen und der wir nicht gewachsen sind, nicht ausschlagen sollte».[4] Im Fürbittgebet erkennt und anerkennt der Mensch seine und der Welt Bedürftigkeit, bringt sie vor Gott und erwartet, daß

ihm und andern Erhörung werde. Dabei stehen *personale Bezüge* im Vordergrund. Man erwartet, daß Gott die Herzen berühre, die Gedanken lenke, das Verantwortungsbewußtsein stärke, den Mut zu helfender Tat erwecke. Um schönes Wetter zu beten, eine neue Brücke einzusegnen, oder gar eine Lokomotive, erscheint wenig sinnvoll, es sei denn, man lasse sich auf kunstvolle Interpretationen ein. Trotzdem: Wenn der Mensch sich in der Fürbitte nicht nur selber sagt, nicht nur für sich und andere Wirklichkeit ins Bewußtsein hebt und für bestimmte Anliegen sensibilisieren will, sondern vom angeredeten Du echte Hilfe erwartet, dann dürften wohl, nach dem heutigen Welt- und Wirklichkeitsverständnis, reine Sachbezüge aus der Fürbitte und aus dem Bittgebet ausscheiden. Man betet dann nicht mehr um Bewahrung vor Blitzschlag, sondern man montiert einen Blitzableiter aufs Dach, man bittet nicht um Regen, sondern bemüht sich um künstliche Bewässerung, man baut Lawinenverbauungen und legt Kunstdünger an und rechnet für *diese* Bezüge mehr mit der eigenen Initiative als mit Gottes Hilfe. Hier dürfte auch im weitgehend noch traditionellen Verständnis des Bitt- und Fürbittgebetes ein Umbau des Bewußtseins notwendig und nicht zu umgehen sein. Gott tut nicht, was wir selber tun können und sollen. Gott durchbricht nicht die immanente Naturgesetzlichkeit dieser Welt.

Im ganzen, und das sei abschließend zu dieser Auffassung gesagt, hat diese ontologische Interpretation personalanthropomorpher biblischer Redeweise eine offensichtlich perfektionistische Anschauung vom Gebet zur Folge. Das Kind betet zum Vater und erfährt hier die Gottesnähe. Ich rede und Gott hört. Zweifel ist hier nicht am Platz, er käme törichtem Unglauben gleich.

2. Die anthropologische Lösung

Bei diesem Lösungsversuch wird die *Personalität Gottes* in Frage gestellt. Dem theologischen Personalismus wird vorgeworfen, daß er die Beziehung Gottes zum Menschen, die in der Bibel als Anrede und Handeln Gottes beschrieben wird, zu einer ontologischen Aussage über Gottes Personsein überhöhe und sie zur allein christlichen Aussage qualifiziere. «Wenn wir also vom persönlichen Gott reden, dann übertragen wir nicht eine für uns greifbare Kategorie auf Gott, sondern wir bringen unser Stehen vor Gott mit unserer Urerfahrung der Personalität in Beziehung: Wenn wir überhaupt Gott sagen, dann kann dies nur meinen, daß wir mit Gott ebenso nahe und geschichtlich (aber dann freilich noch einmal ganz anders: daher die Lehre vom dreipersönlichen Gott!) umgehen wie mit unserem Nebenmenschen.»[5] Die hermeneutische Rückfrage, ob hier nicht vielleicht eine anthropologische Grundkategorie zum Interpretament der Wirklichkeit Gottes geworden sei, wird als illegitim ausdrücklich zurückgewiesen.

Die extremste Position in der Richtung einer apersonalistischen Gebetstheologie finden wir bei *Walter Bernet* in seinem Buch «Gebet».[6] Bernet schreibt: «Es scheint mir folgerichtig zu sein, wenn aus meiner Sicht des Gebetes alles ‹Reden von Gott›, ‹Fragen nach Gott› ist und sich als solches den personalen und soteriologischen Kategorien, wie sie in der Theologie üblich sind, entzieht. Das bedeutet jedoch keine sprachliche Diät: Ich habe nichts gegen das Anreden Gottes im Gebet, nichts gegen die Verwendung des Wörtchens ‹Du›. Aber ich meine, die Theologie sei genötigt, um der Erfahrung willen die Personalität und die Soteriologie als Kategorien zu überwinden, um der Frage nach Gott im Denken selbst Platz machen zu können.»[7] Beten ist für Bernet engstens verbunden mit Erfahrung. Beten heißt Denken auf den Horizonten der Reflexion und der Erfahrung. Dabei kommt auch die Kategorie des Absoluten mit ins Spiel. Das Absolute aber erscheint als Frage, als Geheimnis. Beten ist demnach ein Akt des Denkens, in dem Erfahrung reflektiert und reflektierte Erfahrung erzählt wird.[8] So kommt Bernet zu einer dreifachen Funktion des Betens, die auch beim Bitt- und Fürbittgebet dann entsprechend angewendet werden müßte: ausgehend vom Schlüsselwort der Moderne, von der Erfahrung, ist die erste Funktion des Betens *Reflektieren*, die zweite *Erzählen*, die dritte *Situieren*.

Im Gebet wird also nicht ein personaler Gott erreicht, weil dieser Gott nicht mehr gegenständlich-gegenüber gedacht werden kann. Gebet ist kein Dialog, kein Gespräch mit Gott, sondern im Gebet geschieht ein grundlegender Vollzug von Menschsein, *im Gebet sage ich mich selber*, ich bringe mich selber ins Spiel. D. Sölle schreibt: «Sich-beten meint sich zur Sprache bringen ... Im Vaterunser kommen wir selbst zur Sprache, wir, deren Vater weit fort ist, im Himmel, wir, die den Namen, das Reich und den Willen Gottes brauchen, aber nicht bei uns haben, wir, die Hungrigen, Schuldigen, Versuchten. Der Inhalt unseres Betens sind also wir selber. Das Vaterunser versucht, *uns* zu sagen... Der wirkliche Mensch kommt im Gebet zur Sprache ... Welterfahrung, die uns prägt, wird zur

Sprache gebracht.»[9] Nicht Gebetserhörung steht also hier zur Debatte, sondern daß der Mensch sich selber ins Spiel bringe und zu sich selber finde.

So entfällt im Bittgebet der Wunsch, auf Gott einzuwirken. So etwas wäre ja Magie. Im Bittgebet spricht sich der Mensch aus als ein Bedürftiger, als einer, der noch nicht resigniert hat, als einer, der noch Hoffnung in sich trägt. So ist gerade das *Bittgebet* ein zutiefst menschlicher Vorgang und spielt gerade darum im Leben Jesu, im Zeichen der Menschlichkeit Gottes, die Hauptrolle; nicht das Danken und Loben! Wo Not und Ohnmacht, Armut und Hoffnung und Verlangen herrschen, da hat das Bittgebet seinen Platz, weil der Mensch sich als Mensch, in seiner ganzen Dürftigkeit, selber zur Sprache bringt, freilich nicht so, daß hier Gott als ein unmittelbar angeredetes Gegenüber bedrängt, ja genötigt und auf ihn, als einen «Deus ex machina», gewartet würde. *Fürbitte* aber darf nicht Ersatzhandlung sein. Man flüchtet sich dort in frommes Reden, wo Taten gefordert wären. Es ist zu warnen vor allzu billigen und allzu leichtfertigen Fürbitten, wie sie in unserer erneuerten Meßliturgie an der Tagesordnung sind, wobei sehr oft das verpönte und ungute Moralisieren, das aus der heutigen Predigt vielleicht und glücklicherweise ausgewandert ist, hier nun wieder Urstände feiert. Fürbitte heißt, die Situation zu Gott emporheben, sie überdenken und dadurch den Beteiligten bewußt machen, sie reflektieren und den Mitmenschen für eine bestimmte Sache sensilibieren. In der Fürbitte wird Solidarität sichtbar, wird Gemeinschaft bezeugt. Sie kann aber dem, für den sie geschieht, nur indirekt helfen, indem sie die Bittenden selber menschlicher und für jede Hilfeleistung aufgeschlossener macht und so mithilft, daß die Welt sich zum Besseren verändere. So ist Zurückhaltung in der Fürbitte geboten. Der Betende bittet für den Ausschnitt von Welt, den er mitzubestimmen und mitzuverantworten hat. So wird Beten kein Alibi für mangelndes Tun.

So redet man dann von einem *nicht-religiösen Gebet*, von einem in der Welt engagierten Gebet.[10] Beten und hier vor allem Bittgebet und Fürbitte erfolgen in Richtung *Mitmenschlichkeit*. «Wer sich einem anderen Menschen vorbehaltlos in Liebe anvertraut, der ist mit ihm bereits in der Gegenwart Gottes; und das ist das Herzstück der Fürbitte. Für einen andern zu beten heißt, sich selbst und ihn dem gemeinsamen Grund unseres Seins auszusetzen... Wir brauchen nicht über ihn zu Gott zu sprechen als zu einer dritten Person. Das Du, das wir anreden, mag das Du des andern sein, doch wir können mit diesem Du reden und ihm antworten in solcher Tiefe, daß man nur noch sagen kann, wir haben den andern in Gott erkannt und Gott in ihm... Im Gebet geben wir uns anderen Menschen mit allem hin, was wir selbst sind...»[11] Hier steht das Gebet völlig im Vollzug mitmenschlicher Ich-Du-Beziehung drin, es kann mit der Tat der Nächstenliebe identisch werden.

Ein etwas anderer Ansatzpunkt findet sich bei Herbert Braun. Ihm geht es im Gebet vor allem um Selbstvergewisserung, um *Meditation*, durch die der Glaubende sich bewußt wird, daß er getragen ist von dem «Woher meines Ich-soll und Ich-darf». «Das Gebet dient nicht der frommen Reputation vor den Menschen... Es geschieht nicht mit dem Blick auf die anderen. Ist es also für Gott da? ... Kurz: Auch um Gottes willen geschieht das Beten nicht. Um wessentwillen denn? Nicht Gott muß durch mein Beten informiert, nicht Gott durch mein Beten in Aktion gebracht werden. Mir soll geholfen werden.»[12]

Gert Otto hat den Versuch gemacht, diese Einsichten in das Wesen des Gebetes, die samt und sonders kein ungebrochenes, personales Verhältnis zu Gott mehr voraussetzen, mit den Gebetsaussagen des Neuen Testamentes zu konfrontieren.[13] Er meint, daß das Verständnis des Gebetes im Neuen Testament vielfältig sei. Zwei Vorstellungen schwingen mit, die der spätantiken Religiosität selbstverständlich, heute aber nicht mehr vollziehbar sind: Die Vorstellung, daß Gott unmittelbar in denWeltenlauf eingreift, und die Vorstellung vom Gottesmann, den man anrufen kann und der seine Hilfe vermittelnd anbietet. «Gegen diese beiden neutestamentlichen Vorstellungskreise und gegen ihre Reproduktion in gegenwärtiger Gebetspraxis ist zu fragen, ob wir das darin angesprochene Gottes- und Weltverständnis über historische Kenntnisnahme hinaus überhaupt noch erschwingen können. Ich meine: Nein.»[14]

Daneben findet nun aber G. Otto noch eine andere Aussagereihe im Neuen Testament, vor allem bei Paulus, und in ihr Ansatzpunkte, die sich vom religionsgeschichtlichen Allgemeingut der Antike in bezeichnender Weise abheben und in «nicht-religiöse» Zusammenhänge hineinführen. Sie gipfeln in dem Satz: «Betet ohne Unterlaß!» (1 Th 5,17). Hier wird das Gebet aus dem kultischen Zusammenhang herausgehoben und beginnt, aus einem Einzelakt des Sprechens sich ins Leben hinein aufzulösen. «Betet ohne Unterlaß» heißt: Lebt euer ganzes Leben in einer Haltung, die der des Gebetes entspricht. Das Gebet als Einzelakt ver-

liert an Gewicht. Gebetsordnungen und Gebetszeiten werden relativiert, Gebet wird Lebenshaltung. Dazu kommt eine weitere Beobachtung: Das Neue Testament kennt nicht nur Gebete in der Du-Form, also als Anrede, sondern auch Gebete in der Er-Form, und diese Gebetsformen weisen auf eine Haltung hin. Die Grenze zwischen Gebet *zu* Gott und Besinnung *auf* Gott wird verwischt. Ein typisches Beispiel dafür ist Rö 11,34ff: «Wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen...: denn von ihm und durch ihn und zu ihm hin sind alle Dinge, ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen.» Dieses «Gebet» ist ein Anheimstellen des Geheimnisses an Gott, wie es sich dem Nachdenkenden ergibt.

Mit Gebet ist so nicht in erster Linie auf eine einzelne fromme Handlung angespielt, sondern auf eine Haltung, die das ganze Leben umgreift und in der Einzelakte dann lediglich dieser Haltung Ausdruck verleihen. «Gebet ist nämlich weder Ausgangspunkt für Frömmigkeit noch Erweis, Dokumentation der Frömmigkeit, wie es sich jetzt weithin darstellt. Vielmehr ist es der Ort der Sammlung, an dem die Gestalt und Weise gewissenhaften Lebens bedacht wird.»[15]

Abschließend zu dieser Gruppe muß gesagt werden, daß sich auch hier ein reiches Spektrum von Möglichkeiten anbietet, wobei die Konsequenzen wohl nicht immer sauber gezogen werden. Gemeinsam ist allen, daß vom Gebet in dem Gott, als personales Gegenüber erscheint, abgerückt wird, hin zum Gebet als einer bloßen Selbstverständigung des Menschen, der über sein Leben nachdenkt.

3. Gebet in sekundärer Unmittelbarkeit[16]

Eine Gruppe von Theologen versucht in unserer Frage einen Standpunkt zwischen den maximalen Auffassungen der ersten und den minimalen der zweiten Gruppe zu gewinnen. Sie kann sich mit der Fraglosigkeit und Ungebrochenheit der ontologisch gedachten Ich-Du-Relation und der damit gegebenen naiven Kindlichkeit des Gebetes nicht abfinden. Zuwenig scheint hier die moderne Lebenserfahrung und die daraus sich ergebende Gebetssituation des heutigen Menschen berücksichtigt. Der zweiten Gruppe gilt der Vorwurf, daß hier wesentliche Dimensionen zugunsten der reinen Horizontalen übersehen werden und zum Teil mit Schlagworten (Tod Gottes, nachreligiöses Zeitalter u.a.) gearbeitet wird. Auch will die biblische Begründung nicht ausreichen.

Gebet ist immer auch Gebet in der *Anfechtung und im Zweifel.* «Unser Gebet gehört zum Tun des Glaubens in der Vorläufigkeit der Pilgerschaft»,[17] und darum wissen wir eben nicht, was wir beten sollen (Rö 8,26). Der angefochtene Glaube, die Undurchsichtigkeit jeder menschlichen Situation macht, daß auch das Gebet immer mit der Frage Hand in Hand geht. «Jedes Gebet geschieht in der Vorläufigkeit von Ermessensfragen (vgl. Mk 14,36) und ist darum angewiesen auf den Stellvertretungsdienst des Geistes wie auf die Fürsprache des erhöhten Christus.»[18] Von dieser Fraglichkeit und Unsicherheit unseres Betens redet Paulus im Zweiten Korintherbrief. (2 Kor 12,7–9) Unsere Schwachheit und Angefochtenheit prägt auch unsere Gebetssituation. Wir beten und bitten immer auch als Sünder, Glaube und Unglaube existieren in unseren Herzen zusammen (simul iustus et peccator), und so ist auch Gebet nicht einfach Ausdruck eines ungebrochenen Glaubens (Mk 9,24). Mag es theoretisch auch stimmen, daß Gebet die Sprache des Glaubens mit Gott ist, in Wirklichkeit sehen die Dinge doch ganz anders aus. Da wird eben im Gebet nicht einfach theoretisch *der* Glaube zur Sprache gebracht, sondern das konkrete Ich des angefochtenen Christen.

Zur Angefochtenheit tritt der Zweifel, und zwar vor allem jener Zweifel, der sich auf Gott bezieht und sein konkretes, persönliches Handeln in Frage stellt. Und für viele heutige Christen, ob sie noch beten oder es schon lange aufgegeben haben, wird das zur Testfrage: «Wir haben gebetet, und Gott hat nicht geantwortet. Wir haben geschrien, und er ist stumm geblieben... Wir hätten ihm beweisen können, daß unsere Ansprüche bescheiden, daß sie erfüllbar sind, wo er doch der Allmächtige ist!» Und dann werden sie aufgezählt die Situationen, in denen Gott stumm geblieben ist: «Das unerhörte Gebet für die verhungernden Säuglinge ..., der Jammer der geschändeten Mädchen, der zu Tode geprügelten Kinder, der ausgebeuteten Sklaven der Arbeit, der betrogenen Frauen, der an der Ungerechtigkeit Zerbrochenen, der Liquidierten, der Krüppel...!»[19] Wo ist sie denn, die vielgepriesene helfende Hand eures liebenden Gottes? Wie sollen wir uns helfen? Indem wir den Zweifel als Unglauben ausweisen und ihn damit außerhalb des Gebetes stellen? Oder indem wir den Zweifel in die moderne Gebetssituation integrieren, ihn zum Phänomen des Gebetes selber dazurechnen, ihn zum ständigen Gesprächspartner des Gebetes erklären. Die zweite Antwort scheint die einzig mögliche, soll vielen heutigen Menschen das Gebet überhaupt noch er-

möglicht werden, und sollen sie nicht auf eine falsche Naivität verpflichtet werden, sobald sie die Hände zum Gebete falten? Jeremia und Hiob zeigen uns dieses Ineinander von Anfechtung, Zweifel, Unglaube und Anklage, ja Auflehnung und Gebet. So und oft nur so kann der heutige Mensch noch beten.

Werden Anfechtung und Zweifel im Gebet überwunden, und das hat immer wieder neu zu geschehen und ist letztlich Werk Gottes, der den Glauben in der Rechtfertigung zur fiducia und certitudo befreit, so wird dem Beter eine *neue Unmittelbarkeit* geschenkt.[20] Der Begriff einer sekundären Unmittelbarkeit stammt aus der Bewußtseinspsychologie. Hingabe und Vertrauen sind nicht nur auf der Stufe der Naivität denkbar (primäre Unmittelbarkeit), sondern in neuer Weise dann, wenn sie durch die Problematik der Reflexionsstufe hindurchgegangen sind.[21] So kann auch im Gebet von einer Reifung gesprochen werden, durch die das Gebet des Kindes zum Gebet des mündigen Sohnes wird, von einer neuen, sekundären Unmittelbarkeit, die Zweifel und Anfechtung, Unglaube und Sünde, Kampf und Mühsal sich integriert hat, auf jeden Fall durch sie hindurchgegangen ist. Es kommt zu einem neu geschenkten Gebet, und dieses neue Gebet kann wohl am adäquatesten wiederum in der Form des personalen Gebetes beschrieben werden.

«Meditation und menschliche Tat (Braun und Robinson) sind in ihrer Ausdrucksmöglichkeit begrenzt. In ihrer extremen Gegensätzlichkeit bezeichnen sie eher die Aporie, das personale Gebet zureichend durch irgend etwas Äquivalentes ersetzen zu können. Es scheint tatsächlich so zu sein, daß die Wirklichkeit des Glaubens keine bessere Gestalt der Antwort auf Gottes Heilshandeln zu finden vermöchte als die traditionelle Form persönlichen Betens. Der Glaube wird sich – an dieser neuen Stelle – nicht mehr auf eine Ontologie der Personalität Gottes beziehen können. Die erkenntniskritischen Probleme bleiben gegenwärtig. Aber er wird Gott trotzdem anreden müssen, um ihm zu danken, ihm zu klagen oder ihn zu bitten. Das ist kein ‹Als ob›, so wenig wie die echte Hingabe bewußter Liebe ein ‹Als ob› ist. Sondern im Gebet dürfen wir – sofern der Heilige Geist in uns Wohnung nimmt – etwas von der Gottesgemeinschaft des neuen Aeons schon jetzt erfahren.»[22]

[1] D. Soelle, Atheistisch an Gott glauben (Olten ²1969) 111; G. Otto, Über das Gebet, Gebet und Gebetserziehung. (Pädagogische Forschungen. Veröffentlichungen des Comenius-Instituts) (Heidelberg 1971) 42.

[2] G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (Tübingen 1946) 480f.

[3] E. Brunner, Dogmatik III. Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung (Zürich ²1964) 369.

[4] S. Hausammann, Atheistisch zu Gott beten?: Evangelische Theologie 8 (1971) 414.

[5] H. Ott, Wirklichkeit und Glaube 1 (Zürich 1966) 317.

[6] W. Bernet, Gebet (Themen der Theologie 6) (Stuttgart 1970)

[7] W. Bernet, aaO. 166.

[8] W. Bernet, aaO. 165.

[9] D. Soelle, Die Wahrheit ist konkret (Olten ⁵1969) 109–111.

Im von der gleichen Autorin mitherausgegebenen Politischen Nachtgebet in Köln (Stuttgart/Mainz ³1969) 24–25 lesen wir: These 2: «Das Gebet bereitet den Menschen darauf vor, die Verantwortung für seine Welt zu übernehmen. Es wird also nicht die Aktivität Gottes an die Stelle der Aktivität des Menschen gesetzt.» Dann These 6: «In der ausdrücklichen Bitte formuliert der Mensch sich selbst vor Gott in seinem Schmerz über das noch abwesende Reich, in seiner Hoffnung auf dieses Reich, in seiner Verantwortung für dessen Heraufführung. In der Bitte übernimmt der Mensch die Sache Gottes als seine eigene.» Und endliche These 7: «Auch da, wo dem Menschen durch Menschen nicht mehr geholfen werden kann und wo er selbst nicht mehr handeln kann, hält die Bitte den Hunger nach dem Reiche Gottes in ihm wach, macht ihn menschlicher in seiner Unabgefundenheit und läßt ihn am Sinn der Welt nicht verzweifeln.»

[10] J. A. T. Robinson, Gott ist anders (München ⁶1964) 103ff.

[11] J. A. T. Robinson, aaO. 103f.

[12] H. Braun, Göttinger Predigtmeditationen (Rogate, Berlin 1964/65) 168.

[13] G. Otto, aaO. 31–38.

[14] G. Otto, aaO. 34.

[15] G. Otto, aaO. 40.

[16] Den Ausdruck finde ich bei H. Schultze, Gebet zwischen Zweifel und Vertrauen: Evangelische Theologie 3 (1970) 133–149.

[17] H. Schultze, aaO. 141.

[18] H. Schultze, aaO. 142.

[19] K. Rahner, Von der Not und vom Segen des Gebetes. (Herder Bücherei. Freiburg ³1960) 77.

[20] H. Schultze, aaO. 147.

[21] P. Lersch, Der Aufbau der Person (München 1954).

[22] H. Schultze, aaO. 149.

JOSEF BOMMER

am 26. März 1923 in Zürich geboren, 1946 zum Priester geweiht, hat am Priesterseminar Chur und am Angelicum zu Rom studiert und ist Doktor der Theologie. Er war Pfarrer in Zürich und wurde 1972 zum Professor der Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät Luzern ernannt. Unter seinen Publikationen sind besonders zu erwähnen: Beichtprobleme heute (Zürich 1968); Plädoyer für die Freiheit (Zürich 1971); Einübung ins Christliche (Freiburg 1970); Vom Beten des Christen (Luzern-München 1966).

Berichte

Josephine Massingberd Ford

Pfingstbewegung im Katholizismus

Begriffsbestimmung

Das katholische Neupfingstlertum ist eine Gebetsbewegung innerhalb der katholischen Kirche, die charakterisiert ist durch die Anwendung außergewöhnlicher Gaben wie Zungenreden, Heilen, Prophetie usw. Seine Mitglieder machen häufig eine Bekehrungserfahrung, in der sie sich entweder von einem Leben der Sünde oder des Unglaubens abwenden oder, wenn sie bereits praktizierende Christen sind, zu einem tieferen Engagement kommen (nach der traditionellen Spiritualität würde dies wohl eine «zweite Bekehrung» genannt werden). Diese Erfahrung scheint von einem Anflug (nicht dem Zustand) von eingegossener Kontemplation begleitet zu sein, der einige Minuten oder auch einige Tage anhält: bei vielen folgt darauf eine der Inbrunst eines Konvertiten verwandte tief empfundene Frömmigkeit. Diese Bekehrungserfahrung wird von den Pfingstlern «Geisttaufe» genannt, der genauere Ausdruck dafür ist aber wohl «Befreiung durch den Geist». Nicht selten wird diese Bekehrung von der Gabe des Zungenredens, das heißt von der Fähigkeit, eine Sprache, die nicht auf normale menschliche Weise erlernt wurde, zu sprechen, begleitet. Zweifellos hat diese Erfahrung einen psychologischen Aspekt. In einigen Fällen scheint das Zungenreden durch psychologische Momente ausgelöst zu werden. Dennoch scheinen Pfingstler psychologisch ebenso normal zu sein wie andere Leute. Tatsächlich scheint die pfingstlerische Erfahrung manche psychologischen Probleme zeitweise zu erleichtern und nicht selten sogar Ehen zu stiften und andere menschliche Beziehungen zu verbessern: dennoch scheint es geraten, daß davon betroffene Personen sich weiter fachmännisch beraten lassen, denn der Heilige Geist könnte zwar eine Heilung einleiten, aber ihre Durchführung unserer menschlichen Mitarbeit überlassen.

Pfingstler zeigen ein lebhaftes Interesse am Gebet, besonders am spontanen Gebet, einen Durst nach der Heiligen Schrift, gewöhnlich eine zunehmende Wertschätzung der Sakramente, manchmal Liebe zu Maria, Glaube an übernatürliche Offenbarung, Frieden, Freude und Liebe besonders gegenüber ihren pfingstlerischen Glaubensgenossen. Viele scheinen ein beglückendes Gefühl der Gegenwart Gottes zu erleben. Wenn auch einige soziales Interesse zeigen, so ist dies doch für die Bewegung selbst nicht charakteristisch.

Pfingstlerische Gebetsversammlungen ähneln denen, die 1 Kor 14,26–33 beschrieben sind. Zu ihnen gehören das Singen von Hymnen, Zeugnisgeben, Prophezeiung (keine Voraussagen, aber üblicherweise prophetisch oder biblisch formulierte Äußerungen, die vom Heiligen Geist inspiriert sind, aber zugleich von den menschlichen Eigenschaften der betreffenden Person mitbestimmt sind), Schriftlesung und Betrachtung, spontanes Gebet, Schweigen, Zungenreden und Auslegung und manchmal eine vorbereitete Ansprache. Ihnen folgt eine Sitzung für den persönlichen Dienst, d.h. Handauflegung und Gebet für verschiedene Anliegen. Die Treffen verbreiten eine Atmosphäre der Freude, der Liebe, des Friedens und des lebendigen Glaubens. Es werden Gitarren oder andere Musikinstrumente gebraucht, manchmal klatscht man auch in die Hände, aber katholische Pfingstlertreffen sind meist ruhiger und weniger überschwenglich als jene der eigentlichen Pfingstbewegung.

Die pfingstlerische Spiritualität zeigt zwar die meisten der in 1 Kor 12,4–11 aufgezählten Gaben des Geistes, aber es scheint, daß sie diese Gaben noch über die Dimension des bloß Außergewöhnlichen hinaus entfalten muß. So sollte beispielsweise die kultische Prophetie zur prophetischen Aktion auf kirchlicher, sozialer oder politischer Ebene reifen. Und die Kundgabe von Weisheit muß mit intellektueller Kompetenz verbunden werden.

Geschichte

Das katholische Pfingstlertum trat erstmals 1967 «öffentlich» in Erscheinung, als Professoren und Studenten der Duquesne Universität von Pittsburgh, Pennsylvania, während Exerzitien die oben beschriebenen Erfahrungen machten. Drei der führenden Persönlichkeiten sind über diese Erfahrungen hinaus zu äußerst produktiver Arbeit an der Erneuerung der Kirche und in ihrem Berufsbereich gekommen, aber sie gehören formell nicht zur Bewegung. Von Duquesne breitete sich die Bewegung nach Notre Dame, South Bend, Indiana

und in der Folge über ganz Amerika und Kanada aus, kleine Gruppen bildeten sich auf den Westindischen Inseln, in Lateinamerika, England, Irland, Spanien, Libanon, Australien, auf den Philippinen, in Korea, Taiwan, Neuseeland und Thailand. Im August 1971 zählte das Direktorium der katholischen charismatischen Gebetsgruppen rund 305 Gebetsgruppen auf. In den letzten fünf Jahren fand jeweils im Juni eine internationale Konferenz in Notre Dame, St. Mary's, Indiana, statt. Daran nahmen im letzten Jahr 4500 Menschen teil, 10000 wurden in diesem Jahr erwartet. In jedem Januar wird in Ann Arbor, Michigan, ein Leitertreffen abgehalten, dieses wird jedoch jetzt in regionale Treffen aufgeteilt werden. Die Organisation und die große Mehrheit der Gespräche auf jeder Konferenz liegen in der Hand der Führer von Ann Arbor und Notre Dame, South Bend, obgleich schon im Vorjahr ein repräsentativeres Beraterkomitee geschaffen worden ist. Die Pfingstbewegung zieht Menschen jeden Alters und jeder sozialen Stellung an, ereignet sich jedoch besonders in Universitätskreisen. Sie ist verwandt, aber nicht identisch mit der Jesus-Freak-Bewegung. Die amerikanischen Bischöfe ermunterten 1969 die Bewegung, haben sich jedoch noch nicht endgültig über sie geäußert.

Theologie

Eine kritische Theologie der Bewegung muß erst noch entwickelt werden, und es löste einige Verwirrung aus, daß Vertreter pfingstlerischer Spiritualität dazu neigen, Begriffe und manchmal auch Praktiken der eigentlichen Pfingstler zu entlehnen. Soweit die Verfasserin dies unterscheiden kann, gibt es zwei Richtungen, in die amerikanisches katholisches Pfingstlertum sich entwickelt. Ein Trend geht von den einflußreichsten Zentren Ann Arbor in Michigan und Notre Dame und ihren Freunden aus und könnte als strukturiertes Pfingstlertum betrachtet werden. Die andere Richtung ist ein freies Pfingstlertum, das stärker mit anderen Geistbewegungen zusammenhängt. Das Studium der Bücher, Flugblätter, unveröffentlichten Materialien und Tonbänder mit den Ansprachen, die bei den Treffen gehalten wurden, zeigt, daß der Gemeinschaftsaspekt des Pfingstlertums während der letzten achtzehn Monate eine ganz bestimmte Gestalt angenommen hat. Der Eintritt in die Bundesgemeinschaft findet auf folgende Weise statt: Es gibt ein sechswöchiges Katechumenat, das in der Handauflegung und dem Gebet um die «Geisttaufe» gipfelt. Der Gabe der Zungen wird besondere Bedeutung zugemessen. Nach dieser Einweihung nimmt der Kandidat in der Folge an Seminaren teil und wird nach einer öffentlichen Erklärung seiner Bereitschaft, die Ordnung und die Vorschriften der Gemeinschaft zu akzeptieren, zu den Gruppen des Bundes zugelassen. Die Mitgliedschaft ist auf jene, die die Geisttaufe nach Art der Pfingstler empfangen haben, beschränkt, aber auch Nichtkatholiken zugänglich. So ist etwa ein Drittel der Ann Arbor-Gemeinschaft nicht katholisch. Daß diese Gemeinschaften mehr als nur religiöse Gemeinschaften sind, zeigt sich an ihrer immer deutlicher werdenden parakirchlichen Struktur. So werden Ämter nach dem Vorbild der Pastoralbriefe geschaffen, allerdings abweichend benannt: an erster Stelle der Koordinator = Bischof; Koordinator = Ältester oder Presbyter und Diener = Diakon sowie Dienerin = Diakonisse. In Ann Arbor werden die Koordinatoren mit einer Zeremonie während des Gemeinschaftstreffens in ihr Amt eingeführt. Sie werden als «Körperschaft, durch die der Herr sprechen kann» betrachtet. Sie verlangen von ihren Untergebenen fast absoluten Gehorsam und beanspruchen die Autorität, Mitglieder aus der Gemeinschaft ausschließen und die Verstoßung auf der Grundlage von Math 18 und 1 Kor 5 verhängen zu können. In Ann Arbor und Notre Dame/South Bend sind von Anfang an die gleichen Laien im Amt, aber in San Francisco werden die Ämter nur für ein Jahr vergeben, und einer der obersten Koordinatoren ist Priester.[1] Darum möchte die Verfasserin ernste Fragen bezüglich der Angemessenheit ihrer Theologie anmelden, wenn damit auch nicht die Aufrichtigkeit und das Engagement der betreffenden Personen oder der Erfolg ihrer Mission in Hinblick auf die Zahl der Teilnehmer an ihren Treffen oder der zu einem besseren Leben Bekehrten in Zweifel gezogen werden soll. Man möchte meinen, daß diese Führer die nötige Weisheit haben werden, die fachmännische Hilfe der Theologen, Psychologen und Soziologen zu beanspruchen, um die Segnungen, die von ihrer christlichen Gemeinschaft ausgehen, zu vergrößern. Sie sind sich wohl der Tatsache bewußt, daß echter Glaube und religiöse Erfahrung auch vor wissenschaftlicher Untersuchung bestehen können.

Anderseits scheinen viele der anderen Gebetsgruppen überall im Land von der Spiritualität der Ann Arbor Gruppe unbeeinflußt zu sein. Die Autorin schickte einen Fragebogen an alle in dem Direktorium angeführten Gebetsgruppen: 290 Fragebogen scheinen ihre Bestimmung erreicht zu

haben, und 130 ausgefüllte Bogen wurden zurückgeschickt. Die Ergebnisse sind sehr ermutigend. Obwohl etwa 90 Gruppen das Katechumenat von Ann Arbor verwenden, scheinen nur sehr wenige Gruppen auch deren parakirchliche Struktur übernommen zu haben. Nur 10 haben Bündnisübereinkünfte. Nur 19 haben förmliche Ämter, und nur 27 stimmen der Anwendung der oben zitierten Ausschließungstexte zu: viele lehnen solche Praktiken strikt ab. Die Gruppen zeigen eine beachtliche Breite der Verschiedenheiten. In den «säkularen» Gruppen (im Gegensatz zu denen von Ordensleuten) reichen die Mitgliederzahlen von 3 bis 500. 90 Gruppen haben weniger als 100 Mitglieder; 15 haben zwischen 100 und 200 Mitglieder; 5 zwischen 200 und 300, drei zwischen 300 und 500. Der Prozentsatz der Katholiken war interessant: 64 Gruppen haben über 90 %; 29 Gruppen zwischen 70 und 90 %; 16 zwischen 40 und 65 %; 3 weniger als 40 %. Der niedrigste Prozentsatz war 5 %. Die Gruppen bestehen vorwiegend aus Weißen, 53 sind rein weiße Gruppen; 43 haben über 90 % weiße Mitglieder, 3 über 60 % und weitere 3 über 50 %. Eine Gruppe besteht zu 70 % aus Indianern und eine andere zu 80 % aus Chicanos.

Die Gebetsversammlungen dauern von eineinhalb bis zu fünf oder sechs Stunden und umfassen auch Unterricht, Gebet und «body ministry». 62 Gruppen verbinden mit dem Gebetstreffen auch liturgische Funktionen. Wenn auch die Bücher, die die Gruppen lesen, ausschließlich pfingstlerische sind, so scheint das Interesse der Leute doch nicht auf das Pfingstlertum beschränkt zu bleiben, sondern es nehmen viele auch an nicht-pfingstlerischen Aktivitäten der Pfarrgemeinde aktiv teil, und sie sind als einzelne auch an sozialen Aktionen beteiligt. In den beantworteten Fragebogen konnte die Autorin keinen Anti-Intellektualismus oder Anti-Klerikalismus entdecken: 27 (Frauen eingeschlossen) zeigten Interesse an einer Ausbildung für den Diakonat. einige haben Berufungen zum Priester- oder Ordensleben empfangen. Viele bezeugen eine vertiefte Liebe zur Eucharistie und zu Maria.

Vielleicht die ermutigendste Entdeckung war die Antwort auf die Frage, wie der Befragte einem Nichtpfingstler die Geisttaufe erklären würde. Nicht einer brachte diese mit dem Sakrament der Taufe durcheinander oder erwähnte das Zungenreden, sondern die meisten sahen sie als eine Befreiung durch den Geist, die schon durch die Sakramente der Taufe und der Firmung gegeben ist, als ein engeres Zusammenleben mit Jesus und als eine Entfaltung der Früchte dieses Geistes. Es gab kein Anzeichen von elitären Vorstellungen. Die Autorin plant, diese Ergebnisse mit Hilfe eines Soziologen noch kritischer zu untersuchen, es erhebt sich jedoch die Schwierigkeit, daß viele Gruppen eine wissenschaftliche Untersuchung nicht zulassen und viele der großen Gruppen den Fragebogen nicht beantwortet haben.

Das Pfingstlertum scheint daher eine Erfahrung zu vermitteln, von der man zwar viel gewinnen kann, in der man jedoch nicht wünschen soll, stehenzubleiben. Wenn die Geisttaufe tatsächlich ein Anflug eingegossener Kontemplation ist, so wird diese kommen und gehen und kann nicht durch menschliche Anstrengung erworben oder gehalten werden. Die Bildung festgeschlossener Gemeinschaften, exklusiv für jene, die die Geisttaufe empfangen haben, könnte wohl verhindern, daß der Rest der Kirche Anteil an den Gnaden dieser Bewegung gewinnt. Es ist bemerkenswert, daß jene Gruppen, die mit Klöstern oder Fachkräften aus dem Benediktiner- oder Dominikanerorden in Verbindung stehen, sich einer besonderen Blüte erfreuen. Es wird wohl immer die Tendenz der «Enthusiasten» geben, in unwirklichen Vorstellungen zu leben, sich von der Welt zurückzuziehen und die Erscheinungsform der Sekte zu entwickeln. Um dies zu verhindern, ist einiges nötig: die Nüchternen müssen die Führung übernehmen; sie müssen ein tiefes soziales Interesse zeigen; sie müssen viele Kontakte mit Christen außerhalb der Pfingstbewegung pflegen; sie müssen ihre Führung häufig wechseln; sie müssen die Bildung allzugroßer Gemeinschaften mit viel Bedarf an Organisation und Vorschriften vermeiden; sie müssen intellektuelle Studien betreiben und parakirchliche Strukturen ablehnen. Ebenso ist es nötig, daß Christen von außerhalb der Pfingstbewegung an den Gebetstreffen teilnehmen und sich am Gebet und Gespräch beteiligen. Schließlich bilden der Enthusiasmus und der Glaube der Pfingstler eine Herausforderung für die ganze Kirche, aber dieser Enthusiasmus ist insbesondere eine Herausforderung für alle Arten von «Professionellen», für Theologen, Psychologen, Soziologen und Bischöfe. Wird es ihnen gelingen, mit geduldigem und wohlwollendem Verständnis zu verhindern, daß die Pfingstbewegung den «Weg allen charismatischen Fleisches» geht, und werden sie es fertigbringen, sie statt dessen in die Kirche des 20. Jahrhunderts zu integrieren?[2]

[1] Weitere Einzelheiten werden mitgeteilt in einem Aufsatz der Verfasserin für «Theological Studies»: Catholic Neo-Pentecostalism, the Radical Reformation and Sensitivity Groups.

[2] Einschlägige Bücher sind: K.D.Ranaghan, Catholic Pentecostals (Paulist Press 1969); J.Massinberd Ford, The Pentecostal Experience (Paulist Press 1970); E.D.O'Connor, The Pentecostal Movement in the Catholic Church (Ave Maria Press 1971); D.Gelpi, Catholic Pentecostalism (Paulist Press 1971); J.Massingberd Ford, Baptism of the Spirit (Claretian Press 1971); Kilian McDonnell, Catholic Pentecostalism. Problems in Evaluation (Dove Publication, Pecos, New Mexico, o. J.).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOSEPHINE MASSINGBERD FORD

ist Assistenzprofessor für Exegese an der Universität Notre Dame, Indiana (USA). An verschiedenen englischen Universitäten hat sie das Bakkalaureat in der Geisteswissenschaft und in der Theologie und das Doktorat in Philosophie gemacht. Sie hat vier Bücher und zahlreiche Aufsätze verfaßt. Seit 1967 steht sie in enger Verbindung mit der Pfingst-Bewegung von Notre Dame.

Albert-Marie Besnard

Der Einfluß asiatischer Meditationsmethoden

Zwei Hauptgründe erklären das wachsende Interesse, das zahlreiche Christen – Ordensleute eingeschlossen – seit einigen Jahren asiatischen Meditationsmethoden, vor allem Yoga und Zen, entgegenbringen.[1] Der erste Grund ist das mehr und mehr empfundene Bedürfnis nach einer Askese, welche die Persönlichkeit durch einen erzieherischen Prozeß aufbauen hilft und die inmitten des Alltagslebens praktizierbar ist. Ohne eine solche konstruktive und praktikable Askese kann es nicht gelingen, die Forderungen des Evangeliums in die konkrete menschliche Existenz zu übersetzen. Der zweite Grund, der uns hier mehr interessiert, ist das Bedürfnis, dem Gebet aufs neue Beständigkeit, Ernst und den notwendigen Raum zu geben.

Was die Christen unter diesem Gesichtspunkt speziell von Yoga und Zen erwarten, läßt sich auf folgende Weise kurz zusammenfassen: Sie suchen *die Integration des Leibes in das Gebet*. Wir haben es heute mit einem eindeutigen Bankrott der traditionellen Formen des Betens zu tun, und zwar sowohl des persönlichen wie des gemeinsamen Betens. Diese überkommenen Praktiken, die nicht hinreichend auf ein Wissen um den Menschen in seiner Ganzheit gegründet waren, haben sich als unzureichend erwiesen, um unter den erschwerten Bedingungen, die sich heute gegen das Beten erheben, bestehen zu können: die Tatsache, daß zahlreiche überlieferte Formeln veraltet sind; Mißtrauen gegen Impulse aus den affektiven Schichten; Mißtrauen gegen die Vorstellungsweisen, mit deren Hilfe man sich Gedanken über Gott zu machen pflegte; Schwierigkeiten, die Sammlung der Sinne und die Konzentration des Geistes zu erreichen. Die Christen, welche diese Erfahrungen machen mußten, haben begriffen, daß es einer neuen Erziehung bedarf, um wieder zu einer Einheit zu gelangen. Es ist ihnen aufgegangen, daß das Entscheidende sich schon abspielt in der Art und Weise, wie sie in ihrem eigenen Leibe wohnen, wie sie durch diesen ihren Leib in der Welt und anderen gegenüber gegenwärtig sind – und daher auch in der Art und Weise, wie sie Gott gegenüber mit ihrem Leib gegenwärtig sind. In der Tat geht es um mehr als bloß darum, den Leib ein wenig besser am Vollzug des Gebets zu beteiligen, und es ist eine der ersten Entdeckungen der neuen Schüler von Yoga und Zen: die Haltung, die man einnimmt (mit allem, was sie einschließt an Durchhalten und Vervollkommnung in der Entspannung, in der Regelung des Atmens usw.), ist in der tiefsten Wurzel Vollzug und Offenbarung der Gesamteinstellung des Menschen in all seinen Seinsschichten zur Wirklichkeit, zu seinem eigenen Leben und selbst zu Gott, den er sucht. Diese äußere Haltung beinhaltet schon die verbindliche Wahl eines geistlichen Weges, und zwar in viel entscheidenderer Weise als es sich diejenigen vorstellen, die darin nur eine harmonischere (was hier soviel heißen soll wie komfortablere) Art sehen, sein Gebet zu verrichten. Das ist übrigens auch der Grund, warum es niemanden zu empfehlen ist, sich ohne die geringste Führung auf diesen Weg zu begeben.

Das zweite Anliegen ist die Suche nach *Schweigen* oder nach Konzentration. Dabei handelt es sich um ein ganz besonderes Bedürfnis einer Zeit, in der allzu viele Stimmen über zu viele einander überschneidende Kanäle reden, wo die Kontrolle des Bewußtseins über diesen Redefluß vom Zufall abhängig wird, wo jeder nur noch mit Mühe das leise Seufzen seiner eigenen tiefsten Existenz zu vernehmen vermag, welches ihn des Bewußtseins seiner Identität versichert. Es ist auch eine Reaktion gegen den exzessiven Verbalismus festzustellen, der in der Kirche genauso wütete wie anderswo

auch: Menschen, die beten wollen, wissen in einer dunklen Ahnung, daß weder Worte noch Ideen das Geheimnis ganz erschließen können und daß ein gewisses Schweigen Gottes, welches ihnen schmerzlich erscheinen mag, vielleicht einmal Platz schafft für sein vernehmbares Reden, wenn sie erst selbst einmal bis zu der Lichtung vorgestoßen sind, wo eine gewisse Art von Schweigen sich ausbreitet. Für mehr als einen ist die Suche nach diesem Schweigen noch die Frucht eines tiefen Zweifels über die Wohlbegründetheit gewisser Weisen des Glaubens oder über die Qualität ihres persönlichen Glaubens: Sie wollen die nötige Stille schaffen, um so die Chance zu erlangen, daß ihnen eine größere Wahrheit über sich selbst und über ihre Beziehung zu Gott aufgeht. Wenn nun aber die asiatischen Disziplinen schon eine Erfahrung tiefer Stille vermitteln, welche diejenigen, welche sie nicht kannten, so nicht vermutet hätten, so führen sie doch noch viel weiter: sie führen ein in die Erfahrung der Nichtdualität («advaita»), die öffnen die oftmals schrecklichen Abgründe einer «Leere», deren Tiefe und deren Sinn der aus dem Westen kommende Schüler nie geahnt hätte.

Mittels der Integration des Leibes und des Strebens nach Stille wird letztlich eine *Umwandlung der Persönlichkeit* angezielt, durch welche hier und jetzt die neuen Dimensionen der vom Evangelium angebotenen Existenz verwirklicht werden sollen. In gleichem Maße, wie der Hindu auf die Ekstase des «samadhi» und wie der Buddhist auf die Erleuchtung im «satori» hin fortschreitet, worunter die intuitive Erfahrung des Wesens aller Wirklichkeit zu verstehen ist, so wird der Christ, welcher Yoga oder Zen übt, von dem Verlangen bewegt, etwas von der Erfahrung zu verwirklichen, welche ihm sein christlicher Glaube verheißt: Gott in seiner wirklichen Wahrheit zu begegnen, sich vom Heiligen Geist umwandeln zu lassen in einen Menschen tätiger Gerechtigkeit und universaler Brüderlichkeit, zu leben aus dem Leben des Dreifaltigen Gottes selbst. Aufgrund seines Mißtrauens gegen alle persönliche Erfahrung, welche man aus einer immer undurchdringlicher werdenden Unkenntnis der verschiedenen Schichten des Bewußtseins und der dieses Bewußtsein regierenden Gesetze nur im Sinne eines eindeutigen und daher verdächtigen Subjektivismus verstehen konnte, neigte der Katholizismus dazu, die Sprache der christlichen Erfahrung in ihrer Geltung so gering einzuschätzen, als sei sie nichts weiter als eine Ansammlung von Redensarten, deren genaue Bedeutung sich zumeist jedem Zugriff entziehe. Das Ergebnis ist, daß viele sich jetzt lösen von einem Glauben, in dem sie nichts anderes erblicken als ein sehr menschliches System von Meinungen und überholten Moralprinzipien und gesellschaftlichen Organisationsregeln. Andere wiederum ahnen, daß die «Erkenntnis des Vaters und dessen, den er gesandt hat, Jesus Christus», daß das Leben im Heiligen Geist, die Versöhnung zwischen Gott und Mensch, kurz daß das ganze Evangelium ebensosehr durch lebendige Erfahrung bewährt werden müssen wie sie Gegenstand einer bezeugenden Verkündigung sind. Dann aber finden sie sich plötzlich vor eine doppelte Anforderung gestellt: vor die Notwendigkeit einer «Unterscheidung der Geister», einer Festsetzung von Kriterien für die Echtheit und Verläßlichkeit von Erfahrungen; und vor die Notwendigkeit, eine dynamische Beziehung herzustellen zwischen dieser verinnerlichten Erfahrung und einer tätigen und verantwortlichen Existenz inmitten dieser Welt.

Man wird ohne Bedenken zugeben müssen, daß ein derartiges Unternehmen ohne die Anleitung durch qualifizierte Persönlichkeiten eine äußerst heikle Angelegenheit ist. Die erforderliche Qualifikation müßte sowohl in einer auf den besten Quellen fußenden Kenntnis der asiatischen Praktiken wie in einer reflektierten Erfahrung mit der Gottesbeziehung gemäß dem Evangelium bestehen. Nun findet man heute tatsächlich schon eine Handvoll Männer, welche diese Bedingungen erfüllen. Nennen wir hier nur einige der Spitzenreiter unter denen, deren Erfahrung und deren Schriften beginnen, sich als Autoritäten durchzusetzen: Für den Yoga die Benediktiner J. Déchanet[2] und H. Le Saux[3]; für den Zen die Jesuiten H. M. Enomiya-Lassalle[4] und W. Johnston[5]. Nicht weniger eindrucksvoll ist die Weise, in welcher der berühmte Trappist Thomas Merton, der nur allzu früh verschieden ist, begonnen hatte, sich mit diesen Fragen zu befassen.[6]

Diese Entwicklung hat nicht verfehlt, manch einen zu verwundern oder gar zu beunruhigen. Widerstände machen sich schon bemerkbar und auch Verdächtigungen. Ohne eine vollständige Ablehnung zu äußern behauptet man doch eine fundamentale Unvereinbarkeit zwischen den letzten Prinzipien der christlichen Mystik, selbst der apophatischen Mystik, und der orientalischen Mystik, denn die erstere beruhe auf der positiven Tatsache der Inkarnation und der objektiven Ekstase der Liebe und nicht der «Enstase» der Meditation.[7] In dieser letzteren werde offensichtlich die duale Ich-Du-Beziehung, welche die ursprunghafte

Eigenständigkeit der Beziehung zu Gott in der Offenbarungsordnung kennzeichne, auf gefährliche Weise verwischt. Führen der Monoideismus, das Zurücklassen jeder festumrissenen Form und die Stille der Entleertheit nicht zu einer Vernachlässigung des Wortes, der Heilsereignisse und der Dogmen? Der Autorität jener, welche die Anpaßbarkeit dieser östlichen Disziplinen an christliches Denken und christliche Praxis behaupten, wird die Autorität derer entgegengehalten, welche die größten Vorbehalte äußern, unter ihnen etwa die Autorität eines J. Monchanin, der – ohne daß er jeden Rückgriff auf diese Praktiken ausschlösse – unter anderem die Befürchtung äußerte, daß sie die Menschen «daran gewöhnen könnten, ohne die Gnade auszukommen» und selbst ohne Gott, daß sie das Empfinden für die Wirklichkeit der Sünde schwächen und zu einem naturalistischen Quietismus führen könnten.[8]

Als Basis für eine Einigung möchten wir folgende Punkte vorschlagen:

1. Eine Feststellung: Das wachsende Interesse für die asiatischen Meditationsmethoden unter Christen ist Kennzeichen für das Bewußtwerden legitimer Bedürfnisse (Askese der Ausgewogenheit, Gebet, Kontemplation), für deren Befriedigung die Kirche sich derzeit als nicht genügend gerüstet erweist.

2. Wenn man sich begnügt mit «gymnastischen Haltungs- und Atemübungen, welche die ersten Schritte zum Yoga bilden», um so «das physiologische und psychologische Gleichgewicht zu erlangen, welches eine unverzichtbare Vorbedingung für das wahre Gebet bildet», so stellt sich damit noch keinerlei besonderes Problem, aber «dies hat in Wirklichkeit mit Yoga noch gar nichts zu tun».[9]

3. Wenn man dagegen in die dem Yoga und dem Zen eigene Logik vordringt, wenn man sich auf den Weg der Gedankenleere und der Erfahrung der Nichtdualität begibt, dann erhebt sich die grundlegende Frage: Ist dieser Weg noch begehbar für den Christen? Diejenigen, welche autorisiert sind, hier mitzureden, weil sie sich sowohl auf ein Erfahrungswissen wie auf theologische Kenntnisse beziehen können (Lassalle und Le Saux) beantworten diese Frage mit einem bedingten Ja. Bei aufmerksamer Betrachtung der Einwände, die man gegen sie macht, kommen sie zu der Vermutung, daß bestimmte Elemente einer Antwort schon in der christlichen Tradition selbst enthalten sind, nämlich bei den Mystikern, welche sie mit aller Sorgfalt untersucht haben.

Alles deutet darauf hin, daß einerseits etwas von dem, was man mystische Erfahrung nennt, das Los einer größeren Zahl von Getauften wird, wenn auch unter der Gefahr, daß das Salz des Evangeliums seinen Geschmack verliert; und andererseits scheint es, daß diese Erfahrung als solche bisher von einigen wenigen Isolierten gemacht wurde, daß sie meistens entweder verdächtigt oder mißverstanden oder doch nur zu oberflächlich untersucht wurde. Deshalb ist es so wichtig, daß ein intensiverer Austausch gepflegt wird zwischen denen, die begonnen haben, selbst Yoga oder Zen zu üben, und daß es zu einer wissenschaftlich durchgearbeiteten Reflexion kommt, durch die alle betroffenen Bereiche zugleich miteinander konfrontiert werden: die unmittelbare Erfahrung mit den neuen Methoden, eine erneute Durchsicht der geistlichen Erfahrungen der christlichen Tradition, eine Theologie der christlichen Erfahrung im allgemeinen unter Einschluß des Beitrags der neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse über den Menschen, welche unsere Epoche beizusteuern hat.

Man sollte hier wohl hinzufügen, wenngleich dies von den meisten neuen Schülern der asiatischen Meditationsmethoden nicht als unmittelbarer Zweck angezielt wird, daß eine der Früchte dieser Praxis vermutlich die Eröffnung neuer Möglichkeiten für den Dialog zwischen dem Christentum einerseits und dem Hinduismus und Buddhismus andererseits sein wird.[10]

Offen bleibt noch die Frage, ob es dem Westen gelingen wird, seinen eigenen Yoga oder sein eigenes Zen zu entwickeln (vorausgesetzt, daß dies einen Sinn hat). J. Déchanet hofft es: «Es ist nichts damit gedient, daß man die Praktiken des Yoga unmittelbar aus ihrer Einbettung in vedantische oder hinduistische Lehren bezieht; man muß sie vielmehr assimilieren, sie in unsere Verhaltensweisen übersetzen und ihre Grundlagen in unsere Lebensgewohnheiten, unsere Vorstellungen, unseren Glauben einfügen, ihre essentiellen Züge mit unserer Existenzweise verbinden, ohne den falschen Ehrgeiz, eine Lebenskunst zu imitieren, für die wir nicht die dazugehörige Weisheit mitbekommen haben.»[11]

Anhang

Um eine ungefähre Vorstellung davon zu vermitteln, welche gemeinsame Bemühungen in verschiedenen Ländern in dieser Richtung begonnen haben, bei denen Christen sich unter betont christlichem Vorzeichen engagieren, wollen wir die folgenden Initiativen erwähnen:

In Deutschland finden seit einigen Jahren zahlreiche «Meditationstagungen» nach der Zen-Methode unter Leitung von P. Enomiya-Lassalle SJ oder von Graf Dürckheim[12] statt, die jetzt überall im Land Schule machen. Man stellt ein wachsendes Interesse an diesen Tagungen bei kontemplativen Ordensleuten fest (namentlich bei den Benediktinern), aber auch bei Mitgliedern aktiver Orden und bei den Verantwortlichen für die Priesterausbildung.[13]

In der Abtei Orval in Belgien und an verschiedenen Orten in Frankreich fanden ebenfalls ähnliche Tagungen unter der Leitung von Graf Dürckheim und seinen Assistenten statt, an denen sowohl Laien (vor allem Ärzte, Lehrer für Yoga und Ausdruckstanz sowie Psychologen) als auch Diözesanpriester, Ordensmänner und Ordensfrauen teilnahmen.[14] Seit 1967 hat sich Taisen Deshimaru, ein japanischer Mönch der Soto-Zen-Schule, in Paris niedergelassen, wo er in zunehmendem Maße in Kontakt mit katholischen Kreisen und vor allem mit Ordensleuten gekommen ist.[15] Für den Yoga, dessen Verbreitung schon weiter zurückreicht, bemüht man sich derzeit darum, all jene um ein Zentrum zu sammeln, die in folgender Zielsetzung übereinstimmen: «Das Finden von Normen für einen gesunden Yoga, wobei die geistlichen und menschlichen Wesenszüge dieser uralten Disziplin respektiert werden sollen, jedoch unter Anpassung an unsere Formen der Lebensweise und Weltanschauung.»[16]

In Schweden eröffnen ein Karmelit und ein Universitätsprofessor angesichts des Erfolges erster Versuche in Rättvick ein «Meditationszentrum».

In den Vereinigten Staaten von Amerika hat man eigenständige Versuche begonnen: Yoga-Einkehrzeiten, ökumenische Treffen im Zeichen dieser Disziplinen, die Errichtung von «Häusern des Gebets» (vor allem im Gebiet von Detroit) usw.[17]

[1] Bekanntlich besteht der Yoga (oder besser die verschiedenen Arten von Yoga) in Übungen, welche im Hinduismus praktiziert werden, während Zen an eine Form des Buddhismus gebunden ist, welcher nach seiner Blütezeit in China um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert nach Japan gelangte. Obwohl eine fundamentale Verwandtschaft zwischen diesen beiden Disziplinen besteht, unterscheiden sie sich doch auch in bemerkenswerter Weise: Das Zen erspart sich die verschiedenen asânas, um sich einzig und allein auf die sitzende Körperhaltung (zazen) und auf das meditative Gehen (kin-hin) zu beschränken; seine Atem- und Konzentrationsübungen sind ebenfalls einfacher als im Yoga. Wir sprechen aber hier nicht von anderen Methoden wie der «transzendentalen Meditation».

[2] La voie du silence (Paris 1956[1]); Yoga cheétien en dix leçons (Paris 1964); Les Cahiers du Val (Quartalschrift, F–38 Valjouffrey, Frankreich).

[3] Sagesse hindoue, mystique chrétienne (Paris 1965); deutsche Übersetzung: Indische Weisheit – Christliche Mystik Eveil à soi, éveil à Dieu (Paris 1971).

[4] Zen, Weg zur Erleuchtung (Wien 1960[1]); französ. Übersetzung Le Zen (Paris 1965); Zen-Buddhismus (Köln 1966); Zen-Meditation für Christen (Weilheim 1969); französ. Übersetzung in Vorbereitung. Ende 1969 hat P. Lassalle unweit von Tokio ein katholisches Zentrum für Zen-Meditation errichtet. Vgl. Informations Catholiques Internationales (Paris, 15. Mai 1971, 4–5).

[5] The Still Point (New York 1970); Christian Zen (New York 1971). Für Japan selbst seien u.a. der Dominikaner N. Osmita und der Karmelit A. Okumura angeführt. Von letzterem: Le zen: dépassement, présence et liberté: Carmel, F–49 La Plesse-Arvillé, Dez. 1970, 262–275.

[6] Zen, Tao et Nirvâna (Paris 1970); engl. Original: Zen and the Birds of Appetite (Abbey of Gethsemani 1968); Mystique et Zen (Paris 1972). – Wir können hier nicht alle anführen, die diese Fragen unter einem vorwiegend spekulativen Gesichtswinkel bearbeitet haben. Es sei aber wenigstens auf folgende Veröffentlichungen hingewiesen: O. Lacombe, Sarvâstivâdin (Paris 1956); A. Dumoulin, Östliche Meditation und christliche Mystik (Freiburg i. B. 1966); J. A. Cuttat, Expérience chrétienne et spiritualité orientale (Paris 1967).

[7] So etwa J. Sudbrack SJ, Faszination aus dem Osten: GuL 1971, 424–479.

[8] Vgl.: Problèmes du yoga chrétien: Axes, Okt.–Nov. 1969, 19–31.

[9] H. Le Saux, Sagesse hindoue, mystique chrétienne, aaO., 32.

[10] H. Dumoulin, Dialog im Aufbau: Concilium 1967, 763–771; W. Johnston, Dialog mit dem Zen: Concilium 1969, 713–719; II. Vatikanisches Konzil, Dekret über die nichtchristlichen Religionen, § 2.

[11] Les Cahiers du Val, aaO. 103.

[12] Graf Dürckheim ist Direktor des Zentrums für Psychotherapie und Begegnung in Todtmoos-Rütte / Schwarzwald, Vf. zahlreicher einschlägiger Werke, u.a.: Zen und wir (Weilheim 1961); französ. Übersetzung: Le zen et l'Occident (Brüssel 1962); Der Alltag als Übung (Bern und Stuttgart 1961); französ. Übersetzung Pratique de la voie intérieure (Paris 1968). Eine theologische Reflexion aus der Feder von J. Lortz, die auf dem Werk K.v. Dürkheims fußt, findet sich unter dem Titel «Auf dem Wege zum personalen Transzendenten» in: Transzendenz als Erfahrung. Festschrift Dürckheim (Weilheim 1966), 237–250.

[13] Vgl. den Bericht über eine solche Einkehrzeit in «Christ in der Gegenwart» 1971, 411–412. – Unter den Abteien, die solche Einkehrzeiten veranstalten, sind z.B. zu nennen Niederaltaich (seit 1968), Königsmünster in Meschede und Münsterschwarzach.

[14] Vgl. die Erfahrungsberichte über solche Veranstaltungen: A. Delaye, Une session de méditation: Carmel 1971, 153–154; O. de Valence, Zen et prière chrétienne: La Maison-Dieu, Nr. 109, 1972/1.

[15] Vgl. J.–M. Petit, Dialogue entre le bouddhisme zen et le carmel: Carmel 1970, 74–77.

[16] Les Cahiers du Val, 1971, 103.

[17] G. A. Maloney, And Now, the Yoga Retreat: America, 1971, 591–593; B. Häring, A Contemplative House: Rev. for Rel., Sept. 1967; Sr. Ann Chester IHM, Report on Hope 1970: Sisters Today, Dez. 1970.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ALBERT MARIE BESNARD O.P.

am 27. März 1926 zu Toulouse geboren, 1954 zum Priester ordiniert, ist Ingenieur der Polytechnischen Schule, Lektor und Lizentiat der Theologie (in Le Saulchoir) und seit 1969 Schriftleiter von «La Vie Spirituelle»; auch predigt er regelmäßig bei den vom Sender France-Culture übertragenen Messen. An Veröffentlichungen sind zu erwähnen: Le pèlerinage chrétien (Le Cerf, Paris 1959; deutsch: Die christliche Wallfahrt (Mainz 1962); Saint Augustin: prier Dieu, les Psaumes (Le Cerf, Paris 1964); Visage spirituel des temps nouveaux (Le Cerf, Paris 1964; ins Spanische, Italienische und Japanische übersetzt); Le Mystère du Nom (Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé) (Le Cerf, Paris 1962); Vie et combats de la foi (Le Cerf, Paris 1965; ins Englische und Spanische übersetzt); Ces chrétiens que nous devenons (Le Cerf, Paris 1967; ins Italienische übersetzt); Un certain Jésus (Le Cerf, Paris 1968; deutsch: Ein gewisser Jesus [Wien 1969]; auch ins Spanische, Portugiesische und Italienische übersetzt); Propos intempestifs sur la prière (Le Cerf, Paris 1969; ins Portugiesische übersetzt); Chemins et Demeures (Le Cerf, Paris 1972). Besnard ist regelmäßiger Mitarbeiter der Liturgiehefte Assemblées du Seigneur.

Joseph Beaude

Mystik und Dichtung

Das 17. Jahrhundert und sein Zeugnis

Es ist unmöglich, auf wenigen Seiten das Panorama der mystischen Dichtung im Frankreich des 17. Jahrhunderts aufzureißen. Von Claude Hopil bis zu Madame Guyon hat diese literarische Gattung überschwenglich geblüht und müßte daher Gegenstand einer umfangreichen Studie sein. Man müßte sicherlich auch den Begriff Mystik genauer bestimmen und ihn in einem einigermaßen eingegrenzten Sinne verwenden und demgemäß die mystische Dichtung bewußt im strengsten Sinne des Wortes verstehen. Diese Eingrenzung der mystischen Dichtung auf einige wenige exemplarische Werke bedürfte an sich einer theoretischen Rechtfertigung, die hier zu weit führen und die Grenzen eines kurzen Artikels überschreiten würde. So wollen wir es dabei belassen – trotz des sich damit ergebenden Bezugs auf eine Überfülle von Texten –, den Begriff «Mystik» in einem ziemlich allgemeinen und weiten Sinne zu verstehen und damit eine Vermischung von Gattung und Art in Kauf zu nehmen: von «*mystischer* Dichtung» und «*geistlicher* Dichtung». So müssen wir folgerichtigerweise zuerst deutlich machen, mit welcher Fülle und Verschiedenheit von geistlichen Dichtwerken wir es zu tun haben. Darum wollen wir zunächst in aller Kürze verschiedene Formen und verschiedene Themen vorstellen, wobei wir uns vor allem an das erste Drittel des 17. Jahrhunderts halten wollen. Anschließend soll eine besondere Erwägung über das Interesse der Dichter dieser Zeit an der Figur der Maria Magdalena Gelegenheit bieten, einige Perspektiven für die Betrachtung der mystischen Lyrik dieser Epoche zu vermitteln.

In der poetischen Literatur Frankreichs in den Jahren um 1600 nimmt die religiöse Dichtung einen Platz ersten Ranges ein. Die Dichter, die damals am meisten gelesen wurden, deren Namen zum Beispiel am häufigsten in den großen Sammelwerken vorkommen, sind Desportes, Bertaut und Du Perron. Der erstere hatte sich noch in seinem beginnenden Greisenalter darangemacht, die 150 Psalmen in Verse zu übertragen. Nachdem die beiden anderen sich der gegenreformatorischen Bewegung angeschlossen hatten und Kirchenfürsten geworden waren, hörten sie auf, ihre amourösen Verse zu dichten; dafür schrieben sie nun Bibelparaphrasen, geistliche Lieder und Gebete. Aber die Dichtung dieser quasi-offiziellen Autoren ist «mehr ein Werkzeug der Politik als der Mystik». Ganz anders, jedenfalls weniger politisch, spontaner und absichtloser ist die Dichtung jener zahlreichen Männer und Frauen, sowohl Hugenotten wie Katholiken, die im damaligen Literaturbetrieb nicht allgemein bekannt waren. Sie schrieben ausschließlich «Andachtspoesie», das heißt, daß sie die Sprache der Dichtung zur Sprache ihrer eigenen Meditation und ihres Betens machten.

Diese «Andachtspoesie» entstand im Laufe der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. In ihrer Thematik zeigt sich eine deutliche Entwicklung. Die Dichter der Generation des Jean de Sponde (gest. 1595), dessen bewunderungswürdige «Meditationen über die Psalmen» und «Poèmes Chrétiens» bekannt geworden sind, meditierten über den Tod und sprachen von Buße. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts wird der Blickwinkel der Dichtung weiter. Wenn das Thema «Tod» noch häufig anzu-

treffen ist, so doch nicht mehr – wie bei de Sponde – in einer Form einer intimen Meditation über die Unbeständigkeit des Lebens und über das Verlangen nach dem zukünftigen Leben, sondern in Form eines grausamen und blutigen Schauspiels zur Weckung lebhafter und heftiger Gemütsbewegungen. Das Leiden Christi wurde damals eines der bevorzugtesten Themen. Seine Szenen wurden farbig und realistisch beschrieben. Der Dichter macht sich so das betrachtete Geheimnis zu eigen, vereinigt sich in seinem Schmerz mit den Leiden des Gekreuzigten, deren Ursache er als Sünder und dessen Nutznießer er als Erlöster ist. Dies ist der Gedankengang der Meditationen, wie sie sich finden in den «Théorèmes sur le sacré Mystère de nostre Rédemption», deren erster Band 1613 erschien, während der zweite Band von 1622 den «*glorreichen Geheimnissen*» gewidmet ist. Bei den «Théorèmes» handelt es sich entsprechend dem etymologischen Sinn des Wortes (= «Schauungen») um Visionen und kontemplative Texte. Jean Rousset[1] hat den Einfluß der ignatianischen Spiritualität auf die «Théorèmes» vermerkt: Es gibt tatsächlich auch hier das «Sichversetzen an den Ort» und die «Vergegenwärtigung des Geheimnisses» mit Hilfe der Vorstellungskraft. Die Sonette von La Ceppède, vom Dichter selbst häufig «Meditationen» genannt, sind regelrechte «geistliche Übungen». La Ceppède, der seine Gedichte mit zahlreichen Quellenangaben versehen hat, zitiert häufig außer den Kirchenvätern Ludolf den Kartäuser und in seinem Gefolge auch spätere Autoren wie Guevara, Ludwig von Granada oder Diego von Estella. Es sind dies Vertreter einer konkreten und bildkräftigen Spiritualität. Die Autoren von «Leben-Jesu»-Büchern oder von «Kalvarienbüchern» stehen als bevorzugte Quellen hoch im Kurs. Die Andachtspoesie ist vor allem auf die szenische und bildliche Darstellung des Lebens Jesu ausgerichtet. Das Wort «Geheimnis» wurde damals im Sinne der «Vergegenwärtigung» des konkreten historischen Geschehens verstanden, genau so, wie man von den «Geheimnissen des Rosenkranzes» spricht. Die «freudenreichen Geheimnisse» fehlen durchaus nicht – unter anderen behauptet die Geburt Christi ihren Platz –, aber die beherrschende Stellung nimmt die Betrachtung der «schmerzhaften Geheimnisse» ein.

