

INHALT

Arias Reyero, Maximino: Brief aus Chile	94
-: Brief aus Chile (II)	381
Aymans, Winfried/Corecco, Eugenio: Kirchliches Lehramt und Theologie. Erwägungen zur Neuordnung des Lehrprüfungsverfahrens bei der Kongregation für die Glaubenslehre	150
Baker, Kenneth: USA: Niedergang der katholischen Publizistik	475
Balthasar, Hans Urs von: Unterscheidung der Geister	193
-: Gibt es ein »Römisches Prinzip«?	285
-: Umkehr im Neuen Testament	481
Basilius: Über den Heiligen Geist	306
Beichte. Erfahrungen eines Laien	527
Bouyer, Louis: Der theologische Pluralismus und die ökumenische Frage	342
Buckley, Francis J.: Neue Entwicklungen im Verständnis des Bußsakramentes	515
Büchner, Franz: Bios und Logos. Beiträge der Biologie und der somatischen Medizin zum Selbstverständnis des Menschen	346
Burbach, Hermann-Josef: Sacro-Pop	91
Congar, Yves OP: Thomas von Aquin als Vorläufer ökumenischen Geistes	248
Corecco, Eugenio/Aymans, Winfried: Kirchliches Lehramt und Theologie. Erwägungen zur Neuordnung des Lehrprüfungsverfahrens bei der Kongregation für die Glaubenslehre	150
Daniélou, Jean Kardinal: Die liturgische Bewegung seit dem Konzil	1
Demmer, Klaus: Die unwiderrufliche Entscheidung. Überlegungen zur Theologie der Lebenswahl	385
Dhavamony, Mariasuai SJ: Mission in der nachkolonialen Ära: neue Sicht auf neue Aufgaben	203
Diwo, Paul: Mitbestimmung in der Schule	177
Ehe. Christlich gelebte Ehe. Erfahrungen eines Laien I	400
-. Christlich gelebte Ehe. Erfahrungen eines Laien II	421
-. Christlich gelebte Ehe in einer kontrazeptiven Welt. Erfahrungen eines Laien III	425
Engelen, J. M. van: Tendenzen in der Missiologie der Gegenwart	230

Gertz, Bernhard: Mehr sage ich nicht. Die prophetische Kirchenkritik der Caterina von Siena	132
Grabner-Haider, Anton: Historisch-kritische Theologie und Glaube. Versuch einer forschungslogischen Kritik	110
Gregor von Nazianz: 31. Rede	304
Greiner, Franz/Siebel, Wigand/Lehmann, Karl: Zehn Jahre Liturgiereform	8
Greiner, Franz: Die Überforderung der Politik oder Beter gesucht	95
–: Hommage à Mindszenty	186
–: Synode im Fernsehen	383
Gross, Heinrich und Mußner, Franz: Die Einheit vom Altem und Neuem Testament	544
Harkianakis, Stylianos: Mönchtum und Spiritualität	326
Hauser, Richard: Fortschritt in der Kirche?	428
Haverkamp, Alfred: Die Zukunft der Geschichte	450
Heffernan, Virginia: Scheidung und Wiederverheiratung in den USA heute	459
Hemmerle, Klaus: Zwischen Bistum und Gesamtkirche. Ekklesiologische Vorbemerkungen zu Fragen kirchlicher Strukturen	22
»Neues Hochland«, aus Anlaß des Endes der Zeitschrift	575
Hoffmann, Wolfgang SJ: Strukturprobleme der Kirche in Schwarzafrika	262
Horn, Stephan: Fehlbar oder unfehlbar?	87
Kavanaugh, John F.: Austreibung der Dämonen?	573
Lehmann, Karl/Greiner, Franz/Siebel, Wigand: Zehn Jahre Liturgiereform	8
Lehmann, Karl: Emanzipation und Leid. Wandlungen der neuen «politischen Theologie» (II)	42
Lesch, André: Das Sakrament der Buße. Dogmatische Vorüberlegungen zu einer Reform	493
Lubac, Henri de SJ: Zum Tod von Jean Kardinal Daniélou	472
Maier, Hans: Die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland: innere Situation	63
–: Kunst und Zeit	532
Meyendorff, Jean: Schwesterkirchen. Ekklesiologische Implikationen im »Tomos Agapes«	308
Mirgeler, Albert: Wiederaufbau einer Kirche. Dargestellt an Hand der Tagebücher Robert Grosches	74