Die poetischen Meditationen von La Ceppède zielen auf das «Mitleid», auf die Anteilnahme am Erlösungsgeheimnis. Die Werke der Zeitgenossen oder der Nachfolger haben nicht alle die geistliche und theologische Kraft der Werke von La Ceppède. Bei vielen nahm das «Empfindsame» den wichtigsten Platz ein. Ihre Werke sind Ausdruck einer Poesie der Rührung und der Tränen. César de Nostredame, Sohn des berühmten Nostradamus, Landsmann und Freund von La Ceppède, beschwört nicht mehr den leidenden Christus, sondern die großen Trauernden, die schmerzhafte Mutter, Maria Magdalena, den guten Schächer. Und Auvray beschreibt in seiner «Pourmenade de l'âme dévote», einem Kreuzweg, mit bitterem Expressionismus die Folterung und den Tod Jesu, um so in der Seele des Lesers heftige Gefühle und Mitleid zu wecken. Sehr bezeichnend für diese Richtung ist es, daß einer der liturgischen Gesänge, die am meisten nachgedichtet wurden, das «Stabat Mater» war.

Wir mußten hier das besondere Gewicht unterstreichen, das die Dichter den «schmerzhaften Geheimnissen» beimaßen. Aber dennoch erschöpft diese geistliche Dichtung sich nicht in einer Passionsmystik. Eine sehr beliebte literarische Gattung ist die Paraphrase biblischer Texte und vor allem die Psalmenparaphrase. Man kann eine Vielzahl von Übersetzungen des Psalters in französischen Versen finden. Schließlich ist hier vor allem eine Poesie zu nennen, die man wohl im strengsten Sinne des Wortes «mystisch» nennen muß. In dieser Gattung sticht hervor das geniale Werk von Claude Hopil, vor allem seine Schrift «Les Divins eslancements d'amour exprimez en cent cantiques faits en l'honneur de la Tres-Saincte Trinité» (1629). Diese Dichtkunst ist nicht mehr Vergegenwärtigung und Vision *der* verschiedenen Heilsgeheimnisse, sondern Kontemplation *des* Geheimnisses schlechthin. In ihr kommt eine Mystik der dunklen Nacht, der heiligen «docta ignorantia» zum Ausdruck. Das Mysterium kontemplativ zu betrachten, bedeutet – wie Hopil es ausdrückt – «Sehen ohne zu sehen». Die Seele hält sich im Angesichte des Unbegreiflichen auf, welches das Göttliche ist, und sie vereinigt sich nur durch Verzicht auf Erkenntnis, durch einen «alles überwindenden Tod», durch einen «mystischen Überschritt» mit ihm. Es ist dies eine Dichtung des Hell-Dunkel, einer lichten Dunkelheit.

Eine so geraffte Darstellung kann nur eine sehr unvollkommene Vorstellung von der geistlichen Dichtung zu Beginn des 17. Jahrhunderts geben. Um nicht ganz im allgemeinen steckenzubleiben, wollen wir nun einige Überlegungen über die Darstellung der Maria Magdalena vorlegen, die in jener Epoche eine gefeierte und vielbesungene literarische Gestalt darstellte.

Die Magdalenen-Literatur ist im 17. Jahrhundert tatsächlich äußerst umfangreich, und zwar sowohl in Prosa wie in gebundener Sprache. Die dichterische Form dieser Verse ist nicht immer brillant, wie schon Goujet in seiner «Bibliothéque Françoise» (1740) angesichts der endlosen, teils überspannten und trivialen Lobsprüche auf Magdalena wie etwa in Beauvais' «La Magdaleine» (1617) und in F. M. Durants «La Magdeliade» (1622) festgestellt hat.

Tatsächlich hat auch fast nichts von dieser Literatur bleibenden Bestand für die Nachwelt gehabt. Nichtsdestoweniger muß es einen sinnvollen Grund geben für die beherrschende Rolle dieser bekehrten Sünderin, dieser großen Christusliebenden, dieser «Einsiedlerin der heiligen Grotte» – dieserart sind die Titel, welche ihr die Gunst der Dichter eingebracht haben – in der geistlichen Kultur jener Zeit. Man könnte versuchen, einige bezeichnende Züge, die dieser Persönlichkeit des Evangeliums zu besonderer Beachtung verholfen haben, herauszuschälen.

Eines der wesentlichen Themen, das mit der Gestalt der Magdalena angeschlagen wird, ist das Thema «Abwesenheit». Die Abwesenheit Christi ist es, woran sie leidet zu Füßen des Kreuzes, vor dem leeren Grab und in der Einöde der Provence. Aber diese Abwesenheit ist genaugenommen eine Gnade. Sie ist die Vorbedingung für die Sehnsucht und für das Anwachsen der Liebe:

«Du fliehest sie ein wenig nur, um neu zu schüren
ihre Glut:
Denn wie den Ofen zischen läßt ein wenig kaltes
Wasser,
Entzündet kurze Trennung neu die Liebe.»
(La Ceppède)

Das Anwachsen der Liebe durch Trennung und Abwesenheit ist unbestrittenerweise ein immer wiederkehrendes Thema in der Literatur, in der Philosophie und in der geistlichen Dichtung. Aber man könnte sich wohl fragen, ob es nicht zu Beginn des 17. Jahrhunderts in besonderem Maße zur Geltung kommt, weil damals viele Menschen an dieser Abwesenheit leiden. Christus spricht nicht mehr. Wir meinen damit, daß allem Anschein zum Trotz und entgegen allen Beteuerungen eines frommen Humanismus – von dem auch die geistliche Dichtung dieser Zeit zum größten Teil mitbestimmt ist – ein Mangel an Gewißheit das christliche Denken und Reden belastet. Magdalena wird so zum Beispiel für den Glauben inmitten der Ungewißheit, für das Geschenk der Liebe Jesu in seiner Abwesenheit, für das Erfassen Gottes in seiner unüberwindlichen Ferne. Kurz gesagt: Die Darstellung der Magdalena wird selbst bei den am wenigsten mystischen Dichtern zu einer Art von volkstümlicher Vermittlung mystischer Themen, zu denen man greift, um inmitten der Erschütterung so vieler Sicherheiten trotz alledem die gläubige Treue zu retten. Der Fideismus ist zu dieser Zeit weit verbreitet. Magdalena ist gewissermaßen Bürgin und Archetyp des inmitten der andauernden Abwesenheit Gottes bewahrten Glaubens und der trotz allem weiterhin geschenkten Liebe. Fideismus und Mystizismus haben vielleicht eine gewisse Verwandtschaft, die darin besteht, daß der erstere ein unvollständiger und verkümmerter Entwurf des letzteren ist. Das 17. Jahrhundert ist eine Epoche, die von beiden Bewegungen gleicherweise gekennzeichnet war.

Die Art der Dichter, von Magdalena zu sprechen, ist übrigens nicht einheitlich. Sie ist, wie wir schon erwähnt haben, manchmal trivial. Aber selbst bei den geistlich höchststehenden Dichtern haftet den Liebesliedern dieser bekehrten Liebenden noch etwas Schillerndes an. Magdalena als Sünderin fasziniert offenbar genauso wie Magdalena als Heilige. Ihre Rolle als Dirne ist nicht zu trennen von der anderen Rolle als Jüngerin Jesu. Darin fügt diese Gestalt sich bestens der barocken Thematik von Maskerade, Verwechslung und Verwandlung ein. Eine exemplarische Gestalt ist sie auch insofern, als sich in dieser Literaturgattung – oft sogar im Werk ein und desselben Dichters – die schlüpfrigsten Auslassungen auf erstaunlichste Weise unmittelbar neben den glühendsten Gebeten finden.

Ist dies zu einer Zeit, da die Religion einen so mächtigen Einfluß ausübt, ein falsches Doppelspiel? Die Frage darf zweifellos nicht so simpel gestellt werden, zumindest nicht unter Verwendung dieser Begriffe. Der Libertinist setzt sich spöttisch über die Moral hinweg, aber der Mystiker tut dies auf seine Weise ebenso. Ein puritanischer Glaube ist entweder heuchlerisch, uninkarniert oder eines falschen Ehrgeizes nach «engelhaftem» Verhalten verdächtig. Zwischen Eros und Agape zu unterscheiden bedeutet nicht, sie voneinander zu trennen. Die magdalenische Inbrunst des 17. Jahrhunderts könnte den Psychoanalytikern zu denken geben. Ebenso muß sie dem Ideengeschichtler zu Überlegungen Anlaß geben. Dieses Jahrhundert war offensichtlich eine der Epochen, in denen die Spannung zwischen den beiden Arten der Liebe gleicherweise durch größte Heftigkeit wie durch engste geschwisterliche Nähe ausgezeichnet war.

Magdalena ist die Verkörperung des wild-naturhaften wie des göttlichen Verlangens. Sie erscheint als diejenige, deren Fieber zu mystischer Inbrunst, deren Unersättlichkeit zu erlösender Selbstenteignung, deren Verlorenheit zu neugewonnenem Heil wird. Allein weil sie «viel geliebt hatte», konnte sie jene leidende, aber befriedete Liebende in der Einöde von Sainte Baume werden; jene, die das Geheimnis Gottes nicht mit den Augen ihrer Verstandeskraft, sondern – wie Hopil sagt – mit den Augen der Liebe, der leidbringenden Liebe sah:

«Ein Kreuz ist errichtet in rauher Höhle
Von Michael, dem Erzengel. So schaust du das Geheimnis
Von Gottes Paradies in diesem schönen Spiegel.»

Selten in der Geschichte des Christentums hat es eine solche Menge geistlicher Dichter gegeben wie gegen Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Man könnte viele Erklärungen dafür geben, warum man in dieser Zeit so häufig seine Zuflucht zur Poesie nahm, um dem Glauben Ausdruck zu verleihen. Die apologetische Begründung, die von den Autoren dieser Epoche selbst oftmals vorgebracht wurde, daß sie nämlich mit den profanen Dichtern wetteifern wollten, kann hier nicht ausreichen. Es muß hier vielmehr die Vorherrschaft eines symbolhaften Denkens in der vorkartesianischen Kultur mitgespielt haben. Diese Zeit ist überdies eine Epoche, in der Kontraste und Widersprüche nicht bloß unaufgelöst nebeneinander stehengelassen wurden, sondern geradezu geliebt und daher noch betont wurden. Der christliche Glaube ist ja selbst ein Ergebnis von Dunkelheit und Licht zugleich. Die poetische Sprache ist eben daher die am meisten geeignete Redeweise, um diese Spannung zum Ausdruck zu bringen, ohne sie vorschnell aufzuheben. Und in der Tat scheint es eines der wesentlichsten Kennzeichen dieser Dichtung zu sein, daß die christliche Seele sich hier ebenso in ihrem Schmerz wie in ihrem Glück, in Erschütterung und in Vertrauen, in ihrer Leibgebundenheit wie in höchster Sublimität aussagen und aussingen will. Man kann wohl sagen, daß das Geheimnis der Inkarnation, welches Mensch und Gott in paradoxer Weise miteinander verbindet, in höchster Gunst steht bei den Vertretern dieses barocken Zeitalters, das geprägt ist von solchen Bündnissen zwischen Gegensätzen: Im kernig-saftvollen Fleisch des Dichterwortes sagt sich das Wort Gottes an.

[1] Jean Rousset, L'intérieur et l'extérieur. Essais sur la poésie et sur le théâtre au XVIIe siècle (Paris 1968), 30. Hier findet sich der Text eines Geleitworts von Rousset zu einer Ausgabe der «Théorèmes» von La Ceppède abgedruckt.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOSEPH BEAUDE

1933 geboren, ist Priester des Oratoriums, besitzt das Lizentiat in den Geisteswissenschaften und den Doktor in Philosophie. Das Centre National de la Recherche Scientifique hat ihn zum Forschungsattaché ernannt. Er veröffentlichte: Histoire de l'idée de nature de Robert Lenoble (Paris 1969) und hat an der Neuausgabe der Werke von Descartes mitgearbeitet. Gegenwärtig bereitet er ein Doktorat in den Geisteswissenschaften vor mit einer These über das Thema: La crise culturelle au début du XVIIe siècle et le problème de Dieu.

Bruno Borchert

Jesusbewegung

Die Jesusbewegung gilt als eines der wichtigsten Ereignisse des vorigen Jahres, wenigstens auf dem Gebiet der geistlichen Kultur. Was aber geschah eigentlich? Ein Blick auf dieses Phänomen anhand einer ziemlich vollständigen Dokumentation legt folgenden Schluß nahe:

Ein Hauptartikel der *Time* vom 21.6.1971 war für das Werden dieses Weltereignisses von entscheidender Bedeutung. Vor dieser Zeit kam wohl einmal ein vereinzelter Bericht in die Weltpresse; aber erst nach dem erwähnten Hauptartikel gab es eine Lawine von Jesuspublikationen, übrigens hauptsächlich in der angelsächsischen Welt.

Time kehrte allerlei Bewegungen zusammen und präsentierte sie als eine einzige Bewegung, die mit dem Wort «Revolution» charakterisiert werden konnte. Sie würde nämlich eine revolutionäre Umkehr in der Jugend-Subkultur bedeuten: Die Jugend wendet sich von Sex und Drogen ab, sucht nicht mehr im Fernen Osten, sondern findet den überlieferten Weg der westlichen christlichen Kultur wieder – Jesus, den Einen Weg.

Die Jesus-Revolution, wie sie von *Time* vorge-

legt wurde, ist aber zum größten Teil eine Wiederbelebung der Pfingstbewegung, nicht nur am Rande des Protestantismus, sondern auch im Untergrund des römischen Katholizismus. Solche Wiederbelebungsbewegungen sind nicht neu. In ihrer periodischen Wiederkehr gehören sie zur Tradition Amerikas.

Auch das Interesse für Jesus von Nazareth ist nicht unbedingt etwas Revolutionäres. In der westlichen Welt wächst es schon seit Jahrzehnten in allerlei Kreisen: bei Theologen und Bibelkennern, aber auch bei Künstlern und dem einfachen Mann; bei Unkirchlichen, Atheisten und Juden, vielleicht am wenigsten bei orthodox konservativen Kirchenmenschen. Dieses Interesse für Jesus von Nazareth gilt vor allem der Frage: Wer war nun eigentlich dieser Mann aus Nazareth? Wie lebte er? Was wollte er? Warum hatte er solchen Einfluß? Der gesellschaftlich engagierte Jesus, der also entdeckt wurde, fesselte große Gruppen, auch in der Jugend.

Bleiben als «Revolution» die sogenannten Jesusfreaks (Jesusgecken, Jesusnarren) übrig, die von *Time* folgendermaßen charakterisiert werden: Sie stammen aus der Subkultur und haben diese jetzt mit dem konservativsten Christentum vermischt. Sie sehen Jesus als einen lebenden Gott, der sowohl Retter wie Richter ist, und als denjenigen, der ihr Schicksal bestimmt. Jeder Akt wird von Ihm bestimmt. Er löst alle Probleme. Eine intensive persönliche Beziehung zu Ihm soll deshalb das Leben beherrschen. Sie leben oft in Gemeinschaften, die an strengste Klöster der Vergangenheit erinnern.

Der Beginn dieser Bewegung wird von Edward E. Plowman, dem «Historiker der Jesusbewegung» *(Time)*, in die Love-Bewegung verlegt, die im Sommer 1967 im Haight-Ashbury-Stadtteil von San Francisco entstand. Der Pfarrer dieses Stadtteils, Father Harris, sagte s. Z. darüber:

«Die Hippiekultur steht in der Welt von heute wahrscheinlich dem ursprünglichen Christentum am nächsten. Die echten Hippies üben wirkliche Liebe, d. h. *agapè*, selbstlose Liebe in *dem* Sinn, den Paulus diesem Wort gibt. Ihr Protest richtet sich gegen die Selbstsucht; gegen Eltern, die sich mit ihrer Monogamie brüsten und inzwischen durch mehrfache Ehescheidung fortgesetzt Polygamie treiben; gegen die Widersprüchlichkeit der sittlichen Urteile und tatsächlichen Praxis; gegen die Idee, daß sich Gottes Gunst in eines Menschen finanziellem Erfolg zeigt. Deshalb wenden sie sich von dem ab, was nach ihrer Vorstellung die Kirche ist, einschließlich ihrer ‹Mystik› – übrigens in ihren Reihen ein populäres Wort. Dennoch haben die echten Hippies – wie ich meine – eine direkte Gotteserfahrung, mit oder ohne Drogen. Ihre Erfahrung besteht den üblichen Test für mystische Erfahrung: ob es nämlich zu einem besseren Leben führt, ob es Liebe und Verständnis vergrößert.»

Diese Love-Bewegung griff schnell um sich und wurde ebenso schnell von heimatlos gewordenen jungen Menschen aus ganz Amerika und von Geschäftemacherei und Publicity überflutet, die dieser Bewegung Weltruf und einen eigenen Stil gegeben haben, der für Massenkonsum geeignet war. Schon im Oktober desselben Jahres mußten die «echten Hippies» ihr Ideal begraben.

Wie die Untergrund-Pfingstbewegung im römischen Katholizismus, die in derselben Zeit entstand, hat diese Jesus-Bewegung sich im stillen durchgesetzt; aber sie ist trotzdem schwer mit dem zu identifizieren, was *Time* auch hier wieder unter einem Nenner (Jesus People) zusammenfaßt. «Jesus People» umfaßt offensichtlich entgegengesetzte Gruppen. Die prononciertesten sind die *Children of God:* fundamentalistisch, streng abgeschlossen, sektiererisch, apokalyptisch-weltfremd, erinnernd an die Apostelgeschichte; *The Process*, der Jesus mit Satan verbindet; *The Way*, der Glück und Überfluß als Zeichen des rechten Glaubens an Jesus betrachtet.

Es gibt also viele Jesusbewegungen. Allgemein lassen sie sich nur so charakterisieren: daß sie keine von allen Kirchen sind und damit meistens auch nichts zu tun haben wollen; daß es Bewegungen sind, eigenwillig, schwer zu fassen, voneinander verschieden und sich verschieden entwickelnd; und daß sie auf die eine oder andere Weise den einen oder anderen Jesus bekennen.

Von der Jesusrevolution der *Time* bleibt u. E. nur übrig, daß sich die Äußerungsformen der «Subkultur», insofern sie von den Massenmedien Gebrauch macht und selbst von diesen Medien manipuliert wird, gewandelt haben: die Kleidung, die Symbole, die Parolen, die Untergrund-Presse, die Musik, die Schau-Effekte, die Festivals, die Aufkleber, die Posters, die Farben usw. Das Psychodelische hat sich hier zu einem Jesusstimulans entwickelt. Jesus ist der beste Trip. Jesus macht mich high! Ein neuer Stil für die Jugendlichen, darin ihre Religiosität auszuleben, ohne die mit Sex und Drogen verbundenen Risiken. Es ist schwer herauszubekommen, inwieweit dieser Stil auf Geschäft und manipulierende Publicity zurückgeht, also von den Älteren gemacht wird, und wieweit er aus der Jugend selbst stammt. Daß die Manipulation groß ist, daß die Geschäfte dabei gut gehen, ist

nicht zweifelhaft. «Jesus Christ Superstar» ist nur eines der vielen Beispiele. Die Premiere am Broadway war eine Angelegenheit der religiös bestimmt nicht gesunden Oberschicht, während ausgerechnet die Jesusgecken protestierten. Der Erfolg ist nicht zuletzt den durchtriebenen Super-Autoren zu verdanken: Robert Stigwood in London, Autor von «Oh Calcutta», und Tom O'Horgan, Autor von «Hair» am Broadway. Die kommerzielle Manipulation der Jesusbewegung wurde ausführlich im Magazin *Der Spiegel* (Hauptartikel vom 14. Februar 1972) enthüllt. Der Verdacht, dieses ganze Sakralitätsgeschäft ohne Gesellschaftskritik hätten Leute des Establishment entworfen und werde von ihnen gestützt, scheint nicht unbegründet.

Trotzdem erhält eine sehr bestimmte Jesusbewegung durch diese Publicity eine ungeahnte Wachstums-Chance. Nicht die Jesusbewegung, die von der Frage gefesselt wird: Wer war nun eigentlich Jesus von Nazareth? – sondern die Bewegung, die den süßen, unhistorischen, kitschigen, langhaarigen, übermenschlichen Jesus zurückholt. Diese Jesusbewegung hat einige Aussicht. Sie paßt ausgezeichnet in die typisch amerikanische Pop-art-Tradition: die Kunst, pop(ulär) zu machen, indem man das leicht Anzuerkennende – vornehmlich Kitschige – verarbeitet. Sie paßt auch in die lange Tradition der Volksfrömmigkeit, die die Heiligen verkitscht hat, weil sie sonst zu sehr schockieren. Die Opium-Religionen haben sich immer auf diese Frömmigkeit ausgerichtet: Jede Gestalt, die die etablierte Religion und die Ruhe des Volkes stören könnte, wurde entweder für ketzerisch erklärt oder zur Ehre der Altäre erhoben und durch Frömmigkeitsnebel unschädlich gemacht. Die Geschäftswelt hat gut begriffen, daß nach all den Desillusionierungen des Engagements da eine leicht zu schließende Lücke ist: der Wunsch nach unverbindlichem, unirdischem, sanft-religiösem Amüsement, das sich für jung und alt eignet.

Was unter dem Rauchvorhang der Publicity unsichtbar zu werden droht, ist die Tatsache, daß in der sogenannten Jugend-Subkultur seit den Beatles bis heute der Wunsch nach religiöser Erfahrung, zumal der Mystik, ein konstanter Faktor ist; und daß nicht nur die etablierte Gesellschaft, sondern auch die Kirchen sich nicht darum gekümmert haben – vor allem nicht die römisch-katholische Kirche, die nach einem kurzen Aufflackern von Hoffnung auf die Führung unter Johannes XXIII. endgültig dabei ist, in ihre alte Tradition zurückzufallen: sich für die Volksfrömmigkeit zu entscheiden, die ungefährlich und beruhigend ist, und gegen alles aufzutreten, was mit Wirklichkeitserfahrung und Mystik zu tun hat.

Wieweit die Jesusbewegung der Publicity wirklich Wurzel schlägt, wird uns die Zukunft lehren. In Amerika wird sie anders verarbeitet werden als anderwärts. In Europa hat die Jesusbewegung vor allem in Deutschland unter Einfluß der amerikanischen Publicity Fuß gefaßt. Zu ihren wichtigsten Gestalten zählt der Geistliche Volkhard Spitzer in Berlin. Der Unterschied zur amerikanischen Bewegung ist nach ihm: «Wir sind nicht so schwungvoll und emotional wie die Jesus-People in Amerika.» Spitzer gehört zur Pfingstgemeinde, will aber die Jesus-People-movement als selbständige Grundbewegung gelten lassen, die sich speziell an die Sex- und Drogensüchtigen wendet. Inzwischen ist auch in Deutschland das Geschäft für das Bild dieser Bewegung bestimmend geworden. Auch in den Niederlanden hat die Jesusrevolution Fuß gefaßt, wie immer: Was in Amerika geschieht, geschieht todsicher auch hier. Ob in diesem Land die Publicity denselben Charakter hat wie in Amerika und (bis zu einem gewissen Grade) in Deutschland, muß bezweifelt werden. Das Phänomen beschäftigt die Gemüter; aber anscheinend mehr als Information und aufregende Tatsache, und weniger als Anregung, sich dieser Bewegung anzuschließen. Die Pfingstbewegung ist hier ebenfalls tätig. Schon seit 1967 versucht sie junge Leute mit Hilfe Jesu von den Drogen abzubringen. Diese Arbeit ist etwas aussichtsreicher geworden. Im übrigen läßt sich die Jesusbewegung in den Niederlanden mit einer neuen Zutat in den Suppentopf vergleichen, der die Niederlande seit langem, vor allem aber im letzten Jahrzehnt geworden sind. Amsterdam ist nicht nur die Hauptstadt dieses Landes, sondern auch der Ort, wo die beste Suppe gekocht wird. Alle internationalen Einflüsse fließen dort mit dem eigenen Beitrag zusammen, in dem der bekannteste «Provo» und «Kabouter» heißt. Die kräftigste Zutat dieser Suppe ist u. E. die immer stärker werdende Meditation, die von andern Bewegungen nicht verdrängt wird, sondern diese sozusagen in sich aufnimmt. «Cosmos» ist das bekannteste Meditationszentrum, in dem das geschieht; aber über das ganze Land hin ist ein gleicher Zug zu spüren. Man findet «Jesus» besser als LSD, verkauft aber seine Seele nicht daran.

Aus der Entfernung betrachtet, verblaßt das Weltereignis der Jesusrevolution. Der Satanismus ist ein viel weiter verbreitetes Geschehen. Der Okkultismus, die weiße Hexerei, die Astralreligion, kurz: das vielfarbige Aufblühen von Religiosität

ist schon seit Jahren überall in der industrialisierten Welt zu ungeahnter Reife gekommen, während die Kirchen leerer werden.

Wenn von einem Weltereignis die Rede ist, wäre es dann nicht dies, daß in den letzten Jahren immer deutlicher wurde, wie die Religiosität des «modernen Menschen» – d.h. des Menschen, der die technologische Entwicklung durchlebt – von der kirchlichen Religiosität fortwächst und ihre eigenen Wege geht? Und daß die Jesusbewegung nur *ein* Aspekt dieses Geschehens ist?

Anmerkung
Wir benutzten die Dokumentation des Titus-Brandsma-Instituts (Nimwegen). Eine Auseinandersetzung damit kann man in «Speling» (1972/1) finden, die dem Thema Extase gewidmet ist. In dieser Nummer sind auch Quellenangaben über die Jugend-Subkultur und das Aufblühen der Religiosität im allgemeinen zu finden.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

BRUNO BORCHERT

Karmelit, am 4. Februar 1923 zu Hengelo (Niederlande) geboren, hat zu Merkelbeek (holländisches Karmeliterstudium) und an der Universität Gregoriana zu Rom studiert und ist Doktor in Theologie. Nachdem er am holländischen theologischen Seminar der Karmeliter Dogmatik doziert hatte und daselbst für die Archive und ikonographischen Sammlungen verantwortlich gewesen war, ist er gegenwärtig Chefredaktor der Zeitschrift «Speling» und Redaktor der Zeitschrift «Kruispunt». Außer verschiedenen Aufsätzen über die Ikonographie und die Spiritualität verdanken wir ihm die Zusammenstellung umfassender Dossiers über die Droge, den Horizontalismus, den Zölibat, Jesus von Nazareth, die Sexualität und die Mystik.

Gérard Bessière

Beten Revolutionäre noch?

Zeugnisse aus Südamerika

Die Zeugnisse, die dieser Beitrag vorlegt, stammen aus den folgenden Ländern: Kolumbien, Bolivien, Brasilien, Uruguay und Chile. Es handelt sich um die Antworten von einzelnen oder von Gruppen auf eine von «Concilium» gestellte Frage. Dieser Aufsatz stellt den Versuch dar, die Ergebnisse in Form einer Montage vorzulegen. Es wäre unmöglich, ständig die Autoren oder die Herkunftsländer zu nennen, ohne den Leser zu langweilen. Die Gesamtheit dieser Zeugnisse hat jedoch auch ohne diese wissenschaftlich hinreichende Zergliederung durchaus einen repräsentativen Wert und vermittelt so einen schnellen Ausblick auf die Tatsachen, die wir mit der Frage angepeilt haben: Beten die Revolutionäre noch?

Zunächst aber wollen wir fragen: Was bedeuten hier die Worte «Revolutionär» und «beten»? «Man müßte zunächst genauer bestimmen, um welche Art Revolution es geht und – wenn Beten schon eine bestimmte Beziehung zu Gott besagen soll – um welchen ‹Gott› es geht.»

Das Wort «Revolution» hat einen solchen «Prestigewert» bekommen, daß heute jedermann als «revolutionär» betrachtet werden möchte und daß jede Art von Veränderung, jede nonkonformistische Haltung als «revolutionär» bezeichnet werden.

Was das Wort «Gott» betrifft, so ist sein Inhalt relativ «je nach dem Idealbild, das man von seinem persönlichen Leben und vom Leben in der Gesellschaft hat»: Die Vorstellung, die man vom «Gebet» hat, hängt wiederum aufs engste von dieser durch Lebensentwurf und Gesellschaftsideal bestimmten Gottesvorstellung ab. Die gleiche Bestimmtheit durch gesellschaftliche Vorbedingungen kann man feststellen für die «theologischen Symbole». Die «offizielle» Kirche und ihre Theologie – die des II. Vatikankonzils eingeschlossen – sind «an die kapitalistische Gesellschaftsordnung gebunden».

Als Revolutionär wird man «jeden, der sich für den Prozeß der Umgestaltung der derzeitigen Gesellschaft engagiert», betrachten müssen. Dieselbe Antwort aber stellt fest – als Ergebnis einer über das vorgelegte Thema veranstalteten Zusammenkunft –, es sei «schwierig, zu definieren, was ein engagierter Christ ist». Ein ehemaliger Verantwortlicher der Katholischen Studentenaktion, der für viele spricht, präzisiert: «Es gibt zwei Schichten von christlichen Revolutionären: Manche, die zutiefst revolutionär engagiert sind, handeln als Gruppe, und diese Tatsache ermöglicht ihnen, ihren Dialog mit dem Herrn in einer intensiveren Weise zu leben. Ein zweiter Typ von ebenfalls sehr engagierten Christen lebt sein Christentum in einer mehr isolierten Weise aus rein persönlichem Elan; ihre Verbindung mit dem Herrn im Gebet voll-

zieht sich in größeren zeitlichen Abständen, weniger systematisch. In dieser zweiten Schicht kann das Gebet mehr oder auch weniger reich entfaltet sein.»

Das Engagement zielt auf eine Veränderung der Welt

«Mit diesem Engagement läßt man alles fallen, was traditionell, was institutionell war, alles, was mit der Welt des Komforts zusammenhängt. So verliert man auch die alten Bezugspunkte für das Gebet.»

Der Bruch mit der Kirche ist massiv: «Viele von denen, die sich in den Bewegungen der politischen Opposition engagieren, sind junge Leute, die ihre Formung in den Organisationen der Katholischen Aktion erhalten haben und die nun, indem sie diesen Schritt zur konkreten politischen Aktion tun, mit der Kirche gebrochen haben. Viele von den politischen Gefangenen in Recife kommen aus den Reihen dieser jungen Leute und bezeichnen sich heute als Nichtchristen.» Es ist nicht bloß die institutionelle oder traditionelle Kirche, welche die politisch engagierten jungen Leute verlassen, sondern auch die eigene christliche Gemeinschaft, aus der sie kommen. Warum?

Dieser Bruch betrifft auch das Gebet

«Mit der veränderten Weise der Aktion in der Welt ändert man auch die Weise, wie man sein geistliches Leben führt. Man läßt die traditionelle Weise des Betens (Vater unser usw.) beiseite. Man sucht nach anderen Formen der Kommunikation mit Gott. Das Gebet ist nicht mehr institutionalisierbar. Man betet mehr im Ereignis, in der Aktion. Man betet auf individuelle Weise inmitten der Beschäftigungen des Alltagslebens, vor einer Zusammenkunft usw. Es ist schwierig, allein zu beten, ohne eine Gruppe. Viele von uns, ersetzen – je nach dem Maß ihres Engagements – das Gebet durch die revolutionäre Mystik, die nicht nur in einer konkreten Aktion besteht, sondern auch in einem sehr tiefgreifend erlebten Engagement.»

Was verworfen wird, ist das «demobilisierende Gebet». «Marxisten – ehemalige Christen – machen uns Vorwürfe wegen des Betens, weil sie darin eine Abhängigkeit von ‹Gott› sehen und eine Verkennung der eigenen Möglichkeiten des Menschen. Für sie ist das Beten Entfremdung und Flucht.» Daher die Überlegung: «Gestern betete man, heute gilt es zu handeln.» Andere wiederum präzisieren: «Wir werden über das Gebet sprechen, wenn für das, was heute das Dringlichste ist, eine Lösung gefunden sein wird.»

Viele sagen, sie seien auf der Suche nach einer neuen Weise des Betens, um so das Evangelium und die drängenden Situationen, welche sie erregen, miteinander zu konfrontieren. Sie sagen, daß «das aktive Engagement für die anderen, unter der Forderung der Liebe, Gebet ist». Sie suchen «das Gebet, das in die Verpflichtung einweist, das stärkt und Mut gibt».

Mehrere Antworten betonen die Wirksamkeit des Gebets in der Gefahr, in der Einsamkeit der Aktion, im Entdecken seiner eigenen Grenzen. «Ist dies ein bloß psychologischer Prozeß oder ein Handeln des Heiligen Geistes in mir?», so schließt einer, der wieder neue Kraft gefunden hat in einer Stunde des Gebets nach einem Tag, an dem er allein übriggeblieben war, nachdem seine Kampfgefährten ihn verlassen hatten.

«In der konkreten Aktion mit den anderen entdeckt man seine Grenzen, seine Fehler, und das Gebet richtet einen aus auf die Suche nach Halt, nach Kraft zur Überwindung dieser Grenzen.» «Das Gebet ist notwendig, um Gemeinschaft zu haben mit Einem, der uns aus einer endlosen Kette von Spannungen zu befreien vermag. Diese Notwendigkeit des Gebets zeigt sich sowohl in Augenblicken voller Schwierigkeiten wie in Augenblicken der Freude.»

Die Beziehung des Gebets zur Aktion wird oftmals vermerkt

«Das Gebet gibt mir ein größeres Vertrauen in das, was ich in meinem alltäglichen Leben tue.» «Mein Gebet ist sehr einfach: danksagen, manchmal überlegen oder ganz einfach ruhig verharren...» «Früher pflegten wir das Bittgebet, jetzt mehr die Danksagung; dies ist ein mutigeres und optimistischeres Beten.» «Jetzt ist das Gebet mehr eine Energiequelle für die Aktion. Früher ging es im Gebet darum, nicht zu fallen oder um Vergebung zu bitten; jetzt ist es mehr positiv darauf gerichtet, fest zu bleiben im konkreten Engagement.»

Gebet und Gruppe sind häufig in Beziehung zueinander gesetzt. «Die Zugehörigkeit zu einer Gruppe ist eine Hilfe für das Gebet. Der Austausch im Gebet zwischen den Mitgliedern der Gruppe gibt ihnen die Möglichkeit, tiefere menschliche Beziehungen zu leben.» Das Lesen des Evangeliums mit den Bewohnern eines Viertels läßt «den Wert des Gebets entdecken», vermerkt ein militanter Angehöriger der äußersten Linken in Chile, der

mit zwei Kameraden inmitten einer Arbeiterbevölkerung wohnt. «Das Engagement führt die Christen dazu, neue Lebensformen (gemeinsames Leben, neue Typen der Beziehungen untereinander) zu suchen, die auch neue Formen des Betens mit sich bringen.»

Ein Priester, der als Studentenseelsorger tätig ist, erklärt: «Ich bin der am wenigsten engagierte, aber vielleicht derjenige, der am meisten betet, und mein Gebet dient den anderen, die im revolutionären Kampf stehen. Ständig erlebe ich, daß Leute zu mir kommen, damit ich mit ihnen bete. Sie suchen die Eucharistie und wissen auch, wo sie zu finden ist. Manchmal geschieht gerade das, woran man am wenigsten denken würde.»

Das Gebet gründet sich oft auf die Bibel

«Das Wesentliche beim Gebet ist das Lesen der Bibel. In der Bibel begegnet man einem Wort von beständiger Aktualität. Die Schriftlesung ist die beste Anweisung dazu, die Aktion und den tiefsten Sinn dieser Aktion miteinander in Einklang zu bringen.» Unter den jungen politischen Gefangenen in Brasilien, von denen viele ehemalige Mitglieder der Bewegungen der Katholischen Aktion sind und die nun sagen, sie seien keine Christen mehr, «bitten viele darum, daß man ihnen eine Bibel bringe».

Das Gebet ist ein «viel direkterer Dialog mit Christus»

«Maria und die anderen Heiligen scheinen an Boden verloren zu haben.» Diese unmittelbare Beziehung zu Christus gibt der inneren Haltung eine ganz neue Struktur: «Die Gegenwart einer anderen Person, nämlich des Herrn, angesichts deines gesamten Handelns zu integrieren. Der Herr, der dich während des ganzen Tages begleitet! Dies erzwingt und ermöglicht eine Änderung des Verhaltens. Das führt dazu, daß man verfügbar wird, um zu geben, um zu empfangen, um unterschiedliche Standpunkte gelten zu lassen. Ich integriere diese andere Person in mir, ich lasse Christus Mensch werden. Der ‹ätherische› Christus wird zu einer Person, die mein Leben mit mir teilt wie ein Freund. Das Gebet hört auf, etwas Statisches zu sein, das an Formeln und Tageszeiten gebunden ist. Statt dessen wird es dynamisch: dieses Gebet ist es, was die Aktion beseelt» (ein militanter Angehöriger der äußersten Linken).

«Ich habe eine neue Vorstellung von Jesus. Ich bete zu einem Jesus, der sich unterscheidet von dem, zu dem ich früher betete. Früher sah ich Jesus vor allem mit übernatürlichen Kräften ausgestattet, jetzt habe ich ein menschlicheres Bild von Jesus. Und ich respektiere und liebe ihn dadurch mehr als früher» (ein militanter Kommunist aus Chile). «Von einem Christus, den wir mit Beschlag zu belegen versuchten, als wenn er zu jedem von uns getrennt sprechen würde, sind wir übergegangen zu einem Christus, der uns im Medium unserer Solidaritätsbeziehungen anspricht» (militanter Journalist der äußersten Linken in Chile).

Ein besonders bewegendes Zeugnis dieses Glaubens an Christus haben wir in den Briefen von *Nestor Paz*, der in der nationalen Befreiungsarmee Boliviens gefallen ist: «Mein geliebter Herr, ich will Dir wieder einmal schreiben nach so langer Zeit. Heute spüre ich wirklich, daß ich Dich und Deine Gegenwart nötig habe. Vielleicht ist es die enge Nähe des Todes oder die relative Erfolglosigkeit des Kampfes. Du weißt, daß ich immer und mit allen Mitteln versucht habe, Dir treu zu sein. In völliger Konsequenz mit mir selbst und meinem Weg. Deswegen bin ich hier. Für mich ist Liebe die dringende Forderung, die Probleme des anderen zu lösen, in dessen Innerem Du selbst lebst. Ich habe verlassen, was mein war, und ich bin gekommen. Vielleicht ist dies heute mein Gründonnerstag und die kommende Nacht mein Karfreitag. Ich überliefere alles, was ich bin, ganz in Deine Hände, mit einem grenzenlosen Vertrauen – weil ich Dich liebe. Was mir schwerfällt, ist, daß ich verlassen muß, was ich am meisten liebe: Ceci (seine Frau) und meine Familie; und daß ich den Triumph des Volkes, seine Befreiung, nicht mit Händen greifen kann. Wir sind eine Gruppe, die ganz erfüllt ist von der Fülle des Menschlichen und des Christlichen. Dies, so glaube ich, genügt, damit die Geschichte weiter vorwärts geht. Das stärkt mich. Ich liebe Dich und liefere Dir aus, was ich bin und was wir sind, ohne Maß – denn Du bist mein Vater. Kein einziger Tod ist unnütz, wenn das Leben einen Sinn in sich trägt. Und das ist hier bei uns wahrhaft der Fall, so glaube ich. Chao, Herr, auf bald in Deinem Himmel, dieser neuen Erde, nach der wir uns so mächtig sehnen. Francisco.»

Ist eine Schlußfolgerung möglich?

Wenn manche «Revolutionäre» gewisse Formen des Gebets über Bord werfen oder sich weigern, überhaupt zu beten, so erfinden andere für sich persönlich oder in Gruppen eine neue Weise des

Betens, die im Innersten ihres Engagements zu Hause ist, die voll pulsierenden Lebens ist.

Eine junge christliche Arbeiterin, die beim nächtlichen Plakatekleben in einer Straße von Montevideo fast festgenommen worden wäre, schrie zu Gott, nachdem sie zu Hause angekommen war: «Vater, während der Tag aufgeht, will ich mit dir reden über das, was ich gerade erlebt habe, und dir danken, weil alles zu einem so guten Ende gekommen ist...» Sie erzählt von der Aktion, vom Auftauchen der Polizei, von der Flucht. Sie sagt, wie sie ihre Angst überwunden hat: «Ich habe Angst gehabt, aber ich habe an dich gedacht, armer Christus, an dich, der du mißverstanden, verfolgt und gekreuzigt wurdest von den Mächtigen jener Zeit, weil du mit den Armen lebtest, die Bedrängten befreitest und allen die Gute Nachricht verkündetest.» Sie äußert auch ihre Gedanken an ihr von der Propaganda gegängeltes Volk, an die jungen Leute ohne Zukunft, an die Kämpfer aus allen Lagern, die den neuen Menschen bauen wollen. Und sie schließt: «Vater, dein Sohn hat uns die Freiheit gegeben, damit wir als freie Menschen leben; weder Menschen noch Diktatoren noch Großmächte sollen uns unterwerfen. Dafür biete ich jeden Tag aufs neue mein Leben an: damit dein Wille geschehe.»

Die Antwort eines brasilianischen Bischofs verdeutlicht die beiden gleicherweise möglichen Entscheidungen, vor die der Christ, der sich engagieren will, sich gestellt sieht: «Es gibt zwei verschiedene Formen: Der Christ, der sich der revolutionären Herausforderung stellt mit seiner persönlichen Bildung, mit seiner Vorstellung von der Kirche und vom Gebet, mit seiner eigenen Weise der Gottesbeziehung – dieser Christ ist also gezwungen, sich zu entscheiden, ob er entweder in seiner Situation eine Vertiefung und eine neue Weise des Ausdrucks für seinen Glauben und seine Gottesbeziehung suchen will oder aber, ob er auf all dies verzichten soll – und es scheint mir, daß es dieses letztere ist, was passiert. Es handelt sich darum, ohne ausdrücklichen Glauben zu leben oder aber eine neue Definition zu finden für das, was der Mensch vor Gott, vor Christus, vor der Kirche in einem konkreten Glauben ist. Ich habe eine junge Revolutionärin sagen hören, sie lebe unablässig vor Gott, indem sie immer aufs neue seinen Anruf inmitten des politischen Engagements vernehme.

Höre meinen Protest Psalm 5

«Höre meine Worte, Herr,
horche auf mein Seufzen,
höre meinen Protest.
Denn du bist nicht ein Gott, der ein Freund der Diktatoren wäre,
du bist nicht ein Parteigänger ihrer Politik,
und ihre Propaganda hat keinen Einfluß auf dich.

Ernesto Cardenal,
Politische Psalmen

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GÉRARD BESSIÈRE

am 27. Januar 1928 geboren und 1951 zum Priester ordiniert, hat am Institut Catholique von Paris und an der Sorbonne studiert und besitzt das Lizentiat in Theologie und in Philosophie. 1953 bis 1963 stand er im Dienst der Priester und Lehrer in seiner Diözese (Cahors, Lot) und ist nun Nationalseelsorger der Lehrer an öffentlichen Schulen. Seit 1969 bereitet er eine Doktoratsthese des dritten Zyklus über «Jésus dans l'œuvre de Proudhon» vor; auch arbeitet er bei den Editions du Cerf mit, wo er nach einer Reise nach Lateinamerika die Sammlung «Terre de Feu» betreut. Er veröffentlichte u.a.: L'incognito de Dieu (Fleurus, Paris 1970); Des chrétiens et des mots (Fleurus, Paris 1971).

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Pierre-Reginald Cren

Die Flöte Krischnas

Für die naive, d.h. urtümliche Erfahrung, von der im Folgenden die Rede ist, gäbe es eigentlich nur eine einzige angemessene Sprache: die der Poesie. Hier aber müssen wir uns an den Rändern dieses noch nicht formulierten Gedichts bewegen und uns mit einem prosaischen, einstweiligen Bericht begnügen. Wer der Meinung sein sollte, er habe den theoretischen, normativen Rahmen der Begegnung des Christentums mit den «nichtchristlichen» Religionen in einem sorgsam abgegrenzten Diskurs schon ein für allemal gezogen, möge diese Zeilen nicht weiterlesen, außer er ahne, wie weit auch in diesem Bereich das geistliche Abenteuer eines Tages als ein ebenso unbestreitbares wie unverhofftes Geschenk hereinbrechen und Türen aufreißen kann, die man für verriegelt hielt. «Du kennst den Weg des Windes nicht...» (Qo. XI, 5).

Nun denn, vor einigen Monaten durchquerte, wie viele andere, ein westlicher Christ Indien. Seiner Ausbildung nach Theologe, verfolgte er in erster Linie das Ziel, den Sinn der Religionen, zumal des Hinduismus, im Plan Gottes zu verstehen. Indien war für ihn keineswegs der Ort eines vagen, zwielichtigen mystischen Suchens aufgrund einer verschwommenen, esoterischen Kenntnis der indischen Religionen, sondern vielmehr das Feld zu einer experimentellen Verifikation einer durch die Lektüre der alten Texte und das Studium der westlichen Orientalistik erworbenen Vorkenntnis.

Eines Tages jedoch wurde er nach Vrindaban, einem der berühmtesten Pilgerorte Nordindiens geführt.[1] Hierher verlegt die Überlieferung der Krischna-Frömmigkeit, insbesondere das Bhāgavata Purāna, die Jugendepisoden des Gottes Krischna, als der junge Kuhhirt die Hirtinnen, die *gopis*, mit dem Klang seiner Flöte bezauberte und mit ihnen das Liebesspiel spielte. Doch für den Frommen ist Vrindaban nicht bloß der Schauplatz dieser Erinnerung an eine entschwundene Vergangenheit, sondern der gleichzeitig fleischliche und mystische Ort eines überzeitlichen Mysteriums, das sich zur Freude der Gottliebenden unablässig dort abspielt. Vrindaban ist gleichsam die «sakramentale» Stätte, wo Krischna und Rādhā, die Vielgeliebte unter den *gopis*, stetsfort zugegen sind in einer jubilierenden und dennoch intimen Kundgebung der göttlichen Liebe.

Die Kleinstadt war ruhig; es war nicht um die Zeit der großen Feste. Doch in Vrindaban hören die rhythmische Rezitation der Gottesnamen und die mystischen Gesänge nie auf. Unser Reisender wurde eines Tages eingeladen, im Innenhof eines Privathauses einer Krischnalīlā beizuwohnen, und so war er während mehrerer Tage jeden Nachmittag der aufmerksame Zuschauer dieses «Krischna-Spiels», bei dem Kinder, die sorglich ausgewählt und vorbereitet wurden, Szenen der Krischna-Legende spielen und in Gedicht, Tanz und Theaterszenen die verschiedenen Facetten dieses Liebesmysteriums aufleuchten lassen. Es gibt überschwengliche, volkstümliche Krischnalīlās. Diese aber hatte einen intimeren, kontemplativeren Charakter. Übrigens handelte es sich dabei nicht um ein bloßes Schauspiel, sondern um eine Feier. Während der paar Stunden, die das «Spiel» dauerte, waren die Kinder, die Krischna und Rādhā inkarnierten, nicht bloß die Interpreten einer heiligen Geschichte, sondern irgendwie eine reale Gegenwart des jungen Gottes mit der Flöte und seiner Gefährtin, die nichts anderes ist als seine eigene kundgetane Schönheit. Daß diese Kinder eine Zeitlang die symbolische Inkarnation Krischnas und Rādhās waren, machte der Kult deutlich, der ihnen zu Beginn und am Ende des «Spiels» erwiesen wurde; auch trat dies in der Atmosphäre liebender Andacht zutage, die dieses «Schauspiel» umhüllte.

Es ist schwierig, zu präzisieren, was damals im Ausländer vorging, der regelmäßig kam, um dem heiligen Spiel beizuwohnen. Sicher ist dies, daß er nach und nach, ohne es ausdrücklich zu wollen – vielleicht einfach infolge einer ebenso vorurteilslosen wie vorbehaltlosen inneren Bereitschaft – aufhörte, bloßer Zuschauer zu sein, und «in das Spiel» eintrat. Er begab sich an die Krischnalīlā nicht mehr wie zu einer exotischen Theatervorstellung, die ihm zu einer unmittelbareren Kenntnis des «Andersartigen» verhelfen würde, sondern er pilgerte hin wie zu einem religiösen Fest, das ihn persönlich anging und von ihm als ein echter Gnadenmoment erlebt wurde, worin Gott ihm ein Zeichen gab. Wie verwunderlich auch ihm dies vielleicht vorher erschienen wäre: die in Jesus Christus kundgetane Liebe Gottes erstrahlte für ihn auf dem Antlitz Krischnas und Rādhās. Ihr Spiel war für ihn zunächst eine Art Gleichnis, zu dem er in seinem

christlichen Glauben den Schlüssel besaß. Doch das Wichtigste lag nicht in dieser Erkenntnis intellektueller Art. Das Erlebnis lag auf einer anderen Ebene: es war für denjenigen, der es erlebte, eine ereignishafte Begegnung mit der göttlichen Gnade vermittels dieser Krischnalīlā. Besonders als eines Abends am Schluß des «Schauspiels» Rādhā ihm angesichts der Versammlung die Girlande aus weißen Blumen schenkte, die ihr Diadem schmückte, wurde er von der umwerfenden Evidenz gepackt, daß diese Geste, die als er eine bloße Freundlichkeit gegenüber einem befreundeten Gast – was sie auch war – hätte auffassen können, noch eine ganz andere Dimension habe, und daß es sich *hic et nunc* um einen sakramentalen Vorgang handle, der sich zwar nicht der christlichen Sakramentalität im strikten Sinn gleichsetzen lasse noch sie ersetzen könne, ihr jedoch nicht fremd sei – so, als ob die gleiche übernatürliche Heilsgeschichte, die sich im höchsten Grad in Jesus Christus zusammengeballt und verwirklicht hat, sich zwar weniger bedeutsame, doch nicht minder reale konnexe Zeichen geben könne, die über die von der Glaubenslehre festgelegten Grenzen hinausgehen.

Gewiß war es etwas Ungewöhnliches, daß ein Christ – nicht nur ohne etwas von seiner Anerkenntnis Christi als des Herrn zu leugnen, sondern gerade aus dieser Anerkenntnis heraus – Krischna verehrte, der für ihn zu einer Art Vermittlung der christlichen Wirklichkeit geworden war. So war es ihm, einem Fremden, wiederfahren, wie die *gopis* der Überlieferung den Ton der Flöte Krischnas zu vernehmen und durch diese schweigende Musik gepackt zu werden. Er erinnerte sich des Gedichts von Tukaram: «Er, der sich aufrecht hält, die Hände an den Hüften, von diffusem Licht erstrahlend, ist der, der alles durchdringt, obwohl er in Distanz und fern verbleibt... Er ist unsern Sinnen zugänglich geworden, und es ist für die Seinen eine Freude, ihn lieben zu dürfen, sagt Tukā.» Oder an die andere Stelle: «Mein düsterer (das Wort Krischna bedeutet ‹düster›) Gott nahm das Antlitz eines zärtlichen, nackten Kindes an... Die Hände an die Hüften gelegt, naiv und schweigend, aufrechtstehend, erwartet er unsere Liebe... Obwohl er im Paradies wohnt, wohnt er auch unter den Seinen, sagt Tukā.» Doch diese Gedichte waren für ihn nicht mehr bloß das herrliche Zeugnis einer ungewohnten Andacht. Sie traten von jetzt an ein in seinen Lobpreis auf den «Sohn, den Erben des Alls..., den Abglanz der Herrlichkeit und Abbild des Wesens» Gottes (Hebr 1,2–3). Sie gehörten – an ihrem Platz und ohne Verwechslung – zur Jubellitanei der Namen und der Manifestationen Gottes. «Königlichen Geblüts und von kindlicher Anmut, lebendiges Bild der Liebe...», sang er mit dem marathischen Pilger.[2]

Dieses Erlebnis wird dem Theologen ausgeliefert, damit er es kommentiere. Es stellt sich ungewappnet seinem Blick, denn um sich gegen Verdachte aller Art – Synkretismus, Geistesverwirrung, emotionelle Einflüsse – zu verteidigen, hat es nichts anderes als seine unverbrüchliche Gewißheit, die indes durch das Zeugnis einiger christlicher Brüder bestärkt wird, die – in Indien vergraben – insgeheim ähnliche Abenteuer erleben. Doch dieses Erlebnis ist auch entwaffnend, denn wenigstens für diejenigen, denen es zuteil wurde oder die von außen her seine Echtheit ahnen, zerschellen die zu simpeln Schranken, die das theologische Denken aufbaut, um – mit Recht – Christus als den einzigen Herrn gelten zu lassen, wie an einem Felsen. Etwa darum, weil das geistliche Erlebnis schon an und für sich dem Denken des Theologen entgeht? Doch wäre ein solches Denken, das die Lektionen des geistlich Erlebten nicht auf seiner Ebene «noch einmal durchnehmen» wollte, nicht ein bloßes mondänes Geschwätz über einzelne religiöse Begriffe? Noch trostloser ist es, daß so, wie die Dinge heute liegen, Erlebnisse wie die von uns angetönten, wahrscheinlich im genauen Sinn des Wortes «uneingestehbar» werden, nicht bloß – was sich von selbst versteht – infolge ihres intimen Charakters, sondern auch infolge einer vorgängigen theoretischen Repression. Daß ein Christ gesteht, auch Verehrer Krischnas zu sein, ruft zum vornherein einen Skandal hervor, erschüttert die offiziell garantiertesten Grundlagen, stellt einen typischen Irrtum dar, d. h. eine Verunsicherung abgesteckter und auf den Karten eines normativen Wissens eingetragener Grenzen. Man kann so in Indien Christen antreffen, die nichts davon verlauten lassen dürfen, daß sie anhand der religiösen Zeichen dieses Landes eine ganz tiefe Kontemplation des universalen Mysteriums Christi vollziehen, sonst würden sie unverzüglich verdächtigt, in ihrem Glauben zu wanken. Zweifellos war im Lauf der Kirchengeschichte stets für alle Mystiker mehr oder weniger das gleiche der Fall. Gewiß muß man klug und vorsichtig sein, vor allem im indischen Kontext, für den die synkretistische Toleranz ein bleibender Charakterzug ist. Die Sprache der besonderen geistlichen Erfahrung läßt sich nicht gleich von Spielbeginn an universalisieren, vor allem wenn diese Erfahrung sich in einem ungewohnten Rahmen abspielt. Weil diese Sprache die

mehrdeutige Plastizität des Gedichts besitzt, muß sie in einem vertrauenden Dialog sich erklären oder wenigstens verteidigen.

So ließe sich beispielsweise aus unserem Bericht heraushören, daß für unsern christlichen Verehrer Krischnas dieser und Christus ein und dasselbe und folglich auswechselbare Manifestationen Gottes seien, daß somit für den Krischna-Verehrer Christus unnütz geworden sei und daß, ganz allgemein, es unter verschiedenen Himmeln in bezug auf das Heil auf das gleiche herauskomme, ob man christusgläubig oder krischnagläubig sei. Dies entspricht aber gerade nicht der von uns geschilderten Erfahrung dessen, der auf dem Antlitz Krischnas nur deswegen das Licht Christi erstrahlen sah, weil er in seinem Glauben zum vornherein Christus als den einzigen Herrn anerkannte, und der im Liebesspiel Krischnas und Rādhās nur deswegen ein Gleichnis und gleichsam ein Sakrament des Bundes Gottes mit den Menschen erblickte, weil ihm von Christus dieserBund geoffenbart worden war. Der Krischna des Erlebnisses, der kontemplativen *bhakti*, welche die Anregung zum Spiel, dessen Zuschauer er gewesen war, gegeben hatte (es gibt in der indischen Überlieferung, angefangen von der Bhagavadgītā, noch manche andere Bilder Krischnas, die ihn kalt ließen, ja anwiderten), war nicht Christus, obwohl er ein Gott der Liebe ist, der sich unter den Menschen inkarniert hat, um sie aus Gnade zu retten,[3] und von ihnen nur die Huldigung ihrer Liebe entgegennimmt. Aber er war, unvollkommen und in einer mysteriösen Kraft zugleich, eine Gestalt, die Christus ankündigte und vermittelte. Eine für den frommen Hindu noch verhüllte Gestalt. Eine für ihn, den christlichen Verehrer des gleichen Krischna, nunmehr enthüllte Gestalt.

Die tiefste Begegnung des Christentums mit den Religionen spielt sich zweifellos in Erfahrungen dieser Art ab, ob diese nun im Rahmen des Krischnakultes gelegen seien oder nicht. Wahrscheinlich werden sich weder sonstwo noch sonstwie nach und nach die Fragen klären, die das, was man in unzulänglichen Begriffen die «christliche» Theologie der «nichtchristlichen» Religionen nennt, noch offen läßt, wie zum Beispiel die, ob gewissen heiligen Zeichen, die außerhalb des jüdisch-christlichen Rahmens gesetzt werden, ein echt sakramentaler Wert zuzusprechen sei oder ob religiösen Überlieferungen, die außerhalb dieses Rahmens liegen, eine teilweise, unvollkommene übernatürliche Offenbarung innewohne. Gewiß äußert sich in gewissen Erklärungen diesbezüglich ein bemerkenswerter Fortschritt zu größerer geistiger Aufgeschlossenheit. So kann man in der Erklärung der internationalen theologischen Konferenz, die sich im Herbst 1971 zu Nagpur (Indien) versammelt hat, unter anderem lesen, daß das «nicht in Worte einzufangende Mysterium», das sich in Jesus Christus endgültig enthüllt und ausgeliefert hat, «in verschiedenen Formen und Weisen unter allen Völkern der Welt am Wirken ist und der Existenz und den Bestrebungen der Menschen ihren letztgültigen Sinn gibt» (Nr. 13). Und die Verlautbarung fügt hinzu: «Die Selbstmitteilung Gottes bleibt nicht auf die jüdisch-christliche Überlieferung begrenzt, sondern erstreckt sich innerhalb der göttlichen Ökonomie in verschiedenen Weisen und Graden auf die gesamte Menschheit» (Nr. 14). Und weiter: «Da die Menschen, die gerettet werden, ihr Heil im Rahmen ihrer religiösen Überlieferungen erlangen, können die verschiedenen heiligen Schriften und Riten der religiösen Überlieferungen der Welt in verschiedenen Graden Äußerungen einer Manifestation Gottes sein und zum Heil führen. Dies untergräbt keineswegs die Einzigkeit der christlichen Heilsökonomie, der das entscheidende Wort, das Christus zur Welt gesprochen hat, und die Heilsmittel, die er gestiftet hat, anvertraut worden sind» (Nr. 16).[4]

Doch solche Erklärungen, mögen sie auch noch so aufgeschlossen sein, werden abstrakt und irgendwie unbestimmt bleiben, solange die Christen nicht bereit sind oder daran gehindert werden, sich in der Freiheit der Kinder Gottes auf das Abenteuer geistlicher Begegnungen wie die, die wir kurz geschildert haben, einzulassen. Wer aus Christus lebt und versucht, sich vom Geiste Jesu leiten zu lassen, hat – nachdem einmal die ersten eventuellen Wirrnisse, die das Sprengen des gewohnten Rahmens der Haltungen und Begriffe zur Folge hat, sich gelichtet haben – von diesen kontemplativen Begegnungen letztlich nichts zu befürchten. Zur Ehre Christi, eines je größern, je wesentlicheren Christus wird er vielleicht verwundert vernehmen, wie sein einziger Herr auf der Flöte Krischnas seine Weisen ertönen läßt. Darnach werden die Theologen kommen, die versuchen werden, diese Ausweitung der Grenzen zu verstehen. Doch auch sie sind zunächst eingeladen, still auf das Gedicht zu hören...

[1] Um den Rahmen und die Atmosphäre von Vrindaban besser zu kennen, wird man mit Vorteil lesen: K. Klostermaier, Christ und Hindu in Vrindaban (Köln und Olten 1968).

[2] Vgl. Toukaram, Psaumes du Pélerin, trad. de G.A. Deleury (Coll. Connaissance de l'Orient) (Gallimard, Paris 1956) 58–60, 146.

[3] Diese Idee eines (vielfachen) «Herniedersteigens» eines Gottes, um die Menschheit zu retten, wird bekanntlich durch den indischen Begriff *avatar* zum Ausdruck gebracht. Doch dieser Begriff ist komplex; er ändert seinen Sinn erheblich je nach der Funktion, die die puranische Literatur, die verschiedenen volkstümlichen Kulte, die krischnaitische *bhakti* usw. dem *avatar* zuschreiben. Man kann sich nicht mit der Frage befassen, ob sich dieser Begriff eventuell auf Christus übertragen lasse, ohne diesen Sinnverschiedenheiten Rechnung zu tragen.

[4] Evangelization and Dialogue in India (Report of the International theological Conference held at Nagpur, India, october 6–12, 1971) (Nagpur 1972) 7–8.

Übersetzt von Dr. August Berz

PIERRE-REGINALD CREN O.P.

am 6. Januar 1932 zu Lamballe (Frankreich) geboren, 1958 zum Priester ordiniert, hat am Dominikanerstudium von Arbresle (Lyon), an den Fakultäten von Le Saulchoir und an der Ecole Pratique de Hautes Etudes (Paris) studiert. Am Institut für indische Zivilisation von Paris hat er sich in die Orientalistik eingearbeitet. Er arbeitet am Centre Thomas-More mit und ist Lehrbeauftragter an der Theologischen Fakultät von Lyon. Auch hat er zahlreiche Aufsätze veröffentlicht, namentlich in der Zeitschrift «Lumière et Vie».

Das neue Gesicht des «Concilium»

Ein Theologe, der den Menschen und der Kirche dienen will, kann seine Agenda nicht allein aufstellen. Er reflektiert ja über die christliche Botschaft unter geschichtlichen Umständen, die stets im Wandel begriffen sind, und diese Zeitumstände werden nicht von ihm, dem Theologen, geschaffen. Darum entnimmt der Theologe sein theologisches Leben dem kirchlichen Leben, das uns Christus übermittelt, und aus dem menschlichen Leben, dem persönlichen und gesellschaftlichen, das in die Welt eingetaucht ist, und diese ist auch seine Welt wie die aller Menschen.

Demzufolge ist der Bezug auf die heutige, aktuelle Welt auch für das konstitutiv, was die christliche Botschaft jetzt für uns bedeutet. Diese Botschaft nimmt somit in jeder Geschichtsperiode ein neues Gesicht an, obwohl sie dynamisch die gleiche verbleibt. Ohne daß man von Identifikation sprechen könnte, besteht ein konstitutiver Zusammenhang zwischen der christlichen Identität und der ersehnten menschlichen Identität.

Was wir über das stets neue Gesicht der christlichen Botschaft gesagt haben, die unter den sich wandelnden Zeitumständen je neu in Umlauf gesetzt werden muß, gilt erst recht für die Theologie, für die kritische Glaubensreflexion über die Frohbotschaft Jesu, des Christus.

Aus diesen Gründen hat die Generalversammlung des Direktionskomitees des «Concilium» schon nach fünf Jahren des Bestehens der Zeitschrift es für gut befunden, deren Formel neu zu überdenken.

Bis jetzt haben wir uns bemüht, uns nach unsern Lesern zu richten: wir haben den Stil und die Lesbarkeit verbessert und in der Auswahl der Autoren und Problematiken eine immer breitere Internationalität angestrebt.

Dadurch ist es uns gelungen, unsere Zeitschrift nicht bloß am Dasein zu erhalten, sondern ihr durch neue Editionen eine noch weitere Verbreitung zu verschaffen. Stellt eine theologische Monatsschrift, die in verschiedenen Sprachen gleichzeitig zu New York und Paris, Madrid und Einsiedeln–Mainz, London und Warschau, Rio de Janeiro und Brescia, Tokio, Lissabon und Hilversum erscheint, in der Welt des internationalen Schrifttums nicht ein Ereignis erster Ordnung dar?

Indem wir all dies gründlich bedachten, fühlten wir uns ermutigt, das, was an der jetzigen Organisation der Zeitschrift gut ist, beizubehalten; gleichzeitig aber sahen wir uns auch veranlaßt, «Concilium» einer neuen Zukunft zu öffnen. Ganz besonders wollen wir die Lehren ziehen aus den Erfahrungen, die am Internationalen Kongreß für Theologie, der im September 1970 zu Brüssel stattgefunden hat, gemacht worden sind.

Im April 1971 hat die Generalversammlung des Direktionskomitees eine *Umstrukturierung* der Zeitschrift beschlossen. Diese wird erst *von Januar 1973 an* voll in Kraft treten.

Die zehn bestehenden Redaktionskomitees werden beibehalten; namentlich müssen die Kontinuität in der Verantwortlichkeit (Leiter der Redaktionskomitees) sowie die Verbindung mit den Equipen (Redaktionskomitees) gewährleistet bleiben. Wir wollen eine internationale *theologische* Zeitschrift von *ökumenischem* und *pastoralem* Charakter bleiben, die verschiedene theologische Strömungen (sofern sie imstande sind, einen konstruktiven wissenschaftlichen Beitrag zu leisten) zu Worte kommen läßt. Wir haben vor, weiterhin sämtliche theologischen Disziplinen zu betreiben und einen Gesamtüberblick über die ganze Theologie zu bieten.

Wir wollen jedoch in der organisatorischen und wissenschaftlichen Struktur der Zeitschrift nicht allzu starr sein; deshalb möchten wir, was die Form unserer Hefte betrifft, nicht mehr sosehr von der herkömmlichen Aufteilung unter die theologischen Disziplinen ausgehen, sondern von den Themen der Problematik, die darin aufgegriffen wird. Mehr als bis anhin halten wir es für notwendig, jeweils ein Thema *interdisziplinär* zu behandeln.

Dieses Ziel wollen wir auf zwei Wegen erreichen:

a) durch die Zusammenarbeit der theologischen Disziplinen unter sich;

b) durch den Dialog der theologischen Disziplinen mit den Human-, Sozial- und Naturwissenschaften, der Literatur und der Kunst und, ganz allgemein, mit den individuellen und kollektiven, kirchlichen und weltlichen Problemen des Menschen von heute.

Darum hat man folgende Maßnahmen getroffen:

1. Es wurde ein *Wissenschaftsrat* von zehn Fachleuten der Human- und Naturwissenschaften gegründet; er besteht aus lauter Laien, Männer und Frauen, die sich an der Planung der Zeitschrift aktiv beteiligen werden.

2. Das interdisziplinäre Vorgehen wird wie folgt gefördert:

a) Die Exegese und die Kirchengeschichtswissenschaft müssen ihren Einfluß als *grundlegende Redaktionskomitees* ausweiten. Sie haben keine eigenen Einzelhefte mehr, sondern arbeiten unmittelbar an allen Heften mit.

b) Die verbleibenden Redaktionskomitees werden in *drei Gruppen* zusammengefaßt, während das jetzige Redaktionskomitee «Grenzfragen» (von nun an «Fundamentaltheologie» genannt) durch ein neues Redaktionskomitee «*Religionssoziologie*» ergänzt wird.

c) Neben diesen neun Heften wird man jedes Jahr einmal *ein Heft «X»* herausgeben, das von einer unabhängigen Arbeitsgruppe redigiert wird. Zu dieser Nummer werden die Leser selbst, eine unabhängige Equipe von «Concilium»-Autoren usw. den Hauptteil beisteuern können. Man könnte sie die *Experimentalnummer* des «Concilium» nennen, die den Weg zu einer allgemeineren Beteiligung bahnen könnte. Das Heft «X» des Jahrgangs 1973 wird zum Thema haben: «Humanismus in Frage.» Für 1974 hat man das Thema vorgesehen: «Der Bezug zwischen der mystischen und der politischen Dimension im christlichen Glauben.»

3. Daraus ergibt sich für «Concilium» die folgende *Redaktionsstruktur:*

– *Grundlegende Redaktionskomitees:* Exegese (Sektionsleiter: R. Murphy und B. Vawter); Kirchengeschichte (Sektionsleiter: G. Alberigo und A. Weiler).

– *Gruppe I: Christlicher Glaube*, mit den Redaktionskomitees: Dogma (Leiter: E. Schillebeeckx und B. van Jersel); Ökumenik (Leiter: H. Küng und W. Kasper); Fundamentaltheologie (Leiter: J. B. Metz und J.-P. Jossua).

– *Gruppe II: Christliche Ethik*, mit den Redaktionskomitees: Moraltheologie (Leiter: F. Böckle und J.-M. Pohier); Spiritualität (Leiter: Ch. Duquoc und C. Floristán); Religionssoziologie (Leiter: A. Greeley und G. Baum).

– *Gruppe III: Kirchliche Praxis*, mit den Redaktionskomitees: Pastoraltheologie (Leiter: A. Müller und N. Greinacher); Liturgie (Leiter: H. Schmidt und D. Power); Kirchenrecht (Leiter: P. Huizing und W. Bassett).

– *Theologische Berater:* J. Alfaro, M.-D. Chenu, Y. Congar, G. Gutierrez-Merino, R. Laurentin, K. Rahner und R. Tucci.

– *Wissenschaftliche Berater:* L. Caglioti (Organische Chemie), A. von Eiff (Psychologie und Psychiatrie), P. Freire (Politologie), P. Lain Entralgo (Geschichte der Medizin), P. Ricoeur (Philosophie), Frau B. Ward (Ökonomie), Frau H. Weinrich (Linguistik).

4. Jedes Redaktionskomitee wird zwei Sektionsleiter haben (vgl. oben), die gleichberechtigt sind. Ungefähr ein Drittel der Mitglieder des Direktionskomitees wurde durch neue Mitglieder ersetzt, was alle fünf Jahre geschehen soll.

5. Wie wird jeweils ein Heft des «Concilium» zusammengestellt?

A. Vorschläge und Festsetzung der Themen

Die *Themenvorschläge* werden von den Mitgliedern des Direktionskomitees, den wissenschaftlichen Beratern und (auf dem Briefwege) von den Redaktionskomitees gemacht. Zur *Festsetzung* der Themen befaßt sich die jährliche Generalversammlung zur Hauptsache mit den Themenvorschlägen. Die Festlegung der Themen erfolgt nach folgendem Vorgehen:

a) Im Lauf einer Vollversammlung findet eine allgemeine Prüfung der vorgeschlagenen Themen statt, doch ohne thematische Diskussion. Es soll dabei bloß die Themenverteilung bestimmt werden, die in den Arbeitsgruppen zu erörtern ist.

b) In den Sitzungen der einzelnen Gruppen werden die Themen gesiebt und grundsätzlich von jedem Redaktionskomitee nur zwei davon beibehalten (was sechs Themen pro Gruppe ausmacht). Das erste Thema, das beibehalten wird, entspricht dem Wunsch der Redaktionskomitees und der Mitglieder ihrer Gruppe, während das zweite mehr eine Ersatzmöglichkeit darstellt. Nachdem einmal die Auswahl der Themen getroffen ist, findet die thematische Diskussion statt, die den Interrelationen der von der Gruppe für die drei Redaktionskomitees, aus denen sie sich zusammensetzt, gewählten Themen Rechnung trägt und zugleich die Perspektiven der thematischen Behandlung berücksichtigt, die von den interdisziplinären Gesichtspunkten geöffnet werden.

c) Während einer Vollversammlung legt jede Gruppe ihre Schlußfolgerungen in bezug auf die gewählten Themen und deren allgemeine Thematik vor. Darnach erfolgt eine Besprechung, in deren Verlauf jeder Teilnehmer Anregungen und kritische Bemerkungen anbringen kann. Daraufhin werden die Themen und ihre großen Linien (unverändert oder modifiziert) durch die Versammlung gutgeheißen.

B. Abfassung des Heftes: provisorischer und endgültiger Entwurf.

a) Aufgrund der Arbeiten der Generalversammlung verständigen sich die Leiter jedes Redaktionskomitees miteinander, um den *provisorischen Entwurf* zu ihrem Heft aufzustellen. Sie bestimmen miteinander einen allgemeinen Titel, eine thematische Gliederung der Aufsätze, Bulletins und Dokumentationen und redigieren den eigentlichen provisorischen Entwurf, der den allgemeinen Aufbau des Heftes irgendwie fixiert und davon eine erste analytische Interpretation vorlegt. Jeder provisorische Entwurf wird den Mitgliedern des Direktionskomitees, des Wissenschaftsrates, des betreffenden Redaktionskomitees sowie den Mitgliedern der Sektionen Exegese und Kirchengeschichte zur Stellungnahme (kritische Bemerkungen und Anregungen) übersandt. Sämtliche Reaktionen der verschiedenen Personen, die auf die Konsultation geantwortet haben, werden an die betreffenden Sektionsleiter weitergeleitet.

b) Hierauf wird *der endgültige Entwurf* aufgestellt von den verantwortlichen Direktoren des Heftes, die sowohl den Schlußfolgerungen der Generalversammlung als auch den Reaktionen der konsultierten Mitarbeiter möglichst Rechnung tragen. Das endgültige Projekt sieht bereits eine Anzahl von Autoren vor, die für die Mitarbeit am betreffenden Heft in Frage kommen, wobei man sich an die Vorschläge hält, die in der Generalversammlung oder in den schriftlichen Meinungsäußerungen gemacht worden sind.

c) Schließlich werden die Autoren angefragt. Sie erhalten den endgültigen Entwurf des Heftes, an dem sie mitarbeiten. Ihre Manuskripte werden den verschiedenen Herausgebern des «Concilium» übersandt, die auch den Auftrag haben, für eine gute Übersetzung zu sorgen.

Die verschiedenen Phasen der Abfassung eines Heftes erfolgen nach einem sehr genauen Zeitplan und dank eines Vermittlungsdienstes, die beide durch das Generalsekretariat der Zeitschrift besorgt werden.

6. Einige Ausblicke auf zu behandelnde Themen

- Das Weiterbestehen der Religion
- Das politische Engagement der christlichen Pfarrei
- Der geistliche und religiöse Aufbruch aufgrund der mystischen Überlieferungen im Christentum
- Wahrheit und Gewißheit
- Die Zukunft der Ehe in der Kirche
- Das Machtproblem
- Parteien innerhalb der Kirche? Notwendigkeit und Grenzen des Pluralismus
- Zur Krise der religiösen Rede

Das «Concilium» wird sein *eigenes*, ursprüngliches Gesicht als *theologische* Zeitschrift bewahren, gleichzeitig aber ein *neues* Antlitz erhalten.

Übersetzt von Dr. August Berz

Vorwort

René Laurentin

Die gegenwärtige Krise der Ämter im Lichte des Neuen Testaments

Warum entdeckt unsere Zeit die Ämter des Neuen Testaments mit neuem Blick und einem noch nie dagewesenen Interesse?

Das liegt teilweise an den methodologischen Fortschritten auf dem Gebiet der Exegese, mehr jedoch noch an den Übereinstimmungen der Verhältnisse und der Probleme.

Übereinstimmungen oder Gegensätze? Erstaunliche Ähnlichkeiten

Fundamentale Tatsachen, die der Katholizismus für Randerscheinungen hielt, wurden Tagesereignisse ersten Ranges: die Ämter des Neuen Testaments standen im Dienst kleiner Gemeinschaften von überschaubarer Größenordnung, vereint im Hause eines Christen (Apg 12,12; 28,30; Röm 6,5,15,19; 1Kor 16,19; Kol 4,15; Phlm 2), wie heute in Cuernavaca, Ponte de Carvalhos oder anderswo. Die Ämter besaßen noch keinen klerikalen Charakter: was heute zur Zeit der Entklerikalisierung von Interesse ist. Sie hatten nicht einmal einen «priesterlichen» Charakter, und man fragt sich nun, ob der, dem Katholizismus wie auch dem Protestantismus gemeinsame Fehler, nicht darin besteht, daß man das Amt durch das Priestertum definierte: nach dem Verständnis des Katholizismus auf der Grundlage des *hierarchischen* Priestertums, nach dem Verständnis Luthers auf der des *allgemeinen* Priestertums – ein anregender Vorschlag, der sehr viele Polemiken im Oberbau verstummen zu lassen scheint.

Man zeigte sich schließlich auch erstaunt über eine doppelte Tatsache, die die bedenklichen gegenseitigen Abhängigkeiten des Geschlechtlichen und des Heiligen betrafen. Es gab keinen erkennbaren Zusammenhang zwischen Amt und Zölibat im Neuen Testament, sondern vielmehr das Gegenteil scheint nach Tim 3,2 und Tit 1,6 der Fall zu sein: was den gegenwärtigen Streit gegen dieses «Gesetz» der lateinischen Kirche unterstützt. Frauen waren an Ämtern von diakonalem Charakter (Röm 16,1–3; cf. 6,6 und 12; Phil 4,2 und 3) in dieser neuen Gesellschaft beteiligt, von der Paulus sagt, sie kenne «weder Mann noch Frau» (Gal 3,28). Das klingt wie eine Herausforderung, die zu einer Zeit, wo «Unisex» Mode ist, überrascht.

Aber diese fesselnden Anregungen laufen Gefahr, trügerisch zu sein. Hüten wir uns davor, der Vereinfachung und dem Archäologismus zu verfallen. Lassen wir nicht die christlichen Anfänge von modischen Verbrämungen verschleiern. Man kann heute nicht mehr einen neuen Roman «Fabiola» schreiben, noch davon träumen, 2000 Jahre in die Vergangenheit zurückzugehen, abgesehen von einer Geschichte, die der Hl. Geist mit so vielen Werten ausgestattet hat.

Das vorliegende Heft setzt sich zum Ziel, innerhalb ihrer Grenzen und ihrer Tragweite, die Annäherung festzulegen, die gegenwärtig in der Frage des Amtes die Rückkehr zu den Quellen anregt.

Ein Gegensatz

Zunächst drängt sich ein Gegensatz auf zwischen der Situation des Neuen Testaments und der unsrigen. Was die christlichen Anfänge treffend kennzeichnet, ist eine erstaunliche Ausbreitung des Christentums und der Ämter: die kleinen Ur-Gemeinden von der Größenordnung einer Hausgemeinschaft besaßen manchmal sehr zahlreiche Amtsträger. Heute haben wir die gegenteilige Situation. «Der Klerus verschwindet»: diese Prognose von Ivan Illich, die im Jahre 1967 allgemeines Erstaunen hervorrief, hat sich unaufhörlich bestätigt. Der Rückgang hat ohne Ausnahme, wenn auch verschieden stark, alle Länder Europas und Amerikas erfaßt. Die weltweite Ausdehnung läßt sich nur in bestimmten Ländern Asiens (vor allem Vietnam - auf dem Vulkan, wie man weiß - und Indien) und Afrikas (vor allem Tansania, Uganda und auch Nigeria. Nigeria ist jedoch ein sehr spezieller Fall) feststellen.

Während die Weltbevölkerung jährlich um etwa 200 Millionen (7%) zunimmt, vermehrt sich die Zahl der Katholiken nur um etwa 10 Millionen: kaum 2% (nach den optimistischen Statistiken der «Kongregation für die katholische Erziehung», die seit 2 Jahren einen gewissen Rückgang verzeichnet). Was die Zahl der Priester betrifft, so geht diese seit 1969 ständig zurück. Dieser Rückgang steigert sich von Jahr zu Jahr auf Grund von zwei zusammenhängenden Faktoren: Einerseits werden die Weihen seltener, die Seminare leeren

sich, so daß sich der Ausfall der Ist-Bestände in den Jahren 1975–1976 verhängnisvoll zeigen wird.

Andererseits geben Priester in zunehmender Zahl ihren Dienst auf. Das Statistische Büro des Vatikan verzeichnet 13440 Fälle von 1964 bis 1970. Hinzuzählen muß man die noch weiter gestiegenen Abgänge der letzten zwei Jahre (1971–1972); und vor allem die Abgänge ohne kirchliche Erlaubnis, so daß die Zahl von 20000 heute schon gewiß überschritten ist (nach Schallert hat man diese Zahl allein schon für die USA errechnet).

Die Zahl der Priester nimmt, im Vergleich zur Zahl der Christen und der Erdbevölkerung, proportional von Jahr zu Jahr ab. Seit 1901 hat sich in Italien das Verhältnis folgendermaßen verschoben: kamen zuvor auf 350 Einwohner ein Priester, so gibt es jetzt für 1900 Einwohner nur einen Priester. Für die gesamte Welt heißt das: kamen im Jahre 1966 auf einen Priester 1401 Katholiken, so waren es 1535 im Jahre 1970. In Lateinamerika beträgt das Verhältnis 1 zu 5000, und man wagt auf diesem Kontinent schon gar nicht mehr eine Statistik zu erstellen.[1] Der Gegensatz zwischen dem gegenwärtigen Rückgang der Ämter und der Ausbreitung des Neuen Testaments fordert auf, das Vorhaben Christi und die Lehre, die sich aus dieser beispielhaften Situation ergibt, in der «der Meister» wirklich «Arbeiter in die Ernte» schickte (cf. Mt 9,37), neu zu bedenken.

Was das Neue Testament eigentlich aussagen will
Wider eine unechte Auslegung

Bis in die letzten Jahre hinein las man die Bibel in Abhängigkeit einer bestimmten Situation, die im Laufe der Jahrhunderte von der Geschichte geschaffen und verfestigt wurde. Die Ämter bildeten eine hierarchische und priesterliche Pyramide: Papst – Bischöfe – Priester. Die Gewalt des Papstes schloß in sich die des Episkopats; die bischöfliche Gewalt die der Priester. Schließlich umfaßten noch die Priester die Laien, Nicht-Priester und nach dem kanonischen Recht ohne Gewalt.

Vor allem in der Schrift suchte man nach einer Rechtfertigung dieser etablierten Formen. Alles, was auf dieses Hauptinteresse keine (positive) Antwort gab, schien Hobby eines Historikers oder Archäologen zu sein. Höchstens die Geschichte dieser Vergangenheit wurde dazu benutzt, das Nachdenken über die Dinge anzuregen, die das gesamte Erbe der Vergangenheit in sich aufnahmen: besonders die höheren und niederen Weihen, welche die Kleriker größtenteils nicht ausübten. Diese ‹Restorgane› zielten darauf hin, deutlich zu machen, daß der Priester, Inhaber der Gewalt über den eucharistischen Leib Christi, alle Ämter der Vergangenheit in sich vereinigte und zusammenfaßte, so wie die Ontogenese des menschlichen Embryo die Phylogenese der niederen Arten durchläuft. Dieses großartige Gebäude war gleichzeitig einfach und überladen. *Einfach* in seinem pyramidenförmigen Aufbau, denn man anerkannte nur ein priesterliches Amt, Fülle der Gewalt über den eucharistischen Leib Christi, und man beschränkte die hierarchischen Unterschiede auf die Regierungsgewalt und die Autorität: denn nach dem üblichen Denkschema unterschied sich der Papst von den Bischöfen nur auf Grund der Jurisdiktion und nicht auf Grund des Priestertums; ebenso verhält es sich zwischen Bischöfen und Priestern. *Überladen*, denn man hatte den Priester mit allen Werten der Vergangenheit ausgestattet: nicht nur mit den Weihen, von denen die Kirche übrigens eine lükkenhafte Erinnerung bewahrt hatte, wobei sie vor allem das Neue Testament vergaß (der Priester war Ostiarier, Lektor, Akolyth, Exorzist, Subdiakon und Diakon), sondern auch noch mit den charismatischen Werten, vornehmlich mit denen des monastischen Lebens: Zölibat, Stundengebet und anderen charakteristischen Verpflichtungen der Ordensleute, mit Ausnahme der Armut: eine erstaunliche Ausnahme, hatte doch Christus sie in erster Linie von den Boten des Evangeliums verlangt (Lk 10,4–5; cf. 9,3–4, etc.). Jedoch das Gegenteil war der Fall. Die Weihe erfolgte offiziell «auf den Titel» eines jährlichen Einkommens hin, oft sogar auf einen Grundbesitz, welcher in einem kirchlichen Benefizium oder in einem persönlichen Erbteil bestand. Diese Lücke verdeutlichte die Schattenseite eines Systems, das nur soviel zustande brachte, im «Priester» die Last aller Anforderungen und aller christlichen Werte zu vereinigen. Der Fehler war, ihn als Kaste einzurichten, die alle Werte an sich riß, besonders den Besitz, das Wissen und die Macht der Kirche, zum Nachteil der Laien, die sich mit dem dürftigen Rest bescheiden mußten. Der Zerfall des klerikalen Gebäudes verdeutlicht seinen komplexen Charakter, der sich schon auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ankündigte. Heute jedoch vermag in dem rissigen Gebäude Schönfärberei nicht mehr zu täuschen.

Die Relativierung der Gegenwart lenkt das Interesse wieder auf das Neue Testament. Die Kirche, in Frage gestellt und aufgerufen, von neuem ihre Zukunft zu betrachten, findet sich gleichfalls aufgefordert, auf ihre Vergangenheit zurückzublicken. Und das um so mehr, als die

Krise sie dazu verpflichtet, in die Zukunft hinein zu planen. «Die Kirche hat vorne und hinten Augen», sagte paradoxerweise der hl. Bernhard.

Die unsichere Gegenwart fordert uns heraus, aufs neue die Vergangenheit zu betrachten, indem wir gewisse Vorurteile aufgeben. Bis in die jüngste Zeit hinein noch identifizierte man (nicht ohne einen gewagten Vergleich) das Vorhaben Christi mit den juristischen und theologischen Konstruktionen der etablierten Verhältnisse. Heute hingegen stellt man plötzlich fest, daß Jesus weder Bischöfe noch Priester bestellte, ebensowenig im überkommenen Sinn als auch im modernen Sinn dieser Begriffe.

Was von Jesus ausging, war ein lebensmächtiger Entwurf, kein kanonisches Grundgesetz. In seiner Person offenbarte er die «Agape». Seine Offenbarung war ‹Gott als Liebe›, mitgeteilt und ausgebreitet unter den Menschen. Und in bezug auf diese Gabe, hat er Elemente der Lehre und der Organisation formuliert, insbesondere die Riten und Dienste der «Agape». Er hat sie im bewußten Gegensatz zu den Mächten dieser Welt ins Leben gerufen: «Die Könige der Völker herrschen über sie, und die Gewalthaber lassen sich Wohltäter nennen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern der Größte unter euch werde wie der Geringste und der Führer wie der Diener. Denn wer ist größer, der zu Tische sitzt oder der bedient? Nicht der zu Tische sitzt?» Eine in seinem Beispiel verwurzelte Losung: «Ich aber bin in eurer Mitte wie einer, der dient» (Lk 22,25–27).

Die schöpferische Kraft der Anfänge

So hat auch Jesus den Aposteln große Freiheit gelassen, um sich die Strukturen und Formen ihrer Amtsausübungen und ihrer Nachfolge zu schaffen. Es ist fesselnd, ihre tastenden Versuche zu verfolgen, die hernach erfolgreich im Dienste der Gemeinden durchgeführt wurden (Artikel von A. Lemaire). Erstaunliche Freiheit für die Apostel, denen Christus, ohne die leiseste Spur von Paternalismus, den ersten Aufbau der Kirche anvertraute – Christus, der starb und in der Mitte menschlichen Scheiterns auferstand. Auffallendes Zeichen dieser Freiheit: die einzigen von Christus ausdrücklich eingesetzten Ämterformen haben seine Jünger als solche nicht weiter fortgeführt: – die ‹Zwölf› haben vor dem Pfingstfest Matthias hinzugewählt (Apg 1,21–26), jedoch später haben sie niemals mehr «die Zahl der Zwölf» ergänzt (cf. 1,26). Unter anderen Formen haben sie jedoch die wesentlichen Ämter weiter fortgeführt: Wortverkündigung, Einberufen der Gemeinde, Sündenvergebung, Eucharistiefeier und das Wahren der Einheit. – Was die «72» betrifft, die Christus nach Lk 10,1–12 zwei zu zwei mit äußerst genauen Vorschriften aussandte, so wurden ihre Aufträge allem Anschein nach als solche nicht weiter fortgeführt. Dennoch wies diese Perikope, mehr als jede andere, die äußeren Formen auf, die für die Vorschriften und kanonischen Normen maßgebend sind. Denn sie sah nicht nur den Stil und die Redeweisen der Predigt vor, sondern auch den Verzicht auf Geld und Reisegepäck, das Wandern von Ort zu Ort, das Vorliebnehmen mit der jeweiligen Unterkunft etc. Die in der Ur-Kirche überreichlich vorhandenen Ämter – einschließlich derjenigen, die die apostolische Sukzession übernommen haben – erschienen also in weitem Maße wie «funktionale» Schöpfungen, realisiert unter dem Druck der Ereignisse und unter dem Antrieb des Hl. Geistes. Solcherweise ist auch der offenkundige Fall des ersten Amtes, dessen Einführung uns bekannt sein sollte: «die Sieben», welche die Historiker allzulange Zeit mit den zukünftigen Diakonen gleichgesetzt haben. Diese ‹Sieben›, ausgewählt für den Dienst bei Tisch (Apg 6,1–3), haben die Befugnisse dieses Amtes, das ihnen anvertraut war, weit überschritten, um es den Aposteln zu ermöglichen, «sich ganz dem Gebet und dem Dienst am Wort zu widmen». Sie selbst unterließen es nicht, sich, kühner als die Apostel, der Predigt zu widmen. Durch die Leidenschaft und Glut ihrer prophetischen Sprache zogen sie der Kirche Verfolgungen zu und bewirkten, daß sie sich bis zu den Enden der Erde ausbreitete.

... Und die neuen Ämter von heute

Diese schöpferische Kraft der Urkirche im Dienste Christi in lebendigen Gemeinden entspricht der Sehnsucht unserer Zeit. Denn sie ist nicht nur eine Zeit des Rückschritts. Die Desintegrierung des Klerus und vor allem die Identitätskrise, die für einen Großteil in der Unfähigkeit besteht, gewisse klerikale Formen und Verwaltungsaufgaben im gegenwärtigen Amt zu übernehmen, sind tatsächlich nur die Kehrseite eines positiven Phänomens: Die Geburt neuer Ämter.

1. Zu einer Zeit, in der die Zahl der Seminare sich verringert, entwickelt sich außerhalb der Seminare ein neuer Typ von Berufung: nicht mehr Kinder, die man zu Klerikern erzog, sondern Erwachsene kommen; nicht mehr ‹Abgesonderte›, Randexistenzen von Berufs wegen, sondern Menschen, die in der Gesellschaft stehen, schon geformt

durch einen Beruf. Denn sie können ihren Dienst nur verstehen wie den eines vollwertigen Menschen. Das ist nun eine Situation, die uns der Ämterwahl im Neuen Testament näherbringt.

2. In den «Basisgemeinschaften» und informellen Gruppen entstehen wieder in organischer Weise Dienste und Ämter, nicht ohne Analogie zur schöpferischen Kraft des Neuen Testaments. Und das geschieht unter sehr verschiedenen Formen, die uns an den unaufgebbaren Pluralismus der ersten Jahrhunderte erinnert. Die Ämter, die bei den ‹Pfingstlern› (einschließlich der katholischen) wiederentstehen, unterscheiden sich ziemlich von denen, die sich in den «Basisgemeinschaften» Lateinamerikas oder in den informellen Gruppen Italiens etc. herausbilden, ohne daß man bis jetzt wüßte, was eigentlich Wurzel fassen wird. Aber schon die Wiedergeburt der Laienämter (‹Gruppenälteste› in Afrika oder in Ost-Berlin) war einer der Punkte, welchen die Bischofssynode 1971 anvisierte.

3. Das Diakonat entwickelt sich langsam, zweifellos schwierig, weil seine Wiedereinführung unter zu archäologischen Gesichtspunkten stattfand und oft mit den Vorurteilen eines starren Verwaltungssystems verwirklicht wurde, das diese charismatische Bewegung – zuerst aufgetreten in Deutschland, dann in Frankreich – am Vorabend des Konzils hemmte. Dennoch haben sich die Diakone, seit den ersten Weihen vom 28. April 1968, in geometrischer Progression vermehrt: Ende 1970 waren es 150; Ende 1971 waren es 339. Diese Zahl hat sich schon vor Ende des Jahres 1972 verdoppelt.[2]

4. Die Frauen, sich während der letzten Jahrhunderte[3] den Vorschriften fügend, indem sie manchmal gebieterisch an sie ergangene Berufungen zum Priesteramt verdrängten, suchen heute einen Ausweg, um diesen Ansprüchen zu genügen. Und es bilden sich zu diesem Zweck Gruppen. Allerdings hat die administrative Notwendigkeit, so viele vakante Stellen zu besetzen, veranlaßt, daß man Schwestern (ohne Weihen übrigens) die Funktionen von Gemeindepfarrern zuerkannte: Feiern von Hochzeiten, Beerdigungen, Predigt, Sonntagsgottesdienst – einschließlich der Austeilung der Eucharistie –, kurz: ohne Ausnahme alle diakonalen Aufgaben, alle Funktionen eines Priesters, bis auf die Messe, die Beichte und die Krankensalbung. Einigen dieser Schwestern vertraute man sogar die Funktionen eines bischöflichen Vikars an, wie zum Beispiel in Detroit und in Rio.

5. Zu einer Zeit, in der sich die Seminare leeren, steigt die Zahl der Theologiestudenten: was einer inneren Wiedergeburt des Charismas des Lehrers oder Didaskalen entspricht, unter Formen, die von denen des Neuen Testaments sehr verschieden sind. In Deutschland, dem tonangebenden Land auf diesem Gebiet, stieg die Zahl der Studenten von 4874 im Jahre 1957 auf 5544 im Jahre 1967. Unter diesen Studenten sind die Hälfte Laien. In jüngster Zeit stieg in Paris die Studentenzahl der theologischen Institute von einigen hundert auf mehr als 2000 an.

Ein Situationsvergleich

Im Ursprung dieser Konvergenzen findet man gewisse Übereinstimmungen der Situation. Zur Zeit des Neuen Testaments, wie auch zu unserer Zeit, bietet eine weithin heidnisch denkende und handelnde Welt noch nie dagewesene Kommunikationsmöglichkeiten, eine außergewöhnliche Mischung der Kulturen, ein intensives, bisweilen auch angstvolles Sehnen nach dem Sinn des menschlichen Lebens, überschwengliche religiöse Antriebe, ein Bedürfnis nach authentischer Erfahrung und gelebter Gemeinschaft. In einer solchen Zeit wie der unsrigen fordert ein Zustand der Krise und der Veränderung die Kreativität förmlich heraus. Das Neue Testament verwirklicht in typischer Weise den Vorrang der Bewegung über das System, den Vorrang, nach welchem man heute trachtet. Jene Zeit hat sogar die radikalste Entklerikalisierung erfahren, die je gemacht wurde: das ist es, was den Übergang vom Alten zum Neuen Testament kennzeichnet. Die jüdische Kirche von Jerusalem sah «eine Menge Priester *(hiereis)* jüdischer Herkunft» (Apg 6,7) zum Glauben kommen, die ihre priesterliche Identität verloren, als sie in eine Gemeinschaft eintraten, in der die Amtsträger überhaupt nicht ‹hiereis› waren. Und diese Situation hat tiefe Wurzeln: – Jesus selbst war, juristisch gesehen, ein Laie. Als solcher ergriff er in der Synagoge seines Dorfes das Wort (Lk 4,16–17) und das gleiche gilt für seine Laufbahn als Prophet (Mt 13,57; 21,11,46), in zunehmendem Gegensatz zur alten Priesterschaft und ihrem Tempel. – Die Zwölf waren ebenfalls Laien. – In dieser Weise waren auch die Ämter selbst durchstrukturiert: Bischöfe und Presbyter, welche das Neue Testament niemals als ‹hiereis› (sacerdotes) qualifiziert, es sei denn, man wollte die symbolisch gemeinte Stelle für eine Ausnahme halten, in der Paulus den ‹Dienst am Wort› als Ausübung einer Liturgie beschreibt, die die religiösen Riten durch eine unmittelbare Aufopferung des ganzen Lebens er-

setzt, wie ein «wohlgefälliges Opfer» geheiligt im Hl. Geist (Röm 15,16).[4] Die Zeit des Neuen Testaments wie auch die unsere brach mit einem Begriff des Heiligen, der durch Tabus gekennzeichnet war, die mit materiellen Elementen in Verbindung standen: abgesonderte religiöse Räume oder Gebäude, Zeiten oder Personen. Obschon Christus (vgl. Mk 14,48; 15,29,38; Joh 2,19) und noch deutlicher seine Jünger (Apg 7,13–14, 47–49; 17,24; Hebr 9,11,24; vgl. 2Kor 5,1) verurteilt wurden, weil sie den ‹materiellen› Tempel zugunsten eines aus ‹lebenden Steinen› erbauten verworfen haben, wurde dieser Heiligkeitsbegriff (den Stephanus mit dem Goldenen Kalb in Parallele setzte) im Verlauf der Jahrhunderte wiederhergestellt. Und es ist schwierig, ihn heute auf gültige Weise zu überwinden. Sechs Jahre nach dem zweiten Vatikanischen Konzil, auf dem mit Nachdruck daran erinnert wurde, daß das gesamte Volk Gottes geheiligt ist, stellt der ‹Grundgesetzentwurf der Kirche› (lex fundamentalis), der von vielen Bischofskonferenzen abgelehnt oder kritisiert wird, immer noch «die Diener der Kirche», die «geweiht» sind, den Laien gegenüber, die es nicht sind (Kanon 27; vgl. 14; 18; 29 § 3; 31 etc.). Das Neue Testament weist den Weg der ‹Läuterung› und eines ‹Weitergehens›, die nicht eine Verneinung des Heiligen beinhalten sollten, sondern die Heiligung des Lebens selbst von innen her, im lebendigen Leib Christi, so wie es der Artikel von J. Colson zeigt. In dieser Perspektive beleuchtet das Neue Testament positiv das heutige intensive Suchen.

Der funktionale Bereich

Als erstes läßt sich daraus eine grundlegende Lehre ziehen: die Ämter des Neuen Testaments sind funktional! Sie sind zweckbestimmt durch den Dienst an der Gemeinde und nicht durch interne Anforderungen eines bürokratischen Apparates. Nach dem Vorbild des Neuen Testaments haben die Zweckbestimmungen mehr Geltung als die Regeln a priori, die Anstöße des Geistes mehr, als die administrativen Bequemlichkeiten, wenn auch die Anregungen des Geistes im Bereich der Ämter nach einer Regelung rufen, wie es die Intervention des Paulus in Korinth zeigt (1Kor 11–14). Es handelt sich somit nicht darum, die Autorität auszuschalten, noch darum, daß sie im Namen Jesu handeln soll, sondern es geht vor allem darum, sie in Abhängigkeit des Glaubens zu stellen, der die Gemeinden von innen her, dem Bild eines lebenden Organismus entsprechend, strukturiert.

Die missionarische Ausrichtung

Eine andere mächtige Anregung des Neuen Testaments besteht darin, daß die Ämter wesentlich missionarisch sind. In den Anfängen und während der gesamten Periode der Ausbreitung, galten die ‹wandernden Boten› mehr als die ‹seßhaften›, die «Apostel» mehr als die «Presbyter» oder die «Episkopen», die sie auf Dauer ins Leben riefen. So nannte Paulus an erster Stelle die «Apostel, Propheten und Lehrer» vor denen, die als «Hirten den Vorsitz führen» (Röm 12,6–8; Eph 4,11–13).

Das Amt des Paulus ist wesentlich das eines Wanderers, wie auch das des Petrus; andernfalls wären sie nicht nach Rom gekommen, wo das Martyrium mehr oder weniger zufällig ihr missionarisches Wanderleben beendete. Der Fortschritt der Mission besteht nicht im Anwachsen eines Apparates, noch nur in zahlenmäßigen ‹Erfolgen› (wenngleich die An-Zahl schon ihre Bedeutung hat: Apg 2,41,47; 4,4; 5,14 etc).

«Das Wort des Herrn wächst», wie der Kehrreim der Apostelgeschichte lautet (Apg 6,7; 12,24; 19,20). Ohne zu großen Nachdruck auf die Ähnlichkeiten legen zu wollen, muß man doch zugeben, daß die Analogien zwischen der Situation der Ur-Gemeinde und der unsrigen dazu angetan sind, unsere Auffassung von der Absicht Christi her neu zu beleben.

Eine Übersicht über die Beiträge

Diese ‹biblische Nummer›, die letzte, die vor der interdisziplinären Neustrukturierung von ‹Concilium› erscheint, bildet den Übergang, indem sie – bezüglich der Probleme der Ämter – die Erkenntnisse im Lichte des Neuen Testaments (Gegenstand der vier ersten Artikel) den Erfahrungen der gegenwärtigen Situation (Gegenstand der drei Bulletins) gegenüberstellt, und zwar, indem man im Bereich des Lebens und der Lehre ‹Schlüsselepochen› der Geschichte aufzeigt. Es ging nicht darum, (noch einmal) das zu wiederholen, was schon in anderen Nummern über das Amt im Neuen Testament gesagt wurde,[5] sondern es ging darum, die dynamische Situation der Kirche wieder aufzugreifen.

Im Lichte des Neuen Testaments

Im Lichte des Neuen Testaments erscheint sie zuerst nicht wie ein fertiges Gebäude, sondern wie die lebende Konstruktion eines Körpers (Artikel

von F. Schnider und W. Stenger): eine suchende und verschiedenartige Konstruktion, wie es der Artikel von A. Lemaire, über das Entstehen der ersten Ämter, zeigt. Dieser Pluralismus, den die konstantinische Ära und das Mittelalter auf besondere Weise ausgewertet haben, kann andere Evolutionen auf ökumenischer Ebene und – gemäß bestimmter Forderungen (Artikel von P. Kearney) – besonders den existentiellen Anspruch des Heiligen (J. Colson) inspirieren.

Die Lehren der Geschichte

Im Bereich der Geschichte bauen drei Artikel die Trennwand ab, die sich im Laufe von Jahrhunderten zwischen uns und die Ämter des Neuen Testaments geschoben hatte. Im Bereich der Lehre (Artikel von P. Fransen) wie im Bereich der Reformen (A. Ganoczy) zeigen diese Artikel auf, wie das Bestreben, die etablierten Ämter zu stabilisieren oder zu bestätigen, der hierarchischen Machtfülle vor dem Dynamismus der Mission den Vorrang gab. Der Prozeß läßt sich jedoch rückgängig machen, wie es der Versuch des II. Vaticanums beweist, das alles umstrukturierte, um die Ämter auf das Wort zu begründen; ebenso der originelle Versuch des Anglikanismus, die Theologie des Bischofsamtes auf der Ebene der Mission zu begründen, indem es die kanonischen und hierarchischen Funktionen in ihrer Randstellung beließ (Artikel von Bischof S. Neill).

Diese Studien verdeutlichen ein entscheidendes Problem: wie läßt sich die anfängliche ‹Inspiration› des Evangeliums inmitten von juristischen oder administrativen Anforderungen und politischen Interferenzen bewahren? Wie soll man vermeiden, daß die Ämter nicht in der Kategorie der Mächte aufgehen?

Die heutige Fragestellung

Diese Überlegung fordert uns auf, die heutigen Realitäten neu zu betrachten. Wo sind die Ansprüche der Frauen auf kirchliche Ämter, in einer Zeit, in der die einzigen Verantwortlichkeiten, von denen sie völlig ausgeschlossen sind, sich allein im Besitz aller Werte befinden und in der katholischen Kirche sind (Artikel von Brother)?

Welches ist die allgemeine Situation, wie sie die vielfachen Umfragen unter den Priestern verschiedener Länder am Vorabend der Synode enthüllten und die bis jetzt so wenig in Erwägung gezogen wurden (Artikel von J. Kerkhofs)? Und schließlich noch, wie verläuft der Gang der Überlegung bezüglich der so gestellten Probleme (Artikel von J. Houdijk)? Möchten doch die interdisziplinären Studien dieser Nummer dazu beitragen, den Scharfblick der Kirche «ante et retro oculata» anzuregen in einer krisenhaften Zeit, die fruchtbar ist an Bedrohlichem und Verheißungsvollem, damit auf diese Weise die Charismen im Dienste der eucharistischen Gemeinschaft wiederentstehen, in der geheimnisvoll das Wachsen des Leibes Christi fortgesetzt wird, und zwar nach dem Beispiel des ‹Guten Hirten› und durch die Vollmacht des stets lebenden Geistes.

[1] Eine detaillierte Aufstellung bietet R. Laurentin, Nouveaux ministères et fin du clergé devant le troisième Synode (Paris, Seuil, 1971) 79–100.

[2] Etat des diacres dans le monde: Effort diaconal (Lyon, Mai/Juin 1972) Nr. 26, 22. Ebenso die von ‹Pro mundi vita› herausgegebenen Beilagen, die genauere Auskunft geben. Das Wiederentstehen des Diakonats ist ein wesentlich europäisches (188 Diakone im Jahre 1971) und amerikanisches Phänomen (135 zur gleichen Zeit); nur 14 Diakone in Afrika; einer in Asien, einer in Australien; 2000 Anwärter auf das Diakonat in der ganzen Welt. Die USA mit 430 Anwärtern und Belgien mit 150 stehen an der Spitze der Länder.

[3] R. Laurentin, Marie, l'Eglise et le sacerdoce (Paris 1953) Band 1, 423–427, wo besonders die Fälle: Caroline Clément (zwischen 1842 und 1846), Therese vom Kinde Jesu, Marie Antoinette de Geuser etc. vorgestellt sind. Im Juni 1972 wurde auf internationaler Ebene ohne großes Aufsehen ein Interessenverband der Frauen gebildet, die sich um das Priesteramt bewerben.

[4] Bezüglich der Grenzen des priesterlichen Wortschatzes in Röm 15, 16, vgl. C. Wiener, Hierourgein: Studiorum Paulinorum congressus 1961, Roma, 12 (1963) 393–401; und den Exkurs 1: Les Prêtres, Unam Sanctam 68 (Paris, 1968) 257–259.

[5] Im Besonderen haben wir nicht den Artikel von J. L. Mac Kenzie, Les structures ministérielles dans le Nouveau Testament, veröffentlicht in ‹Concilium›, Nr. 74, 21–30, wieder aufgenommen. Im Rahmen dieser ökumenischen Nummer, dem gegenseitigen Kennenlernen der kirchlichen Ämter gewidmet, zeigt dieser Artikel, daß der originelle Pluralismus und der Zustand des Ungewissen, in denen die ‹Zwölf› die Ämter beließen, große Möglichkeiten einer ökumenischen Übereinstimmung bieten.

Übersetzt von Hartmut Kriege

RENÉ LAURENTIN

geboren am 19. Oktober 1917 in Tours, 1946 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique und an der Sorbonne in Paris, ist Doktor der Literaturwissenschaften, Doktor der Theologie, Theologieprofessor an der Katholischen Universität Angers, Gastprofessor an verschiedenen kanadischen, amerikanischen und lateinamerikanischen Universitäten. Er war Konsultor der vorbereitenden theologischen Kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie Peritus des Konzils. Er ist Vizepräsident der französischen Gesellschaft für mariologische Studien und in der Nähe von Paris seelsorglich tätig. Er veröffentlichte zahlreiche Aufsätze und Bücher über mariologische Fragen und über das Zweite Vatikanische Konzil, schreibt für «Le Figaro» die religiöse und für «La Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» die mariologische Chronik.

Beiträge

Franz Schnider
Werner Stenger

Die Kirche als Bau und die Erbauung der Kirche

Statik und Dynamik eines ekklesiologischen Bildkreises

I. JESUS CHRISTUS: DAS FUNDAMENT DER KIRCHE (1 Kor 3,9–17)

1. Fundamentlegung und Weiterbau

1 Kor 3,9 sagt Paulus von der korinthischen Gemeinde, sie sei Gottes Acker und Gottes Bau,[1] um sie als Gottes Eigentum zu bezeichnen. Der Vers verklammert zwei Textabschnitte, in denen Paulus mit Hilfe zweier Bildkreise von seiner und des Apollos Arbeit in der Gemeinde spricht. Das ist deshalb notwendig, weil Paulus durch die in Korinth entstandenen Parteiungen die Einheit der Gemeinde bedroht sieht (vgl. 1 Kor 1,10–17).[2] Die Zusammengehörigkeit der Bildkreise von Pflanzung und Hausbau ist im Alten Testament und in der Profangräzität vorbereitet.[3] Als für die damaligen Lebensverhältnisse konstitutive Arbeiten[4] befreien Pflanzung eines Weinbergs und Hausbau vom Kriegsdienst (Dt 20,5–7). Nach Jer 18,7–10 ist Gott es, der ausrottet und vernichtet, aufbaut und pflanzt. Er bestellt den Propheten zu dieser Tätigkeit über die Völker (Jer 1,10). Vor allem für die eschatologische Zeit wird erwartet, daß Gott über seinem Volk wacht, um aufzubauen und zu pflanzen (Jer 31,28 vgl. Jer 24,6; Jes 60,21). Das eschatologische Israel ist also das von Gott gepflanzte und auferbaute. Paulus legt zunächst nicht ekklesiologische Lehre vor. Er will im Zwist der sich auf Apollos oder auf Paulus berufenden Gemeindemitglieder vermitteln und klären. Was sind nämlich Apollos und Paulus? Diener sind sie an der Gemeinde; durch ihren Dienst ist die Gemeinde gläubig geworden. Da beide Diener sind, gibt es unter ihnen keinen Unterschied. Nur die Art ihres Dienstes unterscheidet sich (1 Kor 3,4f). Paulus hat gepflanzt; Apollos hat begossen (1 Kor 3,6). Wer pflanzt, beginnt; wer begießt, führt weiter. Paulus hat die Gemeinde von Korinth begründet (Apg 18,1–17). Apollos hat in der von Paulus begründeten Gemeinde gepredigt (Apg 19,1). Dennoch ergibt sich aus der Unterschiedlichkeit des Dienstes keine Rangfolge der Diener, die zum Anlaß von Parteienbildung werden könnte, denn Gott ist es, der das Wachstum gibt (1 Kor 3,6f). Der zweite Bildkreis dient zunächst derselben Aussageabsicht. Paulus hat wie ein weiser Architekt das Fundament des Gottesbaus der Gemeinde gelegt, ein anderer hat darauf weitergebaut (V. 10). Wäre das Bild in strenger Analogie zum ersten Bildkreis durchgeführt, müßte gesagt werden, daß der das Fundament legende Architekt und der darauf Weiterbauende bei aller Unterschiedlichkeit des Dienstes nichts als Diener sind, während es Gott ist, der den ganzen Bau erstellt und zusammenhält:

2. Das apostolische Evangelium von Jesus Christus als das Fundament der kirchlichen Lehre

Doch die Analogie der Bilder wird nicht durchgeführt.[5] Stärker als zuvor wendet Paulus sich nämlich der Betrachtung der Unterschiedlichkeit des Dienstes der beiden zu.

Wie kommt es dazu? Für das apostolische Selbstbewußtsein des Paulus ist der Umstand, daß er sich als Gemeindebegründer weiß, von besonderer Bedeutung. Nach Röm 15,20 hat er seine Ehre dareingesetzt, nur dort das Evangelium zu verkündigen, wo der Name Christi noch nicht genannt wurde, um nicht auf fremdem, d.h. auf einem von anderen gelegten Fundament zu bauen. Diese Absicht entspringt jedoch nicht dem Ehrgeiz, eine terra incognita zu betreten, sondern Paulus weiß die Aufgabe «Liturge Christi Jesu in Richtung auf die Heiden» (Röm 15,16) zu sein, als die ihm von Gott verliehene Gnade (Röm 15,15). In seinem Dienst vollzieht sich die eschatologische Erfüllung der Verheißung, daß die, «die keine Kunde von ihm erhalten haben, sehen werden» (Röm 15,21; Jes 52,15 vgl. Gal 2,7f). Daß er auch in Korinth das Fundament gelegt hat, gehört mit zu seinem apostolischen «Ruhm» (Röm 15,17). Es ist seine spezifische, ihm von Gott verliehene Gnade (V. 10).

Doch mischt sich in dieses apostolische Selbstbewußtsein, durch das Paulus bei aller vorherigen Betonung der Einheit sich von Apollos unterschieden weiß, auch eine Befürchtung, die ihn den Unterschied zwischen seiner gemeindebegründenden und der die Gemeinde weiterführenden Tätig-

keit anderer[6] noch mehr betonen läßt. Ausdrücklich stellt er in V. 11 heraus, daß anstelle des gelegten Fundaments kein anderes gelegt werden könne. Der begründende Zusammenhang des V. 11 mit V. 10 zeigt, daß sich in der von der ursprünglichen Aussageabsicht schon abbiegenden Ermahnung an die nachfolgenden Prediger in der Gemeinde, «ein jeder aber sehe zu, wie er weiterbaut» (V. 10), die Befürchtung des Paulus verbirgt, das «Weiterbauen» bestehe nicht nur im Aufbau auf dem Fundament, sondern könne sich als ein das Fundament nicht berücksichtigendes oder gar als ein neues Fundament legendes Bauen erweisen. Das «Fundament legen» gewinnt damit eine über die Analogie zum «Pflanzen» hinausgehende Bedeutung. Das Fundament ist Jesus Christus (V. 11). Er ist die Grundlage, die unverrückbar und unaustauschbar stehen bleiben muß. Doch was ist damit sachlich gemeint?

Die bildliche Ausdrucksweise von Fundamentlegen und Weiterbau ist im hellenistisch-stoischen Diatribenstil belegbar.[7] Doch begegnet der Terminus ‹Fundament› im Zusammenhang mit ‹Bau›, ‹Tempel›, ‹Pflanzung› auch in Qumran (1 QS 8,4–8 alle drei Termini zusammen). Eine wörtliche Parallele für das Weiterbauen auf dem Fundament ist dagegen im Qumranschrifttum nicht zu belegen.[8] Paulus benutzt zunächst die hellenistische Redeweise vom Fundamentlegen und Weiterbau[9] und kommt erst durch die Verwendung des Bildes vom Tempel (V. 16) in die Nähe der sich in den Bildern von Fundament und Tempel aussprechenden eschatologischen Vorstellungen von Qumran.[10] Das Fundament ist das den Weiterbauenden Vorgegebene. Sie haben sich daran zu halten. Ein *anderes* Fundament kann nicht gelegt werden (V. 11). Die Fundamentlegung vollzog sich in der die Gemeinde begründenden Verkündigung des Evangeliums durch den Apostel. Das Evangelium des Apostels ist also die jeder weiteren Verkündigung in der Gemeinde vorgegebene Norm. Mit dieser Bestimmung entscheidet sich auch die Frage, ob Jesus Christus in Person oder die Lehre über ihn das Fundament sei.[11] Denn das vom Apostel verkündigte Evangelium Christi ist sowohl Evangelium über Christus als auch das Evangelium, in dem Christus sich selbst verkündet.[12] Daß ein anderes (allon) Fundament nicht gelegt werden kann anstatt oder über das hinaus (para), was gelegt worden ist, heißt darum, daß ein anderes Evangelium nicht verkündigt werden kann als das, das der Apostel gemeindebegründend gepredigt hat.

Damit steht V. 11 in terminologischer wie sachlicher Nähe zu Gal 1,6–9 und 2 Kor 11,4. Gal 1,6 drückt Paulus seine Verwunderung darüber aus, daß die Galater im Begriff stehen, von Gott, der sie in die Gnade Christi berufen hat, zu einem anderen (heteron) Evangelium abzufallen. Die Berufung durch Gott geschah in der Evangeliumsverkündigung des Apostels. Dieses Evangelium ist die Norm, an der gemessen dieses andere (allo) Evangelium gar kein Evangelium ist (Gal 1,7). *Der Apostel selbst bleibt daran gebunden;* nicht einmal ein Engel vom Himmel darf ein Evangelium verkünden «unter Umgehung von», «an Stelle von», «über das hinaus» (par'ho),[13] das der Apostel bei der Begründung der galatischen Gemeinde verkündet hat (Gal 1,8f). Die Normativität dieses Evangeliums führt Paulus darauf zurück, daß er es nicht von einem Menschen empfangen hat, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi (Gal 1,12), die ihm Gott vor Damaskus hat widerfahren lassen (Gal 1,16). Im Fall der Galater sieht Paulus den Abfall von seinem Evangelium in deren Rückkehr zur Beobachtung des Gesetzes als Heilsweg (Gal 4,9f. 21), die in ihrer Absicht, sich beschneiden zu lassen, sich zu vollziehen droht (Gal 5,1–4). Auf die galatische Situation bezogen ist darum der spezifische Inhalt des unveränderbaren, apostolischen Evangeliums die Botschaft von der Freiheit vom Gesetz und von der Rechtfertigung durch den Glauben. Man darf daraus nicht schließen, daß die Prediger, die in Korinth einen anderen (allon) Jesus und ein anderes (heteron) Evangelium verkünden als Paulus (2 Kor 11,4) – wie die galatischen Irrlehrer –, auch die Gemeinde wieder zur Beobachtung des Gesetzes als des Weges zum Heil anhalten wollen. Aber das Evangelium von der Freiheit vom Gesetz und von dem rechtfertigenden Glauben, das Paulus den Galatern wieder einschärfen möchte, ist nur die praktische Konsequenz aus der Mitte des paulinischen Evangeliums. Die Mitte ist Jesus Christus, den er als den Gekreuzigten den Galatern vor Augen gezeichnet hat (Gal 3,1). Paulus hat ihn im Licht der Schrift: «Verflucht soll jeder sein, der am Holze hängt!» (Gal 3,13; Dt 21,23) als den erkannt, der uns «vom Fluche des Gesetzes losgekauft hat, indem er für uns (am Kreuz) zum Fluch geworden ist» (Gal 3,13). Jesus Christus, der Gekreuzigte, ist es, der als Auferweckter und Erhöhter den Galatern den Geist darreicht und gewährt (Gal 3,5). Das berechtigt auch 2 Kor 11,4 in diesem Sinn zu interpretieren. Denn der Verkündigung eines anderen Jesus und eines anderen Evangeliums ist der

Empfang eines anderen Geistes als des Geistes, den die Korinther bei der gemeindegründenden Evangeliumsverkündigung des Paulus empfangen haben, parallelisiert. Ohne sich in der Frage nach der Gestalt der Lehre der korinthischen Irrlehrer des Paulus entscheiden zu müssen, kann man darum sagen, daß «das andere Evangelium», «der andere Jesus», der «den anderen Geist» verleiht (2 Kor 11,4), eben nicht der zur Sühne für uns gestorbene und auferweckte Jesus des paulinischen Evangeliums ist, der Jesus Christus, der unter den Korinthern von Paulus verkündet worden ist (2 Kor 1,19). Das gleiche gilt dann aber auch für das Fundament von 1 Kor 3,11, das durch kein anderes ersetzt werden kann: es ist Jesus Christus als der im paulinischen Evangelium verkündigte und anwesende Jesus Christus. Jesus Christus als der zur Sühne «für unsere Sünden» am Kreuz Gestorbene und als der Auferweckte konstituiert im und durch das apostolische Evangelium die Gemeinde und bestimmt bleibend die auf dem apostolischen Evangelium weiterbauende Lehre.

Das Evangelium des Apostels von Jesus Christus ist sowohl Grundlage als auch Norm für jede weitere Predigt und Lehre in der Gemeinde. Die Erwähnung von mehr oder weniger wertvollen Baumaterialien, deren sich die auf dem Fundament Weiterbauenden bedienen (V. 12), weist auf qualitative Unterschiede in der Art des Weiterbauens hin.[14] Die qualitativen Unterschiede der Lehre rühren aus der mehr oder weniger großen Konformität der Lehre der ‹nachapostolischen› Verkünder mit dem grundlegenden Evangelium her. Insofern sie jedoch grundsätzlich auf dem Fundament weiterbauen, wird die unterschiedliche Qualität ihrer Arbeit zwar im endzeitlichen Gericht offenbar werden (V. 13), sie selbst jedoch werden gerettet werden (V. 15). Dadurch stehen die in den VV. 14 und 15 erwähnten Verkünder in Gegensatz zu dem, der in V. 17 den «Tempel Gottes» zerstört. Während sie zwar belohnt oder bestraft, doch auf jeden Fall gerettet werden, wird der Verderber des Tempels Gottes vernichtet werden.

3. Jesus Christus, das Fundament des Tempels der Gemeinde

Die Beziehung zwischen denen, die auf dem Fundament des apostolischen Evangeliums weiterbauen, und dem, der den Tempel Gottes zerstört, läßt die «Zerstörung des Tempels» ebenfalls als eine Weise der «nachapostolischen» Verkündigung verstehen, die jedoch nicht auf dem Fundament weiterbaut, also eine Lehre verkündet, die sich nicht an das apostolische Evangelium hält. Doch Paulus sagt nicht, daß das Fundament, das Evangelium, zerstört wird, sondern er spricht von der Zerstörung des Tempels. In V. 16 hat er nämlich ein neues Bild eingeführt, das er ebenfalls mit dem Bild von dem Fundament von V. 11 in Verbindung bringt. Die Gemeinde ist der Tempel Gottes. Wer das Fundament, das apostolische Evangelium von Jesus Christus ersetzen möchte, zerstört auch den Tempel Gottes, die Gemeinde. Das apostolische Evangelium von Jesus Christus ist also sowohl Fundament für die «nachapostolische» *Lehre* als auch Fundament der *Gemeinde*.

Die Bezeichnung der Gemeinde als Tempel Gottes qualifiziert sie als den im Judentum (Jes 28,16f; Hen 91,13; Jub 1,17) für die Eschata erwarteten neuen eschatologischen Tempel, in dem Gott für immer wohnen wird (vgl. 2 Kor 6,16–18)[15]. Die Gemeinde ist Tempel Gottes, weil der Geist Gottes in ihr wohnt. Ebenso ist auch der einzelne, weil er dieser Gemeinde zugehört, Tempel dieses heiligen Geistes (1 Kor 6,19). Auch die Gemeinde von Qumran versteht sich als Tempel (1QS 5,5f; 8,5), zugleich aber auch als Fundament (1QS 7,17; 9,3). 1QS 8,5 stehen die Begriffe «ein heiliges Haus für Israel» und «ein Fundament des Allerheiligsten für Aaron» parallel nebeneinander und meinen beide die Gemeinde (vgl. 1QS 5,5f).[16] «Fundament» ist als pars pro toto synonym mit dem «Heiligen Haus». d.h. dem Tempel. Die Gemeinde ist sowohl Tempel als auch Fundament. Sie ist nicht Fundament eines noch zu bauenden, eschatologischen Tempels, sondern sie ist jetzt schon anstelle des jerusalemischen Tempels zugleich Fundament und eigentlicher eschatologischer Tempel für Israel. Paulus trennt Fundament und Tempel. Nicht die Gemeinde selbst ist das Fundament, sondern Jesus Christus. Die Gemeinde ist der eschatologische Tempel nur, weil Jesus Christus ihr Fundament ist. Wieso? Der Zusammenhang von 1QS 8,6f (vgl. 1QS 5,6) zeigt, daß die Gemeinde mit den Selbstbezeichnungen «Tempel» und «Fundament» ihr Bewußtsein ausdrückt, in der Gegenwart[17] «für das Land zu sühnen» (1QS 8,6 vgl. 1QS 5,6) und beim Gericht in der Zukunft[18] «den Gottlosen ihre Taten zu vergelten» (1QS 8,7 vgl. 1QS 5,6f).

Auch bei Paulus findet sich im Zusammenhang mit dem Bild vom Fundament der Sühnegedanke. Aber weil er das Fundament nicht kollektiv auf die Gemeinde bezieht, sondern individuell auf Jesus Christus, dieser aber der für uns Gekreuzigte ist,

leistet nicht die Gemeinde selbst die eschatologische Sühne. Sie wird ihrer teilhaftig durch den Glauben. Der Tempel ist der Ort der Gegenwart Gottes und der Ort, wo das Sühnopfer dargebracht wird. Die Gemeinde kann Ort der Gegenwart Gottes und des eschatologischen Sühneopfers sein, weil das Fundament des Tempels der Gemeinde Jesus Christus, der Gekreuzigte und Auferweckte, ist. Als Gekreuzigter ist er das eschatologische Sühneopfer (Gal 3,13). Als für uns Gestorbener gibt er die eschatologische Gabe des Geistes (Gal 3,5.14). Die Gemeinde ist also Tempel Gottes nicht aus eigenem, verbürgt nicht durch sich selbst die Gegenwart des Eschatons, sondern ist nur insofern eschatologisch qualifiziert, als sie an dem in Jesus Christus sich ereignet habenden und bleibenden Eschaton partizipiert. Darum darf das Bild von der Gemeinde als Tempel nicht in dem Sinn verstanden werden, als wolle Paulus die Gemeinde als ein schon abgeschlossenes und vollendetes Bauwerk bezeichnen. Vollendet ist nur das eschatologische Fundament: Jesus Christus.

Darum rechnet Paulus auch damit, daß auf dem von ihm gelegten Fundament weitergebaut wird. Er weiß, daß auch er selbst die von ihm begründeten Gemeinden durch seine gesamte apostolische Tätigkeit weiterhin erbauen muß (2Kor 10,8; 13,10). Wo das Bild vom Tempel auf den einzelnen (1Kor 6,19) oder auf die Gemeinde bezogen (2Kor 6,16) sonst bei Paulus begegnet, ohne daß gleichzeitig von dem von ihr unterschiedenen Fundament gesprochen wird, zeigt der paränetische Zusammenhang,[19] daß die Gemeinde nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer schon bestehenden Vollendung in den Blick gerät, sondern daß sie dazu ermahnt wird, das zu werden, was sie grundlegend durch ihr Fundament Jesus Christus schon ist:[20] der heilige Tempel Gottes.

II. APOSTEL UND PROPHETEN: DAS FUNDAMENT DER KIRCHE, CHRISTUS JESUS: DER ECKSTEIN (EPH 2,20–22)

1. Normativität von Fundament und Eckstein

Eine ähnliche Dichte von Bildern des Bildkreises «Bau – Fundament – Tempel» wie in 1Kor 3,9–17 begegnet in Eph 2,20–22. 1Kor 3,9–17 war zunächst auf die konkrete Situation der Gemeinde von Korinth ausgerichtet und wurde erst sekundär zu einer ekklesiologischen Reflexion. In Eph 2,19–22 dagegen ist von Anfang an das Bildmaterial in den Dienst einer reflektierten Ekklesiologie gestellt und die Kirche als universale in den Blick genommen.[21] Die kirchengeschichtliche Situation hat sich verändert. Mit dem Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit kommt es zu einer Unterschiedlichkeit in der Perspektive, die sich in einer Verschiebung des Bildmaterials bemerkbar macht.[22] V. 20 nennt die Heidenchristen «auferbaute auf dem Fundament der Apostel und Propheten». Bei gleicher Terminologie wie 1Kor 3,10ff (epoikodomein, themelion) fallen sachliche Unterschiede auf. Der Ausdruck «Fundament der Apostel und Propheten» meint nicht, wie 1Kor 3,10, das durch die Apostel und Propheten *gelegte* Fundament, sondern das Fundament, das die Apostel und Propheten *sind*.[23] Auf diesem Fundament sind die Angeredeten auferbaut. Im Unterschied zu 1Kor 3,11 ist also nicht Jesus Christus, sondern die Gruppe der Apostel und Propheten das Fundament.

Wer ist damit gemeint? Nach Eph 3,5 ist ihnen das eschatologische Geheimnis offenbart worden, daß «die Heiden Miterben und Mit-Leib und Mitteilhaber an der Verheißung in Christus Jesus durch das Evangelium» geworden sind. Sie sind also Offenbarungsempfänger im Hinblick darauf, daß auch die Heiden durch ihre Zugehörigkeit zur Kirche des eschatologischen Heils teilhaftig werden. Eph 3,3 zeigt, daß auch Paulus dieser Gruppe zugerechnet wird. Auch er steht in besonderer Beziehung zu den Heiden. Er ist Gefangener Christi Jesu für die (hyper hymôn); durch ihn und sein Leiden als Gefangener (vgl. Kol 1,24), in dem er das stellvertretende Sühneleiden Jesu teilt, erreicht das durch Jesu Leiden erworbene Heil auch die Heiden. «Apostel und Propheten» werden also als in besonderer Weise auf die Heiden bezogen gesehen. Durch ihren Dienst wird das Evangelium unter den Heiden verkündet und gelangen die Heiden zur Kirche. Weil die Apostel und Propheten Offenbarungsempfänger im Hinblick auf die Gewinnung der Heiden sind, darf man in dem Ausdruck «die Apostel und Propheten» eine Gesamtbezeichnung für die erste Generation der christlichen Verkündiger sehen, durch die die Kirche den Schritt aus dem Judentum hin zur universalen Kirche tut. Es hat wenig Sinn, den Versuch zu machen, zwischen den Aufgaben der Apostel und Propheten genauer zu unterscheiden. Auf die Unterschiedlichkeit ihres Dienstes wird hier nicht reflektiert. Die «Propheten» sind nicht alttestamentliche Propheten, sondern urkirchliche (vgl. Eph 3,5; 4,11).[24] Auch «die Apostel» meint nicht spezifisch den Kreis der zwölf Apostel,[25] son-

dern allgemein die autoritativen Verkünder der ersten Generation. Als deren wichtige Funktion sieht der Epheserbrief, daß sie den Weg der universalen Mission beschritten haben. Insofern die kirchengründende Generation die Universalität der Kirche erschloß, ist sie Fundament für die darauf weiter aufgebauten Heidenchristen der nachfolgenden Generation des Epheserbriefs. Die «Urkirche» ist die Vermittlerin des in Jesus anwesenden eschatologischen Heils an die sich aus den Völkern konstituierende Kirche. Insofern die universale Weitung des Heils zu den Eschata gehört, ist die «Urkirche» selber eschatologisch qualifiziert. In ihr vollzieht sich die Entschränkung des Heils von dem mit Jesu Auftreten im Raum und Rahmen Israels wenigstens faktisch gegebenen Grenzen. Aber muß man nicht dennoch von einem Widerspruch gegenüber 1 Kor 3,11 sprechen, wonach Jesus Christus das Fundament ist?[26] Man muß beachten, daß Paulus in 1 Kor 3,10f betont hervorhebt, daß er, der Apostel, das Fundament gelegt hat. Aus der Perspektive der nachapostolischen Kirche wird diese Tätigkeit des Apostels mit seiner Person in eins gesehen. Insofern für den Apostel selbst seine fundamentlegende Tätigkeit als die ihm spezifisch zukommende Gnadengabe Gottes mit zum Heilsgeschehen gehörte, hat die nachapostolische Kirche das theologische Recht den Apostel selbst als Fundament zu verstehen, zumal die in 1 Kor 3,11 behauptete Exklusivität Jesu Christi als Fundament der Gemeinde nicht verdrängt wird, sondern auch in Eph 2,20–22 allerdings in veränderter Bildlichkeit, behauptet wird.[27]

Das Evangelium des Apostels vom gekreuzigten und auferweckten Jesus Christus erwies sich 1 Kor 3,9–17 sowohl als gemeindebegründend als auch die Gemeinde bzw. die sie weiterbauende Lehre weiterhin normierend. Das Fundament trug die darauf aufgebauten Mauern, und es teilte diesen Mauern seine Gestalt mit. Wenn Eph 2,20 die Apostel und Propheten als Fundament verstanden werden, muß man fragen, ob sie als solches auch die zweifache Funktion des Fundaments von 1 Kor 3,9–17 übernehmen. Werden sie als Fundament gesehen, das die Gemeinde *begründet* und sie weiterhin *normiert*?[28] Der erste Teil der Frage muß bejaht werden. Die universale Kirche ruht auf den Aposteln und Propheten als auf ihrem Fundament, als auf ihren Begründern. Lediglich der universale Aspekt ist gegenüber 1 Kor 3,9–17 betont. Sind Apostel und Propheten aber auch die bleibende Norm der Kirche, bestimmt die Gestalt des Fundaments auch weiterhin die Gestalt des über dem Fundament erstehenden Baus? Die Antwort läßt sich aus dem Bild des Fundaments allein nicht ablesen. Es muß der Zusammenhang mit einem weiteren Bildelement beachtet werden. Denn im selben Vers wird Christus Jesus als der «Eckstein» dieses Fundaments bezeichnet.[29] Durch den Eckstein aber erhält auch das Fundament seine Gestalt. Jesus Christus ist auch für die Apostel und Propheten normierend; das Fundament ist christusförmig. Diese durch den Eckstein bedingte Christusförmigkeit des Fundaments teilt sich auch dem auf dem Fundament Weitergebauten mit; denn der Eckstein verbindet das Fundament mit dem Bau.[30] Er gibt dem Fundament wie dem Gebäude seine Gestalt und eint Fundament und die darüberliegenden Mauern. D.h. Jesus Christus normiert die Apostel und Propheten wie die nachfolgende Kirche, und er verbindet die apostolische mit der nachapostolischen Kirche, denn in ihm und durch ihn wird der ganze Bau zusammengefügt (Eph 2,21). Die Norm ist Jesus Christus als der, der in seiner menschlichen Existenz bis hin in seinen Tod Friede zwischen Juden und Heiden gestiftet und beide mit Gott versöhnt hat (vgl. Eph 2,14–17).[31] Apostel und Propheten sind norma normans für die Kirche nur, *insofern sie norma normata durch Jesus Christus und das Evangelium sind.*

2. Der heranwachsende Bau

Der sich auf diesem Fundament erhebende Bau der Kirche ist jedoch noch nicht abgeschlossen. Er «wächst» erst heran zu einem heiligen Tempel, der als solcher sich nicht selbst verdankt, sondern heiliger Tempel nur «im Herrn» ist. Die Statik des Fundaments und des Ecksteins geht über in die Dynamik des *Wachstums*. In den anorganischen Bildkreis vom «Bauen» dringt mit der Erwähnung des «Wachsens» ein Element des organischen Bildkreises von der Kirche als «Leib Christi» ein (vgl. Eph 4,11–16), der gleichfalls als heranwachsend und erbaut werdend verstanden wird (Eph 4,12. 15f). Auch der «Leib Christi» wird noch nicht als in allen seinen Gliedern zu einem «vollkommenen Mann» herangereift und zum «Altersmaß der Fülle Christi» gelangt (Eph 4,13) gesehen. Vielfältige Dienste sind auf seine «Erbauung», sein Wachstum ausgerichtet (Eph 4,11f). Darin, daß die Gläubigen aufgefordert werden heranzuwachsen, indem sie die Wahrheit in Liebe vollziehen (Eph 4,15), zeigt sich, daß das Wachstum des Leibes kein automatisch-evolutiver Prozeß ist, sondern

ständige Aufgabe bleibt. Das Ziel dieses Wachstums ist Christus (Eph 4,15) bzw. die völlige Identität des Leibes mit ihm als «herangereifter Mensch» (Eph 4,13). Aber dieses Ziel ist nicht nur ausständig, sondern als Haupt des Leibes koordiniert Christus jetzt schon das Wachstum des Leibes (Eph 4,16), so wie er auch als Eckstein den ganzen Bau zusammenfügt. Trotz des bleibenden Fundaments und des Ecksteins ist Kirche nie vollendet. «Sie ist... stets Kirche im Werden, im Prozeß und nie Kirche am Ziel».[32] Sie ist stets vorläufig, ein Haus, das sich im Bau befindet, aber noch nicht vollendetes Haus der Glorie.