Mitterer, Erika: Entsöhnung des Kain	492
–: Maria von Bethanien	514
–: Hoffnung	531
Müller-Stachowski, Dietmar: Escuela para Todos	280
Mußner, Franz und Gross, Heinrich: Die Einheit von Altem und Neuem Testament	544
Nikotas von Nikomedia: Dialogi	324
Nyssen, Wilhelm: Bonaventura, Lehrer des Entbrennens. Zu seinem 700. Todestag	444
Origines: Kommentar zu Matthäus 14	323
Palmer, Paul SJ: Was not tut: eine Theologie der Ehe	405
Papandreou, Damaskinos: Homilie	337
Pieper, Josef: Buchstabierübungen	185
–: Buchstabierübungen (II)	284
–: Buchstabierübungen (III)	381
–: Buchstabierübungen (IV)	474
–: Buchstabierübungen (V)	571
Ratzinger, Josef: Ökumenisches Dilemma? Zur Diskussion um die Erklärung »Mysterium Ecclesiae«	56
–: Das Ende der Bannflüche von 1054. Folgen für Rom und die Ostkirchen	289
Reinhardt, Klaus: Einigung im Glauben durch theologische Neuinterpretation? Überlegungen zum »Neuen Glaubensbuch«	170
Roegle, Otto B.: Liturgische Reise durch Europa	15
–: Der Vatikan und die Massenmedien. Betrachtungen bei einer Studientagung in Rom	355
Ruggieri, Giuseppe: Die Autorität der Theologie in der Kirche	97
Schatz, Oskar: Sanfter Tod mit Nachhilfe? Anmerkungen zur Euthanasie- Debatte	464
Schiffers, Norbert: John Henry Kardinal Newman: Zum Verhältnis von Lehramt und Theologie. Ausgewählte und kommentierte Textthinweise . .	107
Siebel, Wigand/Greiner, Franz/Lehmann, Karl: Zehn Jahre Liturgiereform . .	8
Simmel, Oskar: Keine »neue«, sondern eine menschliche Gesellschaft. Zu Kurt Biedenkopfs Münchener Akademie-Rede	270
–: Die Ostpolitik des Vatikans	555
Tertullian: Ad uxorem II	399
Thomassen, Jürgen: Kontinuität in der gegenwärtigen Liturgie?	568

»Time«-Magazine über »Communio«	478
Twardowski, Jan: Wenn wir selbst dich ersonnen hätten – Zwischen Gewißheit und Ungewißheit – Darum	129
–: Am grauen Ende	149
Vicedom, Georg F.: Christliche Mission und Entwicklungsdienst	215
Weinacht, Paul-Ludwig: Die Politik, der Sinn und die »kleinen Fächer«. Zur Lage und Zukunft der sogenannten kleinen Fächer in der Hochschulpolitik der Bundesrepublik Deutschland	367

STELLUNGNAHMEN

Lüdicke, Klaus	188
--------------------------	-----

REDAKTIONELLE HINWEISE

Hilfe für Leser	576
Betr. Mitarbeiter	96, 192, 288, 384, 479, 576

Die liturgische Bewegung seit dem Konzil

Von Jean Kardinal Daniélou

Die Konstitution über die Liturgie war der erste Text, über den auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil abgestimmt wurde. Der Grund dafür lag in der Tatsache, daß die vorkonziliare Kommission diesbezüglich gute Arbeit geleistet hatte. Sie konnte auf den Einsichten der liturgischen Bewegung aufbauen, die seit dem Ende des Ersten Weltkriegs eine der lebendigsten und zugleich bestbegründeten Bewegungen in der Kirche gewesen war. Sie hatte sich zuerst mit Romano Guardini, Odo Casel, Joseph Andreas Jungmann in Deutschland entwickelt. Sie wurde nach 1945 in Frankreich vom »Mouvement de Pastorale Liturgique« aufgegriffen, das Pie Duployé, Paul Doncoeur, G. Martimort ins Leben gerufen hatten und an dem auch ich aktiv teilgenommen habe. Es ging darum – nach dem berühmten Titel Guardinis – den »Geist der Liturgie« wiederzufinden und in diesem Geiste der wesentlichen liturgischen Handlung wieder ihre ursprüngliche Bedeutung zu verschaffen.