III. FOLGERUNGEN

Obwohl die verwendeten Bilder aus der Bausprache an beiden Stellen wegen der unterschiedlichen Perspektive der apostolischen und nachapostolischen Kirche nicht genau parallel eingesetzt werden, besteht weithin sachliche Übereinstimmung. Paulus sieht in seiner Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus die Begründung und Konstituierung der Gemeinde. Aus der nachapostolischen Sicht des Epheserbriefes wird die urkirchliche Generation der apostolischen und prophetischen Verkünder als das die Kirche begründende Fundament verstanden und als der Beginn der Entschränkung des in Jesus anwesenden eschatologischen Heils in die universale aus Juden und Heiden bestehende Kirche erkannt. Obzwar somit die apostolische Kirche als die faktische Archê der universalen Kirche von bleibender Bedeutung ist, ist sie dennoch nicht unabhängig und ablösbar von dem eschatologischen Christusereignis die Norm der nachapostolischen Kirche. Auch der Apostel bleibt an das unveränderbare Evangelium gebunden, auch das Fundament der Apostel und Propheten ist durch den Eckstein in seiner Gestalt bestimmt. Die eschatologische Heilszuwendung Gottes in Jesus Christus, die im apostolischen Kerygma laut wird, ist das die Kirche konstituierende Ereignis, ist tragender Grund der Kirche und die ihre Gestalt bleibend bestimmende Norm. Weil die Kirche die eschatologische Gemeinschaft nicht aus sich selber, sondern nur in und durch ihre Bezogenheit auf das Eschaton Jesus Christus ist, kann sie zwar als Tempel Gottes bezeichnet werden, darf aber nicht als schon vollendeter Bau verstanden werden. Dieser Bau wächst erst heran und ist in der Zeit nie vollendet. Wachstum aber bedingt, daß zwischen bleibendem und veränderlichem unterschieden werden darf. Was bleibt, ist das eschatologische Fundament Jesus Christus und seine universale Erschlossenheit durch die apostolische Kirche. Die Bau- und Tempelsymbolik darf also nicht rein statisch verstanden werden, sondern muß als Einheit von statischen und dynamischen Elementen erkannt werden. Ausgeschlossen bleibt darum jede Form eines kirchlichen Triumphalismus, und sei es auch der bekümmerte, romantisch-reaktionäre Triumphalismus, der die heutigen Veränderungen in der Kirche nur als ein Abbröckeln von einem einmal erreichten Vollendungszustand des Baus der Kirche begreifen kann. Weil aber das Weiterbauen auf dem Fundament der Prüfung durch das Gericht untersteht, verbietet sich auch jeder naive Evolutionismus, der das Wachstum des Baus als ein Fortschreiten von Herrlichkeit zu Herrlichkeit verstehen möchte. Die Kirche ist Bau und Baustelle zugleich.

[1] Literatur zum angesprochenen Themenkreis in Auswahl: Y. M. J. Congar, Das Mysterium des Tempels (Salzburg 1960); B. Gaertner, The Temple and the Community in Qumran and the New Testament (SNTS Monograph Series 1) (Cambridge 1965); G. Klinzing, Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament (StUNT 7) (Göttingen 1971); R. J. McKelvey, The New Temple (Oxford 1969); O. Michel, Art. Naos: ThWNT IV, 884–895; ders., Art. Oikos usw.: ThWNT V, 122–161; F. Mussner, Beiträge aus Qumran zum Verständnis des Epheserbriefes: Praesentia Salutis (Düsseldorf 1967) 197 bis 207; F. Mussner, Christus das All und die Kirche: Trierer Theol. Studien 5 (Trier ²1968); J. Pfammatter, Die Kirche als Bau (Anal. Greg. 110) (Rom 1960); J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustinus' Lehre von der Kirche: Münchener Theol. Studien II, 7 (München 1954); H. Schlier, Zu den Namen der Kirche in den Paulinischen Briefen: Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg ²1964) 294–306; R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament: Quaest. disp. 14 (Freiburg ³1961) 140–146; Ph. Vielhauer, Oikodome (Karlsruhe-Durlach 1940); H. Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament: Angelos Beiheft 4 (Leipzig 1932).

[2] Zu den Parteiungen in Korinth vgl. W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth (FRLANT 66) (Göttingen ²1965); D. Georgi, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief (WMANT 11) (Neukirchen 1964).

[3] Vgl. A. Fridrichsen, Ackerbau und Hausbau in formelhaften Wendungen in der Bibel und bei Platon: Neutest. Forschungen. Sonderheft der ThStKr (Stuttgart 1922) 185f; J. Pfammatter aaO. 19f.

[4] Vgl. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther = Meyer K 5 (Göttingen 1969) 94.

[5] Zur Art des Bildgebrauchs vgl. Ph. Vielhauer aaO. 83f; W. Straub, Die Bildersprache des Apostels Paulus (Tübingen 1937).

[6] Darin, daß hier des Apollos Name nicht mehr genannt wird, muß man nicht unbedingt einen Angriff auf die Kephaspartei sehen (so Ph. Vielhauer aaO. 182).

[7] Vgl. H. Conzelmann aaO. 93 mit Belegen.

[8] Vgl. G. Klinzing aaO. 170.

[9] Vgl. Ph. Vielhauer aaO. 86.

[10] Vgl. G. Klinzing aaO. 168–172.

[11] Vgl. J. Pfammatter aaO. 25 f.

[12] Vgl. H. Schlier, Wort Gottes: Rothenfelser Reihe 4 (Würzburg 1958) 35–52.

[13] H. Schlier, Der Brief an die Galater = Meyer K 7 (Göttingen 1962) 40.

[14] Die Interpretation, die in den verschiedenen Baumaterialien Bilder für die Unterschiedlichkeit des Einsatzes oder der moralischen Qualitäten der weiterbauenden Prediger sieht, isoliert die Verse aus dem Zusammenhang des Gesamtbildgefüges. Über Lösungsversuche in dieser Richtung unterrichtet: J. Gnilka, Ist 1 Kor 3, 10–15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? (Düsseldorf 1955) und J. Pfammatter aaO. 29 f.

[15] Vgl. O. Michel: Art. Naos: ThWNT IV, 890 f.

[16] Vgl. G. Klinzing aaO. 51.

[17] aaO. 57.

[18] Ebd.

[19] Vgl. Ph. Vielhauer aaO. 86.

[20] Vgl. H. Conzelmann aaO. 97.

[21] Vgl. J. Gnilka, Das Kirchenmodell des Epheserbriefes: Bibl. Zeitschr. 15 (1971) 163–173; F. Mussner, Christus das All und die Kirche, 110.

[22] Auch H. Schlier (Der Brief an die Epheser [Düsseldorf [3]1962] 142 f) spricht von einer «Verschiebung der Gesichtspunkte», führt sie jedoch unter Beibehaltung der paulinischen Verfasserschaft des Epheserbriefes auf eine «fortschreitende Klärung» (143) zurück, die der Gedankengang im «Bewußtsein» (142) des Apostels genommen habe. Die eigentliche Bedeutung der Unterschiede zwischen 1 Kor 3, 9–17 und Eph 2, 20–22 erschließt sich jedoch erst, wenn man im Epheserbrief konsequent ein Produkt der zweiten kirchlichen Generation sieht. Die Beachtung des Übergangs von der apostolischen zur nachapostolischen Kirche hat nicht nur für unsere Stelle weittragende hermeneutische Folgen. Vgl. H. Hegermann, Der geschichtliche Ort der Pastoralbriefe: Theologische Versuche II (Berlin 1970) 47–63.

[23] Vgl. F. Mussner, Christus das All und die Kirche, 108; J. Pfammatter aaO. 83 f.

[24] Vgl. H. Schlier, Epheserbrief, 142; J. Pfammatter aaO. 87–97. J. Gnilka, Der Epheserbrief: Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament X, 2 (Freiburg 1971) 157.

[25] Vgl. J. Gnilka, Epheserbrief, 157.

[26] J. Gnilka (Epheserbrief, 156) hält die Bemühung um einen «Ausgleich dieser Differenz» für nicht notwendig. Sachlich ist sicherlich die Differenz «unerheblich, da die wesentliche Funktion Christi im Baubild des Eph anders umschrieben wird». Doch läßt gerade diese Bemühung die Relevanz der Unterschiedlichkeit zwischen apostolischer und nachapostolischer Sicht und die Kontinuität von apostolischer und nachapostolischer Kirche besonders deutlich erkennen.

[27] Die *zweite* christliche Generation sieht Tätigkeit und Person des Apostels in eins und identifiziert ihn mit einem bleibenden Teil des Bauwerks. 1 Tim 3, 15 zeigt, wie diese Entwicklung durch die *dritte* christliche Generation weitergeführt wird. Hier ist die *Kirche* «Säule und Grundfeste (hedraioma) der Wahrheit». Unsere Überlegungen zeigen, daß Aussagen dieser Art immer als an das Fundament, das Jesus Christus ist, rückgebunden verstanden werden müssen und nicht verabsolutiert werden dürfen. Die Kirche ist Grundfeste der Wahrheit nur insofern, als sie durch diese Wahrheit (Jesus Christus) konstituiert wird, die ihr als zu bewahrende apostolische Paratheke anvertraut ist.

[28] So versteht J. Gnilka, Epheserbrief, 156.

[29] J. Jeremias (u. a. Art. Gônia usw.: ThWNT I, 792 f und Art. Lithos: ThWNT IV, 272–283) hat zu begründen versucht, mit dem Akrogoniaios sei nicht der Eckstein eines Gebäudes, sondern der den Bau bekrönende Schlußstein gemeint. Vgl. dagegen die gut begründete Kritik dieser These durch E. Percy, Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe (Lund 1946) 329–332, 485–488; F. Mussner, Christus das All und die Kirche, 108 f; J. Pfammatter aaO. 143–151. Auch das Haupt in dem analogen Bild von der Kirche als Leib Christi (Eph 4, 15 f) wird nicht am Schluß des Wachstums dem Leibe aufgesetzt, sondern koordiniert (synharmologoumenon) schon den heranwachsenden Leib. Die Kirche ist immer schon von Christus bestimmt, und zwar nicht bloß als von ihrem Ziel, sondern auch als von ihrer Archê.

[30] F. Mussner, Christus das All und die Kirche, 109.

[31] Zur Interpretation vgl. F. Mussner, Christus das All und die Kirche, 79–104; J. Gnilka, Christus unser Friede – ein Friedenserlöserlied in Eph 2, 14, 17: Die Zeit Jesu (Festschr. f. H. Schlier) (Freiburg 1970) 190–207.

[32] J. Gnilka, Epheserbrief, 159.

FRANZ SCHNIDER

geboren am 7. Juli 1937 in Entetswil (Schweiz), 1965 zum Priester geweiht. Er studierte katholische Theologie in Luzern und Freiburg i. Ue., Bibelwissenschaften in Rom und Jerusalem, ist Assistent am neutestamentlichen Lehrstuhl an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Regensburg, er veröffentlichte mit Werner Stenger: Die Ostergeschichten der Evangelien (München 1970), Johannes und die Synoptiker. Vergleich ihrer Parallelen (München 1971).

WERNER STENGER

geboren am 14. November 1938 in Bad Kreuznach, 1963 zum Priester geweiht. Er studierte katholische Theologie in Innsbruck, München und Trier, ist Assistent am neutestamentlichen Lehrstuhl an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Regensburg, er veröffentlichte mit Franz Schnider: Die Ostergeschichten der Evangelien (München 1970), Johannes und die Synoptiker. Vergleich ihrer Parallelen (München 1971).

André Lemaire

Von den Diensten zu den Ämtern

Die kirchlichen Dienste in den ersten zwei Jahrhunderten

Das Studium der Dienste und Ämter[1] der Kirche in den ersten zwei Jahrhunderten stößt auf zwei Hauptschwierigkeiten: erstens ist es für einen Historiker immer schwer, eine religiöse Bewegung gerade im Moment des Entstehens in den Griff zu bekommen; zweitens ist die Versuchung groß, die Vergangenheit mit Hilfe der Gegenwart zu rekonstruieren, so daß wir dann unsere Begriffe und Auffassungen von heute auf die Urkirche projizieren. Einzig eine genaue, rigorose Analyse der schriftlichen Zeugnisse, die wir aus der genannten Periode besitzen, wird uns davor bewahren, dieser zweiten Klippe nicht zum Opfer zu fallen. Da wir hier diese Analyse nicht im Detail neu vornehmen können, werden wir uns der schon vorliegenden Untersuchungen bedienen,[2] um zu versuchen, die Entwicklung der kirchlichen Dienste während der beiden ersten Jahrhunderte in ihren großen Linien freizulegen.

I. Die «Urgemeinde» von Jerusalem

Wir besitzen kein unmittelbares zeitgenössisches Zeugnis über diese Periode; wir können jedoch, vorsichtig und kritisch, auf die Quellen zurückgreifen, die Lukas in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte verwendet hat.[3]

Der erste Dienst, der in der im Entstehen begriffenen Urgemeinde erwähnt wird, ist der der «Zwölf». Der Ausdruck «die Zwölf» gehört zum ältesten Bestand der Evangelien, und schon allein die Tatsache, daß die Passionsberichte Judas als «einen der Zwölf» zu bezeichnen pflegen, ist ein Beweis dafür, daß die Existenz dieser besonderen Gruppe in die Zeit des Erdenlebens Jesu zurückreicht. Nach der Quelle, die von der Wahl des Mattias berichtet und von Lukas in Apg 1,15–26 benutzt wird, hieß Mitglied der Zwölfergruppe sein an einem Dienst (*diakonia:* Apg 1,17.25) teilhaben, der darin bestand, vor dem «Hause Israel» (Apg 2,36) die Auferstehung zu bezeugen (Apg 1,22).

Dieser Dienst bleibt auf eine Gruppe von zwölf Männern beschränkt, da er die zwölf Stämme Israels betrifft;[4] er liegt somit wesentlich innerhalb einer jüdischen Perspektive. Diese Zwölf sind für die im Entstehen begriffene neue Gemeinschaft verantwortlich; neben der Bezeugung der Auferstehung, d.h. der Verkündigung der Frohbotschaft sowohl an die Scharen der Juden (Apg 2,14f; 3,12) als auch an die in den Häusern versammelten Jünger (Apg 5,42), besorgen sie noch die Verwaltung der gemeinsamen Kasse (Apg 4,34–35.36–37; 5,2).

Nach der in Apg 6,1–6 verwendeten Quelle führte die Verwaltung dieser Hilfskasse zu Spannungen zwischen den beiden Gruppen gläubiger Juden, welche die neue Gemeinschaft bildeten: «Es kam zu einer Verstimmung der Hellenisten gegen die Hebräer, weil ihre Witwen bei dem täglichen Dienst zurückgesetzt wurden» (Apg 6,1). Angesichts dieses Vorfalls, der auszuarten droht, halten es die Zwölf für vorteilhafter, daß die Hellenisten sich autonom organisieren und ihre Dienste selbst versehen. Diese Gruppe wählt somit «sieben angesehene Männer, die erfüllt sind vom Heiligen Geiste und von Weisheit» (Apg 6,3), und die Zwölf setzen sie «für diesen Dienst ein». Diese Sieben, die nichts mit Diakonen zu tun haben, besorgen innerhalb dieser Gemeinde der Hellenisten nicht nur den täglichen Dienst der Betreuung der Witwen, sondern auch und vor allem den Dienst der Wortverkündigung (Apg 6,9–10).

Diese Predigttätigkeit ruft bald eine heftige Reaktion der jüdischen Behörden hervor; es kommt zu einer heftigen Verfolgung: Stephanus wird gesteinigt, und die Hellenisten zerstreuen sich (Apg 8,1); damit hat die Gruppe der Sieben keine Existenzberechtigung mehr und verschwindet als besondere Gruppe. Einer von ihr, Philippus, wird zum Wanderprediger der Frohbotschaft (Apg 8) in Samaria und in der Küstenebene am Mittelmeer.

Die Zwölf werden nach dem Tod des Stephanus nicht mehr erwähnt. Wie die Gruppe der Sieben, scheinen sie als konstituierte Gruppe rasch verschwunden zu sein. Als nämlich der König Herodes «Jakobus, den Bruder des Johannes, mit dem Schwert hinrichten ließ» (Apg 12,2), ist nicht mehr von der Wahl eines Stellvertreters die Rede, um die Zwölfergruppe zu vervollständigen. Zwei Gründe mochten zur Auflösung dieser Gruppe geführt haben: erstens hat die Verfolgung ihre Mitglieder auseinandergesprengt (vgl. Apg 12,19); zweitens

stellten die Zwölf eine typisch jüdische Struktur dar; von dem Moment an, da auch Heiden zur Taufe zugelassen werden, platzt diese Struktur und es kommt zu einer Neuverteilung der Aufgaben: Jakobus bleibt zu Jerusalem, während Petrus mehr oder weniger zum Wandermissionar wird.

So sind die Dienste der Zwölf und der Sieben für die Urgemeinde von Jerusalem charakteristisch. Sehr rasch haben sich die beiden Gruppen infolge der Entwicklung der geschichtlichen Situation aufgelöst, und es ist bezeichnend, daß Paulus, der doch «Jakobus, Kefas und Johannes» (Gal 2,9) kennt, den Ausdruck «die Zwölf» nie verwendet außer in 1Kor 15,4, wo er ein überkommenes Glaubensbekenntnis zitiert, das wahrscheinlich aus dieser Urgemeinde von Jerusalem stammt.

II. Die «apostolische» Zeit

Diese Periode endigt mit dem Tod der großen Apostel Petrus und Paulus um die Jahre 64–67. Das sicherste Zeugnis aus dieser Epoche ist die Sammlung der authentischen Paulusbriefe.[5] Zu diesen Briefen können wir einzelne schriftliche Quellen hinzunehmen, die in der Apostelgeschichte verwendet werden, und den größten Teil der Didache.[6]

Der Dienst der Zwölf war auf die Bekehrung und Leitung der zwölf Stämme Israels hingeordnet. Der Geist führt aber bald zur Erkenntnis, daß auch die Heiden berufen sind, zum Gottesvolk zu gehören;[7] der kirchliche Dienst ist deshalb diesem neuen Erfordernis anzupassen, und damit entsteht der missionarische Dienst der Apostel.[8] So werden Petrus und Johannes offiziell zu den Bewohnern Samarias entsandt (Apg 8,14ff) und Barnabas nach Antiochia (Apg 11,22). In dieser Stadt erhalten die Jünger erstmals den Namen «Christen» und wird die Mission in der Diaspora und bei den Griechen organisiert (Apg 11,19–20).

Die Quelle, die Apg 13,1 zugrunde liegt, schildert, wie die Dienste in der Gemeinde von Antiochia organisiert waren: «In Antiochia wirkten damals in der Gemeinde Propheten und Lehrer: Barnabas und Simeon mit dem Beinamen Niger, Luzius aus Zyrene, Manaën, der mit dem Landesfürsten Herodes erzogen worden war, und Saulus.» Die Mitglieder dieser Gruppe waren alles Hellenisten, die aus der jüdischen Diaspora stammten. Barnabas, ein Levit aus Cypern (Apg 4,36), hatte sich schon zu Jerusalem hervorgetan, wo er, wie es scheint, als Prophet angesehen worden war (Apg 4,36). Auch Saulus hatte eine Zeitlang in Jerusalem gelebt; hier, «zu den Füßen Gamaliels» (Apg 22,3), wurde er zu einem Rabbi herangebildet, weshalb es nicht erstaunlich ist, daß er, zusammen mit Barnabas, «ein ganzes Jahr lang» unterwies (Apg 11,25).

In Apg 13,2 ist davon die Rede, daß diese «Propheten und Lehrer» «dem Dienst des Herrn oblagen (*leitourgein*) und fasteten», und während eines solchen «liturgischen» Dienstes tat der Heilige Geist in einem Orakel seinen Willen kund: «Sondert mir Barnabas und Saulus aus für das Werk, zu dem ich sie berufen habe.» Es handelt sich hier um einen «prophetischen» Schicksalsspruch,[9] der eine Parallele zu dem des Propheten Agabus bildet, mit der klassischen Einleitung: «So spricht der Heilige Geist...»[10]

Wie der Name andeutet, besorgen die «Propheten und Lehrer» von Antiochia regelmäßig die Unterweisung und die Verkündigung des inspirierten Wortes in den Gebetsversammlungen.

Welches aber ist das neue «Werk», zu dem Barnabas und Saulus berufen werden? «Ausgesandt vom Heiligen Geiste» machen sie sich daran, durch die Insel Cypern, Pamphylien, Pisidien und Lykaonien zu ziehen und in den Synagogen die Frohbotschaft vom auferstandenen Jesus zu verkündigen; darnach legen sie der Gemeinde von Antiochia über das vollbrachte «Werk» Rechenschaft ab (Apg 14,26–27). In Apg 14,4.14, wo Lukas sich wörtlich genau an die von ihm verwendete Quelle hält, werden Barnabas und Saulus genauer als «Apostel» bezeichnet. Antiochia erscheint somit hier als das Missionszentrum, von dem aus die Apostel in die ganze Diaspora ausstrahlen, und bezeichnenderweise ist es eine «antiochenische» Quelle, worin wir zum ersten Mal dem *terminus technicus* «Apostel» begegnen. Der Apostel ist der zugleich vom Heiligen Geist und der Gemeinde offiziell Ausgesandte, besser gesagt, der von der Gemeinde unter dem Walten des Heiligen Geistes zur Verkündigung der Frohbotschaft Entsandte.

Paulus, von dessen erster Missionsreise wir eben gesprochen haben, ist in der Geschichte der Kirche geradezu der Prototyp des «Apostels» geblieben.[11] In seinen Briefen bringt er seine Sendung sehr deutlich zum Ausdruck: «Nicht zu taufen hat mich Christus gesandt, sondern die Frohbotschaft zu verkünden» (1Kor 1,17). «Weh mir, wenn ich sie (die Frohbotschaft) nicht verkünden wollte!» (1Kor 9,16). Er nimmt mit aller Entschiedenheit den Aposteltitel in Anspruch: «Paulus, Apostel nicht von Menschen her oder durch eines Menschen Vermittlung, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater, der ihn vom Tode auferweckte»

(Gal 1,1). Dieser Ausspruch, der aus einem polemischen Klima herausgewachsen ist,[12] darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß dieses Apostolat auch im Menschlichen wurzelt. Paulus weiß, daß er nicht der einzige Apostel ist; er gibt zu, daß andere vor ihm Apostel gewesen sind (Gal 1,17), und tönt wiederholt an, daß er an der Seite des Barnabas in das Apostelamt eingeweiht worden ist;[13] ja, er erinnert selbst an die Grenze seiner Sendung, indem er vom «Vergleich von Jerusalem» spricht: «Da erkannten sie die Gnade, die mir verliehen war, und so gaben Jakobus, Kefas und Johannes, die als Säulen galten, mir und Barnabas die Hand zum Zeichen der Gemeinschaft: *wir* sollten für die Heiden, *sie* für die Juden da sein» (Gal 2,9). Diese sehr wichtige Abmachung läßt eine ganze Apostolatsorganisation zutage treten, die sich auf die Welt des Mittelmeers erstreckt. Wie einst bei der Einsetzung der Sieben werden die Apostolatsfelder nicht geographisch, sondern vielmehr «ethnisch-kulturell» abgegrenzt: auf der einen Seite sind die Juden, auf der andern die Heiden, und das Apostolat jeder dieser beiden Gruppen wird von mehreren Aposteln versehen.[14]

Somit ist es gegeben, daß Paulus dem Apostelamt den ersten Rang unter den Manifestationen des Geistes in der Kirche zuweist. Wie er von der Verschiedenheit der Glieder des Leibes Christi spricht, erklärt er: «Da hat Gott die einen für dies, die andern für jenes in der Gemeinde bestimmt: fürs erste als Apostel, fürs zweite als Propheten, fürs dritte als Lehrer» (1Kor 12,28). Paulus führt hier eine herkömmliche Liste an, die wahrscheinlich aus der Gemeinde von Antiochia stammt.[15] Die Formel, die der Apostel verwendet, ruft einigen Bemerkungen:

– Diese drei Dienste am Wort hatten einen offiziellen, institutionellen Charakter; dies ergibt sich aus der Verwendung des Verbums *etheto* – «er hat gesetzt, eingesetzt» sowie aus der Genauigkeit der Aufzählung: «erstens...», «zweitens...», «drittens...».

– Diese Dienste sind in ein Verzeichnis der «Gaben» (*charismata*) aufgenommen. Paulus stellt somit nicht «institutionelle Dienste» und «Charismen» in Gegensatz zueinander;[16] seiner Ansicht nach soll jeder die Gaben, die er empfangen hat, in den Dienst der andern stellen, und er setzt die Gaben (*charismata*) und die Dienste (*diakoniai*) zueinander in Parallele (1Kor 12,4.5).

– Diese drei Gruppen haben kein Monopol auf die Geistesgaben: «Dazu kommen Wunderkräfte, sodann Heilungsgaben...» (1Kor 12,28). Paulus behauptet bloß, daß im Hinblick auf die «Auferbauung der Kirche» gewisse Gaben wichtiger sind als andere (1Kor 12,31; 14,1.12.26).

Was hier Paulus über die entscheidende Rolle der Apostel, Propheten und Lehrer sagt, stimmt ganz überein mit den Gegebenheiten der Diadache – des christlichen Missionsleitfadens aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts –, die sehr wahrscheinlich aus Antiochia stammt.

In der Didache ist der Apostel auf der Wanderschaft; deshalb wird die Weisung gegeben: «Jeder Apostel, der zu euch kommt, soll aufgenommen werden wie der Herr selbst!», so wie Paulus aufgenommen worden ist von den Galatern (Gal 4,14). Der Prophet ist daran zu erkennen, daß er «im Geiste» redet (Did. 11,7.8; vgl. 1 Kor 14,29–32); auch spricht er die Danksagung: «Laßt die Propheten danksagen (*eucharistein*) soviel sie wollen» (Did. 10,7; vgl. 1Kor 14,15–17); zudem darf er unterweisen (Did. 11,10); deshalb wird er oft mit dem Lehrer in Verbindung gebracht (Did. 8,2) und kann man global vom «offiziellen Dienst (*leitourgia*; vgl. Apg 13,2) der Propheten und Lehrer» (Did. 15,1) sprechen.

Diese Apostel, Propheten und Lehrer versehen einen spezialisierten Dienst, der eine wahrhafte «Arbeit» ist. Darum muß die Gemeinde für ihre materiellen Bedürfnisse aufkommen: Der Wanderapostel soll sich der Gastfreundschaft der Gemeinden erfreuen können, die er besucht (Did. 11,4), und Paulus erklärt, er habe das Recht, «zu essen und zu trinken», «eine Schwester als Frau mitzuführen wie die andern Apostel», «von Handarbeit abzusehen» (1Kor 9,4–6) und der Gemeinde zu Lasten zu sein (1Thess 2,9). Die Didache erklärt, der Prophet, der sich in einer Gemeinde niederlasse, sei «seiner Speise wert», und verlangt konkret, ihm die Erstlinge aller Güter zu schenken (Did. 13). Sie spricht auch dem Lehrer das gleiche Recht zu durch den Grundsatz: «Der Arbeiter ist seines Lohnes wert»,[17] und wahrscheinlich bezieht sich Paulus in 1 Kor 9,14 auf diese Maxime.

So stimmen denn die antiochenischen Quellen der Apostelgeschichte, die Paulusbriefe und die Weisungen der Didache miteinander überein, wenn sie von einer sehr genauen Organisation der verschiedenen Dienste am Wort schreiben, die zwischen 40 und 70 nach Christus an das Missionszentrum von Antiochia angeschlossen waren. Der ausstrahlende Dynamismus dieser hellenistischen Gemeinde darf jedoch nicht die andern Ortsgemeinden übersehen lassen, wo die Dienste anders organisiert sein mochten.

Zu Jerusalem stehen Jakobus und die Presbyter der judenchristlichen Gemeinde vor. Von der Presbyterinstitution wird vom Verfasser der Apostelgeschichte nicht eigens berichtet; sie war selbstverständlich. Jede jüdische Gemeinde Palästinas war nach dem «presbyterialen» Modell organisiert und hatte ein Ältestenkollegium an ihrer Spitze. Nach Apg 15 und 21,18ff sind die um Jakobus gescharten Presbyter dafür besorgt, daß das Leben der Christen dem Wort Gottes entspreche, das in den in Jesus erfüllten Schriften enthalten ist; sie besorgen auch die Verwaltung der Hilfsgelder und nehmen deswegen die von den andern Gemeinden gespendeten Gaben entgegen (Apg 11,29–30; vgl. Gal 2,10).

Es ist wahrscheinlich, daß diesem Modell entsprechend auch in den neuen judenchristlichen Gemeinden der Diaspora Presbyter eingesetzt wurden, und daß es judenchristliche Apostel, vielleicht Judas und Silas (Apg 15,22ff),[18] waren, die «in jeder Gemeinde» Ziliziens und Südkleinasiens «Presbyter einsetzten» (Apg 14,23).

Die Paulusbriefe spielen wiederholt auf Dienste innerhalb der Ortsgemeinden an. Schon im ersten Thessalonicherbrief verlangt Paulus Hochachtung gegenüber denen, die diese Dienste versehen. Die Verben, die in 1Thess 5,12–13 verwendet werden, verweisen auf den Vorsteherdienst und den Dienst am Wort. Paulus mahnt, insbesondere diesem letztern Beachtung zu schenken: «Den Geist löschet nicht aus! Prophetische Rede achtet nicht gering!» (1Thess 5,19–20). Der Prophetendienst steht ebenfalls im ersten Rang der Dienste in der Gemeinde von Korinth (vgl. 1Kor 14). Paulus spricht auch von den «Wunderkräften, Heilungsgaben, Hilfsdiensten, Leitungsdiensten, verschiedenen Arten von Zungenrede» (1Kor 12,28.30), doch scheint er sie nicht mit einem besonderen kirchlichen Dienst in Verbindung zu bringen; dieser wird, wenigstens zum Teil, von Stephanus und den Seinen besorgt, die «sich in den Dienst (*diakonia*) der Heiligen gestellt haben» (1Kor 16,15).

Paulus kennt die Gemeinde Roms nicht persönlich und macht deshalb nur einige sehr allgemein gehaltene Anspielungen an die Organisation der Dienste in dieser Gemeinde (Röm 12,6–8). In Kapitel 16 hingegen – einem ursprünglich wohl an die Kirche von Ephesus gerichteten Schreiben – läßt der Apostel es sich angelegen sein, diejenigen, die einen kirchlichen Dienst versehen oder versehen haben, namentlich zu erwähnen, so «Phöbe, unsere Schwester, die Gemeindehelferin von Kenchreä» (Röm 16,1), Priska und Aquila, welche die Gemeinde in ihrem Hause aufnehmen... und viele andere, deren Hingabe im Dienst des Evangeliums Paulus schätzt.

In seinem Brief an die Galater macht Paulus nur eine kurze Anspielung an den, der «das Wort lehrt», um zu mahnen, für dessen materiellen Unterhalt aufzukommen (Gal 6,6). Er hebt mehr den Dienst hervor, den Epaphras der Gemeinde von Kolossä geleistet hat (Kol 1,7; 4,12–13). Nachdem Epaphras beim Apostel geblieben ist, hat nun Archippus im Herrn den Dienstauftrag erhalten (Kol 4,17).

In der Gemeinde von Philippi scheint diese Funktion von einer bestimmten Gruppe ausgeübt worden zu sein, die Paulus zu Beginn seines Briefes «Aufseher und Helfer» (*episkopoi kai diakonoi*) nennt. Man hat viel darüber diskutiert, was für eine Rolle diese Aufseher und Helfer eigentlich hatten. Einzig die Didache gibt uns darüber etwelchen Aufschluß: «Wählet euch Aufseher und Helfer, würdig des Herrn, Männer, mild und frei von der Liebe zum Geld und wahrhaftig und erprobt. Denn sie sind es, die für euch dienen den heiligen Dienst der Propheten und Lehrer» (Did. 15,1). Diese Aufseher und Helfer, die aus der Gemeinde stammen, versehen somit wie die Propheten und Lehrer den Predigtdienst und sprechen die Danksagung.

So sucht jede Gemeinde sich zu organisieren, indem sie allmählich für ihre Dienste sorgt. In den judenchristlichen Gemeinden werden diese Dienste nach dem herkömmlichen «presbyterialen» Modell organisiert, während die Mission bei den Heiden sich bemüht, die kulturelle Eigenart der neuen Gemeinde zu respektieren; zur Bezeichnung derer, die diese Dienste ausüben, zieht man dem Wort «Presbyter» den unbestimmteren Ausdruck «Aufseher und Helfer» vor.

III. Die Epoche der «Evangelisten und Hirten»[19]

«Es ist uns unmöglich, alle namentlich anzuführen, die damals, zur Zeit der ersten Nachfolge der Apostel, in den Kirchen der Welt Hirten oder Evangelisten wurden.»[20] Wie diese Bemerkung des Eusebius von Caesarea zeigt, hatte nunmehr die Kirche sozusagen überall im Mittelmeerbecken Fuß gefaßt und wurde der Ton immer mehr auf den Hirtendienst in den Ortskirchen gelegt. Es ist die Epoche, da der Epheserbrief umgearbeitet und die Evangelien und die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief, der erste Petrusbrief und die Pastoralbriefe redigiert wurden.

Der Verfasser des Hebräerbriefes macht nur einige kurze Anspielungen auf das Leben der Ge-

meinschaft: «Gehorchet euren Vorstehern und ordnet euch ihnen unter! Sie wachen über eure Seelen, im Bewußtsein, daß sie Rechenschaft geben müssen» (Hebr 13,17). Diese «Vorsteher»[21] üben somit vor allem einen pastoralen Dienst aus.

In der Ansprache an die Preybyter von Ephesus wird der Dienst an der Gemeinde ausdrücklich als Hirtendienst hingestellt: «Habet acht auf euch und auf die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist zu Hütern (*episkopous*) bestellt hat, die Kirche des Herrn zu weiden» (Apg 20,28). Das gleiche ist der Fall in der Mahnung, die in 1 Petr 5,2–4[22] an die Presbyter gerichtet wird: «Weidet die Herde Gottes an eurem Orte und behütet sie, nicht weil ihr müßtet, sondern aus innerer Hingabe nach Gottes Willen; auch nicht in schnöder Gewinnsucht, sondern aus dem Antrieb des Herzens; und nicht als wäret ihr Herren, um den euch zugefallenen Anteil zu beherrschen, sondern als Vorbilder für die Herde.» Diese Nebeneinanderstellung Presbyter – Hirten findet sich auch in einem christlichen Fragment,[23] der Himmelfahrt des Jesaja: «In diesen Tagen wird es viele geben, welche die Ämter lieben werden, obwohl sie der Weisheit ermangeln, und es wird viele verruchte Presbyter und Hirten geben, die ihre Schafe unterdrücken, und sie werden sie zerreißen, weil diese keine heiligen Hirten haben werden... Es wird unter ihnen einen großen Haß der Hirten und der Presbyter gegeneinander geben.»[24] Diese Stelle trifft sich mit der Vorhersage in Apg 20,29, wonach «reißende Wölfe... einbrechen werden, die der Herde nicht schonen». In diesen drei Texten wird greifbar, daß ein wichtiges Problem dieser Epoche im unwürdigen Verhalten der geistlichen Hirten besteht: diese haben die Tendenz, sich als Herren aufzuspielen und ihre Herde zu unterdrücken, und dabei sind sie einander scheel: schon beginnt die *invidia clericalis* in der Kirche ihr Entzweiungswerk auszuüben.

In diesem Zusammenhang sind die Pastoralbriefe redigiert worden.[25] Ihr Verfasser will damit dieser beklagenswerten Situation abhelfen, indem er auf den Qualitäten besteht, die beim Anwärter auf ein kirchliches Amt vorhanden sein müssen, und Regeln aufstellt, wie man sich gegenüber eingesetzten Presbytern verhalten soll.[26] «Ich ließ dich in Kreta zurück», läßt er Paulus zu Titus sagen, «in der Absicht, daß du das (an der Organisation) Mangelnde vollends in Ordnung bringest und in den einzelnen Städten Presbyter bestellst» (Tit 1,5). Obwohl zweimal der Ausdruck *episkopos* gebraucht wird, kann sich dieser auf irgendeinen «Presbyter» beziehen,[27] und der Autor betont den Wert der «presbyterialen» Ordination durch die Auflegung der Hände, sofern die Ordination des Timotheus das typische Beispiel ist (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). Doch darf man nicht vorschnell «jedem Beliebigen die Hände auflegen» (1 Tim 5,22), denn die Kirche hat schon zuviel gelitten durch unwürdige Hirten, die dem Trunk ergeben, gewalttätig und auf ungerechte Gewinne bedacht sind (vgl. 1 Tim 3,3). Unter den Eigenschaften, die der Anwärter aufweisen soll, scheinen zwei besonders bezeichnend zu sein: erstens soll er «fähig sein, zu lehren» (1 Tim 3,2) und «sich unablässig bemühen um das Wort, das verläßlich und der Lehre entsprechend ist» (Tit 1,9); zweitens soll er ein guter Familienvater sein, der imstande ist, «seinem Hauswesen trefflich vorzustehen und seine Kinder in Unterordnung zu halten in aller Ehrbarkeit» (1 Tim 3,4).

Diese Qualitäten sollen es den Anwärtern ermöglichen, daraufhin ihren Dienst zum größten Wohl aller zu versehen: «Die Presbyter, die als Vorsteher Tüchtiges geleistet haben, sollen doppelter Ehre wert erachtet werden, vor allen diejenigen, die sich in Wort und Lehre abmühen.» Diese Mahnung steht zu Beginn eines Abschnittes (1 Tim 5,17–20), den man mit «Das Recht des Presbyters» betiteln könnte. Einerseits verdienen diejenigen, die ihren Doppeldienst als Leiter und Lehrer gut versehen, von seiten der Gemeinschaft Ehre und Honorar, anderseits sind diejenigen, die unwürdig sind, «vor allen» zu tadeln, doch ist in diesem Fall möglichst behutsam vorzugehen und eine «Anschuldigung gegen einen Presbyter nur auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen hin» entgegenzunehmen.

Es ist nicht sicher, ob es in allen Kirchen Diakone[28] gibt; es gibt solche zu Ephesus, für Kreta aber werden keine erwähnt. Nach 1 Tim 3,8–13 kann ihr Dienst ebensogut durch Frauen wie durch Männer versehen werden und ihre Funktionen stehen denen der Presbyter nahe. Einige geringfügige Unterschiede in den erforderten Qualitäten – die Gastfreundlichkeit wird nicht erwähnt, der «Starkmut» (*parrhesia*) wird betont – deuten wahrscheinlich darauf hin, daß diese Diakone ein Wanderapostolat ausüben, das in der Linie der einstigen Mitarbeiter in Missionsequipen liegt. Die Zeit der großen Missionen ist vorbei, und diese kirchlichen Amtsträger strahlen von einem Zentrum aus, wo sich ein «Evangelist» befindet wie Timotheus zu Ephesus (2 Tim 4,5) oder Philippus zu Cäsarea (Apg 21,8).

So organisiert sich die Kirche nach dem Tod der Apostel um, indem sie immer mehr den Pro-

blemen der Ortsgemeinden Rechnung trägt. Angesichts der neuen Gefahren, die sie von innen her bedrohen – Irrlehren, Rivalitäten unter Presbytern, Machtmißbrauch der kirchlichen Amtsträger – fixiert die Kirche ihre Lehr- und Disziplinüberlieferung genauer. Dieses Bestreben nach einer Vereinheitlichung und Kodifizierung führt dazu, daß sich das von der jüdischen Überlieferung ererbte «presbyteriale» Modell allgemein durchsetzt.

IV. Die Epoche der «apostolischen Väter»

Die Zeugnisse über die Organisation der kirchlichen Dienste am Ende des ersten und in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts sind in vier wichtigen Texten oder Textgruppen enthalten: zwei davon stammen aus Rom (der Brief des Klemens von Rom an die Korinther und der «Hirt» des Hermas) und die beiden andern aus Kleinasien (die Briefe des Ignatius von Antiochien und des Polykarp von Smyrna).

Ein Disziplinproblem gibt den Anstoß, daß die Kirche von Rom an die Kirche von Korinth schreibt. Diese hat sich gegen ihre Presbyter erhoben (47,6); Rom erachtet diese Revolte als unzulässig: «Daß nun die, die von jenen (den Aposteln) oder hernach von anderen angesehenen Männern unter Zustimmung der gesamten Gemeinde eingesetzt wurden..., daß diese vom Dienst (*leitourgia*) abgesetzt werden, halten wir nicht für recht. Denn es wird für uns keine kleine Sünde sein, wenn wir die, die untadelig und fromm die Opfer darbrachten, vom Amt (*episkope*) absetzen» (44,3–4).

Die Presbyter, die zuweilen – wie im Hebräerbrief – auch «Vorsteher» genannt werden, scheinen somit auf Lebenszeit eingesetzt zu sein; sie haben eine vor allem pastorale Aufgabe; der Dienst am Wort wird kaum mehr erwähnt, während sich genaue Hinweise auf eine kultische Rolle finden: «die Gaben darbringen». Der institutionelle Charakter dieser Organisation wird von Klemens selbst betont, der von «eingesetzten Presbytern» (54,2) spricht, denen man sich unterzuordnen hat (57,1).

Der «Hirt» des Hermas läßt sich weniger leicht als Zeugnis verwenden infolge des literarischen Genus und des verwickelten Charakters dieser Schrift. Sie bestätigt im wesentlichen die im Brief des Klemens von Rom enthaltenen Gegebenheiten: Presbyter stehen an der Spitze der Kirche (*prohegoumenoi*), stehen ihr vor (Vis. II, 1, 3), nehmen die ersten Plätze in der Versammlung ein (Vis. III, 9,7); es ist praktisch nicht mehr davon die Rede, daß diese Presbyter einen Dienst am Wort innehaben. Dieser Dienst scheint vor allem Aufgabe der «Propheten» vom Typus des Hermas zu sein (Mand. XII, 3, 3): «Der Prophetenengel, der bei ihm ist, erfüllt diesen Mann, und dieser, vom Heiligen Geist erfüllt, spricht zu der Menge, wie der Herr es will» (Mand. XI, 9). Presbyter und Propheten teilen sich somit in die Dienstaufgaben; die einen üben die Autorität, die andern den Dienst am Wort aus, aber nur in Unterordnung unter die Presbyter (Vis. III, 1, 8; Mand. XI, 8, 12).

Die Briefe des Ignatius von Antiochien geben uns von einer strafferen Organisation der Dienstämter Kunde. Jede Ortskirche wird von einem Vorsteher, dem «Bischof» geleitet: «Keiner soll ohne Bischof etwas tun, was die Kirche betrifft. Jene Eucharistiefeier gelte als zuverlässig, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten stattfindet... Wer etwas hinter dem Rücken des Bischofs tut, dient dem Teufel» (Smyrn. 8, 1; 9, 1). Es hält schwer, diese Organisation nicht «Monarchie» zu nennen! Der Bischof übt jedoch seine Rolle nicht allein aus, sondern ist von einem Rat, dem Presbyterium umgeben (Smyrn. 8, 1; 12, 2). Dieses soll mit dem Bischof «so verbunden sein wie Saiten mit einer Zither» (Eph. 4, 1), denn die Gläubigen müssen in einmütiger Unterordnung unter den Bischof und das Presbyterium miteinander eine Einheit bilden (Eph. 2, 2).

Diese außerordentliche Entschiedenheit, mit der die Autorität des Bischofs und des Presbyteriums bekräftigt wird, bildet einen um so stärkeren Kontrast zum fast völligen Fehlen eines Hinweises auf eine Lehrfunktion. Zwar situiert Ignatius die Bischöfe «im Sinne Jesu Christi» (Eph. 3, 2); doch selbst wenn er sich persönlich an Polykarp wendet, betont er dessen Hirtenpflicht und spielt überhaupt nicht auf dessen Rolle als Lehrer an. Übrigens ist es bezeichnend, daß er das Schweigen eines Bischofs mit der Bemerkung rechtfertigt: «Er vermag schweigend mehr, als die, die eitle Worte machen» (Philad. I, 1).

Es ist umso merkwürdiger, daß Ignatius, als er von der Wichtigkeit der Diakone spricht (Trall. 2, 3), ihre Beteiligung am Dienst am «Gotteswort» erwähnt[29] und gleichzeitig sie für geeignet erklärt, Wandermissionen anvertraut zu erhalten.

Der Brief des Polykarp bestätigt bis auf einige Nuancen[30] dieses Bild der Organisation der kirchlichen Dienste, wie sie zu Beginn des zweiten Jahrhunderts in Kleinasien bestand. Anläßlich der Absetzung des «Presbyters» Valens (XI) billigt Polykarp diesen Entscheid, denn wie aus seinen entschiedenen Klagen über das Übel, das die Habsucht

anrichtet, hervorgeht, haben Valens und seine Frau sich dadurch verfehlt, daß sie Gelder veruntreut haben. Polykarp macht sich die Gelegenheit zunutze, um die Presbyter zu ermahnen, in ihrem Pastoraldienst Eifer und Güte an den Tag zu legen (VI), macht aber keine Anspielung auf den Dienst am Wort.

Nach dem Zeugnis der apostolischen Väter wurde somit die Organisation der Dienstämter immer genauer festgelegt; das presbyteriale Modell setzt sich ganz durch, wird aber dadurch vervollständigt, daß eines der Mitglieder des Presbyteriums eine besondere Stellung erhält und als Bischof zum Haupt und Repräsentanten der Gemeinde wird, während die andern Amtsträger, die Propheten und die Diakone, eine immer bescheidenere Rolle spielen. Zu dieser Vereinheitlichung kommt eine Betonung der pastoralen Autorität zum Nachteil des Dienstes am Wort.

Am Schluß dieser Untersuchung ist man von der Tatsache beeindruckt, wie verschieden die Organisation der kirchlichen Dienste je nach den Gemeinden und Zeitumständen war. Ohne darin eine homogene Entwicklung erblicken zu wollen, kann man doch feststellen, daß diese anfänglich sehr geschmeidige Organisation in Anpassung an die neuen Bedürfnisse der Kirche und im Hinhören auf die Anregungen des Geistes immer mehr fixiert, institutionalisiert und vereinheitlicht wurde.

Diese Entwicklung geht wahrscheinlich auf zwei Hauptursachen zurück: Erstens hat das Verschwinden der ersten «Zeugen» ernste Gefahren des Irrtums und Abweichens heraufbeschworen; es war notwendig, die Solidität der Lehre zu sichern, und zu diesem Zweck hat die Kirche das Modell der rabbinischen Ordination von Ältesten übernommen zum Zeichen und zur Gewähr der getreuen Übermittlung des «Depositums»; zweitens war, als die Gemeinden immer zahlreicher und verstreuter wurden, die Einheit nicht mehr selbstverständlich; um sie aufrechtzuerhalten, hat sich die Kirche eine immer straffer strukturierte Organisation gegeben; sie hat den Bischof, das Haupt der Ortskirche, in seiner Stellung gehoben und ihn beauftragt, für ihre innere Einheit und ihre Verbindung mit den andern Kirchen besorgt zu sein.

Gleichläufig zu dieser zunehmenden Strukturierung läßt sich eine Entwicklung im Gleichgewicht der Funktionen der Amtsträger wahrnehmen. Im Lauf der beiden ersten Phasen hat der Dienst am Wort unbestreitbar den Vorrang (vgl. Apg 6,4 und 1 Kor 1,17); während der dritten Phase wird der Akzent ebensosehr auf die pastorale Rolle wie auf die Lehrtätigkeit gelegt;[31] schließlich, zur Zeit der apostolischen Väter, tritt die Lehrfunktion offensichtlich in den Hintergrund, während man mit kraftvoller Entschiedenheit die pastorale Autorität betont. Diese Entwicklung ist zum Teil durch den Erfolg der Mission und von den Erfordernissen der neugegründeten Gemeinden her zu erklären, wahrscheinlich bildet sie aber auch die Folge davon, daß infolge der Abirrungen einer Anzahl von Lehrern die Lehrfunktion immer stärkerem Mißtrauen ausgesetzt war.

Was ist aus dieser geschichtlichen Untersuchung zu schließen? Worin kann die Organisation der kirchlichen Dienste in den zwei ersten Jahrhunten uns heute klärend den Weg weisen? Wir tun gut daran, auf diese beiden Fragen nicht allzu eilfertig zu antworten. Die Geschichte gibt nie gebrauchsfertige Antworten, sie ermöglicht nur, Abstand zu gewinnen und klarer zu unterscheiden zwischen dem, was wesentlich, und dem, was umständebedingt ist. Wenn wir diese Unterscheidung vornehmen, so scheint es sich herauszustellen, daß der Dienst am Wort und der Dienst an der Einheit für das Leben der Kirche wesentlich sind, daß aber die Formen und Strukturen dieser Dienste sich den Bedürfnissen entsprechend anpassen und umprägen lassen.

[1] Das griechische Wort diakonia läßt sich mit «Dienst» oder «Amt» übersetzen; es bezeichnet irgendeinen Dienst, sei er nun institutionell (daher die Bedeutung «Amt») oder nicht.

[2] Wir verweisen auf unser Werk: A. Lemaire, Les ministères aux origines de l'Eglise = Lectio Divina 68 (Paris 1971) und die Bibliographie S. 219–236.

[3] Zum Lukaszeugnis vgl. R. Schnackenburg, Lukas als Zeuge verschiedener Gemeindestrukturen: Bibel und Leben 12 (1971) 232–247.

[4] Vgl. Mt 19,28; Lk 22,30 und A. Jaubert, La symbolique des Douze: Hommages à A. Dupont-Sommer (Paris 1971) 453–460.

[5] Zu den kirchlichen Diensten in den Paulusbriefen vgl. die Aufsätze von R. Pesch, P. Grelot und J. Budillon: Istina (1971) 437–488.

[6] Zum Problem der Abfassungszeit der Didache vgl. A. Lemaire aaO. 140 und 189.

[7] Vgl. M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission: New Test. Studies 18 (1971) 15–38.

[8] Zum Unterschied zwischen den beiden Titeln «Zwölf» und «Apostel» vgl. J. Dupont, Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus: Orient Chrétien (1965) 445 ff; A. Lemaire aaO. 195.

[9] Zu den christlichen Propheten vgl. E. Cothenet, Le Prophétisme dans le N. T.: Suppl. Dict. Bib. VIII (Paris 1971) col. 1222–1337; Prophétisme et ministère d'après le N. T.: La Maison-Dieu 107 (1971) 29–50.

[10] Offb 21,10–11; vgl. auch die Weissagungen an die sieben Kirchen in Offb 3.

[11] Vgl. K. Kertelge, Das Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung: Bibl. Zeitschr. 14 (1970) 161–181.

[12] Vgl. C. K. Barrett. Pauls Opponents in II Corinthians: New Test. Studies 17 (1971) 233–254.

[13] 1 Kor 9,6; Gal 2,1.9; vgl. E. E. Ellis, Paul and his coworkers: New Test. Studies 17 (1971) 437–452.

[14] Barnabas wird als mit Paulus gleichberechtigter Heidenapostel anerkannt, und zweifellos hat es noch weitere gegeben.

[15] Die Missionstätigkeit des Paulus hängt mit der Gemeinde von Antiochia zusammen: vgl. Apg 13,1f; 14,26; 15,35f; 18,22; Gal 2,11.

[16] Vgl. A. Rodenas, Teologia biblica de los carismas: Estudios Biblicos 30 (1971) 345–360.

[17] Did. 13,2; vgl. Mt 10,10; Lk 10,7; 1 Tim 5,18.

[18] Vgl. A. Lemaire aaO. 106–107.

[19] Eph 4,11; vgl. A. Lemaire aaO. 106–107.

[20] Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte III, 37,4.

[21] Der Titel hegoumenos = «Vorsteher» ist diesem Brief eigen und widerspiegelt wahrscheinlich den Sprachgebrauch der Gemeinde von Rom.

[22] Vgl. J. H. Elliott, Ministry and Church Order...: Cath. Bibl. Quart. 32 (1970) 367–391.

[23] Dieses Fragment wird von E. Tisserand, Ascension d'Isaïe (Paris 1909) 60, «zwischen 88 und 100» datiert.

[24] Ascensio Isaiae III, 23–24. 29, ebd. 113–115.

[25] Vgl. A. Lemaire, Epîtres Pastorales: rédaction et théologie: Bull. Théol. Bibl. (1972) 24–41.

[26] Vgl. N. Brox, Historische und theologische Probleme der Pastoralbriefe des N. T. Zur Dokumentation der frühchristlichen Amtsgeschichte: Kairos 11 (1969) 81–94.

[27] Vgl. P. Burke, The monarchical Episcopate at the end of the first Century: Journal of oecumenical Studies 7 (1970) 499–518.

[28] Vgl. E. P. Echlin, The origins of the permanent Deacon: American Ecclesiastical Review 2 (1970) 92–105.

[29] Vgl. Philad. XI, 1: «Philo, der Diakon aus Zilizien, ein wohlbezeugter Mann, der mir auch jetzt beim Worte Gottes (en logo theou) zur Hand geht.»

[30] Polykarp verwendet den Begriff episkopos nicht. Wahrscheinlich zieht er den herkömmlichen Titel presbyteros vor, obwohl er die Funktion eines episkopos versieht.

[31] Vgl. die für diese Epoche charakteristische Wendung «Evangelisten und Hirten» (Eph 4,11) und die Doppelfunktion der Presbyter: Vorsitz und Lehre (1 Tim 5,17).

Übersetzt von Dr. August Berz

ANDRÉ LEMAIRE

geboren am 2. Januar 1942 in Neuville (Frankreich), 1966 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique in Paris, an der Ecole Biblique in Jerusalem und an der Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sciences Religieuses) in Paris, wo er seine Diplomarbeit unter der Leitung von Professor Cullmann einreichte. Er war Studentenpfarrer und ist Professor für Heilige Schrift am Centre d'Etude et de Réflexion Chrétienne zu Orléans und Lehrbeauftragter an der Theologischen Fakultät zu Paris. Er veröffentlichte u.a.: Les ministères aux origines de l'Eglise, naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbytres, diacres (Paris 1971).

Peter Kearney

Enthält das Neue Testament Anstöße zu einer andern Kirchenordnung?

Die Tatsache, daß das Neue Testament eine Vielfalt von Kirchenordnungen enthält, ist zu einem Gemeinplatz geworden. Wir tun gut daran, diese Tatsache gleich zu Beginn zu vermerken, wirft sie doch gleich die Frage auf, ob Möglichkeiten zu einer Kirchenordnung bestehen, die anders ist als die, die die katholische Kirche heute aufweist. Um jedoch auf die im Titel dieses Aufsatzes gestellte Frage zu antworten, genügt es nicht, einfach die Tatsache zu registrieren, daß eine solche Vielfalt vorlag. Wir müssen herausfinden, was diese Mannigfaltigkeit innerhalb des Neuen Testaments selbst zu bedeuten hatte. Überdies wurde der neutestamentliche Kanon eben deshalb aufgestellt, weil man sah, daß nicht jedes Zeitalter der Kirche der apostolischen Periode gleichen würde; deshalb kann das Bild, das sich aus den ältesten Kirchenordnungen ergibt, nicht als Spiegelbild für das Ideal von heute dienen. Wir müssen ferner nach der Bedeutung fragen, die diese Vielfalt für heute hat. Das Wort «Bedeutung» dient zum Ausdruck von Sinnbeziehungen; unsere ganze Denkanstrengung will ein Versuch sein, diese Beziehungen im Gleichgewicht zu halten.

1. Das Neue Testament weiß um eine Vielfalt von Kirchenordnungen

Wie verhält sich diese Mannigfaltigkeit zu den Intentionen Jesu selbst? Man hat schon behauptet, die Gründung der Kirche sei nicht als ein vom irdischen Jesus intendiertes Ergebnis anzusehen, sondern vielmehr als Werk des Petrus nach seiner Vision des auferstandenen Christus.[1] Diese Theorie setzt eine Diskontinuität zwischen dem geschichtlichen Jesus und dem erhöhten Christus voraus, die sich nicht mit der katholischen Inkarnationstradition vereinbaren läßt; sie heißt uns aber auf der Hut sein vor unsorgfältigem Formulieren

von Fragen und vor voreiligem Suchen nach gebrauchsfertigen Antworten. Wenn wir ganz einfach fragen: «Hatte Jesus die Absicht, eine Kirche mit Dienstamtsstrukturen zu gründen?», haben wir wahrscheinlich mit Nein zu antworten, doch ist die Frage selbst insofern irreführend, als sie das umfassendere Problem übersieht, ob die Kirche eine legitime Entwicklung des Amtes Jesu darstellt. Jesus stellte in seiner Verkündigung den Menschen die Gabe des Gottesreiches schon vor dessen voller Verwirklichung in Aussicht. Diese Verbindung von Erfüllung und Vorwegnahme kam beim Letzten Abendmahl zum Ausdruck, als Jesus nach dem himmlischen Mahl Ausschau hielt, das er in seinem Abschiedsmahl mit den Jüngern vorwegnahm (Lk 22,16.18). Selbst nach der Auferstehung Jesu ist die Situation die einer noch unvollkommenen Verwirklichung des Gottesreiches; sie bildet die Grundlage sowohl für die Wiederholung des Letzten Abendmahles (ob nun Jesus den Auftrag zur Wiederholung des Mahles tatsächlich gegeben hat oder nicht) als auch für die Legitimation der Dienstämter, die in der Gemeinde entstanden, die dem Anliegen, für das sich das Leben Jesu verzehrte, zu dienen suchte. Zudem läßt sich die Errichtung ihrer Dienstämter wahrscheinlich noch unmittelbarer auf das Beispiel Jesu zurückführen, der zwar eine Botschaft verkündigte, die für alle Menschen galt, die auf ihn hören wollten, aber doch besondere Gruppen zu einem speziellen Auftrag an seinem Werk auswählte – wie die ihm nahestehende Gruppe von Petrus, Johannes und Jakobus und den Kreis der Zwölfe – und der seine Jünger noch zu seinen Lebzeiten an seiner Verkündigungssendung mitbeteiligte. Doch selbst wenn diesen Gegebenheiten die Geschichtlichkeit abgesprochen wird, verbleibt das Dienstamt Jesu selbst, das die letzte Grundlage der Kirche bildet, da sie das zu Ende zu führen sucht, was Jesus unvollendet ließ.

Die Intentionen Jesu brachten nicht eine besondere Form der Kirchenordnung zum Ausdruck; schon allein diese Tatsache gibt den verschiedenen Typen Raum, die in der Folge entstanden. Überdies wurde ein diesbezüglicher Wandel *bewußt* anerkannt und akzeptiert, so daß er nicht einfach zufällig eintrat. So zeigt uns die vorlukanische Tradition von Apg 13,1–3, daß der Apostel Paulus Mitglied eines Rates von Propheten und Lehrern zu Antiochia war; wir können darin zweifellos einen Zusammenhang mit der überragenden Stellung der Apostel, Propheten und Lehrer in 1 Kor 12,28 erblicken. Die gleiche Stelle weist auch darauf hin, daß zu Korinth mannigfache weitere Dienstämter bestanden, die noch nicht zu persönlichen Titeln geführt hatten (vgl. auch 1 Kor 16,15–16). Ferner ergibt sich aus Röm 12,6–8, daß Paulus in bezug auf Kirchenstrukturen unsystematisch denkt, ob er nun als ein mit der Situation in Rom Unvertrauter schreibt oder, was wahrscheinlicher ist, aus der Erfahrung heraus spricht, die er mit den Kirchen gemacht hat, die er aus erster Hand kennt. Hier stehen die Titel «Prophet» und «Lehrer» nicht wie in 1 Kor nebeneinander, und das Charisma der Leitung kann wohl auch von jemand ausgeübt werden, der zu keiner dieser Gruppen gehört. Im Philipperbrief anerkennt Paulus die «Episkopen und Diakone» (Phil 1,1) – eine Gruppe, die vielleicht auf die Initiative der Ortskirche selbst hin entstanden war, da diese Titel in keinem andern echten Paulusbrief vorkommen.[2] Da Jakobus bei einem der Besuche, die Paulus in Jerusalem machte (Gal 2,9), sich daselbst einer gewissen überragenden Stellung erfreute, ist es möglich, daß Paulus die presbyteriale Struktur, die unter der Ägide des Jakobus dort funktionierte, persönlich kennengelernt hat. Angesichts seines starken Verlangens, die Einheit zwischen Jerusalem und seinem eigenen Missionsfeld zu stärken (Gal 2,2.10; 1 Kor 16,1–4), fällt es auf, daß keiner seiner Briefe uns von einem Versuch Kunde gibt, seine Kirchen nach dem Modell von Jerusalem zu strukturieren (Apg 14,23 verwehrt, kategorisch zu bestreiten, daß Paulus sich dieses Modells bedient habe.)[3]

Auch abgesehen von den Bemühungen des Paulus finden wir das Wissen um Wandel und Entwicklung auch sonst im Neuen Testament. In den drei «Säulen» – Jakobus, Petrus und Johannes – äußert sich wahrscheinlich eine neue Entwicklung in der Kirche Jerusalems, auf die Paulus bei einem früheren Besuch daselbst noch nicht gestoßen war (vgl. Gal 1,18–19; 2,1.9). Die Vorrangstellung dieser drei hielt sich bis in die nachapostolische Zeit hinein, da ihre Namen mit neutestamentlichen Rundschreiben in Verbindung gebracht wurden, mit Dokumenten, die eng mit dem Judenchristentum zusammenhängen (vgl. Jak 1,1; 1 Petr 1,1; Offb 1,4). Unter diesen Briefen ist der Erste Petrusbrief von besonderem Interesse, da er die paulinische Theologie in ein judenchristliches System hineinzubringen versucht, das sich an Petrus und die presbyteriale Struktur anschließt (vgl. 1 Petr 5,1–5).[4]

Auch Lukas scheint sich des Wandels der Kirchenstruktur bewußt zu sein, da er die Entwick-

lungsstadien vermerkt: von den Zwölfen (Apg 2,42) über die (zwölf) Apostel[5] und Presbyter (Apg 15) zu den Presbytern allein zu der Zeit, da Paulus sich dem Tode nähert (Apg 20,17–38). Lukas hat nicht eine explizite Theologie der apostolischen Sukzession entwickelt, sie liegt aber bei ihm in rudimentärer Form vor.

Der Epheserbrief ist bemerkenswert, weil er den Gedanken der Entwicklung der Kirche insbesondere dadurch hervorhebt, daß er das paulinische Bild vom «Leibe Christi» von einem Ausdruck der Einheit auch zu einem Sinnbild des Wachstums werden läßt (vgl. 1 Kor 12,12 und Eph 4,11–13). Die in Eph 4,11 verzeichneten Ämter klingen an die Aufzählung in 1 Kor 12,28 und Röm 12,6–8 an, doch weist der Epheserbrief einige Änderungen auf, namentlich das Dienstamt des «Hirten», das bei Paulus nicht erwähnt wird. Der Verfasser des Epheserbriefs ist sich wahrscheinlich auch bewußt, daß die Apostel und Propheten zu einer Generation gehören, die nun vorüber ist (Eph 2,20),[6] und daß das Wachstum deshalb einen Wandel in der Kirchenstruktur erfordert.

Das Matthäusevangelium erwähnt Kirchenstrukturen auffallend wenig, aber wir können sicher sein, daß der christliche Schriftgelehrte eine wichtige Gestalt in dieser Gemeinde war (Mt 13,52). Indem er diesem Schriftgelehrten einen Platz in der Überlieferung gab, war sich Matthäus zweifellos bewußt, daß ursprünglichere Strukturen eine Entwicklung durchgemacht hatten, so wie er die ältere Zweiheit «Propheten und Weise» durch die Hinzufügung der «Schriftgelehrten» änderte (Mt 23,24; eine weitere Adaptation ist in Lk 11,49 vorgenommen worden).[7]

Der Verfasser der Pastoralbriefe war sich ebenfalls der Hinzufügung neuer Elemente zu der überlieferten Kirchenordnung bewußt. Die Adressierung dieser Briefe an Timotheus und Titus wird am besten als eine künstliche Situation betrachtet, in der diese Gefährten des Paulus Gestalten sind, die sich aus dem ordinierenden «apostolischen Delegaten» und den zu ordinierenden «Presbyter-Episkopen» zusammensetzen.[8] Der Autor muß sich bewußt gewesen sein, daß er dadurch, daß er Timotheus und Titus die Rolle zuwies, die Ortsgemeinden zu organisieren, über alles, was in der Apostelgeschichte oder in den Paulusbriefen gegeben ist, hinausging. Wahrscheinlich wurde er auch inne, daß in den verschiedenen paulinischen Gemeinden die Rollen des Presbyters und des Episkopen nur allmählich und in verschiedenen Stufen einander angeglichen wurden.[9] Darum vermeidet er im zweiten Timotheusbrief jede ausdrückliche Bezugnahme auf diese Ämter, und seine allgemeine Weisung, «vertrauenswürdige Männer» zu ernennen (2 Tim 2,2), läßt sich als ein Versuch auffassen, die Vielgestaltigkeit der örtlichen Situationen zu verdecken.

2. Bewußtes Streben nach Einheit und Gleichförmigkeit

Die vorhergehenden Ausführungen blieben einseitig, wenn sie nicht ausgewogen würden durch den Hinweis darauf, daß noch innerhalb der Abfassungszeit des Neuen Testaments eine bewußte Entwicklung zu einer stabilen, gleichförmigen Struktur stattgefunden hat. Das Hervortreten der presbyterialen Struktur in den Pastoralbriefen ist für eine Tendenz in der späteren neutestamentlichen Periode bezeichnend. In diesen Briefen erhält das strukturierte Amt besonderes Gewicht, wird doch die Rolle des Lehrers, die nicht unbedingt mit der Leitungsfunktion in den Paulusbriefen zusammenzuhängen braucht, nun zur Hauptpflicht des Presbyter-Episkopen. Jetzt kommt diesem auch die Rolle des «Evangelisten» zu, die er ausübt, indem er das Glaubensdepositum bewahrt (2 Tim 4,5), zweifellos in einem ganz andern Sinn als die früheren Evangelisten, die charismatischen Prediger wie z.B. Philippus (Apg 21,8). Doch wird der Zusammenhang mit der Vergangenheit aufrechterhalten, denn die Erwähnung von Episkopen und Diakonen im gleichen literarischen Kontext (1 Tim 3,1–10) hält sicherlich an ihrer engen Verbindung in Phil 1,1 fest, wo die beiden Ämter in der in unserem Besitz befindlichen Literatur zum erstenmal miteinander erwähnt werden.[10] Zur Zeit der Pastoralbriefe wurde das Amt des Presbyters mit dem des Episkopen verbunden, und die Funktionen der beiden in Phil 1,1 erwähnten Ämter haben sich in der späteren Periode wahrscheinlich geändert,[11] doch machen diese Briefe unmißverständlich den Versuch, durch das Festhalten an der Kontinuität Stabilität und Gleichförmigkeit zu erreichen.

Analoge Entwicklungen finden sich an andern Stellen des Neuen Testaments. Die in Offb 4,4 um den himmlischen Thron gescharten Presbyter enthalten vielleicht einen Hinweis auf die Ordnung in den sieben Kirchen, die zu Beginn dieses Buches angeschrieben werden. Daß in Offb 2,14.20 (vgl. Apg 15,29) möglicherweise das «Aposteldekret» erwähnt wird, läßt an die Möglichkeit denken, daß selbst in der Struktur der in der Apokalypse erwähnten Kirchen ein Einfluß Jerusalems be-

stand, und den gleichen Gedanken legt auch der Umstand nahe, daß in der Kirche von Ephesus, einer dieser sieben Kirchen (Offb 2,1), Presbyter erwähnt werden (Apg 20,17). Die Sache ist jedoch umstritten; einzelne Autoren sprechen diesen Presbytern sowie den «Engeln» der Kirchen jeden Bezug auf die sichtbare Kirchenordnung ab.[12] Eine gesichertere Analogie ist in Apg 14,23 zu finden: die Einsetzung von Presbyterkollegien in den Kirchen, die von Paulus und Barnabas auf ihrer Rückreise nach Antiochien besucht wurden. Da Paulus nur relativ wenige Einzelheiten über die Organisation zurückgelassen hat, die in seinen Kirchen bestand, sollte man diese Bemerkung nicht ohne weiteres für völlig ungeschichtlich halten, sondern sie erscheint als eine Parallele zu dem in den Pastoralbriefen erwähnten Auftrag des Paulus, in den Kirchen Presbyter-Diakone einzusetzen. In beiden Situationen befinden sich die Kirchen in einem Stadium des Übergangs von einer paulinischen Formenvielfalt zu einem straffer strukturierten einförmigen System, das vom judenchristlichen Presbyterialmodell beeinflußt ist. Eine ähnliche Entwicklung liegt im Epheserbrief vor, worin der «Hirte» (Eph 4,11) seine Hüterrolle zuweilen im Verein mit dem Presbyteramt ausübt (Apg 20,28; 1 Petr 5,1–4).