Eine solche Reform entsprach ohne Zweifel einem echten Bedürfnis. Das Liturgische war lange Zeit hindurch zu sehr vom Rubrizistischen her bestimmt worden. Die Sorge, sich den juristischen Normen aufs genaueste anzupassen, war stärker gewesen als die Bemühung um die innere Einsicht in die Bedeutung des liturgischen Handelns, die Korrektur des Ritus wichtiger als der Sinn des Mysteriums. Infolgedessen hatte sich eine Kluft aufgetan zwischen der Bedeutung der Riten und ihrem formalen Vollzug. So beim Taufritus: was sich über die ganze Fastenzeit hätte erstrecken müssen, wurde in eine einzige Zeremonie zusammengepreßt; die Messe enthielt Dubletten: zwei Sündenbekenntnisse (ein zweites vor der Kommunion), zwei Evangelien (eines am Schluß der Messe), was die Tragweite der Akte beeinträchtigte; die Ostervigil wurde am Karsamstagmorgen gefeiert; die Horen des Breviers entsprachen nicht mehr den angemessenen Zeiten.

Von diesem Gesichtspunkt her betrachtet, ist die Liturgiereform unleugbar geglückt; sie hat den Gläubigen den Sinn der liturgischen Handlungen wiederzuentdecken erlaubt. Ich will Beispiele dazu anführen. Was die Feier der Eucharistie angeht, war man bestrebt, den großen Akzenten des liturgischen Ablaufs ihr Gewicht zurückzugeben. So hat die Wortliturgie ihren Eigenwert wiedergewonnen, während sie vorher in einer Mentalität, die das Wesentliche im Besuch des Sonntagsgottesdienstes sah, zu etwas Sekundärem geworden war. Die fortlaufende Lesung der Heiligen Schrift hat diesem Teil der Messe seine Aufgabe der Einführung in das Wort zurückerstattet. Die Homilie hat ihre Rolle eines geistlichen Kommentars zu diesem Wort wieder

übernommen. Freilich fragt es sich, ob dies alles auch tatsächlich realisiert worden ist.

Ähnlich verhält es sich mit der zweiten Handlung der Messe: der Gabendarbringung. Mit Recht hat man das allgemeine Gebet wiedereingeführt, von dem ein bloßes *Oremus* übriggeblieben war. Richtig war es auch, die Zubereitung der Gaben zu vereinfachen, da sie ein sekundärer Ritus ist. Der römische Kanon ist theologisch sehr reich, aber seine Unterteilungen erschweren es den Gläubigen, seinem Gesamtfluß zu folgen. Ebenfalls richtig war es, den schönen Kanon Hippolyts und zwei weitere Kanones freizugeben. Die Kommunion unter beiden Gestalten entspricht der Form, unter der das Sakrament eingesetzt worden ist, und die Handkommunion ist die altkirchliche Gestalt dieses Ritus. Der Segen am Schluß der Messe verleiht ihm seine ganze Tragweite.

Die übrigen Reformen liegen auf der gleichen Linie. Es war normal, den Taufritus und was ihm zugehörig war, von den Riten des Katechumenats abzulösen: das Salz, die ersten Exorzismen sind früher zu geben. Die Wiedereinführung der Ostervigil, die übrigens schon vor dem Konzil erfolgt war, hat dieser wunderbaren Liturgie ihren vollen Sinn zurückerstattet. Das Brevier hat eine viel rationellere Einteilung erfahren, indem es zu den drei Gebetszeiten in Beziehung gesetzt wurde: Morgen, Mittag und Abend. All dies war im Grunde selbstverständlich, besagte keineswegs eine Revolution, war im Gegenteil Rückkehr zur authentischen Tradition, löste diese aus gewissen Zusätzen heraus, die ihre Hauptlinien verunklärten und hinderten, sie recht zu erfassen.

In der gleichen Richtung wurde eine weitere durchaus positive Anstrengung geleistet, in der Absicht, die Bedeutung der liturgischen Zeichen klarer hervorzuheben, die allzu oft der einzigen Sorge ihres korrekten Vollzugs geopfert worden war. Auch hier konnte das Konzil auf die Arbeit der liturgischen Bewegung zurückgreifen. Eine ihrer Errungenschaften war es gewesen, die Kontinuität zwischen Bibel und Sakramenten deutlich zu machen. Diese sind, wie Cullmann gesagt hat, die Fortführung der *magnalia Dei* in der Kirchenzeit. Somit muß man ihre Bedeutung in der Heilsgeschichte suchen: die Taufe ist ein Befreiungswerk in der Verlängerung der Befreiung des Gottesvolkes aus Ägypten, seines Durchzugs durch das Rote Meer, wie der Befreiung Christi aus den Wassern des Todes. Eine solche Erklärung der Symbolik der Sakramente durch Rückbezug auf die Schrift war stets der Gegenstand der mystagogischen Katechese der Kirchenväter.

Damit entgeht man vollends jener gegen die Sakramentensymbolik vorgebrachten Kritik, sie beziehe sich auf eine längst überholte archaische Agrarkultur. Denn diese Symbolik verweist nicht auf die Natur, sondern auf die Geschichte. Sie hebt die Entsprechungen der göttlichen Taten in den verschiedenen Epochen der Heilsgeschichte hervor. Somit handelt es sich um

eine Analogie existentieller Situationen, die von einem sich wandelnden kulturellen Zusammenhang unabhängig sind und einen universalen, endgültigen Charakter tragen. Die großen Wirklichkeiten des Bundes, der Schöpfung, der Befreiung, des Anwohnens sind es, die von der sakramentalen Symbolik bedeutet werden und die das Beständige des göttlichen Verhaltens bezeugen. Die Symbolik der Sakramente und des Kultes ist also nicht durch einen Akt kultureller Anpassung, sondern durch ein tiefes Schöpfen aus den Quellen erneuert worden.

Ein zweiter Aspekt der Liturgiereform ist der der Anpassung. In der vor-konziliaren liturgischen Bewegung wurde darauf weniger geachtet als auf die im vorigen beschriebene Erneuerung. So wurde der Gebrauch der Landessprache von ihr nur für gewisse Teile der Messe vorgeschlagen, die Lesungen vor allem. Die nachkonziliare Entwicklung ging darin viel weiter, zu weit vielleicht. In diesem Punkt – im Gegensatz zum vorhergehenden – hat das Konzil einen Bruch mit der liturgischen Bewegung vollzogen. An die Stelle einer Bemühung um das Verständnis der liturgischen *Wirklichkeit* von der Schrift und den Vätern her ist das pastorale Problem der liturgischen *Sprache* getreten. Und es bestand hier freilich ein reales Problem. Ausdrucksweisen, die an überholte Kulturformen gebunden waren, bildeten eine Wand, die dem heutigen Menschen den Zugang erschwerte.

Eine erste Frage war die der Sprache selber. Einer der hervorstechendsten Züge der Liturgiereform war die Ersetzung des Lateins durch die Landessprachen. Sie ist eine der spektakulärsten Neuerungen, die lebhafteste Reaktionen ausgelöst hat und weiterhin auslöst. Um die Gruppe *Una Voce* haben sich die Widerstände kristallisiert. Es gilt hier, genau zu sein. An sich ist die Möglichkeit, in der Liturgie lebendige Sprachen zu verwenden, etwas durchaus Positives. Für eine Gesellschaft, der das Latein immer unbekannter wird, war die Liturgie zusehends hermetisch geworden. Aber die nachkonziliare Kommission hat die Anweisungen des Konzils sehr radikal interpretiert, so sehr, daß es schließlich nicht um den Gebrauch der Landessprachen neben dem Latein ging, sondern um eine vollständige Ersetzung des Lateins durch die Landessprachen. Paul VI. hat deshalb gegen diese übertreibende Auslegung reagiert, indem er daran erinnerte, daß der Gebrauch des Lateins, etwa in gewissen Meßgesängen, empfohlen bleibt.

Es ist zum Beispiel keineswegs evident, daß die gesamte Messe in der Landessprache gebetet werden soll. Viele waren erstaunt, daß der ganze Kanon auf diese Weise behandelt wird. Gewiß: das Konzil ließ den Gebrauch der Landessprache zu; doch das Latein blieb die liturgische Sprache der katholischen Kirche. Jetzt aber ist das Latein in eine Art Mißkredit geraten, als sei es die Sprache der traditionalistischen Christen. Schließlich bleiben einige der schönsten Teile der Liturgie, wie die Hymnen insgesamt, unübersetzbar. Da-

her eine beträchtliche Verarmung. Hier scheint die Sorge um die Anpassung ins Schlepptau einer kulturellen Abwertung geraten zu sein.