Wie bereits bemerkt, tritt der wachsende Einfluß judenchristlicher Strukturmodelle in der Bedeutung zutage, die im ersten Petrusbrief dem Presbyteramt beigemessen wird, in einem Brief also, der sich an ein Gebiet richtet, das annähernd dem Apostolatsfeld des Paulus entspricht, und der in deutlicher Abhängigkeit von der paulinischen Theologie konstruiert ist. Bemerkenswerterweise wird anderswo Petrus ein Vorrang zugeschrieben, um dadurch die Einheit der Kirche zum Ausdruck zu bringen, jedoch ohne daß Forderungen für eine einheitliche Kirchenstruktur gezogen würden. Die Rolle des Petrus als des Felsens, auf dem die ganze Kirche aufruht (Mt 16,18), entspricht ganz der judenchristlichen Sicht des Mattäusevangeliums (vgl. Gal 2,8 in bezug auf die Rolle des Petrus in der judenchristlichen Mission). Mattäus bietet uns jedoch für die nachapostolische Zeit keinen Hinweis auf irgendeine besondere kirchliche Struktur, welche die Einheit der Kirche in Petrus zum Ausdruck bringen würde. Dessen Funktion als Inhaber der Schlüsselgewalt wird vom christlichen Schriftgelehrten weitergeführt (Mt 13,52; vgl. Jes 22,15. 22; 36,3),[13] und die Binde- und Lösegewalt lebt in der Aktivität der Ortskirchen weiter (Mt 18,17–18),[14] deren Struktur in einer gewollten Unklarheit gelassen wird (vgl. den in Mt 23,8–11 erteilten Befehl, keine Ehrentitel zu verwenden). Ebenso ist der Status, der in Johannes 21, einem Zusatz zum Evangelium, dem Petrus verliehen wird, ein Versuch, die johanneische Überlieferung in die der Gesamtkirche zu integrieren,[15] doch ohne daß ein Strukturwandel in den johanneischen Gemeinden ausbedungen würde. Wenn der Herr wünschen sollte, daß Johannes am Leben bleibt, bis er wiederkommt, so geht das Petrus nichts an (Joh 21,22).

Offensichtlich brachte der Eintritt in die nachapostolische Zeit die Entwicklung von «Ämtern» in der Kirche mit sich. Diese Ämter waren Strukturen, die ihrer Natur nach die Tendenz hatten, Autorität zum Ausdruck zu bringen. Als stabile Komponenten des Gesellschaftsgefüges besaßen sie von sich aus eine Existenz, die zu einer Sukzession von Personen, die sie ausübten, führen konnte. Der Amtsinhaber in der Kirche konnte sich – selbst abgesehen vom Respekt und Gehorsam, den seine persönlichen Qualifikationen vielleicht geboten – auf die Autorität seines Amtes berufen. Als ein Beispiel dafür können wir die Entwicklung anführen, die unter dem Einfluß des Paulus in den Kirchen vor sich ging. Er fordert die Korinther auf, dem Stephanas und andern, die mit ihm zusammen hingebend wirken, zu gehorchen (1 Kor 16,15–16). Die offensichtlichen Zeichen, daß Gott ihnen mit seiner Gnade in ihrem Wirken beisteht, verpflichten zum Gehorsam. Wenn Paulus sich an die Episkopen und Diakone zu Philippi wendet, so besagt dies nicht unbedingt, daß dort irgendeine bedeutsame Strukturentwicklung stattgefunden habe, die über die Entwicklung in Korinth hinausgegangen wäre. Diese Titel bezeichnen wahrscheinlich «Funktionen» in der Kirche, d.h. Ämter, die mehr kraft der persönlichen Qualitäten der Amtsträger ausgeübt wurden als kraft einer gesellschaftlich anerkannten Stellung, die von selbst Autorität mit sich gebracht hätte. Zur Zeit jedoch, da diese Titel in den Pastoralbriefen vorkommen, stellen sie stabile Ämter in der Kirche dar. Es sind Stellungen, die man anstreben kann (1 Tim 3,1) und für die man eine entsprechende Zurüstung vorweisen muß (1 Tim 3,6.10). «Funktion» und «Amt» stellen nicht einfach eine Zweiteilung dar, in der ein Gegensatz zwischen einer echten, geisterfüllten Autorität und einer menschlichen Anmaßung, das Göttliche zu strukturieren und zu kanalisieren, zum Ausdruck käme. Die prophetischen Worte, von denen in 1 Tim 1,18 im Hinblick auf die Ordination des Timotheus die

Rede ist, sind, obwohl ihre Funktion in der aktuellen Situation lag, ein deutlicher Hinweis darauf, daß die Antriebe des Geistes in bezug auf die Autoritätsausübung immer noch in Betracht gezogen wurden. Schon allein die Forderung, daß Amtsanwärter unter Beweis stellen müssen, daß sie ihre Pflichten getreu erfüllen werden, war ein Versuch, festzustellen, daß Gottes Gnade im betreffenden Kandidaten wirkt. In dieser strukturellen Entwicklung eine Einengung der charismatischen Fülle der früheren paulinischen Kirchen zu sehen,[16] ist eine einseitige Sicht, die erstens die neue Situation nicht ernst genug nimmt, vor die sich die Kirche gestellt sah; diese suchte angesichts des Schwindens der eschatologischen Erwartung und des Aufkommens von Theologien, welche die Überlieferung zu gefährden schienen, die Stabilität zu sichern. Zweitens ist die grundsätzlichere Bemerkung zu machen, daß diese Ansicht aus einer skeptischen Auffassung über die menschliche Mitwirkung an Gottes Heilswerk hervorzugehen scheint. Behaupten, die Autorität in der Kirche sei bloß durch ihre Leistungen (das Zeichen ihrer charismatischen Gewalt)[17] zu legitimieren, heißt der Kirche die Autorität absprechen, sich nach Menschenart neu zu strukturieren, um neuen menschlichen Situationen zu begegnen. Die katholische Tradition der Vereinigung des Menschlichen und des Göttlichen in der Inkarnation würde dafür sprechen, die Verleihung eines Charismas und die Entwicklung eines Amtes als eine fruchtbare Interaktion anzusehen (vgl. in Eph 4,11–12 den charismatischen Charakter der Entwicklung der Kirche und die Nähe zu der in den Pastoralbriefen bestehenden Situation). Nichts im Neuen Testament läuft stracks einem solchen Verständnis zuwider, und die Entwicklung innerhalb des Neuen Testaments selbst stützt es. Wenn Paulus alle Dienste in der Kirche dem Geisteswalten zuschreibt,[18] so läßt sich schwer vorstellen, daß er die Entwicklung des kirchlichen «Amtes» als etwas angesehen haben könnte, das nicht eine Gabe des gleichen Geistes gewesen wäre. Drittens ist eine solche Theologie, die den menschlichen Autoritätsstrukturen skeptisch gegenübersteht, zum Teil eine Reaktion gegen Mißstände, wie sie in der katholischen Kirche vor allem vor der Reformation bestanden, und als solche stellt sie eine Warnung dar, welche besagt, daß das kirchliche Amt nie eine Gewalt ausüben kann ohne einen inneren, wesentlichen Bezug zum Evangelium, zur Heilsmission Christi. Daß jeglicher kirchlichen Autorität die Autonomie abgeht, macht den Hauptunterschied zwischen ihr und irgendeiner rein weltlichen Autoritätsform aus (Lk 22,25–26).

3. Die neutestamentliche Kirchenordnung ist kein vollentwickeltes System

Die Prüfung, die wir anstellen, darf nicht jene Gefilde des Neuen Testaments übersehen, wo erstens die bewußten Haltungen für uns nicht klar oder wo zweitens solche überhaupt nicht vorhanden sind. Selbst diese negativen Aspekte des Bildes, das uns das Neue Testament bietet, können unsere Perspektive bei der Ausschau nach möglichen Änderungen in der Kirchenordnung bereichern. Was den ersten Punkt betrifft, so deckt uns die oben vollzogene Nachforschung zahlreiche Informationslücken auf. Wir sind für gewöhnlich nicht im Bilde, auf welchem Wege kirchliche Amtsträger ihre Autorität erhalten haben und wieweit dabei, schon vor den Pastoralbriefen, eine Ordination vorgenommen wurde. Selbst in den Pastoralbriefen wird nicht deutlich, wie die Presbyter-Episkopen erwählt worden sind, sofern man annimmt, daß die Ernennung durch Timotheus oder Titus eher eine literarische als eine historische Konstruktion ist. Die Struktur der Mattäischen Kirche ist uns nicht bekannt. Ob in den sieben Kirchen der Apokalypse Presbyter vorhanden waren oder nicht, bleibt fraglich. Der Umstand, daß den Gläubigen allgemein priesterliche Gewalt zugesprochen wird (Offb 1,6; 3,21), schließt das Vorhandensein von Amtsträgern ebensowenig aus wie der Erste Petrusbrief (vgl. 1 Petr 2,9; 5,1). Abgesehen von solchen Beispielen können wir uns fragen, welche Rolle die «Vorsteher» spielten, von denen im Hebräerbrief die Rede ist, und in welchem Verhältnis diese zu den früheren «Vorstehern» stehen, die die Kirche gegründet haben (Hebr 13,7; vgl. die Verse 17 und 24), und wieso in einem Briefschluß, der so sehr an Paulus gemahnt, dieser Titel gebraucht wird, obwohl er in keinem der echten Paulusbriefe je auftaucht. Kurz, die Beobachtung, wie oft die Kirchenstruktur nur im Vorbeigehen erwähnt wird, läßt uns in bezug auf die Frage nach der richtigen heutigen Form im Ungewissen, bringt uns aber der fruchtbaren, positiven Einsicht näher, daß die genaue Form der Kirchenordnung im allgemeinen nicht ein zentrales Anliegen im Neuen Testament darstellt. Wir werden so davor gewarnt, die Bedeutung, die jede einzelne Form beanspruchen mag, zu übertreiben. Was den oben genannten zweiten Punkt betrifft, so zeigt der Einbezug der verschiedenen Kirchen-

ordnungen in den einzigen Kanon des Neuen Testaments, daß die Kirchenordnung ebenfalls die unsystematische Natur des Kanons selbst aufweist. So wie der Kanon verschiedene Theologien enthält, die miteinander nicht völlig in Übereinklang gebracht sind, sondern den Weg zu weiterer Systematisierung weisen, so deuten die verschiedenen Arten der neutestamentlichen Kirchenordnungen aufgrund ihrer Einverleibung in einen einzigen literarischen Kontext in Richtung auf eine Einheitlichkeit, die in späteren Schriften – beispielsweise in den Pastoralbriefen – zum Ausdruck kommt; sie lassen aber auch die unfertige, unvollkommene Natur der Kirche selbst zutage treten. Der Kanon bringt ja die grundlegende Natur der Kirche zum Ausdruck und weist uns an, ernsthaft mit einer Unvollkommenheit in dieser Natur zu rechnen: die Kirche existiert in der Zeit und strebt erst der Fülle entgegen, die Christus verheißen hat. So finden wir in der Tatsache des Kanons eine theologische Gegebenheit, die wahrscheinlich über die Intentionen derer, die den Kanon in seine endgültige Form gebracht haben, hinausgeht: das unvollendete geschichtliche Dasein der Kirche ist etwas, das innerlich zu ihrer Natur gehört und in der Veränderlichkeit und Unfertigkeit ihrer Strukturen zum Ausdruck kommt. Der Kanon enthält die Fluidität der Gründungsperiode, von der er Zeugnis ablegt; er lädt uns ein, ernsthaft an unsere eigene in Entwicklung begriffene geschichtliche Situation zu denken und anzuerkennen, daß sie eine unvollkommene Einheit darstellt.

4. Die wesentliche Grundlage der Kirchenordnung

Die vorausgegangenen Überlegungen über das Streben nach Einheit und Gleichförmigkeit, das auf einer bewußt akzeptierten Vielfalt aufbaut und in einer Einheit des Kanons gipfelt, die die Mannigfaltigkeit seiner Komponenten nicht verschwinden läßt, drängen uns, auch nach der Wirklichkeit zu suchen, die dieser Entwicklung zugrunde liegt und von ihr zum Ausdruck gebracht wird. Wir finden die Grundlage zu einer Antwort in 1 Kor 12, wo Paulus über die verschiedenen Gaben spricht, die Gott seiner Kirche verleiht. In den Versen 4–7 nennt er sie Gaben, Dienste und Werke, um ihre Vielfalt und Fülle zum Ausdruck zu bringen,[19] doch macht er darauf aufmerksam, daß alle darauf hingeordnet sind, den Menschen mit den göttlichen Personen in Verbindung zu bringen. Die anschließende Stelle über den Leib Christi (12,12–26) entfaltet diesen Gedanken besonders in einer christologischen Richtung. Alle Gaben sind dazu gegeben, um die Einheit in Christus zu fördern (vgl. Eph 4,11–13). Die gleiche Idee kommt auch in der engen Verbindung zwischen der Kirchenordnung und der Evangelisationstätigkeit des Paulus zum Ausdruck: Beide können «Dienst» (*diakonia*) genannt werden (vgl. z.B. Röm 11,13 und 1 Kor 16,15). Das Urbild ist der Dienst, der von Christus selbst geleistet wurde (vgl. Mk 10,45; Lk 22,27; Paulus wendet das Wort *diakonia* nicht direkt auf die Sendung Christi selbst an, implizit aber in 2 Kor 5,19–20; 8,4.9 und vielleicht in 1 Kor 12,5). Ferner schließt das kirchliche Amt das «Evangelium» in seine Wesensstruktur ein. Das, was die Stärke des kirchlichen Dienstes ausmacht, bildet so zugleich dessen Grenze: er ist Dienst an einer Gemeinschaft, die Christus angehört (vgl. 1 Kor 3,21–23). Dieses Merkmal echten Dienstes bleibt im Neuen Testament eine Konstante: So werden beispielsweise die Episkopen und Diakone zu Philippi erst nach der Gemeinde angeredet (Phil 1,1); die Presbyter in 1 Petr und die Presbyter-Episkopen in den Pastoralbriefen sind gleichsam «Hirten», die für ihre Herde zu sorgen haben. Daß dem Petrus der Auftrag wiederholt erteilt und dabei ebenfalls wiederholt sein Unverständnis und Versagen erwähnt wird (Mt 16,18.23; Lk 22,32; Joh 21,17), bildet ebenfalls einen Hinweis darauf, daß der Mensch der Aufgabe, die ihm von Christus anvertraut wird, nicht gewachsen ist und daß Gottes Macht mit an einem Werk sein muß, das menschliche Kräfte übersteigt (vgl. 2 Kor 4,7–8). Vielleicht ist es gerade diese Notwendigkeit, die Autorität des Petrus an die Heilsmission Christi zu binden, die Matthäus als einzigen dazu bewog, Petrus als einen Grundstein hinzustellen, der zugleich ein Stein des Anstoßes ist (Mt 16,18.23). Diese Bilder werden sonst auf Christus angewendet (Mt 21,42.44; Lk 20,17–18; 1 Petr 2,7–8);[20] ihre Anwendung auf Petrus macht auf paradoxe Weise darauf aufmerksam, daß in der Autorität des schwachen, sündigen Amtsträgers die Macht Christi präsent ist (vgl. Mt 28,17.20). Eine ähnliche Abstützung des Amtes auf die Sendung Christi wirkt sich in der Sendung der Zweiundsiebzig in Lk 10 aus, worin auf die Heidenmission (auf der es Juden erlaubt sein wird, alles, was ihnen vorgesetzt wird, zu essen: Lk 10,8) und vielleicht das Presbyteramt (mit Anspielung an die siebzig «Ältesten» in Num. 11) angespielt wird. Auch die Brotvermehrungsgeschichte bei Mk 6,34–44 enthält mehrere Wendungen, die einen überraschenden Anklang an Anliegen der Kirchenordnung

haben (Hirtenmotiv V. 34; Hervorhebung der Mitwirkung der Jünger; Anspielung auf die christliche Eucharistieversammlung V. 41; Gruppen von jeweils 100 oder 50 V. 40 als Anklang an die Bestellung von Vorstehern in Ex 18, 21). Auch hier ist die Rolle der kirchlichen Autoritäten gänzlich auf den Dienst ausgerichtet, den Jesus den Menschen leisten wollte.

5. Anwendung auf die heutige Situation

Nachdem wir so weit sind, dürfte es uns – wenigstens vom neutestamentlichen Befund aus – relativ leichtfallen, unsere gegenwärtige Situation und die allgemeinen Zukunftsperspektiven auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen. Die Antwort wird uns um so leichter gemacht, je mehr wir innewerden, wie begrenzt die Antwort ist, die das Neue Testament auf Fragen nach der jetzigen und künftigen Kirchenordnung zu geben vermag. Am besten beginnen wir damit, daß wir feststellen, welche Bedeutung der Schriftkanon für unser Problem hat.

Der Kanon präsentiert uns eine Kirchenordnung, die in weitem Ausmaß durch verschiedene örtliche Situationen bedingt ist – ein Sachverhalt, der uns lehrt, den geschichtlichen Hintergrund in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als maßgebend dafür anzusehen, welche Kirchenordnung bestehen soll. Da sich dies so verhält, dürfen wir nicht erwarten, klare Antworten auf Fragen nach möglichen neuen Kirchenordnungen aus dem Neuen Testament allein zu erhalten. Dies ist nicht bloß deshalb der Fall, weil wir über die ursprüngliche Situation der Kirche nur ungenügend unterrichtet sind, sondern auch darum, weil wir die ganze Geschichte der Kirche ernst nehmen müssen, was verlangt, daß wir in dieser Sache in eine Dialogsbeziehung zum Neuen Testament treten und uns damit einverstanden erklären, daß die Ursprungsperiode nicht jeder andern Epoche gleich sein kann und daß deshalb jeder Versuch, sowohl ihm als auch der Gegenwart treu zu sein, sich damit abfinden muß, daß das Neue Testament uns bloß eine Teilantwort gibt. Das Neue Testament weist der Kirche ihre wesentlichen Aufgaben zu: die Verkündigung des Evangeliums und das Leben in Vereinigung mit Christus durch die Sakramente. Es verlangt auch, daß die Kirchenordnung im Dienst dieser beiden Aufgaben stehe und zwar so, daß die Einheit der Kirche gefördert wird. Das Neue Testament erhebt jedoch von sich aus keine weiteren absoluten Forderungen in bezug auf Einzelheiten der Struktur, ja, es behält nicht einmal die sakramentalen Funktionen besonderen kirchlichen Amtsträgern vor. Dieser Schluß berechtigt uns, in aller Ruhe zu behaupten, das Amt des Papstes sei legitim, obwohl es als solches nicht im Neuen Testament aufscheint. Und ebenso: wenn auch der monarchische Episkopat darin nicht vorhanden ist (nach Behauptung einiger tritt er in den Pastoralbriefen auf,[21] und sicherlich kommt die Stellung, die Jakobus in Jerusalem innehatte, diesem Amt nahe), so ist dies gleichfalls eine Entwicklung, die mit dem Neuen Testament übereinstimmt, das in einer noch unklaren Situation nach Stabilität strebt. Diese beiden Ämter sollten in der römisch-katholischen Kirche gewiß nicht in Frage gestellt werden, denn die allgemeine Aufforderung des Neuen Testaments, die geschichtliche Situation in in Betracht zu ziehen, erlaubt uns nicht, jahrhundertelange Erfahrungen mit diesen Ordnungen, welche die katholische Überlieferung so tief geprägt haben, einfach über Bord zu werfen. Allein dem Neuen Testament zufolge hätten sich außer dem gegenwärtigen Papst- und Bischofsamt weitere Möglichkeiten für die Kirchenordnung herausbilden können, doch erscheint es naiv, diese noch mehr zu konkretisieren, als unser Aufsatz dies getan hat, und zwar eben deshalb, weil ihre Möglichkeit durch die gesamte Geschichte der Kirche und insbesondere durch die Erfordernisse der Gegenwart bestimmt wird. Es ist viel fruchtbringender, wenn wir uns vom Neuen Testament die Augen dafür öffnen lassen, wie wenig es in bezug auf die Kirchenordnung zur Pflicht macht. Die potentielle Universalität der Botschaft des Evangeliums erfordert, daß die Kirchenordnung dieser Universalität dient und jede Vielfalt von Strukturen zuläßt, die ihr förderlich ist. Wir können ganz bewußt uns für eine Mannigfaltigkeit von Formen entscheiden, solange wir bestrebt sind, unter den Jüngern Christi die Einheit zustande zu bringen, die uns das Evangelium zur Pflicht macht. Nicht alle Formen müssen Bestandteil eines unifizierten Systems sein, ja, sie brauchen nicht einmal von der Zentralgewalt kontrolliert zu werden! Wenigstens zeigt uns das Neue Testament, daß dies nicht absolut notwendig ist. Um der Sache des Evangeliums willen kann zum Experimentieren und unsystematischen Vorgehen ermuntert werden innerhalb der Grenzen, die von der Notwendigkeit, die Einheit zu bewahren und zu fördern, auferlegt werden. Die kirchlichen Autoritäten könnten die Hochachtung vor ihrer Stellung wohl am besten dadurch stärken, daß sie diese Freiheit fördern. Diese Empfehlung

dürfte wohl am meisten fruchten auf dem Feld des Ökumenismus, wo man in der Kirchenordnung eher eine potentielle Hilfe als ein Hindernis zur Einheit sieht. Das Neue Testament als ganzes stützt die Ansicht, daß verschiedene kirchliche Gemeinschaften, selbst solche ohne episkopale Ordnung, miteinander vereinigt werden können, selbst unter Beibehaltung ihrer Strukturen, sofern sie zu einem Einvernehmen in bezug auf die Grundwahrheiten des Glaubens gelangen und gegenseitig die Legitimität ihrer Kirchenordnungen anerkennen.[22] Ohne die Unterordnung aller Partner unter die Autorität des Papstes wäre eine solche Wiedervereinigung zwar unvollkommen, aber sie würde dem Beispiel des Neuen Testamentes folgen, das die Kirchenordnung auf der vorhandenen Situation aufbaut und sie in den Dienst der grundlegenderen Wirklichkeit stellt, die der Kirchenordnung ihren Sinn gibt: die Gegenwart Christi in der Verkündigung des Evangeliums, in den Sakramenten und im Leben der Kirche.

[1] H. Conzelmann, On the Analysis of the Confessional Formula in I Corinthians 15: 3–5: Interpretation 20 (1966) 22.
[2] J. Gnilka, Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus: Kairos 11 (1969) 101, 103.
[3] M. Bourke, Reflections on Church Order in The New Testament: Cath. Bib. Quart. 30 (1968) 502.
[4] W. Trilling, Zum Petrusamt im Neuen Testament: Theol. Quart. 151 (1971) 125–126.
[5] A. Lemaire, Les Ministères aux Origines de l'Eglise = Lectio Divina 68 (Paris 1971) 183, ist der Ansicht, daß diese Apostel in Wirklichkeit die von Antiochia nach Jerusalem entsandten waren (Apg 15,23). Falls dies stimmt, so ist es dennoch klar, daß Lukas sie als die Zwölfe auffaßt (15,2).
[6] Eine gegensätzliche Meinung vertritt A. Satake, Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse: Wissenschaftl. Monogr. z. Alten Test. 21 (Neukirchen-Vluyin 1966) 6.
[7] Ebd. 180–185.
[8] N. Brox, Historische und theologische Probleme der Pastoralbriefe des Neuen Testaments: Kairos 11 (1969) 87–88. 90.
[9] H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Tübingen 1953) 91f.
[10] J. Gnilka aaO. 101.
[11] Ebd. 103.
[12] So A. Satake aaO. 149, 154 und E. Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament (Zürich 1959).
[13] Daß dieser Schriftgelehrte in der Ortsgemeinde als eine maßgebende Persönlichkeit anerkannt wurde, vertritt R. Dillon, Ministry as Stewardship of the Tradition in the New Testament: Catholic Society of America Proceedings 24 (Yonkers 1969) 43.
[14] R. Pesch, Die Stellung und Bedeutung Petri in der Kirche des Neuen Testaments. Zur Situation der Forschung: Concilium 7 (1971) 240–245.
[15] W. Trilling aaO. 132.
[16] Vgl. H. von Campenhausen aaO. 57–58; E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen (Göttingen ²1960) 130–132.
[17] E. Käsemann ebd. 115.
[18] Ebd. 114–117.
[19] K. Maly, Mündige Gemeinde = Stuttgarter Biblische Monographien 2 (Stuttgart 1967) 188.
[20] Diese einzige Anwendung auf Petrus wird kurz vermerkt von E. Schweizer, Observance of the Law and Charismatic Activity in Matthew: New Test. Stud. 16 (1970) 222, ohne daß jedoch irgendwelche theologische Schlüsse gezogen würden.
[21] Beispielsweise J. Gnilka aaO. 100; A. Satake, aaO. 12. Die gegenteilige Meinung vertritt N. Brox aaO. 89.
[22] Dazu fordert auf R. Brown, Priest and Bishop: Biblical Reflections (New York 1970) 82–86.

Übersetzt von Dr. August Berz

PETER KEARNEY

geboren am 16. September 1935 in New York, 1959 zum Priester geweiht. Er ist Lizentiat der Heiligen Schrift (Päpstliches Bibelinstitut, Rom), Assistenzprofessor für Heilige Schrift an der Katholischen Universität von Amerika (Washington). Er schrieb für The Jerome Biblical Commentary: Joshua (1968).

Jean Colson

Die kirchlichen Dienste und das Sakrale

Zunächst die Frage: Was ist eigentlich das «Sakrale»?

Selbstverständlich ist das Sakrale das Gegenteil des Profanen. Doch was will das heißen?

1. Für die Religionen gibt es einen sakralen Raum, einen Tempel – einen Raum, der als einziger wirklich existiert mitten im profanen Raum, in der amorphen Weite, die diesen kraftgeladenen Raum umgibt und deren Unbestimmtheit, das «Chaos», dem Menschen als ein Bild des Nichtseins Schrecken einjagt.

Innerhalb des sakralen Umkreises besitzt der Mensch die Möglichkeit, mit der Welt der Transzendenz, des Göttlichen in Verbindung zu treten, auf die hin dieser Bereich gleichsam geöffnet ist. Hier, nimmt man an, wird dem Menschen der ontologische Überschritt von einer Seinsweise zu einer

andern ermöglicht. Der Mensch, der darnach lechzt, wirklich zu existieren, äußert diesen Durst vor allem im Verlangen, sich ins Zentrum des Seins hineinzustellen, in einen Ort, wo er mit dem Göttlichen in Verbindung treten, sich ihm annähern und folglich als der existieren kann, der er anfänglich war, als er aus den Händen des Schöpfers hervorging.

2. Darum findet man in den Religionen in Verbindung mit dem sakralen Raum im Gegensatz zur profanen Dauer des Alltags, die unerbittlich zerrinnt, den Begriff der sakralen Zeit, der Zeit im Vollsinn, der reinen Zeit – einer mythischen Urzeit, die nicht dahinfließt und wieder gegenwärtig gemacht wird durch das periodische Fest, das nichts anderes ist als der Versuch, zur sakralen Zeit zurückzufinden, indem man gewissermaßen durch eine Wiederholung der Kosmogonie in der «geschichtlichen» Gegenwart wiederum die Zeit erlebt, in der die Gottheit «zu Anbeginn», vor der dahinfließenden Zeit, die Welt grundlegte und die sich irgendwie mit der Ewigkeit deckt.

Auch hierin äußert der Mensch sein Verlangen, der Welt die Stabilität zu geben, von der er träumt, von der er aber auch weiß, daß er ohnmächtig ist, selbst sie der Welt zu geben.

Die «Feste» stellen im Verlauf der dahinschwindenden Dauer gleichsam eine «Folge von Ewigkeiten» dar, die vermittels der Wiedervergegenwärtigung des exemplarischen Mythos dem in sich geschlossenen Kreislauf eines Kalenderjahres abgewonnen werden vor allem zu Beginn jedes neuen Jahreszyklus. Kurz, das Sakrale gehört der kosmischen Ordnung an.

3. Ebenso wie es heilige Räume und Zeiten gibt, gibt es, um den Riten vorzustehen, ein sakrales Personal, Männer und Frauen, die vom gemeinen Volk der profanen Menschheit «ausgesondert» und infolgedessen «sakralisiert», in besondere Beziehung zur göttlichen Welt gebracht sind und ohne die mit dieser göttlichen Welt nicht die Verbindung aufgenommen werden kann, von der der Mensch träumt, um sein Sein in eine wirkliche, stabile Existenz hineinzustellen.[1]

Geht man nun zum Christentum über, so springt der Unterschied in die Augen:

1. Einerseits gibt es keinen «sakralen» Raum, keinen erhabenen Ort, wo – und wo allein – man mit Gott in Verbindung kommt.

Gewiß hatten die Juden einen Tempel zu Jerusalem, dem «Mittelpunkt der Welt». Aber, sofern man der Predigt des Stephanus Glauben schenkt, war es ein Irrtum des Königs Salomo, Gott eine Wohnung zu erbauen, denn «der Allerhöchste wohnt nicht in Stätten, von Menschenhand errichtet, sagt doch der Prophet: ‹Der Himmel ist mein Thron, die Erde mein Fußschemel. Was für ein Haus wollt ihr mir bauen, spricht der Herr, oder welches ist meine Ruhestätte? Hat nicht meine Hand dies alles geschaffen?› O ihr Halsstarrigen, unbeschnitten an Herz und Ohren! Immerfort wiederstreitet ihr dem Heiligen Geiste...» (Apg 7,48–51).

Gott hatte sich schon dem Verlangen des Königs David, ihm einen Tempel zu errichten, widersetzt: «Du willst ein Haus mir bauen zu meiner Residenz? Ich habe nie in einem Haus gewohnt seit jener Zeit, wo ich die Söhne Israels aus dem Ägypterland geführt, bis hin zu diesem Tage...» (2 Sam 7,5–6).[2] Nach dem, was die Propheten sagen, sind der Tempel und seine Riten von Gott nie gewollt, sondern lediglich toleriert worden in Rücksicht auf den «völligen Unverstand eines götzendienerisch gesinnten Volkes».[3]

Und zu der Samariterin, die sich nach dem gültigen Ort erkundigte, an dem man mit Gewißheit Gott begegnen könne – «Unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet, ihr aber sagt, in Jerusalem sei die Stätte, wo man anbeten müsse» – sagte Jesus: «Glaube mir, Frau, es kommt die Stunde, da ihr den Vater weder auf diesem Berge noch in Jerusalem anbeten werdet... Es kommt die Stunde, und jetzt ist sie da, wo die wahren Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit anbeten werden – denn solche Anbeter sucht der Vater: Gott ist Geist, und die ihn anbeten, sollen in Geist und Wahrheit anbeten» (Joh 4,20–24).

Jesus verhieß seinen Jüngern: «Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen» (Mt 18,20).

Die Christen sind ja «lebendige Steine, die sich auferbauen lassen zu einem geistigen Hause, zu einer heiligen Priesterschaft, um geistige Opfer darzubringen, die durch Jesus Christus Gott wohlgefällig sind» – durch ihn, den Eckstein der Gläubigen (1 Petr 2,5–6).

Und Paulus fragt: «Welche Übereinstimmung besteht zwischen dem Tempel Gottes und Götzen? Wir sind doch der Tempel des lebendigen Gottes, wie Gott selber gesprochen hat: ‹Ich will unter ihnen wohnen und wandeln›» (2 Kor 6,16).

Nach dem vierten Evangelium ist die Herrlichkeit Gottes in Jesus Christus, dem ewigen, inkarnierten Gotteswort erschienen (Joh 1,14); dieses

wird für dienigen, die an es glauben, zum «Ort» der Begegnung mit Gott (Joh 2,18–22).

Darum baut das Christentum keine «Tempel», d.h. keine «heiligen» Orte, wo «die göttliche Macht» residiert, sondern «Kirchen», d.h. Versammlungsorte, wo die Versammlung derer zusammenkommt, die an Jesus Christus glauben, den Grundstein des geistigen Tempels, den sie miteinander bilden und wo sich der Geist Gottes manifestiert.

2. Andererseits «hat das Christentum dadurch, daß es die Geschichtlichkeit der Person Christi betont, den Begriff der liturgischen Zeit umgewandelt. Die christliche Liturgie geschieht in einer *historischen Zeit, die durch die Inkarnation von Gottes Sohn geheiligt ist.* Die heilige, periodisch wiedervergegenwärtigte Zeit der vorchristlichen (besonders der archaischen) Religionen ist eine *mythische Zeit*, also eine uranfängliche, in der historischen Vergangenheit nicht auffindbare Zeit. Sie ist eine *Ursprungszeit* in dem Sinn, daß sie ‹mit einem Schlag› anbrach, ohne daß ihr eine andere Zeit vorausgegangen wäre, denn es konnte keine Zeit geben *vor der Erscheinung der im Mythos berichteten Realität*.[4]

«Gegenüber den archaischen und altorientalischen Religionen und den in Indien und Griechenland ausgebildeten mythisch-philosophischen Vorstellungen von der ewigen Wiederkehr bringt das Judentum eine grundlegende Neuerung. *Für das Judentum hat die Zeit einen Anfang und ein Ende.* Die Idee der zyklischen Zeit ist überholt. *Jahwe* manifestiert sich nicht mehr in der *kosmischen Zeit* (wie die Götter der anderen Religionen), sondern in einer *historischen Zeit*, die unumkehrbar ist...»

Das Christentum geht noch weiter in der Wertung der *historischen Zeit.* «Seit Gott sich *inkarniert*, also eine *historisch bedingte, menschliche Existenz angenommen hat*, wurde die Geschichte der Heiligung fähig. *Illud tempus*, jene Zeit, die in den Evangelien beschworen wird, ist eine bestimmte historische Zeit – die Zeit, da Pontius Pilatus Statthalter über Judäa war, aber sie wurde *geheiligt durch die Gegenwart Christi.* Nimmt ein Christ unserer Tage an der liturgischen Zeit teil, so begibt er sich wieder in ‹jene Zeit›, in der Christus lebte, starb und auferstand, aber es handelt sich nicht mehr um eine mythische Zeit, sondern um die Zeit, da Pontius Pilatus Statthalter über Judäa war. Auch für den Christen wiederholt der heilige Kalender dieselben Ereignisse des Lebens Christi immer wieder, aber diese Ereignisse haben sich in der Geschichte abgespielt, nicht mehr am *Ursprung der Zeit*, ‹zu Anbeginn›. (Freilich beginnt auch für den Christen die Zeit mit der Geburt Christi von neuem, denn die Inkarnation verändert die Situation des Menschen im Kosmos.) Damit erweist sich die Geschichte als eine neue Dimension der Gegenwart Gottes in der Welt... So führt das Christentum zu einer *Theologie* der Geschichte, nicht zu einer *Philosophie* der Geschichte... Denn die Eingriffe Gottes in die Geschichte, vor allem die Inkarnation in der historischen Person Jesu Christi, haben ein überhistorisches Ziel, das *Heil* des Menschen.»[5]

3. Daraus folgt, daß die Beziehung zwischen den kirchlichen Amtsträgern und dem christlichen «Sakralen» nicht mehr von der gleichen Art ist wie die, die zwischen den «Priestern» (*hiereis – sacerdotes*) und dem heidnischen Sakralen bestand.

Alle Gläubigen sind durch den Glauben in Christus, den lebendigen Eckstein, eingebaut und werden so zu einem geistigen Tempel, zu einer Priesterschaft, «um die Großtaten dessen zu verkünden, der sie aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht berufen hat» (1 Petr 2,9).

Welche «Großtaten»? Das Leben, die Lehre, der Tod und die Auferstehung Jesu Christi, «denn kein anderer Name ist unter dem Himmel den Menschen gegeben, daß wir in ihm das Heil erlangen sollen» (Apg 4,12).

Darum wird die Beziehung der kirchlichen Amtsträger zum christlichen «Sakralen» vom Apostel Paulus in seinem Römerbrief dementsprechend definiert. Darin bezeichnet er die Verkündigung der Frohbotschaft als «Kult» (Röm 1,9), den er Gott erweist, und spricht er von der Gnade, die ihm von Gott verliehen wurde, für die Heiden der Diener (wörtlich: der *Liturge*) Christi Jesu zu sein, der am Evangelium Gottes *heiligen Dienst* verrichtet – *hierourgounta* –, damit die Heiden ein *(Gott) wohlgefälliges Opfer* werden, *geheiligt* im Heiligen Geist» (ebd. 15,15–16).

Der Titel *hiereus* wird geflissentlich vermieden, um jede Verwechslung mit den jüdischen und erst recht mit den heidnischen *hiereis* auszuschließen. Doch die verwendeten Begriffe bekunden in offensichtlicher Absicht, daß im Apostelamt der Verkündigung der Frohbotschaft in einem gewissen Sinn eine «sakrale» Wertigkeit gesehen wird, da es zum Ziel hat, ein Volk zu konstituieren, das in Jesus Christus gerettet und somit befähigt ist, durch sein Verhalten dieses Heil der Welt zu manifestieren.

Darum werden die kirchlichen Amtsträger vom Apostel Paulus als die Architekten des geistlichen Tempels angesehen: «Nach der Gnade Gottes, die

mir verliehen ward, legte ich den Grund als kluger Meister; ein anderer baut darauf weiter. Ein jeder aber sehe zu, wie er nun weiter baue! Doch einen anderen Grund als den bereits gelegten kann niemand legen: Jesus Christus... Wißt ihr denn nicht, daß ihr Tempel Gottes seid, daß Gottes Geist in eurem Innern wohnt?... Heilig ist der Tempel Gottes, und dies seid ihr» (1 Kor 3,10–17).

Die «Priester» der Religionen waren irgendwie «Adlaten Gottes», mit andern Worten «sakrale» Wesen, da sie für einen «sakralen» Ort bestimmt, geweiht waren, wo sich das Göttliche kundtat, wo eine «Hierophanie» stattfand. Sie waren «Magier», die mit der Aufgabe betraut waren, die mythische Zeit der profanen Zeit abzugewinnen und so die Verbindung des Menschen mit dem Göttlichen herzustellen. Sie erscheinen so als Mittelspersonen zwischen der Gottheit und den Menschen.

Etwas davon blieb im jüdischen Priestertum bestehen, das aber bei den christlichen Amtsträgern überhaupt nicht weiterbesteht. «Denn es ist *ein* Gott und *ein* Mittler zwischen Gott und den Menschen: Christus Jesus, der Mensch, der sich selbst zum Lösegeld für alle dahingegeben hat» (1 Tim 2,5–6). Und der kirchliche Amtsträger ist lediglich «zum Verkünder und Apostel..., zum Lehrer der Heiden bestellt... für das Zeugnis, das zur rechten Zeit ergehen sollte» (ebd. 2,7). Die Amtsträger sind die «Verwalter der Geheimnisse Gottes» (1 Kor 4,1), durch die Gott «seine Erkenntnis wie einen Duft überall verbreitet» (2 Kor 2,14). Sie sind «ein Wohlgeruch Christi für Gott» (ebd. 2,15). Anders gesagt: Anstelle der «wohlriechenden» Opfer, die einst durch die *hiereis* dargebracht wurden, lassen die Diener des Neuen Bundes durch die Predigt, die den Glauben an Christus weckt, aus dieser Welt den Wohlgeruch eines geistigen Opfers, das vom Volk der Glaubenden dargebracht wird, zu Gott emporsteigen.

Dies ermöglicht es uns, eine gewisse Beziehung zwischen den neutestamentlichen Amtsträgern und dem alttestamentlichen Priestertum herzustellen. Nach dem Deuteronomium hatten die *hiereis* zur Aufgabe, vor dem Hinlegen des Räucherwerks vor Gottes Antlitz das Wort Gottes zu halten und den Bund zu bewahren (vgl. Dtn 33,9–10). Und die Propheten machten ihnen eben zum Vorwurf, nachlässig zu sein in der Aufgabe, das Gesetz Gottes zu lehren, um das heilige Volk im Bewußtsein zu erhalten, ein priesterliches Volk zu sein, auf daß es sich als solches aufführe und so Gott durch sein ganzes Leben verherrliche (vgl. Hos 4,4ff; Jer 2,8; Mal 2,5–8).

Hingegen verwehrt dieser Sachverhalt jeglichen Zusammenhang zwischen dem christlichen Dienstamt und den heidnischen Priestern, die nie eine ähnliche Rolle hatten, sondern bloß die, über einen «sakralen» Ort zu wachen und daselbst «heilige» Riten zu vollziehen.

Übrigens ist der Titel *hiereus*, die Bezeichnung für den jüdischen und den heidnischen Amtspriester, im Neuen Testament und auch in der unmittelbar auf die Apostel folgenden Überlieferung nie für einen christlichen Amtsträger verwendet worden.

Was die Ausführungen des Hebräerbriefes über Christus als den *hiereus*, ja *archiereus* betrifft, so sind sie von der Idee bestimmt, daß das levitische Priestertum hinfällig geworden ist und daß die einzige wirksame Vermittlung zwischen Gott und der Menschheit in der messianischen Ordnung über die Person Jesu geht, der zunächst durch die Inkarnation, sodann durch die Passion, den Tod am Kreuz, und schließlich durch die Verherrlichung, die als Vollendung bezeichnet wird, Schritt um Schritt zu dieser Mittlerrolle erhoben worden ist (vgl. Hebr 1,3; 7,23–25; 9,13–14 usw.). Dieses Erlösungswerk in seiner Gesamtheit wird als das Opfer des *archiereus* des Neuen Bundes betrachtet.

In diesem Brief heißt es: «Jeder *archiereus*, der aus den Menschen genommen wird, wird für die Menschen aufgestellt, für ihre Anliegen bei Gott, daß er für ihre Sünden Gaben und Opfer darbringe. So muß er Verständnis haben können mit den Unwissenden und Irrenden, weil er auch selbst mit Schwachheit behaftet ist... Auch darf sich keiner diese Würde anmaßen, vielmehr muß er von Gott berufen sein wie Aaron. So hat auch Christus nicht sich selbst mit der Würde eines *archiereus* bekleidet, vielmehr der, der zu ihm sprach: ‹Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt›... ‹Du bist ewig hiereus nach der Ordnung des Melchisedek›... Obschon er Sohn war, mußte er aus seinem Leiden noch Gehorsam lernen, und wurde so, als er zur Vollendung gelangt war, für alle, die ihm gehorchen, Urheber des ewigen Heils, nachdem er von Gott als *archiereus*... anerkannt worden war» (Hebr 5,1–10). Die herkömmlichen Begriffe «Priestertum» und «Opfer» sind hier transzendiert. Sie dienen nur noch als Bilder, Gleichnisse, «Lesefibel», wie man schon gesagt hat, um auszudrücken, daß in Jesus Christus der Mensch zu der Sphäre des Göttlichen, Ewigen Zugang hat, nach der er durch die Priester- und Opferinstitution so lange vergeblich im Finstern tappend gesucht hat. Er erreicht sie endlich und nur dann, als durch die Inkarnation

der «Sohn der Herrlichkeit» (vgl. ebd. 1,3–13) sich an die Spitze der Menschheit stellt, um ihr, über seinen Tod hinaus verherrlicht, seinerseits den Zugang zu dieser Herrlichkeit zu eröffnen. Durch ihn, mit ihm, in ihm hat Gott anläßlich der Auferstehung Jesu, die «den Vorhang» zwischen der profanen und der göttlichen Welt «zerrissen» hat, alle Menschen wie in einem Vorläufer in das ewige Heiligtum eindringen lassen (vgl. ebd. 6,19–20).

Das «Priestertum» Christi führt schließlich zur Aufhebung des Unterschieds zwischen profan und sakral. Seitdem Gott in Jesus Christus sein Zelt, seinen Tempel unter uns aufgerichtet hat, wie das vierte Evangelium sagt, und wir in ihm die Herrlichkeit Gottes geschaut haben (Joh 1,14), bleibt die Gemeinschaft mit dem Göttlichen nicht mehr auf einen Ort, eine Zeit, auf einige Privilegierte beschränkt, sondern sie ist auf dem Weg, sich auf die ganze «verpriesterlichte» Menschheit auszudehnen, sagte doch Christus nach seiner Auferstehung zu seinen Jüngern: «Gehet hin und werbet Jünger für mich bei allen Völkern... Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt» (Mt 28,19–20).

Aus diesem Grund ist der Titel *hiereis* nie den christlichen Amtsträgern gegeben worden, und folglich wäre es eine Verirrung, wollte man ihnen das zuschreiben, was von Christus als dem *hiereus* gesagt wird. Hingegen wird dieser Titel allen in Jesus Christus getauften Gläubigen beigelegt (Offb 5,9–10; vgl. 1,5–6), insbesondere denen, die zum Zeugnis für ihren Glauben in den Tod gehen (ebd. 20,4–6). Und die Gesamtheit der Gläubigen, der Getauften, bildet in Jesus Christus ein *hierateuma*, d.h. ein priesterliches Volk (1 Petr 2,5.9).

Daß der Unterschied zwischen dem «Sakralen» mit seinen Tabus einerseits und dem Profanen anderseits aufgehoben ist, wird auch vom Apostel Paulus entschieden behauptet. Wenn man auf dem Markt Fleisch kauft, so kommt es nicht darauf an, ob es den Götzen geopfert worden ist oder nicht: «Alles, was auf dem Fleischmarkt verkauft wird, esset, ohne um des Gewissens willen etwas zu untersuchen, denn ‹des Herrn ist die Erde und das, was sie erfüllt›... Wenn ich etwas mit Dank genieße, warum werde ich gelästert um dessentwillen, wofür ich Dank sage? Mögt ihr nun essen oder trinken oder sonst etwas tun, so tut alles zur Ehre Gottes!» «Obgleich aber alles erlaubt ist, ist nicht alles heilsam; obgleich alles erlaubt ist, baut doch nicht alles auf.» Darum muß man, um des Gewissens willen, darauf verzichten, Fleisch zu essen, das ausdrücklich als Opferfleisch dargeboten wird, wobei aber der Apostel präzisiert: «Nicht um des eigenen Gewissens willen, sondern aus Rücksicht auf das Gewissen des andern» (1 Kor 10,23–33). «Des Schwachen im Glauben nehmt euch an, ohne euch um verschiedene Auffassungen zu streiten. Da glaubt der eine, alles essen zu dürfen, der Schwache hingegen lebt fleischlos – wer ißt, soll den andern nicht verachten, und wer nicht ißt, soll nicht über den andern richten: Gott hat ihn angenommen... Da unterscheidet einer die Tage, indem er diesen vor jenem Tag bevorzugt, während der andere alle Tage gleich nimmt – mag nur jeder in seinem Denken voll überzeugt sein! Wer auf den Tag achtet, tut es für den Herrn; wer ißt, tut es für den Herrn: er dankt ja auch Gott; und wer nicht ißt, tut es ebenfalls für den Herrn: auch er dankt Gott... Ich weiß, und ich bin in Jesus, dem Herrn, überzeugt, daß an sich nichts unrein ist» – die Begriffe «rein» und «unrein» hängen eng mit dem Begriff des Sakralen zusammen –, «aber für einen, der etwas für unrein ansieht, ist es dann eben unrein. Und wenn dein Bruder wegen deines Essens betrübt wird, so wandelst du nicht mehr gemäß der Liebe» (Röm 14).

In diesem Sinn – denn Paulus sagt: «Ich rede zu Verständigen, denke ich» (1 Kor 10,14) – «kann man nicht den Kelch des Herrn trinken und zugleich den Becher der Dämonen, nicht am Tisch des Herrn teilhaben und zugleich am Tisch der Dämonen» (ebd. 10,21).

Was für das Neue Testament der Begriff «heilig», «sakral» eigentlich bedeutet, wird vom ersten Petrusbrief an einer bedeutsamen Stelle zusammenfassend so wiedergegeben: «Wie der, der euch berufen hat, heilig ist, *so sollt auch ihr in euerm ganzen Lebenswandel heilig werden*. Darum steht ja auch geschrieben: ‹Seid heilig, wie ich heilig bin!›» (1 Petr 1,15–16). «*So legt denn alle Bosheit und Arglist ab*, legt ab die Heuchelei, den Neid und jegliche Verleumdungssucht!» (ebd. 2,1). «Ihr seid ja ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche *Priesterschaft*, ein *heiliger* Stamm..., damit ihr die Großtaten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht berufen hat» (ebd. 2,9).

Kurzum, die Sakralisation des Menschen wurzelt in der «*Heiligung durch den Geist*» (ebd. 1,2), in einem «Neugeborenwerden nicht aus vergänglicher Zeugungskraft, sondern aus unvergänglicher: durch Gottes lebendiges, bleibendes *Wort*» (ebd. 1,23), und sie findet ihre moralische Krönung im Gehorsam gegenüber der Wahrheit, d.h. gegenüber dem Wort, von dem uns die frohe Kunde gebracht worden ist (ebd. 1,25) und das sich völlig

deckt mit dem *Heiligkeitsgesetz* des Leviticus: «*Liebet einander!*» (ebd. 1,22; vgl. Lev 19,18). Dies ist das Gesetz des «Sakralen» im Leben der Christen.

Diese haben aber nicht isoliert, sondern in Gemeinschaft dem Heil entgegenzuwachsen, als Volk, das durch den Glauben an das Gotteswort «verpriesterlicht», «sakralisiert» worden ist. Darum der Ritus der Brotbrechung als Zeichen der «Gemeinschaft mit dem Leibe Christi: weil es ein Brot ist, sind wir ein Leib, die vielen, denn wir haben alle an diesem einen Brote teil» (1 Kor 10,16–17). Wer aber in Abspaltung, im Zustand der Sünde gegen die Bruderliebe (ebd. 11,17–22) daran teilnimmt, «der ißt und trinkt sich das Gericht, da er den Leib nicht unterscheidet» (ebd. 11,29; vgl. 17ff und 10, 14–31).

Dieser Ritus ist nämlich nicht ein «sakraler» Ritus in dem Sinn, wie die Religionen ihn verstanden, sondern eine Verkündigung, eine Proklamation des Todes des Herrn (ebd. 11,26), der damit die Menschheit geheiligt und sie zu einem «auserwählten Geschlecht, zu einer königlichen Priesterschaft, zu einem heiligen Stamm und zu einem Volk gemacht hat, das ihm zu eigen sein soll» und die Bestimmung hat, durch sein Verhalten die Großtaten – den Tod und die Verherrlichung des Erlösers – zu verkünden, die Gott für es gewirkt hat (1 Petr 2,9).

Sich selber als «lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe» darbringen, das ist der geistige Kult, den die Christen zu vollziehen haben, indem sie sich nicht dieser Welt angleichen, sondern sich in ihrem Sinnen und Trachten erneuern, damit sie wahrzunehmen lernen, was der Wille Gottes, das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene ist (Röm 12,1–2).

Was aber gibt dann dem kirchlichen Amt eine gewisse «sakrale» Wertigkeit in dem Sinn, den man diesem Wort dem neutestamentlichen Denken gemäß – nicht aber im «religiösen» Sinn – beilegen kann?

Diese «sakrale» Wertigkeit gibt ihm eben die Urfunktion des christlichen Amtes: durch die Verkündigung der Frohbotschaft vom Tod und der Auferstehung Christi die Menschen im Glauben zusammenzuführen, damit sie eine gänzlich «sakrale» Menschheit bilden, die durch ihr Verhalten von der Heiligkeit Gottes zeugt, die in Jesus Christus sie geheiligt hat.

Weshalb aber unterscheidet sich dann die Evangeliumsverkündigung durch einen Amtsträger spezifisch von der Verkündigung durch jeden Gläubigen? Kraft dessen, daß sie eine Verkündigung ist, die durch einen «offiziellen» Abgeordneten Christi, im Namen Christi in Person geschieht, um das *heilige* Volk zusammenzurufen und zu konstituieren. Und der Ordo, der dieses Amt verleiht, ist deshalb ein Sakrament, weil er die Amtsträger zu *Zeichen* – und zwar zu wirksamen Zeichen – dafür macht, daß das Gotteswort, durch das die Menschen zusammengerufen werden, um die Kirche, die Versammlung der «Heiligen» zu bilden, einer Initiative Gottes entspringt, also eine Gabe Gottes, eine Gnade ist, und daß die Menschen nicht von sich aus das Wort hören können, das sie zusammenführt. «Wie sollte man zum Glauben kommen», schreibt der Apostel Paulus, «ohne von ihm gehört zu haben? Und wie sollte man hören, wenn niemand verkündet, oder wie verkünden, wenn niemand gesandt ist?» (Röm 10,14–15.)

Diese Verkündigung der Großtaten, die Gott in Jesus Christus für die Menschen gewirkt hat, geschieht im Namen Gottes nicht nur bei der Predigt, sondern außerdem rituell anläßlich des «Herrenmahles», worin eben «der Tod des Herrn verkündet wird, bis er wiederkommt» (1 Kor 10,26).

Und wenn es dem Amtsträger zukommt, diesem «Mahl» vorzustehen, dann nicht kraft irgendeines «sakralen» Charakters gleicher Art wie in den Religionen, wo das Priestertum vom Profanen getrennt und dazu bestimmt ist, an einem sakralen Ort zu einer sakralen Zeit sakrale Riten zu vollziehen, wie wir sie beschrieben haben, sondern weil es richtig ist, daß derjenige, der durch die Verkündigung der Großtaten Gottes das Volk der Heiligen zusammenruft, konstituiert und totalisiert, es durch den Vorsitz beim «Mahle» totalisiert, das diese Großtaten rituell verkündigt.

Auch dabei ist das Amt Zeichen dafür, daß nicht das zusammengerufene Volk beim eucharistischen Mahl seine Erlösung ausüben und sich selbst die Gnade, daran teilzunehmen, geben kann. Dieses christologische Moment des kirchlichen Amtes in der Predigt oder im Sakrament hat wesentlich die Bedeutung eines Zeichens für die Notwendigkeit der Mittlertätigkeit Christi, des einzigen Mittlers.

Diese Auffassung des kirchlichen Amtes unterscheidet sich somit erheblich von einer gewissen «Sakralisation» – nach dem Verständnis der Religionen – der kirchlichen Dienste, die zu einer Klerikalisierung führt, d.h. dazu, die Dienstträger gewissermaßen als eine «sakrale» Kaste innerhalb des christlichen Volkes anzusehen, die mehr oder weniger von diesem getrennt wäre und die Auf-

gabe hätte, an einer «sakralen» Stätte zu einer «sakralen» Zeit «sakrale» Akte zu vollziehen.

Eine gewisse «Entklerikalisierung» der christlichen Dienstämter kann somit eine reinigende Wirkung haben. Der Tempel Gottes ist ja überall da, wo zwei oder drei im Namen Christi versammelt sind, der mitten unter ihnen ist (Mt 18,20). Aber eben: Man muß im Namen Jesu Christi sich versammeln, zusammengerufen werden. Und hier erhält das Amt, das die Gläubigen im Namen Christi – in *persona Christi* – zusammenruft, versammelt, totalisiert, seine Zeichenbedeutung: Es ist Zeichen dafür, daß diese Versammlung keine gewöhnliche Versammlung ist, sondern durch die Gnade Gottes ergehende Konvokation, an seine Liebe zu glauben, für die er sich verbürgt hat in den Großtaten, die er in Jesus Christus gewirkt hat, und die Amtsträger sind nichts anderes als deren offizielle Herolde in Predigt und Ritus.

[1] Vgl. Mircea Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen (Hamburg 1957).

[2] Vgl. Flavius Josephus, Jüdische Altertümer VIII, 3: «Meine Freunde», sagte Jeroboam, «ich glaube, ihr wißt wohl, daß Gott überall ist und daß es somit keinen Ort gibt, wo er die Gebete derer, die ihn anrufen, nicht vernehmen und ihre Bitten nicht erhören könnte.»

[3] Vgl. P. Prigent, L'Epître de Barnabé I–XVI, et ses sources (Gabalda, Paris 1961).

[4] Mircea Eliade aaO. 42.

[5] Ebd. 66.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN COLSON

geboren am 13. September 1913 in Ménil en Xaintois (Frankreich), 1938 zum Priester geweiht. Er studierte in Paris am Institut Catholique und an der Sorbonne, ist Doktor der Theologie, seit 1961 Professor für Geschichte der Ursprünge des Christentums an der Theologischen Fakultät Angers, Mitarbeiter am Centre d'études du Secours Catholique Français, er veröffentlichte mehrere Bücher über kirchengeschichtliche Themen.

Alexander Ganoczy

«Größe und Elend» der tridentinischen Ämterlehre

Das Konzil von Trient hatte sich die Aufgabe gestellt, Abhilfe in einer Krise zu schaffen, welche es als einen Zustand der Unordnung betrachtete. Es wollte sicherstellen, daß die «Mietlinge» im Inneren der Kirche und die «Wölfe» von draußen die Kirche nicht mehr bedrohen könnten.[1] Um dieses Ziel zu erreichen, griff das Konzil auf eine so klare und im traditionellen Sinne so solide Theologie wie nur möglich und außerdem auf disziplinarische Maßnahmen zurück. In dieser sowohl restaurativen wie defensiven Optik erschien es als unabdingbar, daß die Ämter der Kirche eine wirkliche «acies ordinata»[2] bilden müßten. So könnte man dieses Wortspiel wagen: Um in der Kirche wieder Ordnung (l'ordre) zu schaffen, hat das Tridentinum sich Gedanken über das Sakrament des Ordo (l'Ordre) gemacht.

Die Geschichtsforschung hat erkannt, daß dieses gewaltige Unternehmen, welches die einen als katholische Restauration und die anderen als katholische Reform bewerten, auf mehr oder minder gültige und wirksame Weise auf die Anfragen und Herausforderungen der Lutheraner und Kalvinisten zu antworten suchte. Aber sie hat ebenso anerkennen müssen, daß ein allzu fester Wille, am Buchstaben des Konzils festzuhalten, sich vier Jahrhunderte hindurch manchmal als Fessel für den Fortschritt erwiesen hat, der sich in den Strukturen der Kirche hätte vollziehen müssen, um auf neue Anfragen und neue Herausforderungen antworten zu können. Heute, nach den reformerischen Erfahrungen des II. Vatikanischen Konzils, sind wir in der Lage, nach der tieferen Ursache dieser Sachlage zu fragen, warum Trient nur eine teilweise befriedigende Antwort geben konnte auf die evangelischen Anfragen bezüglich der Ämter und warum seine Dekrete nicht geeignet waren, eine fortdauernde Entwicklung der Lehre und der Disziplin in diesem Bereich anzuregen. Diese Art der Fragestellung könnte den Anschein einer zu sehr negativ kritischen Haltung erwecken. Sie wäre es auch wirklich, wenn sie nicht zugleich mit dem Entschluß zur Objektivität vorginge, das heißt zur *Zusammenschau* sowohl der positiven wie der negativen, der reformerischen ebenso wie der nichtreformerischen oder gegenreformatorischen Aspekte der tridentinischen Tradition. Nun geht es uns aber genau um den Versuch, diese objektive Bilanz zu ziehen – wenn auch mit den Einschrän-

kungen, welche eine solch schematische Darstellung der Probleme notwendigerweise mit sich bringt.

Da es sich aber hier um eine schematische Darstellung von komplexen Sachverhalten und gedanklichen Zusammenhängen handelt, wollen wir unsere Antwort auf die aufgeworfene Frage gleich zu Beginn andeuten: Es scheint, daß alle Unzulänglichkeiten des Konzils und der von ihm ausgehenden Tradition ihre Hauptursache haben im Fehlen einer wirklichen *Theologie des Wortes*, einer Theologie, die das hermeneutische Prinzip für seine Aussagen über das Amt hätte bilden müssen und damit den Schlüssel gebildet hätte für deren fortdauernde reformerische Interpretation. Diese Hypothese findet eine gewisse Bestätigung, wenn man bedenkt, daß die Kraft der evangelischen Reformation zu einem großen Teil aus dem Prinzip «solum verbum» herrührte. Dieses Prinzip ist es, welches sowohl die christologische wie die soteriologische und ekklesiologische Lehre der Reformatoren bestimmte, ebenso wie es auch den hermeneutischen Schlüssel zu ihrer Sakraments- und Ämterlehre liefert. Dazu noch eine aktuellere Bestätigung: Indem es eine gewisse Theologie des Wortes entwickelte, gelang es dem Zweiten Vatikanischen Konzil, auch den Vorrang, welchen es dem Amt der Verkündigung, der Lehre und des Zeugnisses im Gesamtzusammenhang einer umfassenden Ekklesiologie zuspricht, zu motivieren. Daher die Schlußfolgerung, die heute unmittelbar einsichtig sein dürfte: Der eigentliche Dialog zwischen Luther und Rom hat erst auf dem Zweiten Vatikankonzil stattgefunden.

Hätte es anders sein sollen? Ohne Zweifel. Hätte es aber auch anders sein können? Diese Frage ist nur schwer zu beantworten. Es gibt sicherlich gute Gründe anzunehmen, daß die lutherische Theologie des Wortes, wie sie sich zu jener Zeit darbot, mit ihren polemischen Spitzen, mit ihren einseitigen Akzenten und ihren manchmal anarchischen Auswirkungen in der Praxis (die Schwärmer!) nicht verstanden werden konnte von einer Kirche, die es sich zum Hauptziel gemacht hatte, die Ordnung in ihren Reihen und die Kontinuität mit ihrer eigenen Überlieferung wiederherzustellen. Daher läßt sich vielleicht die paradoxe, aber doch nicht absurde Schlußfolgerung ziehen: Vielleicht konnte das Tridentinum nur darum auf der Höhe seiner unmittelbaren Aufgabe sein, weil es sich weigerte, das frisch gestellte Thema der lutherischen Theologia Verbi zu integrieren. Ob die katholischen Theologen Grund gehabt haben, durch vier Jahrhunderte hindurch an dieser Weigerung festzuhalten, das ist eine andere Frage.

In den folgenden Erwägungen wird es darum gehen, einige wichtige Gesichtspunkte der tridentinischen Ämterlehre kurz zu skizzieren sowie einige der ihr zugrundeliegenden Ursachen wie einige ihrer Folgen aufzuweisen.

1. *Das Prinzip der Funktionalität:* Die Reformatoren haben nicht aufgehört, den römischen Brauch zu geißeln, jemandem ein Weiheamt zu übertragen, von dem man sicher war, daß er es niemals ausüben würde, sei es weil er unfähig dazu war oder weil das fragliche Amt keiner wirklichen Funktion mehr entsprach. Diesen Mangel an Ernst illustrierten die Reformatoren gern mit dem Beispiel der niederen Weihen, die in ihren Augen nur noch undeutliche Spuren einer überholten Zeit darstellten. Katholische Theologen wie Peter de Soto und Johannes Gropper waren nicht unempfänglich gegenüber diesem Vorwurf.[3] Wenn sie sich auch für die Beibehaltung der niederen Weihen aussprechen, so wollen sie doch, daß sie nicht mehr zwecklos erteilt werden, sondern daß ihnen wirkliche, ernste und nützliche Aufgaben entsprechen sollen. Dieser Wunsch sollte seinen Ausdruck finden in dem Plan des Dekretes vom 7. Juli 1563, welches eine lange Beschreibung der unverzichtbaren Aufgaben in der derzeitigen seelsorgerlichen Situation bietet: Krankenbesuche, Katechese, Wohltätigkeit, Verwaltungsaufgaben, lauter Aufgaben, mit denen man zum Beispiel Exorzisten, Lektoren, Subdiakone und Diakone betrauen könnte.[4] Auf derselben Linie liegt es, wenn bereits ein Jahr vorher eine Kommission von fünf italienischen Bischöfen gefordert hatte, man sollte die beschäftigungslosen Priester zur Ausübung der auf diese Weise wieder aufgewerteten niederen Weiheämter anhalten.[5] Man kann bedauern, daß das Schlußdekret «De reformatione» vom 15. Juli 1563 hinter diesen konkreten Vorschlägen zurückgeblieben ist, daß es seine Anordnungen auf den kultischen Bereich beschränkt hat[6] und daß das dogmatische Dekret vom selben Tage die Vielzahl der Weiheämter lediglich als einen Ausdruck der Würde und der gebührenden Ehrfurcht in der Ausübung des Kultes sowie die niederen Weihen bloß als Stufen beim Aufstieg zum Priesteramt dargestellt hat.[7] Wenn das Konzil inspiriert gewesen wäre von einer echten Theologie des Wortes, so hätte es hier sowohl zu theologischeren wie auch zu praktischeren Ergebnissen kommen können: Vielzahl der Ämter als Folge der vielfältigen Inkarnation des Evangeliums entsprechend den

tatsächlichen Bedürfnissen; Forderung der Funktionalität und daher auch der Nützlichkeit jedes Weiheamtes, insofern es Dienst an einem schöpferischen Wort ist; Verkündigungs- und Zeugnischarakter selbst des materiellsten Dienstes[8] usw.

Ein anderer Aspekt dieser Funktionalität hat auf dem Konzil einen besseren Ausdruck erhalten: die Bedeutung der *Intention* des Amtsträgers bei der Ausübung seines Auftrags. Zu diesem Punkt erklärt das Tridentinum, daß die Qualität des Handelns kraft seines kirchlichen Charakters schwerer wiegt als die intellektuelle oder sittliche Qualität des handelnden Subjektes.[9] Ob der Priester im Stande fortgeschrittener Heiligkeit oder im Stande der Sünde sein mag – immer handelt er im Namen Gottes und der Kirche, sofern er nur den sachlichen Sinngehalt seines Tuns ernst nimmt. Er ist nur Verwalter. Was er tut, ist «alieni beneficii dispensatio».[10] Selbst wenn er im Stande schwerer Sünde ist, hat sein als Handeln der Kirche vollzogenes Tun Gültigkeit vor Gott und vor den Gläubigen.[11] Er ist also – um ein Wort Luthers abzuwandeln – «simul peccator et minister Dei». Nichts von donatistischem Perfektionismus! Die heiligmachende Heiligkeit des Wortes ist gewichtiger als die Würdigkeit dessen, der es verkündigt. Muß man nicht in alldem ebensosehr einen Akt des gläubigen Vertrauens in den Gott der «iustificatio impiorum» sehen wie eine Verwerfung jeder Art von Amtsindividualismus, der die Gemeinschaft zerstören würde? Und kündigt sich darin nicht auch schon die tiefgründige Reflexion des Zweiten Vatikanums über den Dienstcharakter allen kirchlichen Handelns an?

2. *Die Sakramentalität des Weiheamtes*, wie sie durch das Tridentinum definiert ist, fügt sich in einen ähnlichen theozentrischen und ekklesiologischen Zusammenhang ein, obgleich sie sich merklich absetzt von dem oben skizzierten funktionalen Denken. Schon der Nachdruck, der auf die Tatsache gelegt wird, daß die Ordination und der Ordo ein Sakrament «in fieri et in esse» bilden, läßt sich vollauf erklären durch den Wunsch, klar und deutlich die *Besonderheit* des institutionellen Amtes auszusagen im Vergleich zu den Diensten, welche alle Christen leisten können.[12] Damit ist übrigens auch ein Anliegen Calvins aufgenommen, nach dessen Überzeugung es einen Mißbrauch darstellte, wenn man sich zum Beispiel auf das königliche Priestertum berufen wollte, um allen ohne jeden Unterschied die Verantwortung für die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der Sakramente zuzusprechen. «Denn es gibt eine ausdrückliche Weisung Jesu Christi», so sagt er, «für diesen Dienst besondere Amtsträger einzusetzen.»[13] Und an einer anderen Stelle: «Es wäre eine Verkehrtheit, wenn ein Privatmann sich unterfinge, die Taufe und das Abendmahl zu verwalten.»[14] Und noch besser: Der französische Reformator geht so weit, den Gedanken der Anerkennung der Ordination als eines wahren Sakramentes ins Auge zu fassen – unter der einen Bedingung, daß sie dazu dient, Diener am Wort und nicht «Opferpriester» zu kreieren.[15] Die Rede von «sacerdotes» und von einem ihrer Seele eingeprägten «character indelebilis» will er nicht hören, denn das Ziel der Ordination wäre nicht eine ontologische Konsekration zum sacerdotium, sondern einzig und allein der funktionale Dienst am Wort Gottes in Gestalt der Predigt und des Sakramentes. Wenn dagegen das Konzil mit soviel Energie die Besonderheit des institutionellen Amtes als einer «acies ordinata»[16] verteidigt, so tut es dies unter Wiederaufnahme der scholastischen Theorie von einem unzerstörbaren Merkmal, welche es unmöglich macht, daß ein Christ, der einmal ordiniert ist, wieder Laie wird.[17] Angesichts der Enge dieser Betrachtungsweise glaubten manche Kritiker der tridentinischen Lehre sich für berechtigt zu sagen: Hier will man eine rechtliche Verfügung durch eine ontologische Fiktion abstützen, während es bei Calvin eine umfassende Theologie des Wortes ist, welche nach einer funktionalen und – in der weiteren Konsequenz – juridischen Sonderstellung verlangt. Diese Kritik ist zweifellos ein wenig vereinfachend. Jedenfalls macht sie der katholischen Apologetik immer noch zu schaffen, besonders heute, da die «Rückversetzungen in den Laienstand» häufiger werden als je zuvor. Auch ist hier zu bedenken, daß man sich heute bemüht, die Lehre vom character sacerdotalis auf eine angemessenere Weise zu erklären.[18]

3. Trotz allem, was hier in diesem letzten Punkte zur Vorsicht verpflichtet, muß man anerkennen, daß das Tridentinum nicht im Traum daran gedacht hat, die *Autorität* der Träger des institutionellen Amtes einzig und allein auf die Sakramentalität der Ordination zu begründen. Es hat gleicherweise an die intellektuelle *Sachkunde* und an die geistliche Eignung gedacht, welche die Amtsträger besitzen müssen. Daher rühren auch seine zahlreichen Erörterungen über die Ausbildung des Klerus. Den Hintergrund dieser Debatten bilden die folgenden Tatsachen: die Gründung zahlreicher theologischer Kollegien durch die Protestanten, wodurch es bestens gelang, die

Kluft zwischen dem Lehrbetrieb der Universitäten und der Vorbereitung auf den praktischen Seelsorgedienst zu schließen;[19] die Gründung von Seminaren in England durch Reginald Pole; und schließlich der von vielen Theologen (Gropper, de Soto) und Bischöfen geäußerte Wunsch, es endlich mit der intellektuellen Konkurrenz der Evangelischen aufnehmen zu können. Unglücklicherweise vermochte die Mehrheit der Konzilsväter sich nicht über die Ebene von Finanzierungsplänen und moralisierenden Erwägungen hinaus zu erheben, mit dem Erfolg, daß die Kanones 13, 14 und 18 der «Decreta super reformatione» (1563) sich damit begnügen, von den Ordinanden ein Minimum von Wissen zu verlangen und nichts bieten, was zu vergleichen wäre mit dem so ganzheitlichen und anspruchsvollen Studienprogramm der von Calvin im Jahre 1559 in Genf gegründeten Akademie.[20]

Sicherlich ging Calvin, zugleich Reformator und Humanist, von einer wirklich theologischen Konzeption des Dienstes am Wort aus und wußte folglich die entsprechende Bedeutung der exegetischen, patristischen, linguistischen, systematischen und praktischen Wissenschaften richtig einzuschätzen. Nichts dergleichen beim Konzil! Hier gab man sich damit zufrieden, gesetzgeberisch zu wirken, ohne gleichzeitig den tieferen Sinn und die normativen Strukturen des in den Dekreten Festgesetzten anzugeben. So ist es auch verständlich, daß die wirkliche Erneuerung in der Ausbildung des katholischen Klerus schließlich und endlich das Werk einer aktiven Minderheit (vor allem der Jesuiten) war und nicht das Ergebnis der im übrigen sehr mühsamen Durchführung des tridentinischen Dekrets.

4. Genau an diesem Punkt ist es nur logisch, die Frage zu stellen: Wie hat das Konzil sich dem Thema «Dienst am Wort» im engeren Sinne gestellt? Unter dieser Rücksicht ist es erhellend, das «Decretum super lectione et praedicatione», über welches am 17. Juni 1546 abgestimmt wurde, einer Prüfung zu unterziehen. Das dort zugrundeliegende Problem ist die Frage, in welcher Weise man das Verhältnis zwischen Predigt und Sakrament zu bestimmen habe. Nach der thomasischen Tradition bildet das «Sakrament der Sakramente», die Eucharistie, den Mittelpunkt des priesterlichen Wirkens. Die Predigt ist nach Thomas nur eine «*entfernte* Vorbereitung auf den Empfang des Sakraments».[21] Nun aber – unter dem doppelten Druck des christlichen Humanismus und der Reformation – tendiert die Wortverkündigung dazu, im Rahmen der sakramentalen Feier selbst den Vorrang zu erobern. Das Konzil von Köln, das im Jahre 1536 abgehalten wurde, erließ die Bestimmung, daß jede Sakramentenspendung von einer Predigt *begleitet* werden solle, damit der Glaube der Gläubigen durch eine wirkliche *Einsicht* in die vollzogenen Geheimnisse erhellt werden könne.[22] Hier ist zu vermerken, daß diese Forderung, die von Matteo Giberti im Jahre 1543 für seine Diözese Verona übernommen wurde, genau dem entspricht, was Calvin im Jahre 1541 in seinen «Ordonnances ecclésiastiques» gefordert hatte.[23] Das Trienter Dekret vom 11. November 1563 hat diese Forderung schließlich nur noch mit seiner Autorität gegengezeichnet.[24] Während der Zeit der Vorarbeiten aber hatte eine erhebliche Anzahl von Konzilsvätern Vorbehalte aller Art gegenüber dem Vorrang der Predigt angemeldet. Die Entstehungsgeschichte des Dekrets «Super lectione» zeigt dies gut. Der Entwurf vom 13. April 1546 ist noch von einem Hauch des Prophetischen belebt. Er wirft in einem fast dramatischen Ton das Problem der Schulen und der Pflicht der Bischöfe zur Evangelisation auf.[25] Damit die *jungen Leute*, vor allem diejenigen, welche zum Priesterberuf bestimmt sind, in der rechten Weise angeleitet werden können, liegt den Autoren des Entwurfs daran, daß eine solide Methode für die Einführung in die Bibellesung entwickelt werde. Sie schneiden in diesem Zusammenhang die Frage der Funktion eines «Canonicus theologus» und der Bedeutung der Katechese an. An zweiter Stelle erinnern sie daran, daß die *Bischöfe* die erste Verantwortung für die Verkündigung des Evangeliums haben, welches «die Hauptgrundlage der christlichen Religion» bilde. Die Bischöfe sollen persönlich und in aller Einfachheit diese ihre Hauptaufgabe erfüllen, sooft sie dazu Gelegenheit haben. (Ein notwendiger Hinweis angesichts der durch das Auftreten «wilder» Prediger verursachten anarchischen Zustände!)

Dieser Entwurf war mehrere Male umgearbeitet und – geben wir es ruhig zu – mehr und mehr verrechtlicht worden, zum Schaden des prophetischen Hauches, den er vorher geatmet hatte. Was an der endgültigen Fassung frappiert, sind die zahlreichen Strafandrohungen gegen diejenigen, welche «den Schatz der heiligen Bücher» nachlässig behandeln, sowie die ziemlich lehrhafte Auffassung von der Evangelisation. Es geht da um die Frage der Vermittlung alles dessen, was man *wissen* (scire) muß, um zum Heil zu gelangen. Wieder einmal kommen die theologische Motivierung

und der tiefere Sinn der auferlegten Pflichten grausam zu kurz, ebenso die rechte Einschätzung der Beziehung zwischen Glauben und Wissen. Trotz alledem ist ein entscheidendes Ergebnis zu verzeichnen: der Grundsatz, daß die Verkündigung des Evangeliums das «praecipuum munus», die eigentümliche und *hauptsächliche* Aufgabe der Bischöfe ist.

Unglücklicherweise war in der Folgezeit die Konzilsarbeit von einer Reihe von Rückziehern in bezug auf diesen Punkt gekennzeichnet. Schon im Jahre 1547 schien es der Mehrheit wichtiger, die lutherische These, nach der das Amt lediglich die Vollmacht zum Predigen und nicht zum Opfern beinhaltet, zu verwerfen, statt die Lehrpflicht der Bischöfe und Priester einzuschärfen. Die Eingaben von Lippomani und Catharinus zu diesem Punkt aus dem Jahre 1547 wurden ebenso zurückgewiesen wie die von Gropper und Seripando aus dem Jahre 1563.[26] Aus Angst, einen allzu «protestantischen» Eindruck zu erwecken, hat das Konzil sich schließlich geweigert, den dogmatischen Gehalt seiner disziplinären Erklärung über das «praecipuum munus» zu entwickeln. Sein später folgendes dogmatisches Dekret über das Priestertum ignoriert praktisch den Vorrang der Predigt. Es erwähnt sie nicht einmal mehr, außer in ihrer zu verwerfenden Form des «nudum ministerium praedicandi».[27] Hätte das Konzil wohl so gehandelt, wenn es über eine solide Theologie des Wortes verfügt hätte?

Diese Rückzieher hatten wenigstens indirekt zwei logische Folgen: den Mangel an Klarheit im Bereich des «dreifachen Amtes» der Bischöfe und eine exzessive «Sazerdotalisierung» des Presbyteramtes. Das mangelnde Gleichgewicht zwischen den Vollmachten der Bischöfe im Bereich von Lehre, Sakramenten und Disziplin hat in den nachtridentinischen Jahrhunderten unaufhörlich zu theoretischen und praktischen Verwirrungen Anlaß gegeben. Aufs Ganze gesehen erschien der Priester vor allem als der Messeleser. Was den Bischof betrifft, so haben selbst so erlauchte Theologen wie Scheeben die Lehrmeinung vertreten können, seine Lehrvollmacht gegenüber den eigenen Gläubigen entspringe aus seiner Jurisdiktionsvollmacht im weitesten Sinne des Wortes, denn sie bestehe in einer «Vollmacht, den Glauben aufzuerlegen»![28] Schließlich ist es wohl auch gestattet, darauf hinzuweisen, daß auch das Zweite Vatikankonzil – trotz seiner Bemühungen um eine Klärung des dreifachen bischöflichen Amtes – der Kritik, wonach es sich dabei *praktisch* um eine «dreifache Fiktion» handle, nicht jede Grundlage entziehen konnte. Denn welcher heutige Bischof – so sagen die Kritiker – übt denn noch nach eigenem Konzept das Lehramt aus, ohne dabei seinem Theologen zu folgen, welcher aber deswegen dennoch nicht zur lehrenden Kirche gehört?! Oder welcher Bischof kann denn heute noch ohne Hilfe von zwischengeschalteten Personen selbst die Sakramente verwalten? Hier scheint sich eine Theologie der «Fülle» und der «Unfehlbarkeit» zu reiben an den typisch modernen Bedingungen der Forschung und der Wahrheitsvermittlung. Die Idee der «obersten Verantwortung» allein stellt für fragende Geister keine befriedigende Antwort mehr dar. Daher kommen auch die zahlreichen Mißverständnisse hinsichtlich einer wirksamen Erfüllung der Aufgaben der Bischöfe und Priester. All dies führt uns wieder zurück zu unserer Ausgangsfrage: Wenn es dem Tridentinum gelungen wäre, seine Ämterlehre auf eine dynamische Theologie des menschgewordenen Wortes als ihren Mittelpunkt zu beziehen, wäre sie dann nicht heute eher in der Lage, zum Beispiel die typisch moderne Kategorie «*Dialog*» in ihre Theorie von der kirchlichen Vermittlung zu integrieren?

Eine weitere Folge der zögernden Haltung von Trient ist zweifellos eine übertriebene «*Sazerdotalisierung*» des Amtes. Das linguistische und historische Problem, das mit den Begriffen «hiereus» und «hierateuma» verbunden ist, scheint das Denken der Konzilsväter nicht einmal am Rande berührt zu haben. So wird es verständlich, daß die Klärung des Unterschiedes zwischen «sacerdotium» und «ministerium» in ihrem Programm keinen Platz gefunden hat, und dies trotz der diesbezüglichen Anfragen der Reformatoren. Gleichwohl wäre eine solche Begriffsklärung nur eine logische Folgerung aus der Lehre des im Jahre 1562 promulgierten Dekretes «De missae sacrificio» gewesen. Dort war die Einzigartigkeit des Priestertums Christi ganz und gar aus seinem Verhältnis zu der ministeriellen und repräsentativen priesterlichen Funktion bestimmt worden, welche den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen *und* (der Kontext gestattet es, so zu sagen) den Priestern zugeschrieben wird.[29] Aber wieder einmal gewann die dringende Notwendigkeit, den entgegengesetzten Irrtum zurückzuweisen, die Oberhand über das eigentlich konstruktive Anliegen. Das Dekret «Doctrina de sacramento ordinis», das im Jahre 1563 promulgiert wurde, nimmt das Thema des einzigen Opfers Christi nicht wieder auf, bringt dafür eine anfechtbare, auf den

«sensus accommodatus» zielende Exegese von Hebr 7, 12 ff. und scheint einzig und allein daran interessiert, das hierarchische Priestertum gegen die evangelische These vom allgemeinen Priestertum zu verteidigen. Der erste Petrusbrief ist nicht einmal erwähnt. Und da keinerlei Theologie des Wortes vorhanden ist, um eine hermeneutische Einheit in die verschiedenen Konzilsaussagen zu bringen, findet sich das Priestertum nur völlig einseitig bestimmt durch seine sakrifizielle und sakramentale Aufgabe, nämlich als Vollmacht zu konsekrieren, zu opfern, die Eucharistie zu verwalten und von Sünden loszusprechen. Ein globaler Verweis auf die Bibel muß genügen, um diese Position zu rechtfertigen.[30] Die Sendung zum Predigen, die gerade eben erst zur ursprünglichen und hauptsächlichen Aufgabe erklärt worden war, wird nicht einer einzigen positiven Erwähnung für wert befunden.

Diese einseitige Sazerdotalisierung und Sakralisierung des Amtes blieb durch vier Jahrhunderte beherrschend und unangefochten seitens der katholischen Theologie. Sie hat sogar – dies sei hier noch angefügt – eine schöne Erneuerung der eucharistischen Frömmigkeit und der priesterlichen Mystik ermöglicht. Erst das Zweite Vatikanum mit seiner ökumenischen Öffnung hat die Perspektiven verändert, und zwar genau in dem Maße, in welchem es das königliche Priestertum wieder aufgewertet und das Dienstpriestertum «in Verbindung gebracht hat zum Opfer Christi und zum Opfer der Gläubigen».[31]

Aber das so gewonnene Gleichgewicht scheint von neuem aus dem Blick verloren worden zu sein in dem Lehrentwurf, der im Hinblick auf die römische *Bischofssynode* von 1971 ausgearbeitet wurde. Man kann hier eine einzigartige Vermengung der Begriffe «sacerdotium ministeriale» und «ministerium sacerdotale» verzeichnen. All dies ist schwerwiegend, nicht bloß aus ökumenischem Blickwinkel, sondern auch im Hinblick auf die wachsende Säkularisierung der Welt, die es zu evangelisieren gälte. Tatsächlich drängt sich die Frage auf, ob der Begriff «Priestertum» immer der geeignetste Begriff ist, um dem Verständnis unserer Zeitgenossen die gemeinte Wirklichkeit des kirchlichen Dienstes, so wie er durch die Botschaft des Evangeliums geoffenbart ist, nahezubringen. Oder sollte man dies nicht eher versuchen, indem man von Begriffen wie Diakonia, Sendung, Zeugnis ausgeht, um so das Mißverständnis zu vermeiden, daß man unsere Ämter für ausschließlich kultische Funktionen hält?[32] Der Vorrang des *missionarischen* Aspektes in der ihrem Wesen nach missionarischen Verkündigung des Wortes durch Rede und Tun könnte hier als das angemessenste Kriterium erscheinen, zumal dieser Vorrang auch gleichermaßen durch das Neue Testament bezeugt ist, wie er dem modernen Menschen unmittelbar einsichtig ist.

6. Man würde sich eines Anachronismus schuldig machen, wenn man vom Konzil von Trient eine missionarische Mentalität gleicher Art verlangen würde, wie sie sich in unseren Kirchen, welche in einem säkularisierten und demokratisierten Milieu leben, entwickelt hat. So ist es auch verständlich, daß das Tridentinum nicht auf eine kollegiale und synodale Koordination des *päpstlichen, bischöflichen, presbyterialen* und *laikalen* Amtes gedrängt hat, wie sie sich in unserer Zeit anzubahnen beginnt. Die damalige Situation forderte – ohne daß sich Widerspruch dagegen gemeldet hätte – eine neue Festigung der Hierarchie im strengen Sinne des Wortes und der Unterordnungsverhältnisse, die dieser Hierarchiebegriff in sich schloß. In dieser Perspektive muß es auch gesehen werden, wenn das Tridentinum den Mittelweg suchte zwischen Papalismus und Gallikanismus[33] einerseits, zwischen den Tendenzen eines «Presbyterismus» und eines «Episkopismus» andererseits. «Ist das Bischofsamt eine göttliche Stiftung oder nicht? Leitet sich die Jurisdiktion der Bischöfe unmittelbar von Christus her? Was ist die Rolle des Papstes bei der Verleihung der Jurisdiktion? Wie ist die Überordnung des Bischofsamtes über das Amt des Priesters zu definieren? Ist das Bischofsamt ein «verus et proprius ordo», mitgeteilt durch ein «verum sacramentum» oder nicht? Geschieht die volle Verwirklichung des eigentümlichen Bedeutungsgehaltes des Begriffes «Priester» im einfachen Priester oder erst im Bischof?... Alle diese Fragen wurden vom Oktober 1562 bis zum Juli 1563 in gelehrten und leidenschaftlichen Debatten verhandelt.[34]

Bekanntlich hat das Tridentinum sich schließlich nicht über die eigenständige Sakramentalität des Episkopats ausgesprochen, wie es dann später das Zweite Vatikanum tun würde. Die Ursache dafür scheint der heimliche «Presbyterismus» gewisser thomistischer Theologen gewesen zu sein. Thomas selbst hatte ja gelehrt, daß «das Priestertum der Presbyter die Fülle des Sakramentes des Ordo darstelle», und zwar aufgrund seiner in der Hauptsache eucharistischen Funktion. Und er hatte im Gegensatz dazu das Bischofsamt vor allem «unter der Hinsicht der *Herrschaft* Christi über die Kirche»

gesehen.[35] Nicht umsonst hatte ein Bischof mitten in die Vollversammlung hinein geschrien: «Taceant thomistae!»[36]... Angesichts des explosiven Charakters der Debatten und des drohenden Bruches zwischen gewissen Bischöfen und gewissen Theologen, begnügte die Versammlung sich schließlich und endlich mit der Präzisierung, daß der Bischof «praecipue» zur hierarchischen Ordnung gehöre und daß er den Priestern übergeordnet sei, da er allein die Vollmacht habe zu ordinieren und zu firmen.[37] Damit aber wurde die «brennende Frage»[38] nur vorläufig beantwortet. Sie stellt sich heute von neuem und mit größerer Schärfe denn je ein. Selbst dem Zweiten Vatikanum, welches eine Lehre über das Bischofsamt erarbeitet und dabei versäumt hat, ihr eine gleichrangige Lehre über das Priesteramt an die Seite zu stellen, ist es nicht gelungen, das so notwendige Gleichgewicht für ein gutes Funktionieren der Mission der Kirche wiederherzustellen. So hört die «brennende Frage» nicht auf zu brennen...

Es gibt jedoch einen Punkt, an dem man heute vielleicht noch stärker den verbesserungsbedürftigen Charakter der Tridentinischen Ämterlehre zu spüren bekommt. Ich meine die Frage des Laikats. Mangels einer Theologie des Wortes, die es ermöglichen würde, die Kirche in ihrer Gesamtheit als das *versammelte* und *versammelnde* Volk Gottes zu verstehen, erscheint der Laie nur als Nicht-Kleriker oder aber als Verkörperung «weltlicher» Wirklichkeiten. Der Amtsträger wird hier nicht gesehen als derjenige, der aus der Mitte des Volkes kommt, sondern als jemand, der zu ihm herabsteigt. Das Volk der Laien spielt nur eine sehr beschränkte Rolle bei der Wahl eines Amtsträgers.[39] Charismen werden mit keinem Wort erwähnt. Und vor allem kommt in diesem Entwurf das «Verhältnis zur weltlichen Gesellschaft», worin man heute eine besondere *Sendung* des Laien[40] sieht, überhaupt nicht vor, während Luther und Calvin dieses bereits zu einem wichtigen Thema ihrer Ethik gemacht haben. Aber sie hatten dabei ein leichtes Spiel: Sie verfügten über ein solides hermeneutisches Prinzip, welches ihnen gestattete, den Begriff eines «Laienamtes» zu prägen... Hier ist aber noch eine Zukunftsverheißung von außerkonziliaren Kräften her sichtbar geworden, wie etwa im «Oratorio del divino amore» des Cajetan von Tiene, in dem Kleriker und Laien zusammenarbeiteten, um so «mit allen Mitteln das Werk des Wortes zu betreiben», wobei sie ihre Hauptsorge den Armen zuwandten.[41]

[1] Vgl. A. Duval, L'ordre au Concile de Trente: Etudes sur le sacrement de l'ordre. Lex Orandi 22, Paris 1957 (= Duval) 279 und 286.
[2] Denzinger-Schönmetzer (= DS) 1767.
[3] Vgl. Duval 308f.
[4] Concilium Tridentinum (= C T) IX, 589–601.
[5] CT XIII, 608, 12 und 29.
[6] Conciliorum Oecumenicorum Decreta (= COD) 726, 8–24.
[7] DS 1765 und 1772.
[8] Vgl. die Erwägungen Calvins über den sozialen Diakonat: A. Ganoczy, Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère (Paris 1964) 381–386.
[9] DS 1611 f.
[10] DS 1685.
[11] DS 1710.
[12] DS 1766f.
[13] Opera Calvini (= OC) 7, 496.
[14] OC 4, 929 = Institutio II. 15.20.
[15] OC 4, 1118f. = Institutio IV. 19.31.
[16] DS 1610, 1684, 1697, 1719, 1767.
[17] DS 1767, 1774.
[18] Vgl. z. B. W. Kasper: Concilium 5 (1969) 164–177; E. Ruffini: Concilium 4 (1968) 47–53.
[19] Vgl. A. Laurent, L'influence du protestantisme sur l'origine des séminaires: La pensée catholique, 1950, 26–41; Duval 318f.
[20] Vgl. A. Ganoczy, La Bibliothèque de l'Académie de Calvin (Genève 1969) 133–155.
[21] Vgl. J. Giblet, Die Priester «zweiten Grades»: G. Baraúna OFM, De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils II, (Freiburg-Basel-Wien 1966), 189–213.
[22] Canones Concilii provincialis Coloniensis (Verona 1543) fol. 29–30, zitiert bei Duval 285 f.
[23] OC, 103f. .
[24] COD 740, 13–25; Duval 291.
[25] CT V, 105–108.
[26] Duval 300.303.
[27] DS 1767 und 1771.
[28] J. M. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, I (Freiburg i. Br. 1948) 74f; vgl. J. Lecuyer, Das dreifache Amt des Bischofs: Baraúna II, 166–188.
[29] DS 1739–1741, 1752.
[30] DS 1764.
[31] Giblet 205.
[32] Vgl. Giblet 192–206.
[33] Vgl. Duval 304f., 307f.
[34] Duval 305f.; vgl. CT IX, 71, 44 und 72, 30.
[35] Giblet 198.
[36] CT IX, 84, 1–7, zitiert bei Duval 310 f.
[37] DS 1768, 1777.
[38] Duval 308.
[39] Vgl. DS 1769, 1777. Das «electus ab omni populo» bei Hippolyt scheint vollkommen in Vergessenheit geraten. (Traditio apostolica, 2, Hrsg. Botte, Paris 1946, 26f.)
[40] Vgl. z. B. E. Schillebeeckx OP, Die typologische Denition des christlichen Laien: Baraúna II, 269–288.
[41] Duval 283.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ALEXANDRE GANOCZY

geboren 1928 in Budapest, studierte an der Universität Pazmany zu Budapest, am Institut Catholique zu Paris und an der Päpstlichen Universität Gregoriana, ist Doktor der Theologie und Philosophie, Konsultor des Sekretariats für die Einheit der Christen, Professor für Systematische Theologie an der Universität Würzburg. Er veröffentlichte verschiedene Aufsätze und mehrere Bücher, u.a.: Ecclesia ministrans (Freiburg i. Br. 1968).

Stephen Neill

Die Notwendigkeit des Bischofsamtes

Anglikanische Fragen und Antworten

Die englische Reformation ist – wie die meisten typisch englischen Dinge – für jemanden, der nicht selbst Engländer ist, nur sehr schwer zu verstehen. Sie paßt in keinen anderen Rahmen als ihren eigenen. Und obwohl sie natürlich von der ganzen Fülle der komplexen Zeitströmungen beeinflußt war, wurde sie doch in den wichtigsten Punkten bestimmt durch die Eigenart ihrer beiden Hauptbaumeister, von König Heinrich VIII. und Erzbischof Thomas Cranmer. Diese bemerkenswerten Männer machten sich beide, wenn auch aus verschiedenen Gründen, den Grundsatz zu eigen «quieta non movere», der König, weil er gegen Ende seines Lebens an die Möglichkeit eines Katholizismus ohne Papst glaubte, der Erzbischof, weil er ein typischer Cambridge-Mann war, der es vorzog, sich nur zu rühren, wenn er festen Grund unter seinen Füßen spürte, und der deswegen Veränderungen nur mit der größten Vorsicht einleitete.

Da dies so war, überlebten viele Dinge den Aufruhr der Reformation aus dem bloßen Grunde, weil niemand darauf verfallen war, sie in Frage zu stellen. So hatte es eben immer schon Bischöfe gegeben, und es schien keinen Grund zu geben, warum Bischöfe nicht auch für alle Zukunft einen Teil der verfassungsgemäßen Ordnung der nun von Rom getrennten Kirche von England darstellen sollten. Immerhin aber wurde eine Menge Fragen gestellt hinsichtlich Wesen und Zweck des bischöflichen Amtes.

I. Die henrizianischen Fragestellungen

Als Teil der Vorarbeiten für das Werk, das im Jahre 1543 unter dem Titel «The Necessary Doctrine and Erudition of a Christian Man» erschien, wurde eine Liste mit einer Reihe von Fragen an Bischöfe und theologische Lehrer geschickt. Die Fragen, welche das Bischofsamt betreffen, sind von unmittelbarer Bedeutung für das Thema dieses Beitrages. Vierhundert Jahre lang hatten die Könige von England es bewerkstelligen können, daß sie die Bischöfe erhielten, die sie wünschten, obgleich es als ausgemachte Sache galt, daß ein Bischof nicht ohne Zustimmung und Bestätigung durch den Papst sein Amt antreten konnte. Nun, da der König erklärt hatte, daß der Papst nicht mehr sei als ein ausländischer Bischof ohne Jurisdiktion in England, mußte sich jedenfalls die Frage erheben, von wem der Bischof dann seine Autorität ableite. Darauf konnte es nur eine Antwort geben: von dem Oberhaupt, das den Anspruch erhob, Quelle allen Rechtes und aller Autorität in seinem Königreich zu sein, von dem neuen Justinian, welcher seinem Volk erklären würde, was es zu glauben habe, und welcher seine eigenen Bischöfe haben würde, damit sie ihm hälfen, diese schwere Verantwortung für das geistliche Wohl seiner Untertanen zu tragen.

Einige der damals gestellten Fragen sind seltsam enthüllend: Aufgrund welcher Autorität ernannten die Apostel Bischöfe? War dies bloß eine zeitweilige Maßnahme, weil es in dieser Frühzeit noch keine christlichen Könige gab? Ist die Konsekration nötig für einen Bischof? Oder genügt schon die Autorität, die der König ihm verleiht? Wenn alle Bischöfe und Priester eines Landes sterben würden, sollte dann der christliche König selbst andere Männer an ihre Stelle setzen? Ist es in Ordnung, wenn der christliche Fürst lehrt und Gottes Wort predigt und Priester ernennt und einsetzt? Natürlich gingen auf diese Fragen viele und verschiedenartige Antworten ein. Was hier an diesem Vorgang interessiert, ist, daß sie in dieser Form von der weltlichen Autorität vorgelegt werden konnten. Die Fragen verraten, daß der pastorale Aspekt des bischöflichen Amtes während des Mittelalters fast vollständig verlorengegangen war: «Der englische Bischof war weit entfernt davon, ein gütiger ‹Hochwürdigster Vater› zu sein, der alle seine Geistlichen gekannt hätte und predigend von Kirche zu Kirche gezogen wäre... Die Beziehungen zwischen Bischof und Priestern war hauptsächlich rechtlicher Art, und bei der Visitation glich er dem Richter des Dies irae: Er kam ‹cuncta stricte discussurus›.»[1] Erst im 19. Jahrhundert begann der englische Bischof, sich selbst von der Last dieses mittelalterlichen Erbes zu befreien. Einer der wenigen Bischöfe des 16. Jahrhunderts, die ihr Amt als pastoralen Dienst auszuüben versuchten, war John Hooper von Gloucester, der unter Königin Mary zum Martyrer wurde, und er fand den Wirkraum für diesen pastoralen Dienst erstaunlicherweise in seinem Diözesangerichtshof.

Bischöfe sollten also auch damals sein. Aber erst die Theologen der elisabethanischen Zeit würden versuchen, eine Rechtfertigung für ihre Existenz mehr aus den frühesten Zeugnissen der Kirche zu erbringen als aus den Erfordernissen von Königen und Königinnen, die Hilfe brauchten bei der Verwaltung und Leitung der Kirche.

II. Die Kontroversen des 17. Jahrhunderts

Nachdem Karl I. im Jahre 1649 durch seine rebellischen Untertanen hingerichtet worden war, verbrachten viele Engländer lange Jahre des Exils in Frankreich, Holland und anderswo. Wie sollten sie sich nun gegenüber der römisch-katholischen, der gallikanischen und den protestantischen Kirchen verhalten, mit denen sie nun unvermutet ständig in Berührung kamen? Die Anglikaner waren in verschiedene Richtungen zerfallen. In den späten Jahren der elisabethanischen Zeit war der kalvinistische Einfluß in der Kirche von England sehr stark gewesen. Aber die Anhänger solcher Männer wie Lancelot Andrewes und William Laud maßen der Tradition einen viel höheren Wert bei und kamen in manchen Fragen der katholischen Sicht der Kirche nahe.

Die meisten Laudianer weigerten sich, in den protestantischen Kirchen zu kommunizieren. Andere machten sich eine großzügigere Sicht zu eigen: Sie machten einen Unterschied zwischen den kontinentalen Kirchen, welche ohne eigene Schuld das Bischofsamt verloren hatten (wenngleich Anglikaner meist in dem Wunsche übereinstimmten, daß diese Kirchen sich bemühen sollten, diese gesegnete Gabe, die sie verloren hatten, wieder zurück zu erlangen) und den englischen Dissenters, welche mutwillig die göttliche Ordnung der Nationalkirche verworfen hatten. Solche Anglikaner hatten keine großen Bedenken, Kommuniongemeinschaft zu haben mit diesen protestantischen Kirchen, mit denen sie in so vielen Lehrfragen übereinstimmten und welche überdies ein sorgfältig geordnetes Amtsgefüge bewahrt hatten, mochte es auch nicht nach bischöflichem Konzept entworfen sein. Ihre Einstellung wurde treffend zusammengefaßt von Erzbischof Bramhall von Armagh (1594–1663), welcher schrieb, er und seine Gesinnungsgenossen sprächen diesen nichtbischöflichen Kirchen nicht den Charakter von Kirchen ab, aber sie müßten ihnen den Charakter des vollkommenen Kircheseins aberkennen, welcher nicht ohne die von Gott kommende Gabe des Bischofsamtes bestehen könne.

III. Indische Abenteuer

Die Ausdehnung der englischen Interessen auf Gebiete jenseits des europäischen Kontinents brachte die englische Kirche in eine Reihe von unvorhergesehenen Schwierigkeiten. Seit der Zeit von Sir Thomas Roe, dem ersten englischen Botschafter am Hof des Großmoguls (1615), hatte die Ostindische Kompanie Seelsorger zur Betreuung ihrer Bediensteten in Indien ausgesandt, aber immer nur in unzureichender Anzahl. Als die englische Macht größer wurde und die Anzahl der dort ansässigen Briten zunahm, machten die Autoritäten in Südindien sich eine Praxis zu eigen, die ihnen als naheliegender und natürlicher Ausweg erschien: Sie baten deutsche und dänische Missionare, sowohl ihren Truppen wie ihren Zivilstationen als Seelsorger zu dienen. So kam es dazu, daß Lutheraner, die nie anglikanische oder bischöfliche Weihen empfangen hatten (wenn auch einige von ihnen durch den lutherischen Bischof von Seeland in Dänemark ordiniert worden waren) in den Dienst der Britischen Kompanie eintraten und von ihr schöne Gehälter bezogen. Der große Christian Friedrich Schwartz, der von 1750 bis 1798 ohne Unterbrechung in Indien Dienst tat, war mehr als dreißig Jahre lang ohne jede Einschränkung in seiner missionarischen Aktivität für die Kompanie tätig und verstarb als ein schwerreicher Mann. Diese guten Pietisten, die so weit weg von den Streitigkeiten in Europa lebten, legten nur wenig Wert auf die konfessionellen Unterschiede. Sie waren in der Lage, die englische Liturgie zu verwenden und sogar noch in die Tamil-Sprache zu übersetzen. In England wußte man natürlich sehr wohl um diese Tatsachen. Aber die hochkirchliche «Society for Promoting Christian Knowledge», die von 1735 an die Missionsarbeit in Indien unterstützte, setzte mit viel Geschick die Tradition fort, kein Problem zu machen aus der Verwendung dieser gläubigen Männer, denen die Ordination durch einen Bischof fehlte. Sie sah zu jener Zeit keine Hoffnung, daß Indien anglikanische Bischöfe bekommen könnte, und so war sie schon froh, aus einer praktisch befriedigenden, wenn auch unter dem Gesichtspunkt der Kirchenordnung irregulären Situation das Beste machen zu können.

Als dann die «Church Missionary Society» auf den Plan trat, waren fast alle ihre ersten Missionare ebenfalls deutsche Pietisten, denen die Weihe durch einen Bischof fehlte. Als schließlich der erste anglikanische Bischof, T. F. Middleton, 1814 in Indien eintraf, war er natürlich sehr ratlos wegen der An-

wesenheit dieser Missionare. Seine Weise, dieses Problem zu bewältigen, war seltsam englisch und pragmatisch: Er fühlte sich nicht imstande, die Missionare in Bengalen, welche umherziehende Evangelisten ohne Parochialstatus waren, zu approbieren. Als er aber nach Südindien kam und solche Deutsche wie den ausgezeichneten Pohle fand, die im Dienst ordnungsgemäß organisierter Gemeinden indischer Christen standen, zögerte er nicht, ihnen eine gute anglikanische Approbation auszustellen.

Middletons Nachfolger, der hochbeliebte Reginald Heber, gab Anlaß zu einer Menge kritischer Reaktionen, als er dem hervorragenden Konvertiten Abdul Masih die anglikanischen Weihen spendete, obwohl er bereits die lutherische Ordination erhalten hatte. Er reordinierte auch eine Reihe lutherischer Missionare. Er erklärte sein Vorgehen in einem sorgfältig redigierten Brief an Pfarrer Deocar Schmidt. Auf einer Reise durch Deutschland, so schrieb er, hatte er nicht gezögert, das Abendmahl von den wohlgeordneten Kirchen dieses Gebietes zu erbitten. Und wenn er jemals nach Europa zurückkehren sollte, so würde er diese Praxis wieder aufnehmen. Die Kirche von Indien aber sei rechtlich ein Teil der Kirche von England. Wenn er nun die anglikanischen Weihen jemandem erteile, der bereits die lutherische Ordination empfangen habe, so mache er damit keine grundsätzliche Aussage über Gültigkeit oder Ungültigkeit dieser Ordination, sondern sorge nur dafür, daß die Amtshandlungen dieser Brüder von einer breiteren Öffentlichkeit angenommen werden könnten, vor allem auch in den Bezirkskirchen der Kompanie. Denn es sei sehr zweifelhaft, ob jemand, der die anglikanische Ordination nicht empfangen habe, dort überhaupt legal amtieren könne.

Heber kam offensichtlich dem Bild, das man sich von einem typischen Anglikaner, einem an sich gar nicht existierenden Wesen, macht, so nahe wie nur denkbar. Wenn man ihn gefragt hätte, ob das Bischofsamt für die Existenz der Kirche notwendig sei, würden er und seinesgleichen vermutlich geantwortet haben, das Bischofsamt sei auf gleiche Weise notwendig, wie Arme und Beine notwendig sind für ein normales Funktionieren des menschlichen Körpers, nicht aber in dem Sinne, wie das Gehirn oder das Herz notwendig sind, da ohne sie menschliches Leben überhaupt nicht weiterbestehen könne. Anglikaner dieser Art zweifelten nicht daran, daß das Bischofsamt entstanden sei als ein Teil des Willens des Herrn für seine Kirche. Aber sie erachteten es nicht für notwendig, aus diesem Grunde nichtbischöflichen Gemeinschaften, in denen die Gaben des Geistes offenkundig wirksam waren, das Evangelium rein gepredigt wurde, die Sakramente gespendet wurden und eine reguläre Kirchenordnung eingehalten wurde, alle Anerkennung zu versagen.

IV. Apostolische Sukzession

Anglikaner aller Schulen und theologischen Richtungen haben immer darin übereingestimmt, daß sie dem Bischofsamt einen hohen Wert beimaßen. Es scheint jedoch, daß die starre Auffassung, wonach das Bischofsamt für das Leben der Kirche so notwendig sei, daß in einer nichtbischöflichen Gemeinschaft überhaupt nichts von der Wirklichkeit der Kirche vorhanden sei, in der Kirche von England erst von 1833 an Eingang fand, also von dem Jahre an, das man allgemein als den Beginn der anglo-katholischen oder Oxford-Bewegung betrachtet. John Henry Newman (1801–1890) bleibt in dieser Beziehung noch eine ziemlich rätselhafte Erscheinung. Seine Bekehrung hatte ihn in Berührung mit Evangelikalen gebracht, da diese die einzigen ernsten Christen anglikanischer Observanz waren, von denen er einige Kenntnis hatte. In der «Autobiographischen Notiz», welche der von Anne Mozley besorgten Ausgabe von Newmans Briefen (1891) vorangestellt ist, wird ganz richtig festgestellt, «daß er, so viel er auch immer der Lehre von Evangelikalen verdanken mochte, doch selbst nie ein echter Evangelikaler gewesen ist» (S. 122). In seinen Anschauungen hatten sich viele Wandlungen vollzogen zwischen dem Tag seiner Ordination am 13. Juni 1824 und der Veröffentlichung des ersten der «Tracts for the Times» im September 1833. Es mag sein, daß die genaue Entwicklung dieser Wandlungen nie mehr ganz genau rekonstruiert werden kann. Kein Zweifel aber kann bestehen bezüglich der Position, bei der Newman angelangt war, als die Reihe der «Tracts» zu erscheinen begann. In einem am 31. August 1833 an seinen Freund J. W. Bowden geschriebenen Brief stellt er ganz klar fest, es sei «unsere Sache, den Klerus aufzurütteln, die Bedeutung der apostolischen Sukzession einzuschärfen und die Liturgie zu verteidigen». Der unmittelbare Anlaß der Explosion war die Entscheidung der gerade an der Macht befindlichen politischen Partei, eine Reihe von anglikanischen Bistümern in Irland aufzuheben, eine Maßnahme, die aus der Rückschau als eine der vernünftigsten Maßnahmen erscheint, die

jemals von einer Regierungspartei getroffen worden sind. In den Augen Newmans aber, für den zu dieser Zeit Liberalismus in jeder Gestalt etwas verwerfliches war, und in den Augen seines noch viel konservativeren Freundes John Keble schien dies der Auftakt zur nationalen Apostasie zu sein. Daher ist auch die Bemerkung von James Mozley über eben diese Zeit des Erscheinens der ersten der berühmten «Tracts» durchaus angemessen: «Newman gerät in dieser Sache vollkommen außer sich.»

Es muß hier noch angemerkt werden, daß «apostolische Sukzession» («apostolical succession») kein anglikanischer Ausdruck ist und in keinem einzigen offiziellen anglikanischen Dokument zu finden ist. Die Vorrede zum anglikanischen «Ordinal» erklärt zwar, daß «von der Zeit der Apostel her» in der Kirche Christi diese Ordnungen von Amtsträgern bestanden haben: Bischöfe, Priester und Diakone; und die Rubriken zu den Gottesdiensten zur Bestellung von Diakonen und zur Weihe von Priestern weisen die Prediger bei diesen Gottesdiensten an, dem Volk zu erklären, «wie notwendig dieses Amt ist in der Kirche Christi». Newman und seine Freunde aber scheinen einen neuen und vorher so nicht gekannten Begriff von «Notwendigkeit» in die Kirche von England eingeführt zu haben. Nur wenige – wenn überhaupt einer – von ihnen würden bestritten haben, daß ein frommer Nonkonformist gerettet werden könne, aber dies würden sie dann der ungeschuldeten Barmherzigkeit Gottes zugeschrieben haben. Dagegen hielten sie daran fest, daß keine Gemeinschaft ohne Bischofsamt Anspruch erheben könne auf den Namen Kirche im Sinne eines vollgültigen Kirche-Seins.

Was ist aber danach die Beziehung der bischöflichen Kirche von England zu anderen Kirchen? Einige unter den Anhängern Newmans fühlten sich sehr angezogen von dem Kirchenbegriff der «Branch-Theorie». Die leibhaftige Einheit der Kirche ist zerbrochen, aber ihre wesenhafte Einheit besteht weiter. Die orthodoxen Kirchen des Ostens, die um Rom gescharten großen Kirchen des Westens und die anglikanischen Kirchen haben alle wesentlichen Merkmale der Katholizität bewahrt, eingeschlossen das Bischofsamt, und daher sollten sie einander als Kirchen im Vollsinne anerkennen, wenn auch der Weg zu voller und sichtbarer Einheit noch nicht geebnet sein mag. Diese Sicht fand nur wenig Zustimmung in der orthodoxen Welt, wo die Betonung absoluter Identität in der Lehre eine unmittelbare Annäherung erschwerte. Die römisch-katholische Administration, die bekanntlich die Kirche Christi mit der römisch-katholischen Kirche identifizierte, konnte nicht anerkennen, daß irgendeine andere christliche Gemeinschaft in Wahrheit eine Kirche sei. Der letzte Stoß wurde dieser Theorie versetzt mit der bedingungslosen Verwerfung der anglikanischen Weihen, die Papst Leo XIII. in der Bulle «Apostolicae Curae» von 1896 aussprach.

V. Ökumenische Entwicklungen

Seit 1833 hat es keine einheitliche anglikanische Auffassung über die Notwendigkeit des Bischofsamtes gegeben. Verschiedene Auffassungen suchten sich durchzusetzen innerhalb einer Koexistenz von Strömungen. Alle Anglikaner haben das Bischofsamt als Tatsache akzeptiert. Fast alle haben es gern akzeptiert, als ein Zeichen der Einheit der Kirche, als eine Garantie gegen die Tyrannei des einzelnen Ortspfarrers und gegen exzentrische Lehrabweichungen über einen gewissen Punkt hinaus, der aber nicht genau definiert ist.

Die Herausforderung, welche das Bischofsamt wieder einmal in den Vordergrund der anglikanischen Auseinandersetzungen rückte, kam wieder einmal aus den entfernteren Teilen der Erde.

Im Jahre 1919 nahmen in Südindien vier Kirchen Verhandlungen auf, die 1947 zur Bildung der «Kirche von Südindien» führten. Von Anfang an wurde deutlich, daß die Anglikanische Kirche in Indien, die seit 1930 eine von der Kontrolle durch die Kirche von England unabhängige Kirchenprovinz war, kein Interesse an einem Unions-Schema haben würde, welches den historischen Episkopat nicht einschlösse. Ebenso wurde es deutlich, daß die nichtbischöflichen Kirchen kein Unions-Schema akzeptieren würden, das den Anschein erwecken könnte, die bischöfliche Kirchenstruktur sei ihnen gegen ihren Willen von ihren anglikanischen Partnern auferlegt worden. Daß schließlich und endlich die Union zustande kam, war das Ergebnis eines geheimnisvollen und bewunderungswürdigen miteinander vollzogenen Wachsens zu einer gemeinsamen Überzeugung.

Ein staatskirchliches Bischofsamt, wie es bis zum heutigen Tag in England praktiziert wird, war für die Freikirchler ein Greuel. Sie waren nur unter einer Bedingung bereit, die Annahme des Bischofsamtes zu erwägen: wenn vorher erreicht wäre, daß die Kirche von Indien, Burma und Ceylon den wahren pastoralen Charakter des Bischofsamtes in einem weit größerem Ausmaß wiederentdeckt

hätte als es in der Kirche von England oder in der Kirche von Rom verwirklicht ist. Einen «Lord Bishop» würden sie leidenschaftlich ablehnen. Ein «Hochwürdigster Vater» («Father in God») wäre nicht völlig unannehmbar. Überdies war es diesen ernsten Christen aufgegangen, daß sie in ihren eigenen Kirchen einen Paraepiskopat von Moderatoren, Superintendenten und Präsidenten geschaffen hatten. So war das Bischofsamt ihnen praktisch nicht so fremd, wie sie gedacht hatten. Von dieser Einsicht her wuchs ihre Bereitschaft zuzugeben, daß ihre Vorfahren in ferner Vergangenheit aus guten Gründen ein falsches Bischofsamt abgelehnt hätten, daß ein wahres Bischofsamt dagegen etwas sei, zu dessen Annahme sie hingeführt werden könnten, wenn es der Kirche von Südindien im 20. Jahrhundert zuträglich erscheine.

Wenn und insofern dies einmal angenommen war, mußte sich die Frage erheben, wie dann die nichtbischöflichen Kirchen das Bischofsamt empfangen könnten. Die Auseinandersetzung über dieses Thema dauerte lange an und war offensichtlich fruchtlos. Ein Lichtschimmer dämmerte auf, als alle an der Diskussion beteiligten Parteien zur Übereinstimmung über den Grundsatz kamen, daß die Qualität eines Amtes bestimmt wird durch die Eigenart der Kirche, welche dieses Amt verleiht, daß dagegen die Qualität einer Kirche nicht bestimmt wird durch die Art des Amtes, das sie besitzt. Eine Kirche mag die auf vollkommenste Weise garantierte bischöfliche Sukzession haben, aber wenn sie abweicht von der Wahrheit des Evangeliums, ist sie nicht mehr eine Kirche Jesus Christi. Oder aber eine andere Kirche mag nur Lumpen und Fetzen einer Sukzession haben, aber wenn sie die Wahrheit des Evangeliums predigt, so ist sie – wenn auch vielleicht auf unvollkommene Weise – eine Kirche Jesu Christi. Die unzweideutige Aufstellung dieses Grundsatzes war es, welche es für 60 Prozent der in der Lambeth-Konferenz von 1948 versammelten Bischöfe ermöglichte, für eine unmittelbare Anerkennung dieser Kirche von Südindien zu stimmen, welche ein Jahr vorher gebildet worden war. (Dieser Beschluß wurde zwar erst zu einem späteren Datum rechtskräftig.) Eben dieser Grundsatz führte die Leiter der Kirche von Südindien auch dazu, die Idee eines umfassenden Aktes der Einigung der bisher getrennten *Kirchen* ins Spiel zu bringen, dagegen jeden besonderen Akt der Versöhnung der verschiedenen Ämterordnungen abzulehnen. Man vertrat die Auffassung, daß, wenn schon Kirchen als solche vereinigt seien, a fortiori auch ihre Ämter vereinigt seien.

Dieser theologische Grundsatz wurde nicht von allen Kirchen, die an den Einigungsbemühungen beteiligt waren, akzeptiert. In Nordindien wurde dort, wo an den Unionsverhandlungen Anglikaner beteiligt waren, ein besonderer Akt der Versöhnung der Ämterordnungen vollzogen. Da alle Ämterordnungen durch die Trennung bis zu einem gewissen Maße an Unvollkommenheit leiden, mußte man alle diese Ämter sozusagen Gott «aufopfern» in dem Vertrauen, daß er selbst sie der aufs neue vereinigten Kirche zurückgeben werde in einer neuen Fülle von Kraft und Angemessenheit. Der Vollzug der Handauflegung war so zu verstehen als ein Zeichen dieses Vertrauens und des demütigen Gebetes.

Ein ähnlicher Vorschlag wurde ausgearbeitet für den Plan zur Vereinigung der anglikanischen und der methodistischen Kirche in England. Eine erhebliche Anzahl von Anglikanern hatte schon im voraus zu verstehen gegeben, daß sie nicht mit gutem Gewissen für einen Unionsplan stimmen könnten, welcher eine solche Zeremonie zur Versöhnung der Ämter enthalte, da die Methodisten erklärt hatten, daß für ihr Verständnis eine solche Zeremonie nichts hinzufügen würde zu einem Amt, welches von ihnen als mit der Fülle des Amtes begabt betrachtet werde. Außerdem würde es für einige Anglikaner fraglich bleiben, ob diese Zeremonie tatsächlich als eine bischöfliche Ordination für diejenigen betrachtet werden könne, welche eine solche noch nicht empfangen hätten. Wie leicht vorauszusehen war, erreichte der Plan nicht die Zustimmung von 75 Prozent der stimmberechtigten Anglikaner. Derzeit ist er auf ungewisse Zeit zurückgestellt, obgleich das Drängen auf eine Union genau so stark geblieben ist wie es immer schon war.

Schlußfolgerungen

Ein so kurzer Beitrag mußte sich notwendigerweise auf eine gewisse Auswahl von Problemen und Beispielen beschränken. Dennoch könnten auch aus dieser kurzen Übersicht einige bestimmende Gesichtspunkte der anglikanischen Auffassungen deutlich geworden sein.

1. Alle Anglikaner sind übereinstimmend der Überzeugung, daß das Bischofsamt von den frühesten Zeiten an ein wichtiges Element im Leben der christlichen Kirche gewesen ist. Wenn es schon nicht von Christus selbst eingesetzt sein sollte, so ist es doch zumindest in bestem Einklang mit dem, was wir von Christi Willen für seine Kirche wissen.

2. Wie alle anderen Organisationensformen, so hat auch das Bischofsamt oft darniedergelegen und hat so seine eigentlichen Funktionen nicht erfüllen können. Dennoch ist bis jetzt noch keine befriedigendere Form der Kirchenorganisation gefunden worden.

3. Das Amt des Bischofs in der Kirche ist in erster Linie eine geistliche Funktion, befaßt mit der Aufsicht über die Herde, nach dem Beispiel Christi, der selber «der Hirte und Bischof (=Aufseher) unserer Seelen» ist (1 Petr 2,25).

4. Rechtliche und hierarchische Attribute, die mit dem Amt des Bischofs verbunden worden sind, sind Randerscheinungen und in keiner Weise auf die wesentlichen Aufgaben bezogen, welche der Bischof in der Kirche Christi zu erfüllen hat.

5. Eine vereinigte Kirche sollte reicher sein als die Kirchen im Zustand ihrer Trennung voneinander. Die Anglikaner erfreuen sich des Vorzuges, den Schatz des Bischofsamtes in seiner Fülle bewahrt zu haben. Daher ist es unwahrscheinlich, daß sie jemals bereit sein werden, einen Unionsplan ernstlich in Erwägung zu ziehen, in dem dieser Schatz nicht vollauf gewahrt wird.

6. Dennoch sollte dieser hohe Wert, welcher dem Bischofsamt zugemessen wird, die Kirche nicht dazu verleiten, das Werk des Heiligen Geistes irgendwo zu verkennen, wo immer es sich bemerkbar macht, und sei es auch außerhalb der Grenzen der verfaßten Kirchen, welche für sich in Anspruch nehmen, im Namen Jesu Christi aufzutreten.

[1] E.F. Jacob, The Fifteenth Century (Oxford 1961) 272.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

STEPHEN NEILL

geboren am 31. Dezember 1900 in Edinburgh, Anglikaner, 1928 zum Priester und 1939 zum Bischof geweiht, er studierte am Trinity College (Cambridge), ist Master of Arts (Klassische Sprachen und Theologie), Mitglied der Britischen Akademie, Ehrendoktor von fünf Universitäten, von 1939 bis 1945 war er Bischof von Tinnevelly (Indien), von 1947 bis 1950 war er Weihbischof von Canterbury, von 1962 bis 1967 war er Professor für Missionswissenschaft und ökumenische Theologie an der Universität Hamburg, gegenwärtig ist er Professor für Philosophie und Religion am University College von Nairobi (Kenya). Er veröffentlichte über dreißig Bücher und arbeitet nun an einer Geschichte des Christentums in Indien.

Piet Fransen

Einige Aspekte zum Prozeß der Amtsdogmatisierung

Unter Amtsdogmatisierung verstehen wir jene Entwicklung in der reflexiven Bewußtwerdung, durch die das Christentum, das zunächst ein «Weg» in der Nachfolge des auferstandenen Herrn war, dazu kam, seine eigene Wirklichkeit in einer Sprache zu formulieren, die sich langsam zu Doktrinen mit mehr oder weniger bindendem Charakter auswuchs. Eine solche Studie setzt unvermeidlich wichtige philosophische, erkenntniskritische und geschichtliche Einzelforschungen voraus.[1] Der enge Rahmen unseres Auftrags gestattet uns nicht, diese Werke selbst zu besprechen oder sogar einzubeziehen.[2] Zudem umgreift unser Thema zwanzig Jahrhunderte christlicher Reflexion. Wir werden uns deshalb beschränken müssen auf die Weitergabe verantworteter Einsichten in einige der wichtigsten Strecken dieser langen Entwicklung, über die genügend monographische Arbeiten vorliegen. Vieles ist noch nicht erforscht. In manchen Fällen arbeitet man mit Hypothesen, die längst nicht ganz bewiesen sind. In vielen Fällen werden wir wegen Fehlens von Quellenmaterial kaum etwas sagen können. Bekannt ist, daß während der Väterzeit der einfache Priester selten beschrieben und daß in späteren Perioden z.B. der Diözesanpriester kaum einmal behandelt wurde.

Noch eine letzte Beschränkung. Wir lassen die neutestamentliche Zeit unbesprochen, da sie an anderer Stelle dieses Heftes behandelt wird. Wir gehen einfach von der heute meistens akzeptierten These aus, daß die Entwicklung des kirchlichen Amtes während der ersten zwei Jahrhunderte langsam und ungleichmäßig verlaufen ist. Deshalb ist es heute heikel, mit Beziehung auf die hierarchi-

sche Struktur des Amtes von einem «ius divinum» zu sprechen, wenn man nicht gleichzeitig annimmt, daß dieses «ius divinum», von dem Karl Rahner das Wort «irreversibel» gebraucht, sehr real in eine komplexe Geschichte eingebettet ist.[3] Persönlich bevorzugen wir noch immer die glückliche Formel von Trient, das lieber von «ordinatione divina» statt von «ius divinum» sprach, wenn auch aus Motiven, die von den unsrigen verschieden sind.[4] Diese Formulierung spricht klarer aus, daß die konkreten menschlichen und oft zunächst rein lokalen Forderungen mit einer göttlichen Verfügung und Vorsehung zusammengingen. Das Amt ist selbstverständlich eine Wirklichkeit, die sich, bei aller Verbundenheit mit dem Heilshandeln Gottes in Christus und mit beider Geist, in gesellschaftlichen, wahrnehmbaren Gemeinschaftsverhältnissen aussprechen muß und somit auch zeitgebunden ist. Deshalb ist es auch in dem Sinne begrenzt, daß die göttliche Intention (wenn man das Wort in diesem Zusammenhang gebrauchen darf) immer weiter ist als das, was wir in einem gegebenen Kulturzusammenhang zustandebringen können.

Noch eine letzte Bemerkung wollen wir hinzufügen. Der Dogmatisierungsprozeß bedient sich vor allem der Sprache. Unser Problem ist also vor allem ein Problem des Sprachgebrauchs; und wir vergessen dabei nicht, daß jeder Sprachgebrauch bestimmte Denkformen ein- und ausschließt. Darüber hinaus ist klar, daß man das Phänomen Sprache in seiner Beziehung zum Denken nicht vom Leben trennen kann. Die Sprache drückt nicht nur aus, was man faktisch tut, sondern das Tun selbst ist schon Sprache. Von selbst versteht sich, daß Sprechen und Denken ihrerseits auf das weitere Handeln einwirken.

Das alles ist ein überaus komplexes Geschehen. Der Leser wird nun vielleicht fragen, wie wir es uns zutrauen können, bestimmte Kriterien anzulegen; nicht nur um zu wissen, wie Denken und Sprechen über das Amt in einer bestimmten Zeit ausgesehen hat, sondern auch um hermeneutisch und dogmatisch zu ergründen, ob diese Entwicklung eine Vertiefung, eine Weiterentwicklung, eventuell ein Rückgang oder sogar eine Abweichung bedeutete. Unsere Kriterien bleiben die der klassischen Theologie: die Schrift und das konkrete Leben der Kirche als fortwährend erneuerter Ausdruck ihres Glaubens. Dabei dürfen wir keinen Augenblick vergessen, daß die innere Leitung des Heiligen Geistes in der Kirche uns (bis heute!) in der «communio» des Glaubens bei der Beurteilung und beim Abwägen der sog. «äußeren »Kriterien hilft.

I. Der Einfluß des Alten Testamentes

Wer die religiöse Sprache der ersten Christenheit untersucht, wird sehr bald bemerken, wie spontan die Kirche das Alte Testament zitiert hat, auch bei Aussagen von Glaubenswahrheiten, obwohl wir doch mit dem Gebrauch alttestamentlicher Begriffe, Symbole und Worte wie auch mit den ersten Abzeichnungen des trinitarischen und christologischen Glaubens außerordentlich vorsichtig sein sollten. Das Neue Testament hat dafür selbst das Beispiel gegeben, was nicht ohne Einfluß gewesen ist.

Das ist nicht verwunderlich. Die einzige Sprache, die im Anfang zur Verfügung stand, war die des Alten Testaments. Zur Eigenart der Sprache gehört, daß sie uns gegeben wird. Nur langsam haben die Heidenchristen ihre eigene Kultursprache zu einem Instrument ihres gläubigen Sprechens umgearbeitet, wie es sich auf dem Konzil von Nizäa nicht ohne Zögern zeigte. Letzterer Prozeß ist uns als «Hellenisierung des christlichen Dogmas» bekannt. Vorher steht jedoch mehr die Frage nach einer möglichen «Judaisierung» des christlichen Denkens über das Amt. Dem Leser des Neuen Testaments fällt ja auf, daß seine Autoren das Amt nicht als «priesterliche» Wirklichkeit beschrieben haben.

Nun ist es aber auch eine Tatsache, daß sich unmittelbar nach der apostolischen Zeit die Tendenz zeigt, zunächst mittelbar (wie bei Clemens von Rom) und bald deutlicher, die Apostel und ihre Nachfolger mit der jüdischen priesterlichen *taxis* oder hierarchischen Ordnung zu vergleichen. In der Väterzeit werden, sowohl in der Liturgie wie in manchen Schriften und in wachsendem Maße sogar in der Gesetzgebung, mehr und mehr Vergleiche mit dem jüdischen Priestertum und dem Stand der Leviten gestattet und durchgeführt.[5] Die Sorge unserer Zeit lautet, ob damit nicht eine illegitime «Sakralisierung» des Amtes eingeführt wurde, und sogar, ob hier nicht ein Rückschritt zu jüdischen Vorstellungen bedauert werden muß.

Daß die damals gängigen Priesterkategorien im Neuen Testament und sogar auch später noch nicht auf das Amt angewendet wurden, kann auch daran liegen, daß im zeitgenössischen Sprachgebrauch die Wörter *kohēn*, *hiereús* und *sacerdos* eine festgelegte Bedeutung hatten. Man beschäftigte sich damals nicht mit vergleichender Religionswissenschaft, so daß das Wort «Priester» selten in seiner abstrakten Bedeutung benutzt werden konnte. Das ist ein einfaches Sprachphänomen.

Deshalb mußten, rein sprachwissenschaftlich betrachtet, die üblichen Bedeutungen des Wortes «Priester» u. dergl. erst langsam aus ihrem überlieferten Zusammenhang gelöst werden. Bekanntlich ist darüber hinaus jeder Beginn einer Entwicklung nicht nur schwer zu datieren, sondern sogar schwer aufzuzeigen, ganz besonders von den Zeitgenossen. Die Implikationen bestimmter zwischenpersonaler Verhältnisse entfalten sich allmählich.

Aber das Problem reicht wohl tiefer und stellt uns vor eine äußerst wichtige Forderung. In der Ablehnung von Einflüssen des Alten Testaments als «Judaisierung» des Amtes kann unbewußt wieder die unheilvolle Irrlehre des Marcion aufleben, die das Christentum niemals verlassen hat. Damit werden das Alte Testament und die Geschichte des jüdischen Volkes schließlich aus dem Strom der Offenbarung herausgedrängt. Was nun «Judaisierung» in einer formellen Bedeutung genau ist und was ein authentisch alttestamentliches Offenbarungsfaktum ist – die Art und Weise, wie Gott die Menschen in ihrer gemeinsamen Verbundenheit unter seinem Bund erreicht –, ist sehr schwer auszumachen. Es geht dabei um die Frage, der wir in diesem Artikel über den Unterschied von Glaubenssubstanz und ihrer geschichtlichen Einkleidung immer wieder begegnen werden.[6]

Wir meinen, die Zeit der Kirchenväter habe sich als Ganzes – Einzelfälle ausgenommen – nicht solcher «Judaisierung» schuldig gemacht. Während dieser Zeit ist stets das Gespür dafür lebendig geblieben, daß Amt zunächst ein «pneumatischer» Auftrag bedeutet, was so bei den Juden nicht bekannt war, wenigstens nicht für das Amt der Leviten und Priester. Dieses Gespür drückte sich auch im täglichen Leben aus. Die Bischöfe und, soweit wir wissen, auch die Priester wurden vom Volk gewählt – aufgrund der einen oder anderen «charismatischen» Gabe, die wir ganz weit denken müssen. Der Zusammenhang mit dem Geist wurde selten übersehen, nicht einmal in den Formen der Ketzerei wie der des Novatian und Donatus.

Im Mittelalter liegen die Dinge u. E. anders. Es benutzte die alttestamentliche Symbolik, Lehre und sogar die Gesetzesverpflichtungen, wie z. B. die des Zehnten, mit viel größerer Freiheit und ziemlich kritiklos. In der mittelalterlichen Terminologie werden wohl die «ceremonialia» von den Bräuchen ausgeschlossen, die den Christen noch angehen; aber wir haben stark den Eindruck, daß sie das sehr konkret als Formen des rituellen Lebens dachten, die ihnen nicht mehr bekannt vorkamen und sie fremd anmuteten wie Blutopfer, Beschneidung und dergleichen. Aus Gründen, von denen wir noch sprechen werden, hatte sich der charismatische Charakter des Amtes inzwischen verdunkelt, so daß es kein notwendiges Gegengewicht mehr gab, durch das eine allzu kritiklose Übernahme des Alten Testaments gebremst wurde.

II. Der Einfluß des konstantinischen «establishment»

In den Fragen um die Entwicklung des Amtes spielen Konstantin und das Edikt von Mailand (313) heute die Rolle des Sündenbocks. Konstantin und seine Nachfolger haben vor allem die Bischöfe durch wichtige Privilegien begünstigt. Th. Klauser hat die Idee populär gemacht, der Episkopat sei dadurch in die Staatshierarchie aufgenommen worden. E. Jerg stellte diese Hypothese in Frage, erkennt aber an, daß sie inzwischen praktisch zur «opinio communis» geworden ist.[7]

Inzwischen haben Monographien, deren Inhalt Jerg wiedergibt und analysiert, die These Klausers stark nuanciert. Dasselbe tut auch R. Gryson. So war die «audientia episcopalis» mehr eine Art Schiedsgericht, neben der kaiserlichen Rechtsprechung, an das man in aller Freiheit Berufung einlegen und das der Bischof auch in aller Freiheit auf sich zu nehmen verweigern konnte. Man sah sie damals eher als eine Form von Seelsorge. Inzwischen hat man der wichtigen Rolle, die dem Bischof lokal, in der Stadtgemeinde zuwuchs, weniger Aufmerksamkeit geschenkt, obwohl sie doch das einzige mehr oder weniger autonome Regierungsorgan im Reiche war. Der Einfluß des Bischofs als «pater civitatis» setzte ihn instand, beim Untergang des Reiches bestimmte Regierungsaufgaben zu übernehmen. Im Westen, vor allem in Rom, überträgt der Staat die «cura annonae» allmählich der Kirche. Diese zunächst pastoral gemeinte Armenfürsorge wird dann wieder zum Ursprung der Macht der römischen Diakone und vertraut dem Bischof eine soziale Verantwortung an, die nach dem Einfall der Barbaren immer größer wird.

Dennoch ist die Behauptung übertrieben, dadurch seien die Bischöfe in den «cursus publicus» aufgenommen worden. Obwohl dieser wegen seines raffinierten Spiels von Stufen und Titeln bekannt ist, wird er doch im Lauf der Jahrhunderte immer neu angepaßt. Sein Vergleich mit der Titulatur der Bischöfe, ohne Erwähnung von Ort und Zeit, ist sehr problematisch. Wenn man hier und da den Eindruck bekommt, der Bischof habe zu den Rängen der kurialen «Vornehmen» gehört, so

beweist Jerg, daß Titulatur und Anredeformen für Bischöfe in den nichtkirchlichen Gesetzestexten, Briefen und anderen Schriften deutlich den Bischof in seiner geistlichen Rolle und Würde respektierten.

Wenn man das Leben hervorragender Bischofsgestalten betrachtet, wird dieser Eindruck noch mehr bestätigt. Wenn ein kaiserlicher Beamter wie Ambrosius zum Bischof geweiht wird, ist er sich bewußt, daß er in eine andere Welt eintritt, in der er vor allem zum Bruder der vielen Bischöfe der Welt wird, mit denen er eine neue Verantwortung teilt. Augustinusbiographen betonen wiederholt, daß Augustinus nach seiner Priester- und Bischofsweihe sein Denken und Reden ganz anders orientierte als in der Zeit, da er noch Rhetor und Laie war. Wenn er sich unter dem Druck des Donatismus gezwungen sah, an den Gouverneur wegen einer Intervention zu appellieren und zwar in Dingen, die zum Glauben gehören, so beweisen die vielen Motivierungen, die er zur Beseitigung seiner prinzipiellen Bedenken vorbringt, daß er sich in keiner Weise als Staatsbeamten betrachtet. Unglücklicherweise hat gerade das Mittelalter letztere Argumente übernommen, um die eigene Sicht auf die Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu fundieren, mit Hintanstellung der ursprünglichen Gewissensbedenken.

Trotzdem kann man ebensowenig behaupten, in dieser Entwicklung sei alles sauber gewesen. Der große Erfolg der Eremiten und Mönche in den Wüsten Ägyptens und anderwärts darf sicherlich zum Teil als Protest gegen die Macht und Üppigkeit mancher kirchlicher Amtsträger gesehen werden. Ob bei diesen zeitgenössischen Protesten die wachsenden Bindungen an die Staatsautorität mitgespielt haben, läßt sich heute nicht mehr sagen. Die Kirche lieferte dennoch einen Beweis ihres Assimilationsvermögens, wenn sie gerade diesen Protest integriert hat, indem sie die charismatische Natur des Bischofsamtes aufrechterhielt und, wo es nötig schien, stärkte. Im Osten entstand dadurch die bekannte Tradition, daß der Bischof normalerweise aus den Reihen der Mönche gewählt wurde. Hier haben wahrscheinlich noch andere Motive mitgespielt; aber daß hiermit der geistliche Charakter des Episkopats gestärkt wurde, ist wohl klar.

Über die einfachen Priester der älteren Zeit wissen wir sehr wenig. R. Gryson hat im ganzen Werk des Ambrosius nur einen einzigen Text gefunden, in dem sich «sacerdos» eindeutig auf den Presbyter bezieht. Augustinus stand seinen Priestern näher als Ambrosius, er versammelte sie bei sich zu Hause zu einer Art Klostergemeinschaft. Seine Freunde im Episkopat sind ihm darin nachgefolgt. Das wird wohl auch anderwärts geschehen sein.

Schließlich dürfen wir sagen, daß während der Väterzeit, trotz vieler Schwächen, Mißbräuche und Streitigkeiten, an die uns A. Van Roey erinnert,[8] die Lehre vom Episkopat noch ganz nach dem Evangelium und charismatisch gedacht wurde, wenn auch schon gewisse alttestamentliche Sichtweisen das Amt im Gottesvolk abzusondern beginnen. Inzwischen wurden meist unbewußt und kollektiv bestimmte Forderungen vorgebracht, vor allem mit Bezug auf wichtige gesellschaftliche Aufgaben, die, wie es in diesem Kulturzusammenhang oft nicht zu vermeiden war und die sogar ursprünglich eindeutig pastoral gemeint waren, schließlich der späteren feudalen Integration des Amtes im Mittelalter in die Hand gearbeitet haben. Das gehört zur Tragik des menschlichen Handelns, das in concreto die Doppelsinnigkeit unseres Engagements niemals ganz vermeiden kann.