Andererseits sind die Probleme der Übersetzung längst nicht gelöst. Die gleiche Sorge um Anpassung hat oft dazu verleitet, bei der Übersetzung schwierigere Ausdrücke fallenzulassen und so den Inhalt, wenn nicht gar zu fälschen, so doch zu verdünnen. Man wollte auf die Denkart des modernen Menschen Rücksicht nehmen und alles vermeiden, was ihn hätte stoßen können. Aber die Texte haben dabei viel von ihrer Gewalt eingebüßt. Und was die Versuche angeht, alte Formeln durch neue zu ersetzen, etwa in den Liturgien der Taufe, der Eheschließung und des Begräbnisses, so sind sie oft auf leere Art gefühlsbetont und ermangeln der theologischen Substanz.

Sprache besteht nicht nur aus Worten, sondern nicht minder aus Bildern und Tonlagen. Vielfältige Fragen stellen sich für die Kirchenmusik. Der gregorianische Gesang stellt einen Reichtum dar, der nichts von seinem Wert verloren hat. Ihm eignet insbesondere eine eminent kontemplative Qualität. Es ist zu wünschen, daß er in den Klöstern erhalten bleibe und auch in den Pfarrliturgien seinen Platz behalte. Aber zu allen Zeiten gab es in der Kirchenmusik Neuschöpfungen, die der Gefühlslage der Zeit entsprachen. So wäre es wünschbar, daß dem auch heute so sei und das Gebet sich in zeitnahen Formen ausdrücke. Freilich: blickt man auf das Verwirklichte, so sind mancherlei Fragezeichen zu setzen. Die Dürftigkeit heutiger Kirchenmusik hängt aber mit der Krise der gesamten zeitgenössischen Musik zusammen; diese hat in ihren überzüchteten Formen keinerlei Zusammenhang mehr mit einer volkstümlichen Musik und ist in ihren elementaren Formen, dem Jazz oder Rock'n Roll, kaum adaptierbar.

In den plastischen Künsten steht es nicht anders. Nicht als wären die nichtfigurativen Tendenzen auszuschalten. Beim Kirchenfenster vor allem haben sie echte Erfolge gezeitigt. Unbestreitbar ist, daß sie einem gewissen Ikonoklasmus Vorschub geleistet haben. Die Architektur ist das Gebiet, auf dem die moderne Kunst ihre besten Möglichkeiten entfaltet hat. Das gilt auch für den Kirchenbau. Doch auf all diesen Gebieten begegnen die Verwirklichungen einer gewissen Interesselosigkeit seitens der Christen, die verschiedenen Quellen entstammt: einer falschen Auffassung der Armut, wonach die Anstrengungen religiöser Kunst als aufwendig abgelehnt werden, einem falschen Begriff der Demut, der einen sichtbaren Ausdruck des Glaubens als triumphalistisch abwertet, einer Verkennung des Wertes der Schönheit, als Trägerin und Vermittlerin der Wahrheit.

Die Gefahr der liturgischen Bewegung ist in diesem Gebiet eine doppelte. Einerseits ist man, wie auf andern kirchlichen und theologischen Gebieten, dem Schlagwort von der kulturellen Veränderung verfallen. Man hat gemeint, die Werte der Vergangenheit seien aufzugeben. Wenn es aber wahr ist, daß in Gebieten, die mit dem Quantitativen zu tun haben – in der

exakten Wissenschaft und der Technik – Veränderung stattfindet, so ist es falsch zu meinen, daß es sich in Gebieten, die das Qualitative und das Geniale betreffen, wie Kunst und Literatur, ebenso verhalten muß. Das besagt nicht, daß nicht auch hier neue Formen geschaffen werden können, wohl aber, daß es hierbei nicht vorerst auf Neuheit, sondern auf Qualität ankommt. Und da andererseits nichts rascher veraltet als das Aktuelle, so stellt man fest, daß musikalische, bauliche, literarische Schöpfungen sehr schnell aus der Mode kommen. Die Verleger vermögen dem Rhythmus dieser Veränderungen nicht mehr zu folgen. Dem alten Missale sind polykopierte Blätter für Ringhefte gefolgt, ein Gleichnis für die Flüchtigkeit der Moden.

Andererseits besteht Gefahr, daß man der subjektiven Erfahrung zu viel Gewicht beimißt. Man vergißt, daß Liturgie zuerst »Logos« ist, ehe sie »Pathos« wird; daß sie die Erfahrung normiert: *lex credendi et orandi*. Sie besitzt objektiven Charakter, und dieser liegt in den Strukturen des auf das Geheimnis der Dreifaltigkeit ausgerichteten Gebetes und der sakramentalen Handlung in ihrem Heilsgehalt. Jeder muß auf dieses Vorgegebene personal reagieren, soll ihm aber nicht seine persönliche Auslegung unterschieben. Der Sinn der Liturgie besteht darin, mich in das Mysterium Christi einzuführen, und nicht, mich an der Erfahrung eines anderen teilnehmen zu lassen. Hier bildet eine der persönlichen Improvisation überlassene übermäßige Freiheit, zumal in den Eucharistischen Gebeten, eine eminente Gefahr. Diese hat die ostkirchliche Liturgie tief begriffen, die an den Kanones, der Ikonographie und der sakralen Musik festhält und sie nicht individueller Willkür preisgibt. Das ist zweifellos einer der Gründe, weshalb sie auf viele eine solche Anziehungskraft ausübt.

Ein letzter Wunsch des Konzils betrifft die stärkere Beteiligung der Gemeinde an der liturgischen Handlung: deren Gemeinschaftscharakter. Auch hier hat das Konzil den Anliegen der liturgischen Bewegung entsprochen. Das gilt insbesondere für die Eucharistie, die Versammlung des christlichen Volkes um den auferstandenen Herrn. Allzu oft war die Messe zu einem Schauspiel geworden, dem man beiwohnte, ohne aktiv daran teilzunehmen. Nun aber ist die Eucharistie Darbietung des Opfers Christi durch die ganze Gemeinde. Spielt der Priester dabei eine wichtige und unersetzliche Rolle, so haben die Gläubigen nicht minder die ihre wahrzunehmen. Es ist unbestreitbar, daß die konziliare Reform dazu verholfen hat, diesen Aspekt der Eucharistie als »Versammlung« wiederzufinden.

Viele praktische Reformen wurden in dieser Richtung durchgeführt. Die Sitte, daß der Priester die Messe zum Volk gewendet feiert, unterstreicht den Gemeinschaftsaspekt. Ebenso, wenn die Messe in kleineren Gruppen gefeiert wird, das Zusammentreten der Gläubigen rings um den Altar. Die Wiedereinführung der Konzelebration hebt einen andern Aspekt der Gemeinschaft hervor: den der Sammlung des Presbyteriums um den Bischof. Ferner ergeht

der Ruf an die Laien, Männer und Frauen, gewisse Handlungen zu übernehmen, die nicht eigentlich priesterliche Funktion sind. So etwa die Lesungen, die einem Glied der Gemeinschaft anvertraut werden; auch das Austeilen der Kommunion, sofern die Zahl der Gläubigen dies verlangt. Diese vermehrte Beteiligung kommt bei den verschiedenen Sakramenten zum Ausdruck. Beim Taufritus werden Eltern und Taufpaten aufgerufen, den Katechumenen mit der *sphragis* zu bezeichnen. Beim Ritus der Eheschließung wird der Dialog zwischen dem Priester und dem Ehepaar durch den zwischen Bräutigam und Braut ersetzt. Das Bußsakrament erhält aufgrund der Bußfeiern einen betont gemeinschaftlichen Charakter.

All dies ist vortrefflich und verleiht der Liturgie eine ihr zukommende Dimension zurück. Aber wiederum wurde die konziliare Reform zuweilen durch fragwürdige ideologische Tendenzen verbogen. Der auf die Eucharistie als Ausdruck des Gemeinschaftslebens gelegte Akzent hat in manchen Fällen das Übergewicht erhalten über ihren Charakter als heilige auf Gott gerichtete Opferhandlung. Das gemeinsame Mahl wurde in den Mittelpunkt gerückt. Die Begegnung mit dem Mitmenschen wurde wichtiger als die mit Gott. Die Kommunion drohte zu einer bloßen Agape zu werden. Dies in Verbindung mit der horizontalistischen Tendenz, der Nächstenliebe das Übergewicht über die Gottesliebe zu geben. Zweifellos mußte etwas geschehen, damit die Wirklichkeit der brüderlichen Gemeinschaft in der Kirche lebendiger hervortrat. Doch das Band der Einheit zwischen den Christen führt über ihre Einheit mit Christus, die Versöhnung mit den andern über die Versöhnung mit Gott.