Die Gefahren, die jeden Dogmatisierungsprozeß bedrohen, treten hier schon deutlich hervor. Dieser Prozeß ist unabwendbar und sogar notwendig, als menschliche Gestalt von Selbstbesinnung und Selbstverwirklichung. Dennoch spielt sich dieser Prozeß nicht im luftleeren Raum eines reinen Supranaturalismus ab, der wie eine platonische Idee aus dem Himmel auf uns herniedersteigt. Das gilt vor allem für das Amt. Es wurzelt in einer bestimmten Sprache und Kultur, in einer geschichtlichen Situation. Wenn sich nun diese Situation weiterentwickelt – konkret gesprochen: Wenn die Kaiser von Byzanz und später die Kaiser des Römischen Reiches diesen Griff nach der Kirche immer weiter ausbauen, kann es geschehen, daß die Kirche gerade wegen dieser Dogmatisierung unversehens gehindert wird, sich zur rechten Zeit von dieser Entwicklung zu distanzieren. Oder mit fast zu einfachen Worten gesagt: Was im Jahre 313 wahr sein konnte, ist unter Justinian vielleicht nicht mehr auf dieselbe Art und Weise wahr, und noch weniger unter Kaiser Karl dem Großen. Der Dogmatisierungsprozeß strebt nach einer klaren und bindenden Lehre. Die Schwierigkeit ist, daß nicht alles in diesem Prozeß gleich bindend sein kann. Aber um das zu entdecken, müssen die Menschen der Kirche u.a. zu tieferer Einsicht in die Geschichtlichkeit der Offenbarung kommen, was nach Vernichtung der klassischen Kultur zu Anfang des Mittelalters noch schwerer zu erreichen war als je zuvor. Der Dogmatisierungsprozeß

kann auch mit einem «establishment»-Prozeß zusammengehen, der die Freiheit des Evangeliums bedroht.

III. Die «res publica christiana»

In diesem Kapitel scheint unsere Aufgabe einfacher, denn der Dogmatisierungsprozeß ist inzwischen offensichtlicher geworden. Sie bleibt trotzdem schwer, denn wir müssen eine Zeit von fast neun Jahrhunderten umspannen. Wir können nicht ganz vermeiden, in Allgemeinheiten zu verfallen, die die Vielgestaltigkeit der Geschichte mit ihrer Ebbe und Flut zu kurz kommen lassen.

Nach den Barbareneinfällen mußte sich die Kirche in eine neue Welt hineinarbeiten. Während Rom noch in lebendigem Kontakt mit dem Osten bleibt, kann man das für Mittel- und Nordeuropa nicht mehr sagen. Diese neue Welt war eine Welt des Feudalismus, ein äußerst komplexes Gebilde von Stammesbindungen, später von dynastischen Loyalitätsbindungen und Untergebenheit; darüberhinaus dem grilligen Spiel von Allianzen, Ehen und Erbrecht unterworfen.

Unter der Idee des Heiligen Römischen Reiches als Erbe des Imperiums werden die Bischöfe, und bald auch die Äbte und Kapitel, in diesen komplizierten ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Apparat aufgenommen. Die Bischöfe werden zu «principes ecclesiastici» («Kirchenfürsten») gegenüber den «»principes saeculares» («weltliche Fürsten»); und sie werden das mehr oder weniger bis zur Französischen Revolution bleiben, so daß der Episkopat oft für die Söhne des Adels reserviert bleibt.

Die einfachen Priester werden in dieser ausgesprochen ländlichen Welt, im Gegensatz zur Stadtkultur der Antike, auf Kirchen und Kapellen verteilt, für die kirchliche oder weltliche Herren Pfründen gestiftet haben. Ihre enge Verbindung mit ihrem Bischof und ihrer Ortskirche, die bisher für ihre Berufung charakteristisch war, fällt auseinander in vielerlei Loyalitätsbindungen, die längst nicht alle kirchlich sind und sich fast ebenso launenhaft wandeln können wie die übrigen feudalen Verbindungen. Natürlich beschränkt sich seine Rolle mehr und mehr auf rein kultische Funktionen, auch weil zunächst die Mönche und später die Bettelorden die apostolischen Aufgaben größtenteils übernehmen.

In dieser korporativen Gesellschaft, die aus Ständen und Gilden besteht, bildet der Klerus den ersten Stand. Schon im 8. Jahrhundert läßt sich (z. B. in einigen irischen Beichtbüchern) die Idee bemerken, daß dieser Standesunterschied auch einen theologischen Inhalt hat. Der Kleriker ist ein «höheres Wesen» als der Laie.

Die große Krise liegt aber, nach dem Urteil von Y.-M. Congar,[9] auf der Ebene von Papst und Hierarchie. Nach Karl dem Großen wird die Kirche immer mehr der weltlichen Gewalt unterworfen, bis es im Investiturstreit zu einer Reaktion gegen die Ansprüche der Stauferdynastie kommt. Im konkreten Zusammenhang des Feudalismus stellte sich das Problem unvermeidlich in Begriffen der Macht. Jeder Streit zwingt die herausfordernde Partei, sich auf das Niveau desjenigen zu stellen, den sie absetzen will. Deshalb sind auch die ersten Werke, die über die kirchliche Hierarchie geschrieben wurden, mit «De potestate ecclesiastica» überschrieben. Diese Perspektive hat dem charismatischen Charakter des Episkopats großen Schaden zugefügt. Streit um Macht, um Privilegien und Finanzrechte belasten das Bild des Priestertums und die Erfahrungen mit der Priesterschaft schwer.[10]

Die Entwicklung der Theologie als eigener Aspekt in der Dogmatisierung spiegelt diese historische Entwicklung ziemlich getreu wider. Ihre bedenkliche Folge: Die Einheit des Amtes fällt auseinander in die Zweiheit von Regierungsgewalt und Weihegewalt.[11] Ausgehend von Aussagen des Pseudo-Ambrosius und vor allem des Hieronymus, sehen die Theologen keinen Unterschied mehr zwischen Bischof und Priester, abgesehen von der Regierungsgewalt. Die Weihegewalt wird bestimmt durch die «potestas» (noch einmal!), Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn zu verwandeln: das große Mirakel, das die Menschen des Mittelalters ganz beschäftigte. Dazu kommt bald noch die priesterliche Fürsprachegewalt «für Lebende und Tote», die eng mit der Idee des Opfers verbunden wird. Nach einer Beichtsakramentskrise von zwei bis drei Jahrhunderten verbindet erst Thomas die Absolutionsgewalt wieder endgültig mit der Weihegewalt des Priesters. Dieser Dogmatisierungsprozeß wird durch die Konzilien von Florenz und Trient abgerundet, als diese kultische Sicht als allgemein angenommene kirchliche Lehre bestätigt wird. Trotzdem muß man wissen, daß diese Verengung des Amtes nicht von jedem bejaht wird, zumal nicht von den Kanonisten, die über ihre Rechtssammlungen engen Kontakt mit der Theologie der älteren Konzils- und Kirchenväter behielten.

Zum Schluß müssen wir dieses pessimistische Urteil über so viele Jahrhunderte christlichen und

priesterlichen Lebens korrigieren. Während dieser Zeit lebten und wirkten zahlreiche fromme und heilige Priester und Bischöfe!

IV. Der Prozeß des «des-establishment»

In großen und – wir wollen es zugeben – manchmal groben Linien (die vielen Varianten in Zeit und Ort müssen dabei unberücksichtigt bleiben) sehen wir diese weitere Entwicklung als langsamen und äußerst schwierigen «des-establishment»-Prozeß. Zunächst werden wir mit der Tatsache konfrontiert, daß seit dem 14. Jahrhundert der wachsende Protest gegen die Klerikalisierung der Kirche derart radikale Formen annimmt, wie wir sie nie zuvor gekannt haben. Von Ockham und Marsilius von Padua, über Wyclif und Hus bis zur Reformation und später von der Aufklärung bis zum Antiklerikalismus der modernen Zeit kann man unmöglich behaupten, daß dieser Protest, gerade wegen seines trotz wechselnder Zeitumstände unveränderten Charakters, irgendwo und jemals auch von einem echten religiösen Anliegen getragen worden wäre.

Sehr langsam ist die Kirche auf diesen Protest eingegangen. Charakteristisch ist die Entwicklung der großen Konzilien von Trient bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, von einer lähmenden Bindung an den Staat zu einer geistig freien Versammlung. Der Staat selbst ringt sich, nach dem «aufgeklärten Königtum» und nach der Restauration, zu einer weltlichen Auffassung durch, so daß der Antiklerikalismus heute oft archaisch anmutet.

In diesem Kapitel widmen wir dem Priester größere Aufmerksamkeit. Die Geschichte kann jetzt über ihn mehr sagen. Die veränderten Umstände geben ihm größere Aufgabenmöglichkeiten, die in den ersten Jahrhunderten undenkbar waren. Wenn sich Trient bezüglich der Priesterschaft beschränken mußte, um den Dogmatisierungsprozeß des Mittelalters weiterzuführen, so hat es doch mit seinen Reformdekreten großen Einfluß gehabt. Auch hier ging die Praxis der Reflexion voraus. Entscheidend war die Errichtung eigener Seminare, in denen Priester auf ihre geistliche und apostolische Aufgabe vorbereitet wurden.

Danach hat vor allem die Spiritualität auf die Dogmatisierung der Priesteridee eingewirkt. Zwei Strömungen haben eine intensive und auch breite Wirkung gehabt. Zunächst die französische Schule von de Bérulle, de Condren und Olier als Vorgänger der Sulpizianer, die zuerst in den Vereinigten Staaten und in Kanada, und heute in den Entwicklungsländern mit der Leitung vieler Seminare beauftragt wurden. Eine zweite Strömung, die vor allem in Belgien und Frankreich geblüht hat, strebte danach, eine eigene Spiritualität für den Diözesanklerus aufzubauen. Die Verdienste beider Strömungen bestanden darin, daß sie vor allem von einer dogmatischen Besinnung ausgingen. Zusammen mit den anderen Erneuerungsbewegungen, die das Zweite Vatikanische Konzil vorbereitet haben, konfrontiert sie die Priester mit einer reichen Tradition, die unvermeidlich inspirierend wirken mußte.

Können wir auch ihren Einflüssen auf den Dogmatisierungsprozeß nachgehen? Es konnte kaum anders sein, als daß diese Wiederentdeckung einer viel reicheren und geschmeidigen Überlieferung eine fast unerträgliche Spannung zuwege bringen mußte zwischen der artikulierten und allbekannten Ideenwelt einer vergangenen Kirche und den noch gärenden, unklaren und manchmal extremen Erwartungen für den heutigen Tag und die Zukunft der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Das brachte mit sich, daß man bei den früheren Spiritualitätsüberlieferungen sogar Schattenseiten zu entdecken begann. Ein starker Akzent auf der Teilhabe des Priesters am einzigen Priestertum des Christus – eine Sicht, die im Osten fast unbekannt ist, wo das Priestertum mehr vom Geist getragen wird: als Aktualisierungsprinzip des Christuswirkens in der Kirche; ein allzu ontologisches Verständnis des sakramentalen Kennzeichens, das zu einem «metaphysischen Klerikalismus» führen kann, drohten den Priester immer mehr außerhalb und über das Gottesvolk zu stellen und ihn abzusondern. Auf soziologischem Gebiet assimilierte die triumphierende Bourgeoisie den Priester ihrer «Intelligenz», und das in einem Augenblick, als die industrielle Revolution ausbrach. So entscheidend das Dekret von Trient über die Seminare auch war, man soll hier auch anerkennen, daß jedes menschliche und konkrete Handeln seine eigene Ambivalenz behält. Sosehr die gesonderte Ausbildung und Erziehung der Priester ihrer theologischen und geistlichen Bildung zugute kam, förderte diese selbe Absonderung doch auch die Entfremdung des Priesters von einer Welt, die in schnellem Rhythmus eine gewaltige technische Entwicklung durchmacht.

Schlußgedanke

Wir können nicht sagen, daß der Dogmatisierungsprozeß heute zur Ruhe oder zur Reife gekommen ist. Das ist nur allzu deutlich. Eine kurze geschichtliche Gewissenserforschung – und beschränke sie sich auch auf die Grundelemente – ist bei der Neuformulierung der Lehre von der Priesterschaft unentbehrlich. Dabei spielt die Schrift eine unersetzliche Rolle. Wir waren immer davon überzeugt, daß die historische Forschung uns wirklich für den «kairos» der heutigen Zeit befreit. C. S. Lewis sagte in seiner Antrittsrede von Cambridge (1954). «Die ungeschichtlich denken, sind für gewöhnlich, ohne ihr Wissen, die Sklaven einer ziemlich neuen Vergangenheit.»[12]

[1] So z. B. P. Fransen, Unity and Confessional Statements. Historical and Theological Inquiry of R. C. Traditional Conceptions: Bijdragen 33 (1972) 2–38, mit einer ausführlichen Bibliographie zu Punkten, die auch in diesem Artikel angesprochen werden.

[2] In dieser Zeitschrift läßt sich schon eine gute Orientierung finden, z. B. in dem Aufsatz von Karl Rahner, Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums: Concilium 5 (1969) 194ff.

[3] E. Schillebeeckx, Theologische kanttekeningen bij de huidige priestercrisis: Tijdschrift voor Theologie 8 (1968) 415, verweist auf J. Neumann, Erwägungen zur Revision des kirchlichen Gesetzbuches: Theol. Quartalschrift 146 (1966) 285–304, der wiederum Rahners Auffassung kritisiert, wie er sie in einem Artikel «Über den Begriff des ‹ius divinum› im katholischen Verständnis» vorlegt: Schriften z. Theol., Teil 5 (Einsiedeln 1962) 249–277. Siehe auch Y.-M. Congar, Ministères et communion ecclésiale (Paris 1971) 32.

[4] P. Fransen, Le Concile de Trente et le sacerdoce: Le Prêtre. Foi et contestation, hrsgg. von A. Descamps (Gembloux 1970) 106–142; und Karl Lehmann, Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums: Existenzprobleme des Priesters = Münchener Akademie-Schriften Bd. 10 (München 1969) 121–175, vor allem 135–150.

[5] So z. B. R. Gryson, Le prêtre selon saint Ambroise (Löwen 1968).

[6] S. aber die Warnungen von E. Schillebeeckx, Naar een katholiek gebruik van de hermeneutiek?: Geloof bij kenterend getij. Peilingen in een seculariserend Christendom. Hrsgg. von H. van der Linde und H. A. M. Fiolet (Roermond/Maaseik) 78–116.

[7] Th. Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte = Bonner akademische Reden 1 (Krefeld 1949 und ²1953). Und Ernst Jerg, Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung = Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. 26 (Wien 1970). Man findet hier eine ausführliche Analyse der Reaktionen auf die These von Klauser; mit Bibliographie: ebd. 11–71.

[8] A. Van Roey, De derde man. Vragen aan de patrologie: Aan mensen gewaagd. Zicht op de identiteit van de priester, hrsgg. von Joris Baers (Tielt/Utrecht 1972) 67–80.

[9] Y.-M. Congar, The Historical Development of Authority in the Church: Problems of Authority, hrsg. von John M. Todd (London/Baltimore 1962) 119–150.

[10] Wir kennen keine bessere Bestätigung dieser These als die Acta Reformationis Catholicae Ecclesiae Germaniae concernentia saeculi XVI, hrsgg. von Georg Pfeilschifter, deren 5. Band (IV/2) soeben erschienen ist (Regensburg 1959–1971).

[11] J. Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche: Catholica 26 (1972) 108–125.

[12] C. S. Lewis, De Destructione Temporum. Inauguralvorlesung (Cambridge 1954), nachgedruckt in They Asked for a Paper (London 1962) 23: «The unhistorical are usually, without knowing it, enslaved to a fairly recent past.»

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PIET FRANSEN

geboren am 10. Dezember 1913 in Tournai, Jesuit, 1943 zum Priester geweiht. Er studierte am Jesuitenkollegium St. Jean Berchmans zu Löwen und an der Päpstlichen Universität Gregoriana, ist Doktor der Theologie, Lizentiat der Philosophie, seit 1969 Professor für theologische Anthropologie an der Universität Löwen, Chefredaktor der Zeitschrift «Bijdragen»; er veröffentlichte u.a. eine Artikelreihe in: Intelligent Theology (London-Chicago 1967–1969).

Bericht

Joan Brothers

Frauen im kirchlichen Amt

Für das Thema «Frauenordination» bringt entschieden nur eine Minderheit Interesse auf. Relativ wenige Menschen sind imstande, dieses Thema mit einem Mindestmaß an Objektivität zu behandeln. Selbst jene, die im allgemeinen einen grundlegenden Wandel in den kirchlichen Strukturen befürworten, scheinen es schwer zu haben, dieses Thema ernst zu nehmen. Entweder steht es für sie überhaupt nicht zur Debatte oder es ist in ihren Augen eine Angelegenheit, die es nicht verdient, ernst genommen zu werden. Für die meisten ist es etwas Unwichtiges, vielleicht sogar etwas Dummes oder Amüsantes. Wenn man einmal von der Arbeit spezialisierter Studiengruppen oder Konferenzen zum Thema absieht, vor allem von solchen, die der Ökumenische Rat der Kirchen eingesetzt hat, so stammt die Literatur zu diesem Thema meist von Frauen selber. Es ist tatsächlich bemerkenswert, daß selbst Kommentare von radikalen Kritikern wie Ivan Illich[1] über die Notwendigkeit, das Wesen des Priestertums neu zu überdenken, die Frage der Weihe von Frauen aus ihren Überlegungen aussparen.

Es gibt indessen einige christliche Denominationen, die es durchaus für möglich halten, Frauen zum Amt zuzulassen. (Was sie mit ihnen nachher anfangen, steht auf einem anderen Blatt und soll später diskutiert werden.) Die Kongregationalisten lassen seit einigen Jahren Frauen zum Amt zu und auch die «Universalist Church of America» hat schon seit langem weibliche Amtsträger. Seit dem Krieg haben eine Reihe reformierter Kirchen Frauen zum Pfarramt zugelassen. Tatsächlich gibt es heute bei rund zweiundsiebzig Mitgliedkirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen ordinierte Frauen.[2] (In den Vereinigten Staaten bereitet sich eine Frau – Sally Preisand – auf das Rabbinat im Reformierten Judentum vor, obgleich es noch Probleme hinsichtlich ihrer Anerkennung als Rabbi in einer Gemeinde gibt.)

In einer Reihe von Kirchen wird die Angelegenheit viel diskutiert. In der römisch-katholischen Kirche werden Teilnehmer an Konferenzen zu religiösen Fragen oft durch die Entdeckung erschreckt, daß Teilnehmer starken Druck ausüben, um die Verabschiedung von Resolutionen zu erreichen, die die Weihe von Frauen befürworten. Die Mehrheit ist allerdings durchaus imstand, solchem Druck zu widerstehen.

Die Frage der Zulassung von Frauen zu kirchlichen Ämtern ist aus zwei Gründen für jene christlichen Kirchen sehr wichtig, die bisher Frauen nicht zu diesen Ämtern zulassen:

1. Zunächst gibt es Frauen, die glauben, zu diesen Ämtern berufen zu sein. Es mag nur eine kleine Zahl von Frauen geben, die meinen, der christlichen Gemeinde auf diese Weise dienen zu können, aber ihre Überzeugungen sind ernsthaft und stark und verdienen darum allein schon mehr als die herablassende Behandlung, die ihnen gegenwärtig zuteil wird.

2. Zweitens ist, wie Mary Daly in ihrem Buch «The Church and the Second Sex» vermerkt, in dieser Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt «das ganze Problem der Situation von Frauen in der Kirche reflektiert, symbolisiert und kristallisiert. Es ist tatsächlich für jeden, der wiederholt an Diskussionen um dieses Thema teilgenommen hat, evident, daß diese Frage als Prüfstein für die Einstellung zur Frau und zur Beziehung von Mann und Frau überhaupt dienen kann».[3] Die Annahmen, die diesem Punkt zugrunde liegen, können nicht oft genug unterstrichen werden. Auf sie hat vor einigen Jahren auch Lukas Vischer vom Weltrat der Kirchen im Zusammenhang mit der Frage «Spiegelt die Kirche die große Wahrheit, daß in Christus weder Mann noch Frau zählen werden, in angemessener Weise wider? Bringt die Struktur der Kirche diese Wahrheit in angemessener Weise zum Ausdruck?»[4] hingewiesen.

Für jene, die die Debatte nicht verfolgt haben, soll hier nun die Frage erhoben werden: Was sind die wichtigsten Trends in der gegenwärtig verfügbaren Literatur?

Frauen in Kirche und Gesellschaft

a) Gesellschaftliche Veränderungen

Zunächst meine ich, dürfte der pastorale Inhalt der Schriften über Frauen in der Kirche besser verstanden werden, wenn er auf dem Hintergrund gegenwärtigen feministischen Schrifttums gesehen wird. Es muß betont werden, daß keineswegs alle, die an der Ordination von Frauen interessiert sind, sich mit den Auffassungen der weiblichen Be-

freiungsbewegungen identifizieren. Einerseits schreiben die einen aus einer viel konventionelleren Perspektive. Anderseits wurde vieles davon geschrieben, ehe die gegenwärtige Welle der Schriften über das Thema Frau ausbrach. Und innerhalb der weiblichen Befreiungsgruppen finden religiöse Fragen kaum großes Interesse außer in negativer Form, wenn etwa eine Reihe von Autorinnen – Eva Figes beispielsweise[5] – die Rolle der Kirche, die sie bei der Unterdrückung der Frau spielte, kritisieren. Aber ohne Kenntnis dessen, was über das Thema Frau gegenwärtig geschrieben, gelesen und vor allem empfunden wird, ist es äußerst schwierig, die religiöse Komponente zu verstehen. (Es ist zwar möglich, die politische Bedeutung der Black-Power-Bewegung in ihrem Kern zu verstehen, ohne Leute wie Frantz Fanon und Eldridge Cleaver gelesen zu haben. Ob es vernünftig ist, dies zu versuchen, ist eine andere Frage.) Kate Millets «Sexual Politics» ist ein einleuchtender Ausgangspunkt.[6] In «Woman's Estate» hat Juliet Mitchell eine Menge Material, einschließlich ihrer eigenen grundlegenden Darlegung der sozialistischen feministischen Einstellung, zusammengetragen.[7] Eine mehr aus persönlicher Empfindlichkeit kommende Sicht bringt Germaine Greers «The Female Eunuch».[8]

Die Bedeutung dieser Schriften als gesellschaftliche Dokumentationen kann nicht genug unterstrichen werden. Zuallererst artikulieren jene, die in der Öffentlichkeit über diese Fragen schreiben und sprechen – auch wenn sie nur eine Minderheit sind – das wachsende Gefühl der Frustration, das bei einer zunehmenden Anzahl von Frauen auftritt, denen bewußt wird, daß das gesellschaftliche Entgegenkommen im Hinblick auf ihre persönlichen und beruflichen Notwendigkeiten gewöhnlich bedeutet, daß ihnen nur erlaubt wird, die Last zusätzlicher Rollen und Verantwortungen im Beruf zu tragen, während man sie nur von wenigen der traditionellen Erwartungen im Hinblick auf ihre Weiblichkeit befreit.

Zweitens liefern diese Schriften den Frauen eine Ideologie, die ihnen die Interpretation einiger wirtschaftlicher, politischer und gesellschaftlicher Ursachen ihrer Stellung und ihres Mangels an Macht in der gegenwärtigen Industriegesellschaft ermöglicht.

Wenn die Frage der Zulassung von Frauen zum Priestertum und zum Diakonat auf dem Hintergrund unumkehrbarer und wachsender internationaler Trends hinsichtlich der Stellung der Frau gesehen wird, kann sie nicht länger als das Ziel exzentrischer Vorstellungen gesehen werden, sondern muß als das unausweichliche Ergebnis weitgehender sozio-ökonomischer Veränderungen verstanden werden. Der allgemeine Wunsch, die Diskriminierung der Frau zu beseitigen, hat seine Auswirkungen auch für den religiösen Bereich wie für viele andere Bereiche.

b) Die Erneuerung der Kirche

Menschen, die in irgendeiner Kirche ordiniert werden wollen, seien es nun Männer oder Frauen, sind in der Minderheit, und es ist entscheidend, diese Frage der Ordination als Teil – wenn auch von erheblicher symbolischer Bedeutung – des weitergehenden Wunsches von Frauen zu sehen, auf gleichberechtigter Basis am Leben der Kirche teilzunehmen. Die St. Joan's International Alliance, die bereits 1911 gegründet worden war, war unaufhörlich bestrebt, die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Diskriminierung der Frau in der Kirche zu lenken und hat auch einige Zeit lang die Verleihung des Priesteramtes auch an die Frau gefordert. Eine Reihe von Studiengruppen in verschiedenen Ländern studiert die Situation der Frau in der Kirche, einige mit präzisen Vorstellungen in bezug auf die Funktion der Frau, andere in der Absicht, mit der Stellung der Frau die Notwendigkeit einer allgemeinen Erneuerung zu illustrieren. Unter diesen Gruppen ist die holländische «Samenwerking man en vrouw in de kerk» bemerkenswert, die viel zur Förderung der Diskussion und der Publizistik über die Ordination von Frauen beigetragen hat. Die internationale Gruppe «Femmes et Hommes dans l'Eglise» hat die Interventionen der Bischöfe auf der Bischofssynode in Rom 1971, die sich auf die Frauen und im besonderen auf Frauen und Amt bezogen, veröffentlicht.

Trotz der Resolutionen, die verschiedene Kongresse und Konferenzen (beispielsweise die fünfte Resolution des Dritten Weltkongresses für das Laienapostolat 1967 und der Vorschlag, der vom internationalen Theologenkongress unter den Auspizien von Concilium 1970 gemacht wurde) verabschiedet haben und trotz anderer Versuche, die Stellung der Frauen in den formalen Strukturen der Kirche zu ändern, trotz alldem haben die liturgischen Reformen im Hinblick auf die Frauen nicht viele Fortschritte gebracht.[9] In ähnlicher Weise ist auch ihre Vertretung in den offiziellen Strukturen der Kirche noch recht dürftig.[10]

Aus Ungeduld über die lauwarmen Beschlüsse, man müsse die Frage noch weiter studieren, wie sie

da und dort gefaßt werden, wurde von verschiedenen Seiten die Errichtung einer Kommission gefordert, die so rasch wie möglich geschaffen werden soll, um die Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt und zum Diakonat zu prüfen.

c) Das Ordensleben

Es muß noch ergänzt werden, daß vieles in der gegenwärtigen Literatur über Frauen im Ordensstand für die weiterreichende Frage der Stellung der Frau in der Kirche relevant ist, wobei auch die Notwendigkeit, den weiblichen Orden mehr Autonomie zuzugestehen, mitbedacht werden muß. Daß nicht alle Frustration in bezug auf Stellung und Status der Frauen im Ordensstand wirksam innerhalb und durch das System behoben werden kann, verdeutlicht die Tatsache, daß unter den Frauen, die gegenwärtig den Ordensstand verlassen, auch solche sind, die weit davon entfernt sind, sich für das Ordensleben ungeeignet zu halten, die jedoch meinen, daß sie ihre persönliche Berufung nicht in den Ordensgemeinschaften in ihrer derzeitigen Verfaßtheit verwirklichen können und deren Bemühungen, diese Gemeinschaften zu ändern, nicht deshalb ohne Erfolg bleiben, weil etwa deren Mitglieder dagegen gewesen wären, sondern weil es zu Zusammenstößen mit kirchlichen Vorschriften oder Autoritäten gekommen war.

Theologische Diskussionen

Die intensiven theologischen Diskussionen, die der Einführung der Frauenordination in manchen christlichen Denominationen vorausgingen, sind seit einiger Zeit allgemein zugänglich. Diese Diskussionen haben die Notwendigkeit, Tatbestände der Schrift im Licht der aktuellen exegetischen Forschung zu interpretieren, betont[11] und ebenso darauf hingewiesen, daß theologische Traditionen in Bezug zu setzen sind zu den besonderen kulturellen Bedingungen. Noch weniger dürften solche Schritte notwendig als Hindernis für den Ökumenismus betrachtet werden. Vor einigen Jahren drängte André Dumas, am Ende einer klaren Beweisführung aus dem Neuen Testament und der systematischen Theologie, die Kirchen sollten die Anerkennung der Frauen als Amtsträger gemeinsam «nicht als Einflußnahme des Säkularismus, sondern als die Frucht biblischer und liturgischer Erneuerung» interpretieren.[12]

Madeleine Barot hat eine bewunderungswürdige Zusammenfassung der Positionen gegeben, welche die verschiedenen christlichen Kirchen, einschließlich der Orthodoxie, eingenommenen haben.[13]

Nicht alle Kirchen, die die theologischen Implikationen der Ordination von Frauen ernsthaft bedacht haben, haben auch den zweiten Schritt getan, sie tatsächlich zum Amt zuzulassen. So läßt die Anglikanische Kirchengemeinschaft Frauen zum Amt der Diakonisse zu (dieses Weiheamt war 1862 erneut eingeführt worden), aber der Schritt, Frauen zu ordinieren war nicht allgemein akzeptiert worden.[14] Es ist interessant, daß auf der Lambeth Konferenz von 1968 Beobachter von anderen Kirchen erklärten, daß die Ordination von Frauen «ein weiteres Hindernis zur Einheit in der Praxis bilden würde, auch wenn ihr keine bestimmten theologischen Argumente entgegenstünden».[15] Auf der Plenarversammlung wurde festgestellt, daß die Gründe gegen eine Ordination von Frauen gegenwärtig widersprüchlich sind. Die Debatte geht weiter, und 1971 wurden zwei anglikanische Frauen in Hongkong ordiniert.[16]

Unter römischen Katholiken scheint einige Übereinstimmung darüber zu herrschen, daß die Einwände gegen die Weihe von Frauen mehr auf der pastoralen, kulturellen oder gefühlsmäßigen Ebene als auf der theologischen liegen. So zitiert beispielsweise René Van Eyden die Untersuchung von Haye van der Meers «Subiectum ordinationis est mas»:

«Er hatte nicht die Absicht, für oder gegen etwas Beweis zu führen, sondern ihm ging es nur um eine kritische Betrachtung der Schlüssigkeit derzeit vorgebrachter Argumente gegen Frauen im Amt. Das Ergebnis war überraschend: Keines der angeführten Argumente war stichhaltig. Sein Schluß daraus ist darum, daß es keineswegs gesicherte Tatsache ist, daß die Weihe kraft göttlichen Rechts für Frauen nicht zugänglich ist.»[17]

Sowohl René Van Eyden als auch Yvonne Pelle-Douël[18] erwähnen den jüngsten Kommentar von Kardinal Daniélou, daß der Weihe von Frauen kein theologisches oder strukturelles Hindernis entgegensteht. Er schrieb vor einiger Zeit: «Ich würde sagen, daß meines Erachtens keine der Aufgaben der niederen Weihegrade, was ihren weiblichen Aspekt betrifft, nicht von Frauen erfüllt werden könnten und nicht tatsächlich auch schon von ihnen erfüllt worden sind.»[19]

Weitere römisch-katholische Autoren, die neuerdings zum Thema einen Beitrag geleistet haben, sind Schwester Vincent Emmanuel Hannon[20] und Mary Daly.[21] Letztere zitiert Hans Küngs Kommentar, es gebe weder dogmatische noch biblische

Gründe gegen die Weihe von Frauen, einzig psychologische und soziologische Gesichtspunkte seien zu beachten. Dalys scharfe Analyse betont, daß die Situation in der katholischen Kirche anachronistisch ist, da die kulturellen Bedingungen in bezug auf die Frau sich längst geändert haben. Sie äußert daher die Sorge, die von vielen geteilt wird, daß die neuen Gründe, die für den Ausschluß der Frau vom Amt angeführt werden, sich als ebenso hartnäckig gegenüber Änderungen erweisen wie die theologischen Gründe, die früher ins Feld geführt wurden.

Die gegenwärtige Akzentverlagerung kann als Verdrängung des Konservatismus einer theologischen Elite durch den Konservatismus der Massen, soziologisch betrachtet, interpretiert werden. In den meisten gesellschaftlichen Systemen werden Veränderungen gewöhnlich mit der Behauptung abgelehnt: «Nicht ich bin dagegen, die Gesellschaft als ganze ist es.»

Wenn nun schon eine gewisse Übereinstimmung darüber existiert, daß es keine theologischen oder biblischen Argumente von Gewicht gibt,[22] und wenn eine wachsende Zahl von Publikationen darauf drängt, die traditionellen Vorstellungen im Lichte früherer kultureller Bedingungen zu interpretieren, welche Einwände können dann innerhalb der römisch-katholischen Kirche noch gegen die Zulassung der Frauen zu Priesteramt und Diakonat gemacht werden?

I. Klerikale Rollen und Funktionen

Ein Teil der Einwände gegen die Weihe von Frauen beruht auf der angenommenen Unfähigkeit der Frauen, die traditionellen Rollen des Klerus zu übernehmen. Es heißt, die Leute wären daran gewöhnt, daß Männer die liturgischen Funktionen ausüben und sie würden darin so leicht keine Frauen akzeptieren. Da es hinsichtlich dieses Rollenwechsels in der römisch-katholischen Kirche keinerlei Erfahrungen gibt, läßt sich auch nicht mit einer Spur von Sicherheit voraussagen, ob die Gemeinden tatsächlich in dieser Weise reagieren würden. In anderen Kirchen hält man es durchaus für möglich, an von Frauen zelebrierten Liturgien teilzunehmen. Wie andere liturgische Veränderungen, die in der Theorie erstaunlich aussahen und sich dann in der praktischen Verwirklichung als selbstverständlich erwiesen, kann sich auch das Experiment eines Gottesdienstes, dem eine Frau vorsteht oder sogar einer Messe, die von einer Frau gefeiert wird, wie es in der Schwedischen Lutherischen Kirche möglich ist, als etwas sehr Selbstverständliches erweisen. In vielen Denominationen haben Frauen seit einiger Zeit das Recht, zu predigen, und nach Ansicht vieler katholischer Laien ist dies vor allem eine Frage der Fähigkeit des Predigers und nicht eine Frage des Geschlechts. Außerdem gibt es in der Kirche bereits seelsorgliche Situationen (wie beispielsweise in Brasilien, Uganda, Kinshasa), in denen Nonnen viele liturgische Funktionen übernommen haben, einschließlich Taufe, Trauung, Begräbnis und Leitung liturgischer Versammlungen.[23]

Für die eher emotionale Ablehnung im Hinblick auf klerikale Rollen und Funktionen ist es charakteristisch, daß die Leute nicht gerne ihre Sünden Frauen beichten wollen. Dieser Einwand übersieht, daß die Praxis der privaten Beichte in vielen Gebieten ohnedies abnimmt. Tiefer gesehen illustriert dies, wie Gegner gewöhnlich eine priesterliche Funktion allein herausgreifen. Es gehört einiges mehr zum Pfarramt als das Beichtehören und es gibt keinen Grund für die Annahme, daß Frauen weniger fähig wären als Männer, Familien und Spitäler zu besuchen, als Industriekapläne, Studenten- oder Krankenhausseelsorger zu wirken und andere besondere Aufgaben zu erfüllen (um so mehr, als beispielsweise in den Krankenhäusern Frauen ohnedies bereits einen wesentlichen Teil der Arbeitskräfte und der Belegschaft bilden). Tatsächlich übt bereits manche Ordensfrau oder Laiin praktisch pastorale Funktionen aus.

Tine Govaart-Halkes kommentiert in einem Beitrag zu den Beratungen des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Thema Ordination von Frauen den Trend bei einem Teil der katholischen Theologen, die Einwände als nicht-theologisch zu betrachten. Ihre entscheidende Aussage in diesem Zusammenhang: anstatt die Vorurteile gegen die Frauen für unabänderlich zu halten, sollten die Gemeinden erzogen werden:

«Vielleicht kann man neue Formen finden, neue Formen des Amtes, in denen alles neu ist einschließlich der Weise, wie auch männliche Amtsträger fungieren, so daß Männer und Frauen sie gemeinsam erarbeiten – wobei Pfarrgemeinden weder überredet noch gezwungen werden dürften, solche Ämter zu akzeptieren, aber hoffend, betend und an den Geist glaubend, der Männern und Frauen die Flexibilität geben kann, so daß sie diese neuen Ämter schrittweise annehmen lernen.»[24]

Wenn Frauen für die gegenwärtigen klerikalen Rollen und Lebensweisen nicht gerade ideal geeignet erscheinen, so enthüllt dies mehr, als wir zu-

nächst ahnen, über diese Rollen und Verhaltensmuster. Yvonne Pelle-Douël hat mit der Bemerkung, Frauen legten keinen Wert darauf, die alten Soutanen anzuziehen, die die Männer nicht mehr wollen, den Finger auf das Problem gelegt.[25]

Die Betonung, die neuerdings von vielen Theologen – beispielsweise Gregory Baum – auf die priesterliche Rolle des Dienstes anstatt des Opferns gelegt wird, schlug sich auch in der Literatur über die Frauen nieder. Dieser Punkt wird auch sehr deutlich ausgesprochen in «Diakonos» (dem Bulletin, das von Mary Schaefer, Mitglied einer kanadischen Gruppe für die Wiedereinführung des Amtes der Diakonisse, zusammengestellt wurde), nach einem Treffen mit kanadischen Bischöfen 1971 zur Diskussion um den Status der Frauen:

«Der Hauptakzent des Amtes liegt heute auf dem Dienst, und da das Priestertum sein Prestige verloren hat und manchmal zur Demütigung geworden ist (und darin um so ähnlicher mit Christus), können wir das Amt nur als von seinen Machtansprüchen gereinigt sehen. Wir wollen ganz gewiß keine Männer sein! Wir wollen keineswegs in das Streben um Macht oder Prestige oder Herrschaft hineingezogen werden, das nur allzuoft Teil männlicher Verhaltensweisen ist. Wir verlangen lediglich, daß man es Frauen überläßt, das Amt in ihrer eigenen Weise zu entfalten.»[26]

Eines der größten strukturellen Hindernisse für die Zulassung von Frauen zu Priestertum und Diakonat liegt wahrscheinlich in der mangelnden Bereitschaft, die gesamte Ausbildung des Klerus neu zu bedenken. Tatsächlich werden vermutlich die gegenwärtigen Probleme, wie heute in allen Denominationen der klerikale Nachwuchs heranzubilden und zu erhalten ist, weit radikalere Konsequenzen in dieser Richtung haben als jede Menge früherer Liebäugelei mit «Reformen» in der Ausrichtung der Seminarerziehung und im Einsatz des Klerus.

II. Nach der Ordination

Eine andere Gruppe von Einwänden gegen die Weihe von Frauen gründet in der Vermutung, es würde schwer für sie sein, nachher eine Gemeinde zugeteilt zu bekommen. Natürlich kann keine Art der Veränderung von Gesetzen und Bestimmungen einer Kirche bezüglich der Zulassung von Frauen zu kirchlichen Ämtern dafür garantieren, was nachher mit ihnen geschieht. Eines der Hauptprobleme einer Gesetzgebung, die einer Minorität den Weg für bestimmte berufliche Aufgaben freimachen soll, liegt darin, daß sie nicht nur negativ agieren, d.h. Sanktionen gegen jene verhängen kann, die aktiv diskriminieren. Es ist viel schwerer, populäre Einstellungen zu ändern.

So haben in vielen Fällen Frauen, die zum Amt zugelassen worden sind, höchst unangenehme Situationen erleben müssen. Überdies kann es in der betreffenden Kirche zu ernsthaften Widerständen in Fragen, die sich erst nach der Ordination einstellen, kommen, wie es beispielsweise in der Lutherischen Kirche in Schweden der Fall war, wo 1960 Frauen zum Amt zugelassen wurden. Dies wurde von einem neueren anglikanischen Autor zum ernsthaften Einwand erhoben.[27] Eine Studie von Elsie Gibson über Amtsträger in zwanzig Kirchen zeigte, daß sie von männlichen Kollegen beträchtlichen Diskriminierungen ausgesetzt waren.[28] Dies könnte zwar manche Frauen abschrekken, es kann jedoch die Tatsache, daß sich solche Probleme ergeben, nicht als allgemeines Argument gegen die Ordination herhalten. Es gibt Gemeinden, die Frauen akzeptiert haben und, wie bereits zuvor gesagt worden ist, es ist nicht einzusehen, warum ihr Amt nur auf lokale Gemeinden beschränkt werden soll. Es gibt bereits viele spezialisierte Ämter in der Kirche und es besteht von allen Seiten die Nachfrage nach mehr.

Es kann gesagt werden, daß das Ausbleiben einer Verbesserung des Kirchenrechts nur das bestehende Gefühl der Befremdlichkeit der Situation verewigt und die unbewußten Ängste gegenüber Frauen in ungewohnten Funktionen und Rollen in einem Teil der Bevölkerung verstärkt. Mit Ausnahme der Sowjetunion, wo drei Viertel der ärztlichen Berufe von Frauen ausgeübt werden, erleben weibliche Ärzte oft Diskriminierungen, indem man sie nur zu bestimmten Zweigen der Medizin oder zu weniger gut bezahlten Beschäftigungen innerhalb dieses Berufs zuläßt. Trotzdem denkt niemand daran, ihnen den Zugang zu diesem Beruf zu verwehren, nur weil einige der männlichen Vertreter dieses Berufs und Teile der Öffentlichkeit eine feindselige oder mißtrauische Haltung einnehmen. Das Problem besteht darin, die bestehenden diskriminatorischen Haltungen zu ändern, nicht darin, sie zu einer moralischen Haltung hochzustilisieren.

III. Frauen als «Sonderfall»

Das unheilvollste Hindernis für die Ordination von Frauen findet sich jedoch gewiß in der Fülle der Literatur, die immer wieder das allgemeine Bewußtsein von einer besonderen Rolle der Frau in

der Kirche und im Leben überhaupt bestärkt.[29] Der anglikanische Theologe E. L. Mascall gehört zu jenen, die die Verschiedenheit der Geschlechter, die sich in einer Verschiedenheit der Rollen im Werk der Erlösung niederschlägt, als Argument gegen die Ordination von Frauen gebraucht.[30] Vorstellungen von einer speziellen Rolle oder Würde der Frauen haben die feministischen Bewegungen stets als Haupthindernis für Veränderungen verantwortlich gemacht. Die Ablehnung gegenüber dieser emotionellen Verteilung der Geschlechterrollen ist nur Teil eines allgemeinen weltweiten Trends gegen spezielle Kategorien. (Auf dieser Linie liegt die wachsende Abneigung unter einigen Studenten elitärer Studienprogramme, die sich auf die Bedürfnisse der intellektuell Befähigten konzentrieren, ohne die sozialen Voraussetzungen zu berücksichtigen, die sie dazu gemacht haben. Oder die Erkenntnis rassischer Vorurteile in ihrer subtileren Form, die die «unterscheidenden» Charakteristika einer bestimmten Gruppe hervorheben.)

Soziologisch betrachtet besteht eine der charakteristischen Arten, Veränderungen in gesellschaftlichen Systemen zu verhindern, darin, eine Ideologie zu schaffen, die die bestehende Situation legitimiert. Es ist uns allen klar, wie dies in Begriffen getan werden kann, die unmittelbar als für eine Gruppe schädlich erkannt werden können. (So wird beispielsweise die unzureichende Erziehung einer Gruppe von Kindern damit begründet, daß die fragliche Gruppe nicht fähig ist, die anspruchsvolleren Angebote für andere Gruppen entsprechend anzunehmen.) Aber auch ein offenbar positives Image kann auf eine machtvolle und subtile Weise Änderungen verhindern. So wirkt im religiösen Bereich das Bild der Frau als beispielsweise mütterliche Figur, das außer acht läßt, daß diese Erfahrung vielen Frauen unabhängig von ihrer Entscheidung versagt bleibt und daß sie von anderen in wachsendem Maß zurückgewiesen wird, in dieser Richtung. Oder die Vorstellung von der Frau als eines emotionellen oder impulsiven Wesens, die die Bedingungen ignoriert, unter denen bisher die Entwicklung anderer Merkmale verhindert oder als maskulin verurteilt wurde. In den verschiedenen Berufen werden Frauen oft nach speziellen Kriterien im Hinblick auf solche Images beurteilt – sieht sie auch genau so gut aus, wie sie ein guter Arzt sein mag, kocht sie auch genau so gut, wie sie eine gute Lehrerin sein mag? – anstatt nach den üblichen beruflichen Kriterien in bezug auf Tüchtigkeit, Wissen und so weiter. Ein neuerer Autor sagt dies über die Haltung der Kirche gegenüber den Frauen:

«Man hat Mutterschaft und Jungfräulichkeit gepriesen, und dies sind gewiß hohe Werte, jedoch nur Facetten im Leben der Frau, hoch oben im Rang der Werte, jedoch nur Teil des Ausdrucks der Person, nicht ihre Totalität. Der wichtigste Grund, der Frauen ihre Würde gibt, ist die Tatsache ihrer Erschaffung durch den Vater und ihrer Erlösung durch Christus, ebenso wie auch der Mann seine wesentliche Würde eher davon empfängt als von seiner Vaterrolle oder weil er Mönch ist.»[31]

Sie bringt dies in Verbindung mit der Weihe von Frauen in der katholischen Kirche:

«Die Vorstellung von einer Frau, die in der Kirche eine mit Autorität verbundene Stelle einnimmt, in der sie Macht über Männer hat, wurde heftig zurückgewiesen. Aber diese Zurückweisung beruht auf einem Mißverständnis über die Natur des Priestertums und die Rolle des Priesters in der christlichen Gemeinschaft ebenso wie auf einem Mißverständnis von Autorität. Wahre Autorität ist schöpferisch, wie schon der Ursprung des Wortes deutlich macht: Autorität als Macht verstanden, ist eine Entwertung der Bedeutung. Sobald unsere Vorstellungen von Autorität sich geklärt haben, wird auch der Weg für ein besseres Verständnis von Priestertum offenstehen. Sobald dies einmal formuliert ist, wird es für die Kirche leichter sein, sich intellektuell und emotionell an die Vorstellung zu gewöhnen, daß Frauen ebenso wie Männer Priester sein können, die der Liturgie vorstehen, die sich mit diesen in die prophetische Funktion bei der Predigt teilen und Brennpunkt der Einheit für die lokale Gemeinschaft sind, die heute die Pfarrei ist.»[31]

Als Katholiken haben wir traditionellerweise Anteil gehabt an einer symbolischen Welt in Beziehung zu Christus, das Priestertum und die Kirche. In dieser Konstruktion der Wirklichkeit bezogen sich die Vorstellungen von Priestertum auf Führung und Autorität, Symbole, die in früheren Zeiten unvermeidlich mit männlichen Rollen und Funktionen verbunden waren. Verständlicherweise trug auch die Notwendigkeit, den Klerus zölibatär zu halten, zur Entwicklung eines ideologischen Systems bei, in dem Männer und Frauen eindeutige und unterschiedliche Bestimmungen und Ziele hatten. Nun ändert sich diese symbolische Welt in zwei Richtungen. Auf der einen Seite bedeutet heute das Priestertum für viele Dienst an der Gemeinschaft. Anderseits wird

man sich heute mehr und mehr der Tatsache bewußt, daß die Unterschiede zwischen Mann und Frau sich mehr aus der gesellschaftlichen Rollenverteilung in bestimmten Kulturen herleiten als aus angeborenen, vorherbestimmten Differenzen, und es erscheint die alte symbolische Ordnung daher in wachsendem Maß befremdlich und ohne Bezug zur neuen pastoralen Situation, mit der sie es zu tun hat.

Wir befinden uns heute in der Kirche in einem allgemeinen Prozeß der Entwicklung neuer Symbole, um unsere wechselnden gesellschaftlichen Erfahrungen zu interpretieren. Die Schwierigkeiten, die manche gegenüber der Vorstellung von Frauen als Priestern haben, scheinen beispielhaft für die allgemeinen Probleme, eine neue Sprache, Symbole und Bilder zu entwickeln, um damit die Welt, in der wir leben, zu beschreiben, zu interpretieren und ihr Sinn und Bedeutung zu geben.

Die Zulassung von Frauen zu Priestertum und Diakonat dürfte kaum eine starke Welle von Bewerbungen auslösen. Es gibt einige Frauen, die sich auf das Priestertum vorbereiten in der Erwartung, daß die Kirche bald ihre Haltung ändern wird. Weitere werden später davon angezogen werden. Aber ihre Zahl wird wohl immer klein bleiben. Die formale Aufhebung der gesetzlichen Hindernisse für die Ordination von Frauen wird nicht gleichzeitig auch die gesellschaftlichen oder die psychologischen Hindernisse beseitigen, aber sie würde immerhin bedeuten, daß diejenigen Frauen, die bereit sind, sich mit diesen herumzuschlagen, die Möglichkeit hätten, dies zu tun. Solch eine Entscheidung würde vermutlich keine großen statistischen Konsequenzen haben, jedenfalls nicht in nächster Zukunft. Aber sie könnte vielleicht unbeabsichtigte gesellschaftliche und religiöse Folgen haben, unter denen eine die neue Stärkung der Gewähr für das Entstehen einer offeneren christlichen Gesellschaft sein könnte.

[1] «The Vanishing Clergyman»: Celebration of Awareness (London 1971).

[2] What is Ordination Coming to? Report of a Consultation on the Ordination of Women. Hsg. Brigalia Bam (Ökumenischer Rat der Kirchen 1971). Vgl. auch: Women's Place in the Ministry of Non-Catholic Christian Churches: Concilium 4 (1968) 82–88.

[3] New York 1968, 154.

[4] The Ordination of Women: Concerning the Ordination of Women (Ökumenischer Rat der Kirchen 1964).

[5] Patriarchal Attitudes (London 1970). Siehe auch Sarah Doeley, Women's Liberation and the Church (New York 1970).

[6] New York 1970.

[7] London 1971.

[8] London 1970.

[9] Vgl. René van Eyden, Das liturgische Amt der Frau: Concilium 8 (1972) 107–115.

[10] Vgl. Pro mundi vita, Nr. 21, Sonderheft zum Thema: Partnerschaft von Männern und Frauen in Kirche und Gesellschaft.

[11] Siehe z. B. Krister Stendhal, The Bible and the Role of Women (Philadelphia 1966); Marga Bührig, The Question of the Ordination of Women in the Light of Some New Testament Texts: Concerning the Ordination of Women aaO. 41–45.

[12] Biblical Anthropology and the Participation of Women in the Ministry of the Church: Concerning the Ordination of Women, aaO. 40.

[13] Dialogue des Eglises: Echanges 96 (Mai 1970) 20–26.

[14] Siehe M. E. Thrall, The Ordination of Women (London 1958); außerdem den Bericht einer von den Erzbischöfen von Canterbury und York eingesetzten Studienkommission, Women and Holy Orders (London 1966).

[15] John Coventry, «Lambeth 1968»: One in Christ 5 (1969) 15.

[16] The Time is Now. Anglican Consultative Council First Meeting (London 1971).

[17] Women Ministers in the Catholic Church: Sisters Today 40 (1969) 214–215. Vgl. H. van der Meer, Priestertum der Frau? Quaestiones Disputatae 42 (Freiburg i. Br. 1969).

[18] Interview in «Informations Catholiques Internationales», Nr. 400 (15. Jan. 1972), 22.

[19] The Ministry of Women in the Early Church (London 1961) 30.

[20] The Question of Women and the Priesthood (London 1967).

[21] Oben zitiert!

[22] Siehe Eric Doyle, God and the Feminine: The Clergy Review 56 (1971) 877; Sister Margaret Rowe, Women in the Church: Herder Correspondence 6 (1969) 291–298.

[23] Siehe Pro mundi vita, aaO.

[24] In: What is Ordination Coming to? AaO. 32.

[25] Oben zitiert! Vgl. Elisabeth Gössmann, Frauen als Priester? Concilium 4 (1968) 62.

[26] Nr. 5 (Mai 1972) 7–8. Vgl. auch E. R. Hudson, Women and the Diaconate: The Clergy Review 56 (1971).

[27] Sue Flockton, Why Not Ordain Women? The Church Union (London o. J.).

[28] When the Minister is a Woman (New York 1970). Vgl. auch R. W. Henderson, Reflections on the Ordination of Women: Study Encounter 7 (1971).

[29] Die Literatur aus dieser Periode ist zu umfangreich, als daß sie hier aufgeführt werden könnte. Ein Beispiel findet sich in Teilhard de Chardins Gedicht «Das Ewigweibliche». (H. de Lubac, The Eternal Feminine. A Study on the Poem by Teilhard de Chardin. London 1971.)

[30] The Ministry of Women: Theology 57 (1954) 413.

[31] Patricia Worden, Women in the Church: The Newman 4 (1969).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOAN BROTHERS

geboren 1938 in Liverpool, studierte an der Universität Liverpool, ist Doktor der Soziologie, Lektorin für Soziologie am Goldsmiths' College der Universität von London. Sie hielt Vorträge vor allem über das Verhältnis von Theologie und Soziologie bei protestantischen und katholischen Institutionen, beschäftigt sich mit der Wiedereingliederung ehemaliger Kleriker und nimmt an zahlreichen ökumenischen Aktivitäten teil. Sie veröffentlichte mehrere Bücher aus dem Bereich der Soziologie, u. a.: Religious Institutions (London 1971), The Sociology of Religion (in Vorbereitung).

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Jan Kerkhofs

Das Amt in der Kirche

Übersicht und Vergleich neuester Umfragen unter Priestern

Von 1967 bis 1971 wurden in den meisten westlichen Ländern und in einigen Gegenden der Dritten Welt wissenschaftliche Erhebungen organisiert, um ein klares Bild von den Priestern zu erhalten. Initiatoren waren vor allem die Bischofskonferenzen; mehrere Erhebungen wurden aber auch von Priestergruppen und Meinungsforschungsinstituten oder von Pastoralzentren durchgeführt. Diese Umfragen haben, wissenschaftlich betrachtet, recht verschiedenen, ja sogar gegensätzlichen Wert. Sachverständige werden aber anerkennen, daß manche nichtwissenschaftliche Umfragen (z. B. die in Zaïre) die Wirklichkeit ebensogut widerspiegeln wie bestimmte wissenschaftliche Untersuchungen. Dabei fällt auf, daß die wissenschaftlichen Untersuchungen fast ausschließlich Westeuropa und Nordamerika betreffen, wo nicht nur größere finanzielle Mittel und mehr technische Hilfsmittel zur Verfügung stehen, sondern wo man sich auch gegenüber Befragungen anders verhält.

Die Absichten bei den Erhebungen waren natürlich verschieden: angefangen beim Wunsch, möglichst gut informiert zu werden, bis hin zur Hoffnung, daß die Ergebnisse bestimmte pastoralpolitische Wünsche bestätigen oder ihnen widersprechen. Manche Erhebungen wurden im Rahmen nationaler Synoden oder von Pastoralkonzilien organisiert (Niederlande, Deutschland, Schweiz), bei anderen war ausdrücklich, wenn auch nicht ausschließlich, die römische Synode 1971 bestimmend (z. B. in den USA und Kanada). Anderwärts war die Umfrage nur ein Element in der Gesamtheit pastoraler Versuche, die Spannungen im Klerus und zwischen Klerus und Hierarchie aufzuhellen (z. B. Spanien).

Die Tatsache, daß Umfragen veranstaltet wurden, braucht nicht zu verwundern, denn es besteht ganz entschieden eine Amtskrise.[1] Das Zweite Vatikanische Konzil hat in zahlreichen Texten auf den Nutzen soziologischer Beiträge für das Studium pastoraler Probleme und für das Lesen der Zeichen der Zeit hingewiesen. Selbstverständlich ist der soziologische Beitrag nur einer jener Faktoren, die Leitungsentscheidungen mitbestimmen können. Die Soziologie bietet nur eine begrenzte Lesart der Wirklichkeit. Daneben sind andere Lesarten möglich und notwendig: die psychologische, die theologische, die Lesart der Leitung, die dichterische, die Lesart der Mystik. Alle Lesarten sind begrenzt, sogar die überfachliche Lesart, die menschlich gesehen noch die meisten Garantien bietet, obschon sie in der Kirche verhältnismäßig wenig angewandt wird. Anderseits ist es gut, von Anfang an darauf hinzuweisen, daß auch eine theologische oder hierarchische Lesart der Zeichen der Zeit soziologisch und soziopsychologisch bedingt ist und also einseitig und falsch sein kann. Eine wissenssoziologische Studie diverser Theologien, von Konzilsentscheidungen und päpstlichen Enzykliken kann das illustrieren. Daraus folgt methodologisch, daß lediglich durch Zusammenarbeit, einerseits auf zwischenfachlicher Ebene und anderseits von Fachleuten mit Leitungspersönlichkeiten, echte – aber immer vorläufige – Antworten auf wirkliche – immer zeitgebundene – Fragen gegeben werden können. Diese Zusammenarbeit wird stets notwendiger, wie z. B. das Projekt der amerikanischen bischöflichen Erhebung auf einzigartige Weise zu erkennen gegeben hat. Sowohl die Komplexität der Fragen wie z. B. der Wunsch von Priestern und Gläubigen, daß die Führung von wissenschaftlicher Forschung mitbestimmt werden sollte, spielen dabei mit. Doch ernsthafte Wissenschaftler werden anderseits auch anerkennen müssen, daß die Ergebnisse der öffentlichen Meinungsforschung unter Laien und Priestern nicht per se eine Norm für die Leitung sein müssen. Die Leitung kann ernstliche Gründe haben, von den Mehrheitsmeinungen abzugehen. Es ist aber auch möglich, daß die Leitung selbst eine soziologisch geschlossene Gruppe darstellt, die durch Herkunft, Erziehung, Personalpolitik, sozialen Druck, Lebensalter in einem eigenen «kollektiven Bewußtsein» befangen ist.[2] Kirchengeschichtlich gesehen, hat es mehrere Perioden gegeben, in denen entweder die Ordensleute oder Gruppen frommer Laien oder sogar der Kaiser die Leitung (eingeschlossen den Papst) aus ihrer Einseitigkeit oder Unfähigkeit befreien mußten: zum Heil des gläubigen Volkes.

Diese einleitenden Überlegungen können dazu

führen, die Bedeutung der soziologischen Studien zu relativieren, doch gleichzeitig auch, eine kritische Haltung gegenüber allen anzunehmen, die ein wissenschaftliches Verständnis sozial-religiöser Phänomene zu sehr oder a priori herabsetzen. Die Haltung dieser Letzteren kann tatsächlich auch stark sozio-psychologisch bestimmt sein.

Es ist unmöglich, im Rahmen dieses Artikels das Tausende von Blättern umfassende Material einer Inhaltsanalyse zu unterziehen und daraus – synthetisch – vergleichende Tabellen herauszudestillieren. In dieser Übersicht müssen eine unvollständige Beschreibung und einige Randbemerkungen genügen. Vorab aber einige allgemeine Bemerkungen: 1. Die Befragungen wenden sich an Gruppen, die in grundverschiedenen Situationen stehen (z. B. in den Niederlanden und Bolivien, Ruanda und Spanien); 2. sie wurden nach verschiedenen Methoden durchgeführt (z. B. in Deutschland und in den USA); 3. sie betreffen gesellschaftliche Elitegruppen, deren Glieder außerdem als «Freiwillige» betrachtet werden müssen; 4. selten oder nie wurden Vergleiche gezogen zu Untersuchungen über Parallelgruppen wie z. B. protestantische Pastoren, Ärzte, Rechtsanwälte, Lehrer, Sozialarbeiter; 5. abgesehen von Ausnahmen fehlen ergänzende psychologische Studien.

Europa

Die Niederlande. Die wissenschaftliche Erforschung der Priester auf nationaler Ebene wurde zuerst in den Niederlanden angepackt. Neben dem jährlich durch KASKI (Katholiek Sociaal Kerkelijk Instituut, 's-Gravenhage) verarbeiteten statistischen Material über die Entwicklung der Eintritte, Weihen und Austritte beim Diözesanklerus und Ordensklerus, wurden von verschiedenen Institutionen Befragungen organisiert. Die wichtigste ist zweifellos die unter dem Thema «Amtszölibat in einer sich wandelnden Welt» (1969),[3] die auftrags des Episkopats vom Institut für Angewandte Soziologie der Universität Nimwegen durchgeführt wurde. Diese Untersuchung zeigte deutlich die enge Beziehung zwischen den Vorstellungen der Priester vom Priestertum und vom Kirchenbild, das sie in sich tragen. Obschon die Studie angegriffen wurde, weil sie die Zölibatsproblematik zu stark in den Mittelpunkt stelle, bleibt sie doch die erste große wissenschaftliche Befragung, in die alle Welt- und Ordenspriester und Priesteramtskandidaten einbezogen wurden. Die enge Zusammenarbeit von Soziologen, Psychologen, Theologen im Studienteam mit einem Repräsentanten des Episkopats zeigt den Willen zur übergreifenden Erforschung in enger Fühlung mit der Kirchenleitung. Von Anfang an war darüber hinaus die Absicht lebendig, den Ergebnissen der Untersuchung Raum zu geben und mit Hilfe eines Theologenteams Lösungen für Fragen zu finden, die sich ergeben würden. Die Resultate dieser Studie wurden bestätigt und nuanciert durch andere Untersuchungen (auf Stichprobenbasis), die sich auf Stellung und Selbstverständnis der Seelsorger in den Niederlanden beziehen, wobei sowohl katholische und protestantische Seelsorger wie auch Gläubige befragt wurden.[4] Eine eigene Befragung nach den Vorstellungen der Laien vom Amt, einschließlich dem der Ordensleute, wurde bei 1745 Elternpaaren angesetzt.[5]

Deutschland. Im Auftrag des deutschen Episkopats und mit der Absicht nach Informationszuwachs für die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer hat das «Institut für Demoskopie» zu Allensbach im Jahre 1970 eine schriftliche Untersuchung über Kirchen- und Glaubensfragen bei allen deutschen Katholiken über 16 Jahren durchgeführt (etwa 4,5 Millionen Antworten auf 21 Millionen versandte Fragelisten), der eine mündliche repräsentative Stichprobenbefragung von ungefähr 4000 Katholiken (1970) und (Anfang 1971) eine schriftliche Umfrage beim gesamten Welt- und Ordensklerus folgte (76,5% Antworten). Die vollständig verarbeiteten Ergebnisse liegen bei Abfassung dieser Übersicht noch nicht vor.[6] Mehr noch als in den Niederlanden gestatten diese Untersuchungen auch, die Auffassungen katholischer Gläubigen (u.a. unterteilt in mehr oder weniger praktizierende) und die der Priester untereinander zu vergleichen. Die deutsche Priesterbefragung hat darüber hinaus den Vorteil, nicht so eng auf die Zölibatsproblematik eingestellt zu sein. In den Grundrichtungen stimmen die drei deutschen Untersuchungen weitgehend mit den Ergebnissen der niederländischen Untersuchung überein. Die Polarisierung von zwei Kirchenbildern, in der das eine mehr sakral aufgefaßt wird, das andere mehr auf die säkularisierte Welt abgestimmt ist, nimmt in Deutschland weniger extreme Formen an, ist aber auch hier vorhanden, besonders in den jüngeren Generationen. Jedenfalls geht schon jetzt aus dem veröffentlichten Material hervor, 1. daß die Mehrheit der Gläubigen und der Priester für einen mehr pluriformen Priestertyp als den heute geltenden eintritt; 2. daß in

mehreren Punkten erhebliche Unterschiede zwischen den Vorstellungen der Priester und denen der Gläubigen betreffs priesterliche Arbeit bestehen; 3. je nach dem Grad, in dem die Befragten am kirchlichen Leben teilnehmen, treten größere Nuancierungen auf, z. B. wird von den mehr Praktizierenden theologisches Wissen höher angeschlagen als von den «mittleren» Gläubigen, die ihre Priester gern modern und sportlich sehen.

Wie in allen Befragungen zeigt sich auch hier, daß die jüngeren Generationen (bis zu 40 Jahren), sowohl bei Priestern wie bei Gläubigen, mit dem heutigen Priestertyp (was Berufsvorstellung, Zölibat, Ausübung eines profanen Berufs usw. betrifft) die meisten Schwierigkeiten haben. Gegenüber der Priesterweihe von Frauen sind die deutschen Priester und Gläubigen eindeutig zurückhaltender als z. B. die kanadischen.

Österreich. Ziffernmäßig nimmt die Priesterkrise in Österreich zu (z. B. gab es im September 1971 20% Weihen weniger als im Jahre 1970). Die Meinung der österreichischen Priester selbst geht hervor aus den vorläufigen Berichten der Priesterbefragung des IKS (Institut für Kirchliche Sozialforschung), durchgeführt für die Bischofskonferenz im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts. Auf den Fragebogen (mit 80 Fragen, versandt Anfang 1971) antworteten 74,2% des Klerus. Die ersten Ergebnisse wurden von den Bischöfen noch vor der römischen Synode besprochen. Sowohl eine vorläufige Gesamtschau auf ganz Österreich wie Übersichten über einzelne Diözesen wurden veröffentlicht. Auffallend ist die große Berufszufriedenheit des Klerus, obwohl die Mehrheit für mehr Vielgestaltigkeit eintritt (u.a. betreffs verheiratete Priester). Die größte Schwierigkeit der Priester ist der schwächer werdende Glaubensgeist der Bevölkerung; sodann die Unsicherheit in der Lehre. Die größte Stütze für die Treue zu ihrer Aufgabe findet die überragende Mehrheit im persönlichen Glauben, in Gebet und Studium. Alles weist darauf hin, daß sich der österreichische Klerus stark auf die überlieferten Motivierungen des Priesterlebens stützt. Wie schon früher muß dem hinzugefügt werden, daß der jüngere Klerus (bis zu 32 Jahren) – die schmale Basis der Alterspyramide – stark von den durchschnittlichen Antworten abweicht und den Auffassungen des älteren Klerus (über 64 Jahre) oft diametral gegenübersteht, z. B. in den Fragen begrenzte Amtszeit, verheiratete Priester, Stellung zur kirchlichen Obrigkeit, Bedeutung des Breviergebets usw.[7] Im Vergleich mit der schon ziemlich alten österreichischen Bevölkerung ist der Klerus relativ noch älter.

Schweiz. Die schweizerische Befragung verdankt ihr Zustandekommen einer gemeinsamen Initiative der schweizerischen Bischofskonferenz, der Generalvikare, der Bischofsvikare und 18 Abgeordneter der Priesterräte. Die Arbeit wurde dem Pastoralsoziologischen Institut von St. Gallen anvertraut. In die Befragung wurden alle Diözesanpriester einbezogen, jedoch nur eine begrenzte Zahl von Ordenspriestern. Die Vereinigung der höheren Oberen organisierte im Herbst 1971 eine eigene Umfrage. Auf die erste Befragung, die 3089 Priester einbezog, antworteten 84,8%. Mit der Untersuchung wurde ein doppeltes Ziel beabsichtigt: den Priestern Gelegenheit zur Meinungsäußerung über alle Fragen zu bieten, die sie betrafen; herauszufinden, wie sie ihre Persönlichkeit in den heutigen Wandlungen verstehen und wo vor allem ihre Schwierigkeiten liegen. Vorläufig ist noch kein abgerundetes Ergebnis verfügbar. Aus den bisherigen Berichten treten allerdings trotzdem schon einige Hauptlinien hervor. Die Mehrheit des Klerus sieht in Gottesdienst, Verkündigung und Sakramentenspendung die Hauptaufgabe, wenn auch Dienst am Menschen für 44% wesentlich zur priesterlichen Sendung gehört. Die Mehrheit bejaht einen profanen Beruf für den Priester. Altersunterschiede und ländliche bzw. städtische Umgebung scheinen die Vorstellungen bedeutend zu beeinflussen. Im allgemeinen laufen die Ergebnisse denen der deutschen Umfrage parallel.[8]

Frankreich. Außer einer nichtwissenschaftlichen Untersuchung (im Auftrag der Bischöfe) fand auf nationaler Ebene keine Befragung statt. Teiluntersuchungen wurden durchgeführt: u.a. im Bistum Metz[9] (dabei wurden vornehmlich Klerus und Seminaristen studiert) und vor allem im Bistum Lille,[10] wo das Priesterbild der Jugend, der Vorkämpfer der Katholischen Aktion und der Bevölkerung untersucht wurde, immer auf Basis von Stichproben. Über die Haltung der Jugend zu Priester und Priestertum gibt es daneben noch zahlreiche Studien, die die verschiedenen Auffassungen in den Generationen überreich illustrieren.[11]

Der französische Episkopat hat allerdings eine interdisziplinäre wissenschaftliche Gruppe beauftragt, eine Untersuchung bezüglich der Priester in die Wege zu leiten, insbesondere über die Zölibatsfrage[12]. Diese Untersuchung wurde jedoch noch

nicht zu Ende geführt; vorläufige Ergebnisse wurden nicht bekanntgegeben.