Die erwähnte Tendenz ging Hand in Hand mit jener der Entsakralisierung. Man hat versucht, das Eucharistische Mahl seines Mysteriencharakters zu entkleiden, um es auf ein rein profanes Geschehen zu reduzieren. Dies entsprechend der These, daß in der angeblich säkularisierten Welt die Beziehung zu Gott keine besondere Ordnung darstelle, sondern bloß eine innere Dimension einer völlig profanen Welt sein dürfe. Man kennt die extremen Formen dieser Tendenz. Die christliche Versammlung soll nicht mehr in einem für den Kult reservierten Raum stattfinden, sondern in einem profanen Lokal, einem Privathaus oder öffentlichen Gebäude. Manche Priester verzichten auf die priesterlichen Gewänder und zelebrieren in Zivil. Unnötig zu sagen, wie sehr diese Tendenz den Wünschen des christlichen Volkes zuwiderläuft. Es ist einer der Fälle, wo eine bestimmte Ideologie die Volksreligion zu vergewaltigen sucht unter dem Vorwand, sich auf das Konzil zu stützen.

Noch eine andere Linie ist anzumerken, in der die Beteiligung der Laien an der liturgischen Handlung heute zu Mißbräuchen führt. Jene nämlich, die behauptet, daß ein Laie in der Gemeinschaft alle sakramentalen Funktionen einschließlich der Eucharistie wahrzunehmen vermag. Diese Tendenz entstammt der Anzweiflung des priesterlichen Amtes; sie findet sich in ver-

schiedenen Strömungen. Die einen berufen sich auf eine marxistische Gesellschaftsanalyse, die in der Unterscheidung von Klerus und Laien einen Ausdruck des Klassenkampfes in der Kirche sieht. Andere gehen von dem aus, was nach ihrer Behauptung die Situation der urchristlichen Gemeinden war, und gelangen so zur Ansicht der Reformatoren. Man muß zugeben, daß die Unsicherheit mancher Priester über ihre Identität, ihre Tendenz, sich zu säkularisieren, derartige Irrwege fördern.

Eine der wichtigsten Aufgaben der heutigen Theologie besteht darin, dem priesterlichen Amt absolute sichere Grundlagen für seine spezifische Eigenart zu verschaffen. Dafür muß gezeigt werden, daß die christliche Gemeinschaft, deren Herzstück die Eucharistie ist, sich in keiner Weise von unten her konstituiert, ausgehend von einer Gruppe von Christen, die sich versammelt. Sie wird durch die Erschaffung einer Gnaden- und Glaubenswirklichkeit gebildet, in dem sie Gestalt annehmen kann. Nun aber kann allein der Priester, sofern er das Werkzeug ist, durch das der Heilige Geist die Kirche errichtet, diese Gnadenwelt verbürgen. Man verstellt sich den Blick für die Krise und treibt billige Säkularisierung, wenn man meint, der Appell an die Laien könne auf irgendeine Weise den Priestermangel beheben. Die Erneuerung der Priesterberufungen ist für die Zukunft der Kirche eine Frage auf Leben und Tod.

Die Lage der Liturgie stellt sich somit wie folgt dar. Das Konzil hat auf diesem Gebiet, in Fortführung der vorkonziliaren liturgischen Bewegung, eine bemerkenswerte Reform durchgeführt. Doch wird der Erfolg gegenwärtig durch abweichende Lehren kompromittiert, deren Symptome auf allen Feldern des kirchlichen Lebens spürbar sind. Im Gebiet der Liturgie erweisen sie sich als besonders beängstigend, denn die Liturgie bildet jenen Aspekt der Kirche, mit dem das christliche Volk am meisten in Kontakt kommt. Dies erklärt, weshalb auf diesem Feld die Zerwürfnisse am heftigsten sind. Die unklugen Vorstöße gewisser Priester provozieren bei manchen als Gegenwirkung ein Mißtrauen gegen die Konzilsreformen selbst. Die Folge ist, daß zahlreiche Christen verunsichert sind. In einem so vitalen Bereich ist die Wiederherstellung der authentischen Linie des Konzils unerläßlich.