Spanien. Die wichtigste zu Ende geführte Priesterbefragung in Europa ist zweifellos die unter dem Weltklerus in Spanien (1970–1971). Ihr voraus ging eine Befragung unter den Seminaristen (1968–1969),[13] deren Zahl sich in dem Jahrzehnt 1961/1970 um mehr als die Hälfte verminderte. Initiatoren dieser Untersuchung waren die Bischofskommissionen für den Klerus, für die Seminare und Universitäten. Auf die Priesterbefragung (mit 268 Fragen) antworteten 85% des Weltklerus. Der Fragebogen behauptete, kein Problem des heutigen Priesterlebens auszuschließen. Die wichtigsten Themen waren: die Lehrsituation und der Mentalitätswandel (u.a., wieweit das Zweite Vatikanische Konzil von den Priestern integriert wurde), Priesterberufung und Priesterwirklichkeit, Spiritualität und Gefühlsleben, gesellschaftliches Leben und Gemeinschaftsleben, Probleme des Verhältnisses zur Hierarchie, der materielle Unterhalt. Die Ergebnisse der Umfrage wurden mehrere Monate lang einem interfachlichen Team zum weiterführenden Studium anvertraut.

Die Polarisierung des spanischen Klerus im Punkte Zweites Vatikanisches Konzil, gegenwärtige hierarchische Leitung, Zölibat, Einschaltung von Priestern in das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben und zumal betreffs Verhältnis Staat-Kirche in Spanien ist offenbar sehr groß. Darüber hinaus ist das Urteil der Seminaristen über das Seminarsystem ausgesprochen negativ, und viele geben zu, über ihre Berufung sehr unsicher zu sein, besonders wegen des unklaren Priesterverständnisses. Die Polarisierung bei den Priestern läuft größtenteils parallel mit den Generationengegensätzen. Die Bedeutung der besonderen politischen Situation Spaniens und der geradezu plötzlichen Öffnung des Landes für die allgemeinen westeuropäischen Einflüsse kann kaum überschätzt werden. Man muß feststellen, schließt die Studie, «daß in diesem Zusammenhang von ‹Spannungen› die Mutlosigkeit in einem bedeutenden Teil des Klerus zunimmt, mit der unvermeidlichen Kettenreaktion bei den Seminaristen und engagiertesten Laien. Doch ebenso gibt es eine andere Gruppe junger Priester und Seminaristen, die ihre Hoffnung auch weiterhin auf die nachkonziliaren Bischöfe setzen (deren Zahl zunimmt)...»

Italien. Auf der Grundlage einer nichtwissenschaftlichen Befragung, an der etwa 25000 (von 43000) Diözesanpriester teilnahmen, wurde von Bischof Gaddi (Bergamo) ein Bericht verfaßt, der auf der 6. Generalversammlung des italienischen Episkopats vorgelegt wurde. Nach diesem Bericht sind Einsamkeit und niedriger Lebensstandard die zwei größten Probleme des italienischen Klerus.[14] Das wird durch mehrere wissenschaftliche Studien bestätigt. S. Burgalassi[15] bietet eine Auswertung regionaler Stichprobenbefragungen, in die 3700 Diözesanpriester einbezogen waren, und einer Stichprobenbefragung von 800 Ordenspriestern – also insgesamt von mehr als 10% des italienischen Klerus überhaupt. Aus diesen Studien geht hervor, daß der italienische Priester auf der Suche nach einem neuen Selbstverständnis ist; daß Glaubenskrise und Zölibatskrise nicht zusammenhängen; daß die Priesterkrise mit der allgemeinen Gesellschaftskrise verbunden ist. Die Kritik an Ausbildung und Erziehung ist hier ebenso allgemein wie in Spanien. Der Priester steht vereinsamt sowohl gegenüber der kirchlichen Leitung wie auch gegenüber seiner eigenen Umgebung.

Andere europäische Länder. Veröffentlichte Untersuchungen, die das Niveau der Soziographie übersteigen, gibt es in den anderen Ländern Europas so gut wie gar nicht.[16] In Irland wurde ein vertrauliches Dokument über den Berufsverlauf bei Priestern und Ordensleuten verfaßt, aber nicht veröffentlicht. Teiluntersuchungen gab es in Jugoslawien, Malta und Ungarn.[17] Der Bericht des ersten nationalen Priesterrats in England und Wales bietet ein recht deutliches, wenn auch nicht wissenschaftlich verantwortetes Bild von der Lage.[18] Mit Blick auf die Bischofssynode 1971 wurde von den skandinavischen Bischöfen eine Meinungsbefragung bei den Priestern vorgenommen.[19] In Belgien wurden von den Priesterräten und von der Universitätspfarre zu Löwen eine Reihe begrenzter Meinungsbefragungen bei den Priestern angestellt, die den wirklichen Zustand widerspiegeln, wie die Abstimmungen im überdiözesanen pastoralen Rat zeigen.[20]

Vereinigte Staaten von Amerika

Drei große Studien ergänzen und bestätigen einander. Jede von ihnen enthält die Verarbeitung von Stichprobenbefragungen beim amerikanischen Klerus: die erste erarbeitete, auf Initiative einer Gruppe von Diözesanpriestern, J. H. Fichter von der Harvard-Universität;[21] die zweite leiteten, auf Initiative der National Federation of Priests' Councils, in Zusammenarbeit mehrerer Universi-

täten, J.P.Koval und R.Bell[22] (eine ihrer Besonderheiten: daß der National Council of Churches ebenfalls an der Untersuchung teilnahm, was gestattete, die Meinungen von 8000 protestantischen Seelsorgern mit denen von 3000 katholischen Priestern zu vergleichen); und schließlich die große Untersuchung, die von der amerikanischen Bischofskonferenz veranstaltet wurde.[23] Der soziologische Teil dieser letzteren Studie wurde vom National Opinion Research Center (Universität Chicago) durchgeführt, Endredaktion: A.M.Greeley.[24]

Bei letzterer Untersuchung wurden auch Bischöfe, Ordensleute und aus dem Amt geschiedene Priester in Stichprobenbefragungen einbezogen. Auch gegenüber Methode und Ergebnissen dieser Studie verhielt sich die Bischofskonferenz sehr zurückhaltend.[25] Eine bischöfliche Kommission arbeitet im Jahre 1972 mit Fachleuten auf der Basis dieser Untersuchung an der Abfassung einer Reihe von Empfehlungen.

Die amerikanischen Studien bestätigen nicht nur die anderwärts gefundenen Verschiedenheiten in den Auffassungen der Generationen; sie enthüllen insbesondere das Vorhandensein eines tiefgehenden Autoritätskonflikts und die Schwierigkeiten, die Demokratisierungsprozesse in der Kirche hervorrufen.[26]

Kanada

Sowohl das französisch- wie das englischsprechende Kanada verfügt über gediegene wissenschaftliche Studien. Im französischsprechenden Kanada waren die Bischöfe die Initiatoren der Untersuchung, die sie dem Centre de Recherches en Sociologie Religieuse der Universität Laval anvertrauten. Diese Studie, mit einem stark gesellschaftspsychologischen Einschlag und auf der Basis von Stichprobenbefragungen, ist für ihre Art ein Modell. Selten wurde das heutige Priesterproblem auf vielseitigere und nuanciertere Weise angepackt.[27]

Im englischsprechenden Kanada waren die Priester die eigentlichen Auftraggeber (nämlich die National Federation of Priests' Senates), allerdings mit Unterstützung der Bischöfe.[28] Die Priesterproblematik konzentriert sich am schärfsten um Zölibat und Autorität. Infolgedessen gibt es Spannungen zwischen der (offenen) Ideologie der meisten Priester und ihrem (traditionell-sakralen) Auftreten. Besonders lehrreich sind in dieser Studie Punkte der Übereinstimmung und des Unterschieds zwischen Weltklerus und Ordensklerus, neben den schon erwähnten, überall wiederkehrenden Gegensätzen zwischen jüngerem und älterem Klerus. Anderseits liegt der Prozentsatz der Priester, die in ihrer Aufgabe im allgemeinen recht zufrieden sind, sehr hoch.

Schließlich hat das erwähnte Zentrum, im Auftrag des damaligen Berufenenzentrums (heute: Office National du Clergé) den Vorstellungen und Auffassungen der studierenden Jugend vom Priester eine Untersuchung gewidmet.[29]

Südamerika

Auch Südamerika kann einige wichtige Studien über den Priester vorweisen. Auf der Basis mehrerer wissenschaftlicher Stichprobenbefragungen über den Zustand des Klerus in Brasilien[30] hat die Bischofskonferenz eine Anzahl Standpunkte bestimmt,[31] die sie 1971 auch der Bischofssynode vorlegte. In Bolivien wurde im Jahr 1968, im Auftrag des Nationalen Sekretariats für gesellschaftliche Studien des Episkopats, durch das OBEAS eine Umfrage bei allen bolivianischen und ausländischen Priestern organisiert.[32] Eine beträchtliche Verschiedenheit zwischen beiden Gruppen tritt dabei zutage. Sowohl hier wie bei andern Umfragen in Lateinamerika wird die Frage nach der gesellschaftlichen und politischen Rolle des Klerus gestellt. Die am tiefsten grabende Studie über den Klerus des Kontinents ist zweifellos die des Centro Bellarmino (unter Leitung von R.Poblete.)[33] Etwa 60% des Klerus hat auf diese Umfrage geantwortet. Alle wichtigen Themen wurden darin behandelt (Säkularisierung, Selbstverständnis des Priesters, Vorstellung von gesellschaftlich-kulturellen Wandlungen, Unterschiede zwischen Chilenen und Ausländern usw.). Die Untersuchung wurde mit Blick auf die Bischofssynode 1971 für den Episkopat durchgeführt.

Natürlich stellt die Anwesenheit eines hohen Prozentsatzes ausländischer Priester in Lateinamerika spezifische Fragen: die personale Abhängigkeit und die Abhängigkeit im Denken wird zunehmend kritisch beurteilt.[34] Das Bedürfnis nach neuen Lösungen zeigt sich als dringlich.

Afrika

In den zwei Gebieten mit der höchsten Katholikenzahl wurden Umfragen beim Klerus veranstaltet. Eine nichtwissenschaftliche Untersuchung, deren hohen Wert selbst die Fachleute anerkennen, wurde vom Sekretariat der Bischofskonferenz von Zaïre (früher: Kongo-Kinshasa) ausschließlich unter dem Klerus von Zaïre durchgeführt.[35] Ihre

Resultate führten die Bischöfe im Gespräch mit Abgeordneten des Klerus zu einem Ganzen von Stellungnahmen.

Sowohl im Dienst einer nationalen Pastoralsynode wie auch im Hinblick auf die Bischofssynode 1971 hat die Bischofskonferenz von Ruanda und Burundi das Studienzentrum CERES (Bujumbara) mit einer Umfrage unter dem gesamten Klerus beider Länder beauftragt. Sowohl der Wille zur Afrikanisierung wie auch die Hervorhebung von Generationsunterschieden und Verschiedenheiten in den Auffassungen zwischen einheimischem und fremdem Klerus kennzeichnen diese Studie.[36] Von einer Untersuchung in Ghana, im Auftrag des Episkopats, sollen die Resultate Ende 1972 vorgelegt werden.

Wichtig für Afrika sind schließlich eine Reihe wissenschaftlicher Untersuchungen über die Katechisten. Vor allem die Studie des Pastoralinstituts zu Gaba (Uganda) über die fünf Länder der ostafrikanischen Bischofskonferenz (AMECEA) und von CERES über Ruanda und Burundi müssen erwähnt werden. Gemeinsam bilden diese Studien die wichtigste Gesamtschau neuer Amtsformen in Afrika.[37]

Asien und Australien

In Asien wurden keine streng wissenschaftlichen Untersuchungen über den Klerus veröffentlicht. Eine Studie in Ceylon (unter Mitwirkung von F. Houtart) ist noch nicht zu Ende geführt. Die Ergebnisse einer ernsthaften Untersuchung über den Zustand in Südkorea wurden nicht bekanntgegeben. Zwei Untersuchungen in Indien, eine ausgehend vom Klerus in Kerala, die andere von der Bischofskonferenz, scheinen Untersuchungen ohne wissenschaftlichen Wert zu sein.

Befragungen in Australien und Neuseeland werden zur Zeit ausgewertet. Die Resultate sind aber noch nicht verfügbar.

Untersuchungen bei Ordensleuten und Missionaren

Auch die Ordensleute und Missionsinstitute[38] werden in zunehmendem Maße mit eingreifenden Wandlungsprozessen konfrontiert. Einige Gruppen haben mehr oder weniger tieflotende Umfragen bei ihren Mitgliedern organisiert, u.a. die Jesuiten,[39] die Oblaten und besonders die Gesellschaft vom Göttlichen Wort (SVD, Steyler Missionsgesellschaft). Die meisten dieser Studien sind jedoch einem weiteren Kreis nicht bekannt geworden.

Ergebnis

Die große Zahl wissenschaftlicher Studien, die so kurze Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil von der Kirchenleitung zur Verfügung gestellt wird, ist an sich ein beeindruckendes soziologisches Faktum, ein Zeichen für die Breite und Tiefe der Fragen, denen sich das kirchliche Amt gegenübergestellt sieht: trotz der großen Kulturunterschiede, die zwischen den untersuchten Gebieten bestehen. Bemerkenswert ist, daß vom Zweiten Vatikanischen Konzil selbst keine einzige wissenschaftliche Untersuchung angeregt wurde.

Demgegenüber fällt auf, daß soziologische Untersuchungen über die Erwartungen der Gläubigen an das Amt, über neue Amtsformen und die Frau im Amt nicht zahlreich sind, wie auch vergleichbare Untersuchungen über die Situation in den orthodoxen, anglikanischen und protestantischen Kirchen. Es lohnte sich jedoch, systematisch und auf wissenschaftlicher Basis zumal die neuen Amtsformen zu studieren (Diakonat, Leitung durch Laien, Leiter von Basisgruppen, Familienleiter von Gemeinschaften u.a.).

Schließlich fehlt eine soziologische Untersuchung über die Bischöfe (und die höheren Oberen) sowie über das Bischofsamt (bzw. die Leitung der Ordensleute). Gerade sie stehen mehr als irgendeine andere Gruppe auch auf dem Schnittpunkt von Spannung und Polarisation. Nicht nur vom rein soziologischen Standpunkt aus gesehen, sondern auch pastoraltheologisch scheint ein solches Unternehmen, und wäre es auch nur im Dienste der Leitung, überaus erwünscht.

[1] M. Kaufmann, Regard statistique sur les prêtres qui quittent le ministère: Social Compass (1970/4) 499; E. Schallert, The Catholic Priesthood 1965–1971. An analysis of the principal scientific studies on the condition of the priesthood in the US and Canada (University of San Francisco 1971); C. J. Caviglia, The Catholic Priesthood in the US, 1965–1970. A statistical study of the growth and loss (University of San Francisco 1971); The Priest of 1971 in Search of his Identity, bes. Anm. 18: Pro Mundi Vita (1971); L. Schneider and L. Zurcher, Towards Understanding the Catholic Crisis. Observations on Dissident Priests in Texas: Journal for the Scientific Study of Religion 9 (Notre Dame/Indiania 1970) 197–207.

[2] Siehe neben den Arbeiten von Peter Berger, Thomas Luckmann vor allem Henri Desroche, Sociologies Religieuses (Paris 1968) und J. Séguy, Sociologie de la Connaissance et Sociologie des Religions: Archives de Sociologie des Religions 15 (1970) Nr. 30, 91–108.

Siehe z.B. den spanischen Episkopat bis 1967/68. Eine sozialpsychologische Studie der irischen Untergruppe in der Kirchenleitung wäre interessant.

[3] Ausgabe des Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie, Rotterdam, und Katholiek Archief, Amersfoort. Deutsche Übersetzung: Der alarmierende Trend. Ergebnisse einer Umfrage beim gesamten holländischen Klerus, herausgegeben von Osmund Schreuder (bei den Verlagen Kaiser und Grünewald, München und Mainz 1970).

[4] J. B. Fabery de Jonge, W. Berger, C. Boekestijn, I. M. van der Lans, Zielzorger in Nederland, positie, taak en ambt van de pastor (Meppel 1968).

[5] De Leek over het Ambt. Bild und Anziehungskraft des Amtes von Priester, Bruder und Schwester (Instituut voor Toegepaste Sociologie, in Zusammenarbeit mit KASKI, 1967).

[6] Teilergebnisse findet man in Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1970–1972). Siehe auch Die bundesdeutsche Priesterumfrage: HK 15 (1971) 383–387. Es gibt auch eine nur teilweise publizierte Befragung des Deutschen Fernsehens: Gegenwartsfragen der Kirche vor der Synode 1970. Repräsentativbefragung, durchgeführt im Auftrag des Zweiten Deutschen Fernsehens von der IFAK, Wiesbaden.

[7] Österreichische Priesterbefragung, Linearergebnisse des Instituts für Kirchliche Sozialforschung (IKS, Wien, 1971). Auch: Die Priesterfrage aus österreischischer Sicht: HK 26 (1972) 6–8.

[8] Die Schweizerische Priesterfrage (Arbeitsbericht 2, 1968), Der Pfarrerberuf (Arbeitsbericht Nr. 7, Teile 1 und 2, 1969–1971), Befragte Priester (Arbeitsbericht Nr. 13, 1971), alle herausgegeben vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut, Sankt Gallen. Dieses Institut hat auch mit der Pastoralkommission der Vereinigung der Höheren Ordensobern der Schweiz die Befragung der Ordensleute ausgearbeitet (174 Fragen), von der im Augenblick nur der Fragebogen verfügbar ist. Für eine ausführliche Zusammenfassung der ersten Ergebnisse der Priesterbefragung siehe Die Schweizer Erhebung zur Priesterfrage: HK 25 (1971) 515–519.

[9] Sacerdoce et Vocations, 2 Tle (Bureau d'Études sociopastorales, Metz), vervielfältigt.

[10] Recherches sur le prêtre (drei Berichte), Centre régional d'Études socio-religieuses (Lille 1970), vervielfältigt.

[11] Siehe u.a. die Bibliografie in Die Westliche Jugend und die Zukunft der Kirche: Pro Mundi Vita Nr. 33 (1970) 31–33.

[12] BECES-Bureau d'Étude du Célibat Sacerdotal: Le Monde (12. November 1971).

[13] Eine ausführliche Zusammenfassung beider Studien wurde veröffentlicht in Der Klerus und die Seminare in Spanien: Pro Mundi Vita, Nr. 37 (1971). Die Befragung in den Seminarien fand in 46 Häusern statt; 2733 Seminaristen wurden einbezogen. In 24 Seminaren (mit etwa 2000 Seminaristen) wurde die Erlaubnis verweigert, die betreffende Befragung durchzuführen.

[14] Il sacerdozio ministeriale (problemi del clero in Italia): Studium (1970).

[15] S. Burgalassi, Preti in Crisi? Tendenze sociologiche del Clero italiano (Fossano 1970).

[16] Siehe die Zusammenfassung Recent Evolution of Priestly Vocations in Europe. Confidential Note: Pro Mundi Vita Nr. 7 (1969).

[17] E. András, Probleme der Priesterausbildung in Ungarn: UKI-Berichte (Wien/München 1970/3) 3–21.

[18] Official Report of the First National Conference of Secular Priests of England and Wales (Wood Hall Centre 1970).

[19] Eine repräsentative Stichprobe bei den dänischen Katholiken über ihre Auffassungen vom Priester (s. Internationale Katholieke Informatie 1/15.1.1971, 10) kam zu denselben Ergebnissen wie die dänische Synode (nämlich zugunsten eines pluriformen Priesterbildes), The Diocesan Synod at Copenhagen, Special Note: Pro Mundi Vita Nr. 9 (1969).

[20] The Priest of 1971 in Search of his Identity, Special Note: Pro Mundi Vita Nr. 18 (1971) 8–9.

[21] J. H. Fichter, America's Forgotten Priests – What they are saying (New York 1968).

[22] Siehe u.a. J. P. Koval und R. Bell, A Study of Priestly Celebacy (1971).

[23] Die soziologische Untersuchung gehört zu einer Studie in fünf Teilen unter Leitung des Committee on priestly life and ministry der NCCB (amerikanische Bischofskonferenz); die anderen Teile enthalten Geschichte, Psychologie, Schrift und Dogmatik.

[24] American Priests. A Report of the National Opinion Research Center (Chicago 1971).

[25] Zur harten Kritik von A. Greeley an der Haltung der Bischöfe s. A. M. Greeley, The State of the Priesthood: N.C.R. Documentation, Supplement to the National Catholic Reporter (18. 2. 1971), auch The Tablet (26. 2. 1972).

[26] Siehe auch E. J. Schallert und J. M. Kelley, Some Factors associated with Voluntary Withdrawal from the Catholic Priesthood: Lumen Vitae 25 (1970[3]) 425–460.

E. Schallert, Leiter des Center for Sociological Research in San Francisco hat im Jahre 1972 die offiziellen Statistiken über die Priesterzahl in den USA angezweifelt. Gegenüber den offiziellen Schätzungen (58000 bis 60000) nimmt er höchstens 52000 an und meint, es gebe gute Gründe, 44000 als wirkliche Gesamtzahl anzunehmen.

[27] P. Stryckman, Les prêtres de Québec aujourd'hui, Bd. I, Centre de Recherches en Sociologie Religieuse (Université Laval: Quebec 1970). Band II folgt im Jahre 1972.

[28] P. Stryckman/R. Gaudet, Priests in Canada 1971. A report on English-speaking Clergy. Centre de Recherches en Sociologie Religieuse, Faculté de Théologie, Université Laval (Quebec 1971).

[29] J. P. Rouleau, Le prêtre vu par des étudiants de niveau collégial. Centre des Recherches... (Quebec 1971).

[30] Brasilien: Eine Kirche in der Erneuerung: Pro Mundi Vita Nr. 24 (1968). – Siehe auch Minas e Espirito Santo – Investigar o Ministério Sacerdotal: Convergência (Sept 1971) Nr. 38, 23 ff.

[31] La Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil toma posición ante el problema de los Sacerdotes. Nota especial: Pro Mundi Vita Nr. 8 (1969).

[32] Ponce García und O. Uzín Fernandez, El Clero en Bolivia. IBEAS, (La Paz/Bolivia 1969), vervielfältigt. Zusammenfassung in Estudio sobre el Clero en Bolivia. Nota Especial: Pro Mundi Vita Nr. 11 (1970).

[33] El sacerdote Chileno, Estudio Sociologico. Centro Bellarmino (Santiago de Chile 1971), vervielfältigt.

[34] Zusammenfassend referiert La Ayuda Sacerdotal Extranjera a America Latina. Nota Especial: Pro Mundi Vita Nr. 15 (1970).

[35] La consultation générale des prêtres séculiers africains au Congo Kinshasa. Note Spéciale: Pro Mundi Vita Nr. 16 (1971).

[36] Recherche sur les prêtres. La vie et le ministère des prêtres. 4 Bde CERES (Bujumbara).

[37] Recherche Inter-africaine sur les Catéchistes. CERES (Bujumbara 1970), Matrizendruck. A. Shorter und E. Katanza, Missionaries to Yourselves, African Catechists Today (London 1972).

[38] Eine zusammenfassende Übersicht über 15 Missionsinstitute (mit gemeinschaftlichem Leben, aber ohne Gelübde) bietet Les Instituts Missionnaires. Note Spéciale: Pro Mundi Vita Nr. 12 (1970).

[39] Th. M. Gannon SJ, Report on the Sociological Survey. North American Assistancy (1970), Matrizendruck.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN KERKHOFS

geboren am 15. Mai 1924 in Hasselt (Belgien), Jesuit, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät der Jesuiten zu Löwen, an den Universitäten Löwen und Oxford, ist Lizentiat der Philosophie und Theologie, Doktor der Soziologie, Professor für Pastoralsoziologie an der Theologischen Fakultät der Universität Löwen sowie Generalsekretär von «Pro Mundi Vita».

Marinus Houdijk

Eine Diskussion aus letzter Zeit über die neutestamentlichen Grundlagen des Priesteramts

In den letzten Jahren ist in Deutschland eine Diskussion über die neutestamentlichen Grundlagen des Priesteramts aufgekommen, genauer: über den priesterlichen Charakter des kirchlichen Amtes. Dieser Artikel hat die Absicht, einige markante Punkte aus dieser Diskussion hervorzuheben.

Kritische Fragen zu einem sakralen Priesterbild

Auf dem Kongreß zum Thema «Der Priester in der säkularisierten Welt» (Luzern September, 1967) hat *J. Blank* aufgrund neutestamentlichen Materials die sakrale Gestalt des Priesteramts in frage gestellt.[1] Um das richtig zu verstehen, muß man zwischen dem Begriff «Priester» einerseits und dem kirchlichen Dienstamt *(diakonia)* anderseits unterscheiden. Es geht Blank nicht darum, das Daseinsrecht oder die Notwendigkeit des Amtes in der Kirche an sich zu bestreiten oder in Zweifel zu ziehen. Aber aus dem Studium des Neuen Testaments ergibt sich die Frage, ob es biblisch wohl legitim sei, das kirchliche Amt in der Art des Typus «Priester» zu denken, wie uns dieser aus der Religionsgeschichte bekannt ist. Kann der Priester in der Kirche des Christus Jesus wohl als sakrale Person gedacht werden, mit einem privilegierten Status und kultischen Befugnissen, durch die er als einzelner neben den Gläubigen steht? Und ist es wohl so selbstverständlich, daß das kultische und sakramentale Auftreten die erste und eigentliche Funktion des Priesters ist?

Blank erinnert daran, daß mit unserm Wort «Priester» (als Ableitung von «Presbyter», Ältester) ursprünglich durchaus keine Vorstellungen von sakralem Priestertum verbunden sind; und ferner, daß im Neuen Testament die kirchlichen Amtsträger niemals mit dem Wort «Priester» *(hiereús, sacerdos)* bezeichnet werden. Von Anfang an gibt es im Neuen Testament ein kirchliches Amt, aber dieses Amt wird nirgendwo als Priesteramt bezeichnet. Das kommt daher, weil das Neue Testament Begriffe und Bezeichnungen aus dem Bereich des Kultischen und Sakralen vermieden oder solche Ausdrücke, *wenn* sie gebraucht wurden, in ihrer Bedeutung radikal umgedeutet hat: wenn zum Beispiel die Gemeinde selbst «Tempel Gottes» oder ein «heiliges Priestertum» genannt wird, wie es ja auch in Röm 15,16 eine Metapher ist, wenn Paulus sagt, er bringe «wie ein Priester» den Glauben der Heiden als «ein wohlgefälliges Opfer» Gott dar. Diese Priesterterminologie wird aber nirgendwo zur Bezeichnung kirchlicher Bediensteter gebraucht (auch nicht im Hebräerbrief, im Ersten Petrusbrief und in der Apokalypse). Es fällt auf, wenn Paulus in seiner Aufzählung von Ämtern und Diensten in der Kirche (z. B. in 1 Kor 12,27–30) das Wort «Priester» nicht benutzt und wenn er in seiner Aufzählung zwar Prioritäten setzt (vor allem das Apostolat steht voran), aber ohne große Zäsur zu weniger wichtigen Charismata übergehen kann, ohne daß unsre heutige scharfe Trennung zwischen dem Amt im strengen Sinn und den Charismata sichtbar wird. Auffällig ist auch, daß in Phil 1,1 die Episkopen und Diakone *nach* den Gläubigen genannt werden – und nicht umgekehrt – und daß von Episkopen in der Mehrzahl gesprochen wird: Es geht offenbar um ein Kollegium, nicht um einen «monarchischen Episkopat». Die Ausdrücke Episkopos und Diakon haben außerdem keinen religiös-sakralen Charakter, sondern mehr eine neutrale und funktionale Bedeutung, mit denen Ämter der Leitung und Verwaltung bzw. des (Tisch-) Dienstes bezeichnet werden. Auch bei Jesus selbst zeigt sich nirgendwo, daß er den Kreis seiner Jünger oder die Zwölf als eine neue Priesterschaft verstanden hat.

Das alles wirft die Frage auf, wie es möglich wurde, daß später mit den neutestamentlichen Ämtern der Apostel, Ältesten, Lehrer, Episkopen (Bischöfe) u. dergl. Titel wie «sacerdos» und «pontifex» verbunden werden konnten, und wir müssen einräumen, daß im Gebrauch von Begriffen wie «Priester» und «Hierarchie» Einflüsse wirksam gewesen sind, die nicht aus dem Neuen Testament stammen, sondern aus Vorstellungen des Judentums, des antiken Heidentums und der klerikalen und monastischen Welt des Mittelalters. So konnten z. B. dem Nachfolger des Petrus erst Titel wie «sacerdos» und «pontifex» zuerkannt werden, nachdem seit Konstantin die Bischöfe in der Kirche des Kaiserreichs den Platz der heidnischen Kultbeamten übernommen hatten.

Solche und ähnliche Tatsachen sollten uns die Selbstverständlichkeit nehmen, mit der wir eine «priesterliche Hierarchie» in der Kirche des Christus Jesus akzeptieren. Die Frage ist nicht, ob in der Gestalt des Priesters in der Kirche der Kern des neutestamentlichen Amtes gegenwärtig ist oder nicht, sondern wir müssen einsehen, daß dieser Kern im Laufe der Zeit mit Elementen aufgeschmückt worden ist, die dem Neuen Testament fremd sind. Diese fremden Elemente müssen genauer untersucht werden; desto mehr, da die heutige Priesterkrise wesentlich mit dem Ende der alten politisch-gesellschaftlichen Konstellation verbunden ist; und man darf annehmen, daß gerade diese fremden Elemente einer Erneuerung des kirchlichen Amtes im Wege stehen.

In der Geschichte der Kirche läßt sich, nach der Zeit des Neuen Testaments, eine Anzahl von Entwicklungen nachweisen, die nicht auf neutestamentlicher Linie liegen. Sie können auch nicht aus einer Reduktion und Konzentration der neutestamentlichen Mannigfaltigkeit von Ämtern und Diensten zur Trias von Episkopat, Presbyterat und Diakonat und auch nicht aus dem Entstehen einer hierarchischen Struktur mit ihrer Scheidung von Klerus und Laien und den dazu gehörigen Autoritätsverhältnissen erklärt werden. Für diese Entwicklung war bestimmend, daß man sich schon früh an der hierarchischen Ordnung des Alten Testaments orientierte, wie schon aus dem Ersten Clemensbrief ersichtlich wird. Geschichte, Ort und Funktion des alttestamentlichen Priestertums verdienen denn auch näheres Studium. Fest steht jedenfalls, daß dieses Priestertum nicht immer und ausschließlich ein Opferpriestertum war und daß die prophetische Kritik die Abschaffung des Opferkults anstrebte. Aus der Kritik der Propheten geht auch hervor, was die wichtigste Aufgabe des Priesters sein müßte: die Weitergabe der Kenntnis Jahwes sowie die Unterweisung im Gesetz und in den Forderungen der Gerechtigkeit Gottes, zumal zum Nutzen von Armen und Ohnmächtigen.

Bezüglich der Stellung Jesu im Judentum sollte man als wichtigsten historischen Punkt festhalten, daß Jesus hinsichtlich des jüdischen Tempelkultus und des jüdischen Priestertums eine Haltung annimmt, die in der Linie der prophetischen Kritik an Kult und Opfer liegt; Gehorsam gegenüber Gott und seinem Wort ist mehr wert als alle Opfer. Deshalb hat Jesus keinen sakralen Raum mehr nötig; er bewegt sich frei zwischen den Menschen in ihrer eigenen Situation: die Schöpfung selbst ist der Ort des göttlichen Handelns. Alles Kultische – mit Ausnahme des Gebets, das keinen bestimmten Ort und keine bestimmte Zeit verlangt – spielt im Auftreten Jesu kaum eine Rolle (man sehe dazu seine Kritik am Kult bei Mk 12, 28–34; Joh 2, 14–22; 4, 21–24). Jesus schafft den Unterschied zwischen Sakral und Profan ab und wendet sich damit gegen das charakteristische Fundament der ganzen Antike. Zweifellos bedeutet die neue Beziehung zu Gott, die Jesus begründet hat, das Ende auch jedes kultischen Priestertums im Sinne des Judentums und Heidentums. Wir sehen denn auch, daß sich die Jünger Jesu (im Vergleich zum damaligen Judentum) als eine ausgesprochene «Laiengemeinschaft» verstanden haben, ohne hierarchische Struktur. Die Aufgabe der Zwölf, wie sie in Mk 3, 14ff. beschrieben ist, umfaßt eine missionarische Verkündigungsaufgabe und erwähnt nichts, was einem kultischen Priestertum ähnlich sieht. Und weder bei Lukas noch anderswo im Neuen Testament wird die Eucharistie als Opfer bezeichnet.

Unter dieser Perspektive ist es notwendig, sich auf den christlichen Gottesdienst neu zu besinnen, vor allem auf die Feier des Herrenmahls. Die Tischgemeinschaft Jesu mit Jüngern, Sündern und Unterdrückten feiert das Bekenntnis zum Gekreuzigten und nimmt die universale Gemeinschaft der Menschen voraus. Die Eucharistie kann deshalb nicht als Kult im Sinne der kultischen Institutionen und Opfereinrichtungen von Judentum und Heidentum charakterisiert werden, womit sich die Frage stellt, wie weit im Christentum die Eucharistie einem offiziellen Kultus mit einem geheiligten Ritual assimiliert wurde, wie es uns die Religionsgeschichte zeigt, und wie weit der Leiter der Eucharistiefeier die Gestalt eines «Priesters» im Sinne der Religionssoziologie angenommen hat.

Der Exeget kann eine sazerdotale kirchliche Funktion im Neuen Testament kaum wiederfinden, auch nicht in der Priesterchristologie des Hebräerbriefs. Wenn der Hebräerbrief die neutestamentliche Deutung von Jesu Kreuzestod als Opfer nimmt und dabei Jesus als den Hohenpriester sieht, wird der Kreuzestod Jesu als letzter Vollzug seines totalen Gehorsams gegenüber dem Willen des Vaters verstanden, durch den jeder Kult überwunden wird. Am Ende der Auseinandersetzung über das Hohepriestertum Jesu zitiert Hebr 10, 5–7 aus Psalm 40/39: «Schlachtopfer und Speiseopfer hast du nicht gewollt, aber einen Leib hast du mir bereitet», ein Text, der die zentrale Idee der prophetischen Kritik zusammenfaßt. Wie Christus für Paulus das Ende des Gesetzes ist, so bedeutet Christus nach dem Hebräerbrief das Ende jeden

Priestertums und Opferkults. Wenn man in der Urkirche den Gebrauch des Wortes Priester zur Bezeichnung des Amtes meidet, soll damit die eschatologische Mittlerschaft des Christus für alle Gläubigen in ihrer Einzigartigkeit nicht angetastet werden. Deshalb ist es für die Theologie keine Selbstverständlichkeit, sondern ein Problem, im eschatologischen Priestertum des Christus nach dem Hebräerbrief eine Legitimation für priesterliche Amtsfunktionen in der Kirche zu suchen.

Die katholische Theologie wird von neuem Augen bekommen müssen sowohl für den fundamentalen Diakonia-Charakter, der jedes Amt in der Kirche charakterisieren muß, wie auch für die Vielfalt und Verschiedenheit der Ämter und Dienste im Neuen Testament. In der katholischen Theologie ist es zu sehr üblich geworden, das Amtsverständnis, wie es sich seit dem 2. Jahrhundert entwickelt hat, unbedacht aus dem Neuen Testament herauszulesen. Trotzdem zeichnen sich im Neuen Testament zwei unterschiedliche Linien ab, die übrigens nicht einander ausschließen: einerseits die Organisation paulinischer Gemeinden mit betont charismatischen Zügen, anderseits eine Organisationsform mit judenchristlicher Signatur, wie sie vor allem bei Lukas hervortritt. Es ist wohl kaum richtig, dem lukanischen Modell (wie es die Apostelgeschichte vorlegt) eine primäre und exklusive Bedeutung zuzuerkennen, wie es die katholische Theologie zu tun pflegt. Es ist sicher, daß die Apostelgeschichte spätere Entwicklungen in die älteste Zeit zurückverlegt und nicht einfach die urapostolische Verkündigung wiedergibt; eher sollte man von lukanischer Theologie sprechen, aus der sich das Historische nur schwer rekonstruieren läßt. Die Tatsache, daß sich das lukanische Modell später durchgesetzt und weiterentwickelt hat, darf nicht verdecken, daß bei Paulus – aber auch bei Matthäus und Johannes – durchaus andere Vorstellungen von Amt und Gemeindeorganisation vorhanden sind. Außerdem bedeutet eine historische Entwicklung in bestimmter Richtung allein noch keine Rechtfertigung dieser Entwicklung. Das Bewußtsein von der Differenziertheit der Ämter im Neuen Testament und Einsicht in die historische Bedingtheit späterer Entwicklungen stellen die Frage, welche Elemente später einseitig hervorgehoben wurden und welche Elemente in einer neuen Situation wieder Leben bekommen können und müssen, ohne daß man sich vorzeitig auf eine bestimmte Konzeption festlegen müßte. Sicher ist, daß im neutestamentlichen Amtsverständnis der kirchliche Dienst – mit Einbeziehung des Presbyterats – nicht vom sakramentalen Element her, sondern primär von der Verkündigung und vom Unterricht her definiert werden muß. Die Sakralisierung des kirchlichen Amtes ist eine historisch und soziologisch bedingte Entwicklung, die zu einer starken Einseitigkeit im Bild des Priesters geführt hat.

Der eigene Priestercharakter des kirchlichen Amtes

Man wird kaum sagen können, daß Blanks kritische Anmerkungen im Verständnis von *H. Schlier*[2] Gehör finden. Schlier ist der Meinung, das kirchliche Amt habe eine eigene, streng theologisch zu bestimmende Verfassung – insofern nämlich Amt und Gottesvolk (beide!) eschatologische Phänomene sind –, die eine «historisch-soziologische» Sicht nicht in den Griff bekommen könne. Sowohl die sog. Sakralisierung (übrigens ein ganz und gar unklarer Begriff) wie auch die Profanisierung des priesterlichen Dienstes ist ein theologisches Mißverständnis und ein theologischer Mißbrauch des eschatologischen Priesterdienstes, der im einzigartigen Priestertum des Christus grundgelegt ist. Zwar haben solcher Mißbrauch und solches Mißverständnis ihre Gründe zum Teil in dem jeweils in der Geschichte und heute herrschenden Geist der Zeit und in den maßgebenden politisch-gesellschaftlichen Strukturen der Zeit. Aber in der heutigen Diskussion wird kaum gesehen und jedenfalls nicht anerkannt, daß die Kirche und in ihr das Priesteramt eine aus ihrem einzigartigen Ursprung kommende eigene Struktur hat, die nur theologisch aufgedeckt werden kann.

Die zu befolgende Methode – so immer noch Schlier – kann nicht einfach in einer Methode historischer Forschung bestehen, die lediglich den faktischen Stand der Dinge bezüglich des neutestamentlichen Amtes ergründen will. Zunächst steht im Neuen Testament in dieser Hinsicht noch alles erst im Anfangsstadium der Entwicklung, und ferner ist auch die Gestalt des neutestamentlichen Priesteramts selbst noch eine zeitgebundene Verwirklichung und nicht das Wesen des Amtes selbst. Um dieses Wesentliche in den Blick zu bekommen, müssen wir den Grundsätzen auf die Spur kommen, die bei der ersten neutestamentlichen Verwirklichung des Amtes wirksam waren und die deshalb in der Geschichte der Kirche mehr oder weniger maßgebend geblieben sind.

Die Ergebnisse der Forschung Schliers sind praktisch ohne Abstrich in das *Schreiben über das Priestertum* übernommen worden, das die deutschen

Bischöfe im Jahre 1969 veröffentlicht haben und dessen erster Teil über die neutestamentlichen Grundlagen des Priesteramtes handelt.[3] Auch dieses Schreiben will die «Fundamente» und «Wesenszüge» des kirchlichen Amts hervorheben, so daß damit für die heutige Diskussion über das Amt eine Richtschnur gegeben wird. Obwohl das Neue Testament eine differenzierte und variable Amtskonstellation zeigt, läßt sich trotzdem eine «sachliche Kontinuität» erkennen, in der das bleibende «Wesen» des Amtes vor uns aufleuchtet; Geschichte und Überlieferung der Kirche haben mitgeholfen, uns darüber die Augen zu öffnen.

Das Schreiben hat die Absicht, für das besondere amtliche Priestertum in der Kirche eine biblische Legitimation zu geben. Dazu bespricht der Brief zuerst einige Grundlinien des kirchlichen Amtes überhaupt: Das Amt wird konstituiert durch Sendung und Vollmachtsübertragung von seiten des Christus Jesus (im Königstitel, Prophetentitel und Priestertitel des Christus leuchten außerdem die drei Aspekte des Amtes bereits auf); jedes Amt in der Kirche leitet sich aus dem Apostolat als Oberamt ab; im Verständnis des Paulus vom Apostolat wird gerade auch der Amtscharakter des Apostolats sichtbar, wie auch das Gegenüberstehen des Amtes zur Gemeinde. Als sich dann aus dem Apostelamt schon früh bestimmte Ämter in der Kirche entwickeln, die sich vom Apostelamt als eigene Ämter unterscheiden – schon die Apostelgeschichte legt den Nachdruck auf formelle Einsetzung und Sendung durch Handauflegung und Gebet – sehen wir, daß diesen Ämtern vor allem die Verkündigung, das Lehren und die pastorale Leitung der Gemeinde aufgegeben sind. Obwohl nun das Neue Testament nicht ausdrücklich sagt, daß den Amtsträgern auch kultisch-priesterliche Aufgaben zukommen, läßt sich doch nachweisen, daß das kirchliche Amt einen priesterlich-sazerdotalen Charakter trägt. Das Schreiben baut die bekannte Argumentation auf, in der es nachweisen will, daß das Neue Testament an erster Stelle das Heilswerk Jesu als priesterlich qualifiziert; in der es ferner das apostolische Amt als priesterlichen Auftrag zeigt und ebenso vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen spricht; obwohl ausdrücklich von einem priesterlichen Charakter der nachapostolischen Ämter noch nicht die Rede ist, ist dieser sachlich-theologisch gesehen schon vorhanden, insofern diese Ämter sowohl Repräsentationen des Christus sind als auch grundsätzlich zum apostolischen Amt in Beziehung stehen.

Um darzutun, daß das Heilswerk des Christus Jesus priesterlich ist, beruft sich das Schreiben auf die Priester-Christologie des Hebräerbriefs. Zwar geht es dabei um eine theologische Reflexion, die relativ spät ist; aber die entscheidenden Elemente dieser Reflexion liegen schon lange bereit, nämlich in jener Stelle des Neuen Testamentes, wo mehr oder weniger typologisch die Rede ist von der Selbsthingabe des Christus am Kreuz als einem Opfer. Wo Eph 5,2 die Selbsthingabe des Christus als «Opfergabe und Schlachtopfer» bezeichnet, ist man sachlich gesehen nicht mehr weit entfernt von der Aussage, daß Christus der Priester ist, der sich selbst opfert. Das wird im Hebräerbrief thematisch ausgearbeitet. Es liegt dem Hebräerbrief dann aber alles daran klarzumachen, daß im Priestertum Jesu die Rede ist von einem einmaligen, endgültigen und «eschatologischen» Priestertum, in dem jedes andere Priestertum sein Ende gefunden hat. Spricht man *nach* Jesus noch von einem priesterlichen Amt, kann das legitim sein nur aufgrund des letzten eschatologischen Dienstes des Christus Jesus. Aber zugleich geht es um ein wirkliches Priestertum: Wenn der Hebräerbrief Jesus «Priester in Ewigkeit» nennt, wird dieser Titel nicht als Metapher benutzt, sondern er zeigt eine Wirklichkeit an.

Um den priesterlichen Charakter des Apostelamts im Neuen Testament darzutun, holt sich das Schreiben Anregung beim Verständnis des Paulus von seinem Apostelamt. Wenn Paulus in Röm 15,16 sagt, daß er berufen sei, «als Priester» das Evangelium unter die Heiden zu bringen, dann ist das auch hier nicht rein bildlich gemeint. Ganz offenbar ist sich Paulus bewußt, in seiner apostolischen Verkündigungsaufgabe eben das priesterliche Heilswerk des Christus zu repräsentieren. Außerdem wird in der radikalen und totalen Daseinshingabe des Paulus im Dienst am Evangelium das Opfer des Christus sichtbar, insbesondere in der «Teilhabe an den Schmerzen des Christus» (2 Kor 1,5).

Selbstverständlich wird das Schreiben durch die Tatsache gehemmt, daß gerade das kultische Element der Amtsauffassung erst eigentlich in der nachneutestamentlichen Zeit entwickelt wurde. So wird erwähnt, daß das Neue Testament die Leitung der Eucharistie nicht speziell dem kirchlichen Amt vorbehält, auch nicht dem Apostelamt. Schaut man nun auf den Abschnitt, in dem von Paulus und der Leitung der Eucharistie gesprochen wird (Nr. 18), so tritt deutlich das Typische zutage, wie das historische Material behandelt wird; einerseits wird der historische Verlauf mit lobenswerter

Offenheit dargelegt, anderseits wird alles so angeordnet, daß das Später-Gewachsene als organische Frucht des Ursprünglichen in den Vordergrund tritt, so daß die spätere Entwicklung dann auch, aufgrund der offensichtlich sachlich-theologischen Kontinuität bis in die apostolische Zeit hinein, bindend ist und die Entwicklung sogar zu einem Abschluß gekommen ist.

Übrigens betont das Schreiben, daß das kirchliche Amt zwar seinsmäßig priesterlichen Charakter hat, aber trotzdem die kultisch-sakramentale Aufgabe nicht die einzige oder primäre Aufgabe des Priesters sei. Falsch ist, die Funktion des Priesters auf die Vollmacht zur Eucharistiefeier oder die Sakramentenspendung zu beschränken. Der priesterliche Dienst ist eine umfassende Aufgabe, zu der auch und sogar primär die Verkündigung und die Hirtensorge für die Gemeinde gehören.

Keine harmonisierende Exegese!

Ein Artikel von *W. Pesch*[4] über das Priestertum im Neuen Testament beginnt mit dem Hinweis, daß viele Abhandlungen zu diesem Thema den Fehler machen, spätere Entwicklungen in Kirche und Theologie selbstverständlich in eine frühere Periode zurückzuprojizieren (wenn man z. B. mit einem argumentum e silentio der Gemeinde von Korinth einen Priester als Gottesdienstleiter zuschreibt). Der Exeget kann aber die Texte nicht *mehr* sagen lassen, als sie in Wirklichkeit enthalten. Gegenüber solchen Harmonisierungen muß man klar feststellen: Es gibt in den paulinischen Schriften, wie auch im Neuen Testament als ganzem, keine ausgesprochene Lehre über das Priestertum oder die Grundelemente des Amtes. Es gibt nur verstreute und nicht leicht miteinander in Übereinstimmung zu bringende, manchmal sogar sich widersprechende Bemerkungen einzelner Theologen in einzelnen Schriften für einzelne Gemeinden – Bemerkungen, die man in ihrer Unterschiedlichkeit stehen lassen muß.

Pesch meint, dieses Problem sei in dem erwähnten Schreiben – trotz allem Guten, das darüber auch in Zukunft zu sagen sei – nicht gelöst worden. Wenn auch der historische Stand der Dinge im Material des Neuen Testaments nicht vernebelt wird, so steht doch alles im Zeichen einer apologetischen Zielsetzung, und es geht darum, die alten Wege der tatsächlichen Entwicklung zu rechtfertigen und zu sichern. Das Schreiben will die etablierte Form des Amtes legitimieren und bleibt blind für heutige oder zukünftige Entwicklungsmöglichkeiten in der Leitung der christlichen Gemeinde. Wenn das Schreiben mit Recht sagt, der Heilige Geist sei in allen Zeiten der Kirchengeschichte wirksam, so darf man diesen Grundsatz nicht auf die frühe Kirche oder auf die Vergangenheit beschränken; der Exeget muß dann fragen, ob es die Möglichkeit einer tieferen Einsicht aufgrund des Wirkens des Heiligen Geistes nicht auch in der Gegenwart und Zukunft gibt. Tatsächlich muß man im Neuen Testament nach den «Wesenszügen» des kirchlichen Amtes suchen, aber so, daß sich auch andere als die bestehenden Hütten darauf bauen lassen.

Die Exegese ist gezwungen, so Pesch, die üblichen Argumentationen zur Unterstützung des priesterlichen Amtscharakters mit kritischen Anmerkungen zu versehen. Wenn Paulus seinen Verkündigungsdienst als Liturgie, als priesterliches Handeln darstellt (Röm 15,16), geht es um eine gewagte Bildersprache, aus der hervorgeht, daß sich Paulus eben *nicht* als Priester versteht, sondern ganz im Gegenteil: Er hebt alles Priesterliche auf, indem er es zur Bildsprache seines «unpriesterlichen Handelns» macht. Ähnlich ist die Opferterminologie des Paulus bei Phil 2,17 zu verstehen. Es geht um christliche Wirklichkeiten, die gerade nicht in eine kultisch-priesterliche Sphäre aufgenommen sind. Man muß hier außerdem bedenken, daß Paulus der einzige Apostel ist, dem solche «priesterlichen» Bilder bekannt waren (und dann noch ein Paulus, der von der Apostelgeschichte nicht als Apostel anerkannt wird!), und daß dieser Paulus nichts von einer Priesterchristologie weiß. Deshalb ist es falsch, die viel späteren Reflexionen des Hebräerbriefs in solchen Worten vorauszusetzen.

Wenn man sich auf die Priesterchristologie des Hebräerbriefes berufen will, muß man sich den besonderen Ort dieses Briefes im Gegensatz zu den andern neutestamentlichen Schriften gut vor Augen halten. Außer im Hebräerbrief wird Christus nirgendwo Priester genannt. Andere kultische Ausdrücke, die an andern Stellen des Neuen Testaments manchmal benutzt werden, darf man nicht als noch verborgene erste Skizzen einer späteren Priesterchristologie betrachten, denn es geht da nur um Zitate oder um Bildersprache. Es ist nicht korrekt, aus synoptischen Aussagen über die Selbsthingabe Jesu (Mk 10,45; 14,24; Lk 22,19) schon einen «priesterlichen Charakter» des Heilswerks Jesu herauszulesen.

Es sind noch andere Anmerkungen zur Theologie des Hebräerbriefs zu machen. Wenn hier

Jesus oft Hoherpriester und Priester genannt wird, muß man bedenken, daß es in der jüdischen Literatur des 1. Jahrhunderts mehrere Darstellungsparallelen gibt, in denen das alttestamentliche Priestertum als vorausgeworfener Schatten des erwarteten Messias oder der eschatologischen Heilsperson betrachtet wird – also ein Fall, in dem der Heilsbringer als Priester dargestellt wird. Obwohl wir die unmittelbaren Quellen des Hebräerbriefs nicht sicher kennen, dürfen wir annehmen, daß dieser Brief in der erwähnten Tradition steht. Das Eigene und Besondere des Hebräerbriefs besteht dann in der immer wiederholten Lehre von der Einzigartigkeit des Heilswerks Jesu. Dazu muß gesagt werden, daß der Versuch, auch anderswo im Neuen Testament die Priesterchristologie des Hebräerbriefs wiederzufinden, als durchaus mißglückt angesehen werden muß. Nur für den Hebräerbrief gibt es diese Zusammenhänge, und der Autor kommt zu dem Schluß, daß das alttestamentliche Priestertum nur ein vorausgeworfener Schatten des einzigartigen Priestertums war, das in Jesus Christus auf einmalige und endgültige Weise Wirklichkeit geworden ist. Deshalb muß die Gemeinde des Christus die Sphäre des Kultischen verlassen, um allein diesem Herrn anzugehören, der seinen himmlischen Dienst und sein heilbringendes Werk noch nicht beendigt hat. Bischof *Hermann Volk* hat denn auch mit Recht gesagt: Das Priestertum Jesu ist von derart eigenem Charakter, daß wir es von uns aus genausogut unterlassen können, ihn Priester zu nennen.[5] Die Priesterchristologie des Hebräerbriefs, so einzigartig und genial sie auch sein mag, bleibt in ihrer Methode und ihrem Bildmaterial umstritten und widersprüchlich. Man muß sehr achtgeben, wenn man den Hebräerbrief bei der Grundlegung des Priestercharakters des kirchlichen Amtes zitiert, zumal der Brief solch ein Amt offenbar zu kennen scheint (13,7; 17;24), ohne es jedoch mit dem priesterlichen Amt des Christus in Zusammenhang zu bringen. Seiner Tendenz nach würde der Hebräerbrief eine solche Verbindung eher bekämpft haben.

Bemerkt werden muß auch einiges – so immer noch Pesch – zu den Versuchen, den sazerdotalen Charakter des kirchlichen Amtes aus dem im Neuen Testament erwähnten Priestertitel des Gottesvolkes abzuleiten. Man muß bedenken, daß die Texte, die das sog. allgemeine Priestertum der Gläubigen betreffen, «nur» bestimmte Aufgaben und Verpflichtungen der Getauften angeben, die in dem Ausdruck «geistliches Opfer» (1 Petr 2,5) zusammengefaßt werden. Tatsächlich sprechen die betreffenden Texte nichts anderes aus als die radikale Bindung der Getauften an Christus, und exegetisch von einem «Priestertum» der Gläubigen zu sprechen, ist durch nichts gerechtfertigt. Im Neuen Testament läßt sich kein Opfer- oder Priesterbegriff finden; soweit kultische Wörter zur Bezeichnung neutestamentlicher Wirklichkeiten benutzt werden, sollten sie immer in Anführungszeichen gesetzt werden. Die betreffenden Texte zielen nirgendwo auf eine kultische Feier oder auf die Eucharistie, ebensowenig wie in 1 Petr 5,1–3 den Leitern der Gemeinde eine priesterliche Aufgabe zuerkannt wird.

Wie das Neue Testament selbst Amt und Dienst charakterisiert, sehen wir zunächst daran, daß jedes Amt fundamental apostolisch sein soll, wobei in den Grundsatz der Apostolizität der absolute Vorrang der Verkündigung (in umfassendem Sinn) aufgenommen ist. Ferner zeigt sich, daß – wenn man in unserer Zeit das Priestertum neutestamentlich verstehen will – die breite Vielfalt der Ämter und Dienste als biblische Voraussezung akzeptiert werden muß. Es ist interessant zu untersuchen, inwiefern das Neue Testament Tendenzen einschließt, die für uns Zukunftsmöglichkeiten bedeuten können. So kann man z. B. schon innerhalb des lukanischen Organisationsmodells und in den Pastoralbriefen sehen, daß auch Raum ist für einen Einfluß der Gemeinde auf die Einsetzung der Amtsträger, und daß das Presbyterat als Kollektiv auftritt (wie anderswo an anderer Stelle Episkopen/«Bischöfe» und Diakone). Man kann auf das Amt der Witwen als ein Beispiel hinweisen, wie auch den Frauen im Dienst der Kirche eine amtliche Bestätigung gegeben werden kann. Und in Autoren wie denen des Hebräerbriefs sehen wir schon früh, neben dem Hirtenamt der Kirche, ein Lehramt von «Theologen».

Beim Alten Testament in der Lehre

Norbert *Lohfink*[6] weist darauf hin, daß ein eingehenderes Studium des alttestamentlichen Priestertums von großem Nutzen sein könnte, um aus der heutigen Priesterkrise herauszukommen. Nun wird die Theologie sofort den Einwand bereit haben: Weil das Priestertum Jesu das Ende des alttestamentlichen Priestertums bedeutet, muß jeder Vergleich hinken. Lohfink zeigt dann, daß man gut zwischen zwei Denkebenen und zwei Bedeutungsfeldern des Wortes «Priester» unterscheiden muß. Auf der einen Seite kann man nämlich von «Priester» in einem allgemein-soziolo-

gischen Sinn sprechen, insofern das Wort eine Bezeichnung für gesellschaftlich aufweisbare Dienstfunktionen in einem religiösen und kirchlichen Gemeinschaftsleben ist. Es bezeichnet Amtsträger oder Beauftragte, die offenbar in jeder Gemeinschaft, auch einer kirchlichen, nötig sind: als Folge einer offenbar überall wirksamen natürlich-soziologischen Gesetzmäßigkeit, die aktuell wird, sobald ein Gemeinschaftsverband von Menschen entsteht. Erkennt man diese selbstverständliche soziologische Dimension an, wird klar, daß auf dieser Ebene lehrreiche Vergleiche zwischen der Kirche und anderen religiösen Gemeinschaften gezogen werden können, wobei dann das alte Israel auf den ersten Platz gehört. Anderseits spricht man theologisch über das Hohepriestertum oder über das Opfer des Christus; offensichtlich ist, daß solche Ausdrücke im christologischen Denksystem nicht im ursprünglich-soziologischen Sinn benutzt werden, sondern in einem übertragenen und gebrochenen Sinn. Man muß sich deshalb davor hüten, mit einer christologischen Aussage: «Christus ist das Ende des alttestamentlichen Priestertums», ohne weiteres ekklesiologische oder kirchensoziologische Folgerungen zu verbinden.

Wie sehr die Vermischung dieser Ebenen zu unlogischem Denken verführt, geht aus folgendem Beispiel hervor. In theologischem Sinne kann man ohne weiteres sagen, daß Jesus Christus Priester, König und Prophet zugleich ist, obwohl diese Wörter in ihrer ursprünglichen soziologischen Bedeutung deutlich voneinander zu unterscheidende Aufgaben im alten Israel bezeichnen. Gerade die gleichzeitige Zuschreibung dieser Ämter zeigt, daß die Begriffe bei Christus nicht mehr soziologisch verstanden werden. Aber darf man dann an dieser (christologisch notwendigen) Identifizierung festhalten, wenn man zur konkret-soziologischen Erörterung der Ämter in der Kirche zurückkehrt? Aber das geschieht, wenn gesagt wird, im kirchlichen Amt müsse das Hirten-, Lehrer- und Priesteramt immer in *einer* Person vereinigt sein, weil der Amtsträger ja Christus repräsentiere. Muß denn solch ein Repräsentant Christus in *jeder* Hinsicht repräsentieren? Manchmal nimmt man bei der Verteidigung der tatsächlich gewachsenen Aufgabenkonzentration im Priestertum seine Zuflucht zu einer ganz und gar schwebenden Argumentation, durch die man beweisen will, daß die Hirtenaufgaben, die priesterlichen und prophetischen Aufgaben einander im tiefsten Wesen fordern und auseinander hervorgehen. Wie eigenartig diese Art von Argumentation ist, wird klar, wenn man sich vor Augen führt, woher die ganze Terminologie kommt. Die Wörter «Hirt», «Priester» und «Prophet» kommen aus dem Alten Testament, wo sich diese Begriffe sehr genau voneinander unterscheiden, oft einander entgegengesetzte Funktionen bezeichnen, die höchstens akzidentell wohl einmal zum Teil in *einer* Person vereinigt sein können.

Hier zeigt sich, wie gefährlich es ist, eine neutestamentliche Priestertheologie mit der heutigen Problematik des Priesteramts zu vermischen. Diese ist nicht zunächst eine theologische, sondern mehr eine soziologische Problematik. Man muß von der Sache her denken und dabei zuerst auf das Alte Testament schauen, weil dieses uns mehr noch als das Neue Testament Modelle für allerlei Ämterteilungen liefern kann, weil es Beispiele für Wandlungen in der Amtskonstellation gibt und die Gesetzmäßigkeiten der amtlichen Tätigkeiten wie die Ursachen der Krisen im Amt zeigt. Als Ergebnis wird sich außerdem anbieten, daß man in der Polemik, die gegen die Beibehaltung des Wortes «Priester» in Zusammenhang mit dem kirchlichen Amt aufgebrochen ist, mehr Verständnis für die Flexibilität des Wortes Priester im Alten Testament bekommen wird.

Das Bild des Hirten

Eine besondere Betrachtung über das Priestertum nach dem Neuen Testament, die Urs *von Balthasar*[7] gegeben hat, und auf die wir hier nur verweisen können, sucht die Eigenart des Priestertums auf der Linie, die die ganze Schrift selbst abgibt: im Bild des Hirten. Schon das Alte Testament zeigt, wie sich Gott selbst als Hirt seines Volkes erweist, und ferner, wie sich Gott aus dem Volke Hirten «nach seinem Herzen» erwählt. Ihnen wird das Wort Gottes anvertraut, aber so, daß sie in ihrem eigenen Leben und in der ihre ganze Existenz ansprechenden Seelsorge Gottes Hirtensorge verkörpern. Diese Linien lassen sich, eschatologisch in Christus vertieft, im Neuen Testament wiederfinden. Das kirchliche Priestertum wird denn auch von den Charakteristika gezeichnet, die dem Bild des Hirten eigen sind: zunächst durch das ursprüngliche Gegenüber von Hirt und Herde, wobei es gleichzeitig um Opposition und Reziprozität geht; ferner hat das Bild, schon in seinem allgemeinen, aber erst recht in seinem religiösen Gebrauch, einen überwiegend ethisch-existentiellen Gehalt, der hinweist auf Sorge, Verantwortung und Lebenseinsatz für die Brüder (1 Joh 3,16).

[1] J. Blank, Le prêtre à la lumière de la bible: Bulletin d'Informations de l'Institut pour l'Entraide Sacerdotale en Europe 2 (1968) Nr. 1–2, 19–36. Dieser Vortrag wurde zum größten Teil abgedruckt in: Der Seelsorger 38 (1968) 155 bis 164. Siehe ferner J. Blank, Kirchliches Amt und Priesterbegriff: Weltpriester nach dem Konzil (München 1969) 11–52. Vgl. ders., Schriftauslegung in Theorie und Praxis = Biblische Handbibliothek Bd. V (München 1969) 60–71.

[2] H. Schlier, Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament: Theologie und Philosophie 44 (1969) 161–180; ders., Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes: Der Priesterliche Dienst 1 = Quaestiones Disputatae 46 (Freiburg/Basel/Wien 1970) 81–114.

[3] Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung (Trier 1969).

[4] W. Pesch, Priestertum und Neues Testament: Trierer Theologische Zeitschrift 79 (1970) 65–83.

[5] H. Volk, Der Priester und sein Dienst. Zum Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt: Publik 3 (1970) Nr. 1, 23–24.

[6] N. Lohfink, Das Alte Testament und die Krise des kirchlichen Amts: Stimmen der Zeit 185 (1970) 269–276.

[7] H. Urs von Balthasar, Der Priester im Neuen Testament. Eine Ergänzung: Geist und Leben 43 (1970) 39–45.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

MARINUS HOUDIJK

geboren am 11. Juni 1936 in Gouda (Niederlande), er studierte Philosophie und Theologie am Priesterseminar zu Warmond, erhielt von der Theologischen Fakultät der Universität Nimwegen, an der er seit 1967 als wissenschaftlicher Mitarbeiter arbeitet, den Titel eines Doctorandus der Theologie.

Geschichte der ökumenischen Konzilien

Hans Wolter/Henri Holstein

Lyon I/Lyon II

Band VII der «Geschichte der ökumenischen Konzilien», herausgegeben von Gervais Dumeige SJ und Heinrich Bacht SJ.

Aus dem Französischen (Lyon II) von A. Ahlbrecht

Ca. 352 Seiten. Leinen. Ca. 46,– DM
Subskriptionspreis ca. 40,– DM

Dieser siebte Band der Geschichte der ökumenischen Konzilien gewinnt besondere Bedeutung dadurch, daß es bisher keine eingehende monographische Darstellung der Geschichte von Lyon I und Lyon II gab. Im Mittelpunkt von Lyon I steht die Absetzung Kaiser Friedrich II. durch das Konzil; Lyon II wird bestimmt durch die Unionsbemühungen mit dem griechischen Kaiser.

Weitere Bände dieser Reihe:

Roger Aunert
Vaticanum I
Bd. XII. Ln. 32,– DM

Pierre-Thomas Camelot
Ephesus und Chalcedon
Bd. II. Ln. 21,80 DM

Raymonde Foreville
Lateran I-IV
Bd. VI. Ln. 48.– DM

Joseph Gill
Konstanz – Basel – Florenz
Bd. IX. Ln. 48.– DM

Joseph Lecler
Vienna
Bd. VIII. Ln. 23,– DM

Ignacio Ortiz de Urbina
Nizäa und Konstantinopel
Bd. I. Ln. 28,80 DM

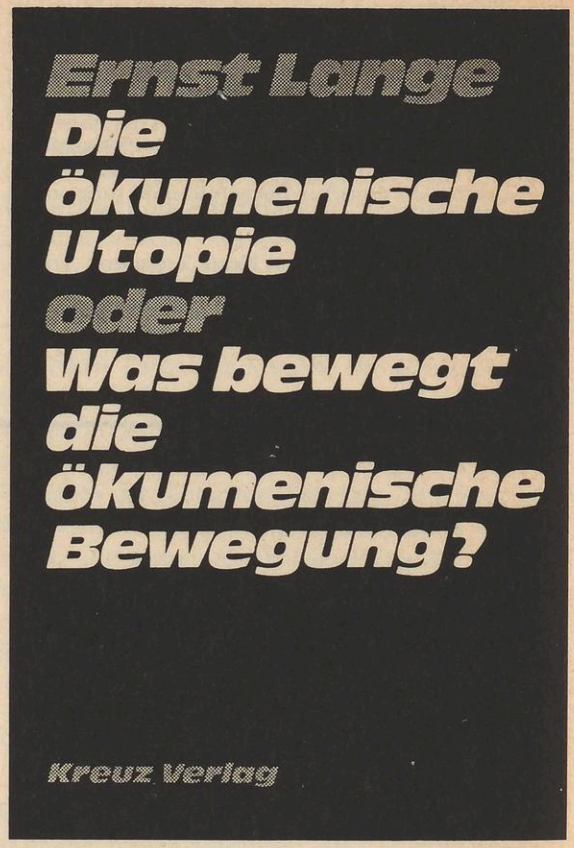
Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz

«Aus dem Spiel mit der ökumenischen Möglichkeit ist der Ernstfall des Glaubens geworden.»
Ernst Lange

Ernst Lange
Die ökumenische Utopie
oder
Was bewegt die ökumenische Bewegung?

Am Beispiel Löwen 1971:
Menscheneinheit–Kircheneinheit
Mit einem Vorwort
von Lukas Vischer
229 Seiten, kt. DM 16.80

Kreuz Verlag Stuttgart · Berlin



«Vom 2. bis 12. August 1971 trat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im 51. Jahr ihres Bestehens in Löwen zu entscheidenden Beratungen zusammen... Das Hauptthema trug den Titel «Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit». In der abstrakt-philosophisch anmutenden Thematik ging es darum, daß das soziale Engagement des Ökumenischen Rates der Kirchen und der einzelnen Kirchen für Einheit, Frieden und Gerechtigkeit in der Welt intensiv theologisch reflektiert und in den Kontext der alten ökumenischen Frage nach Wesen und Ziel der Kirche eingeholt wird... Mit Spannung erwartet man den längst angekündigten Löwen-Report des bekannten Ökumenikers Ernst Lange, der ... die wichtigsten Vorgänge und Beschlüsse gültig dokumentieren, interpretieren und analysieren wird. Jedenfalls bedeutet Löwen eine entscheidende Wegmarke im Ablauf der ökumenischen Bewegung.» Neue Zürcher Zeitung

Dieser «mit Spannung erwartete» Bericht liegt nun vor. Dieses Buch übt unnachsichtig Kritik an der ökumenischen Bewegung – aber es ist eine heilsame, klärende Kritik. Weit entfernt von der Langeweile offizieller Verlautbarungen wird Langes Buch – glanzvoll und mit Leidenschaft geschrieben – auch den überzeugen, der auf das Thema bisher nur mit Resignation oder Desinteresse reagiert hat.
Der Band ist seit dem 15.10.1972 lieferbar, lassen Sie sich ihn von Ihrem Buchhändler zeigen.

Z 72/651
Moe

15. 12. 75

23. JULI 1976

22. NOV. 1976
1. APR. 1977

15. JUNI 1978
14. JULI 1978
22. 7. 81
2. 82. 82
25. JUNI 1982
22. NOV. 1982

18.41