Zehn Jahre Liturgiereform

Am 4. Dezember 1963 wurde die Konstitution über die heilige Liturgie feierlich veröffentlicht. Seit diesem Zeitpunkt sind die Gläubigen Zeugen, Mitbeteiligte und Mitverantwortliche für einen Vorgang, den wir Liturgiereform nennen. Will man das bisherige Ergebnis der Reform in der Kirche am Ort, den Gemeinden, beurteilen, dann muß man es messen an den Absichten des Konzils. Wir haben einige Mitarbeiter gebeten, sich zu dieser Frage zu äußern, und zwar unter drei Gesichtspunkten:

- 1. Was hat das Konzil mit der Liturgiereform gewollt?*
- 2. Was ist daraus geworden?*
- 3. Wie soll es weitergehen?*

1. Die erklärte Absicht des Konzils war es, eine Erneuerung der Liturgie zu bewirken, nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zur Vertiefung des geistlichen Lebens der Gläubigen. Die Schaffung einer neuen Meßliturgie war nicht die Absicht des Konzils. In Art. 50 der Liturgiekonstitution heißt es, daß der Meß-Ordo »überarbeitet« werden solle, damit der Sinnzusammenhang deutlicher hervortreten könne und die »fromme und tätige Teilnahme« erleichtert werde. Dabei sollten die Riten unter »treulicher Wahrung ihrer Substanz« einfacher werden. In Art. 101 wird die »jahrhundertalte« Überlieferung des lateinischen Ritus« als Richtschnur auch für das Stundengebet festgestellt. Eine allgemeine Norm bedeutet die in Art. 23 enthaltene Formulierung: »Schließlich sollen keine Neuerungen eingeführt werden, es sei denn, ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es.«

Der letztgenannte Grundsatz entspricht der langen Erfahrung der Kirche und grundlegenden religionssoziologischen Einsichten. Jede Änderung von Riten birgt erhebliche Gefahren für eine Glaubensgemeinschaft in sich. Eine Neuschöpfung von Riten zeigt so gut wie immer das Entstehen einer neuen Religion an. »Die Geschichte (hat) hundertfach bewiesen, daß es für eine Religion nichts Gefährlicheres gibt, daß nichts mehr geeignet ist, Mißmut, Unsicherheit, Spaltung und Abfall herbeizuführen, als ein Eingriff in gottesdienstliche Riten und damit in das religiöse Gefühl«¹.

2. Statt einzelne, geplante Änderungen mit Vorsicht und nur unter der Bedingung, daß ein »wirklicher und sicher zu erwartender Nutzen der Kirche« eintrete, zu veranlassen, wurde eine nahezu unübersehbare Zahl von Neuerungen geschaffen, die die notwendige Ehrfurcht vor dem Traditionsgut

¹ So der Leiter des Liturgischen Instituts in Trier, Johannes Wagner. In: Reformation aus Rom, Hrsg. v. K. Rahner u. a. München 1967, S. 42.

der Kirche jedenfalls nicht als leitende Devise vor Augen hatte. So begnügte man sich auch im Bereich der Liturgie nicht mit einzelnen vertretbaren Änderungen, sondern man konstruierte eine völlig neue Liturgie, wie sie die christliche Geschichte bisher noch nicht gesehen hat. »Mit den drei eucharistischen Hochgebeten, die 1968 in Rom veröffentlicht worden sind, fand ein neuer Typ des Dankgebetes Eingang in die Liturgie. Er unterscheidet sich in seiner Struktur von allen uns bekannten Anaphoren«, das heißt Hochgebeten².

Eine neue Struktur eines Hochgebetes als Kern des Meß-Ordo kann nur dann aufgestellt werden, wenn man eine neue Leitidee besitzt. Und eine neue Leitidee wird sich nur dann einstellen, wenn man die überlieferte Leitidee für fragwürdig oder gar für falsch hält. Das tiefe Mißtrauen in die Tradition steht somit am Anfang der Neukonstruktion einer modernen Liturgie.

Die neue Leitidee – die angeblich bereits aus den Konzilsdokumenten herauszulesen ist – besteht in der Zurückdrängung des Kults und damit des Opfers. »Vor dem Konzil wurde Liturgie zumeist als Kult definiert, den wir Gott schulden. Die in der Liturgie wirkende heiligende Kraft Gottes galt vielfach als Folge des liturgischen Tuns.«³ Jetzt dagegen gilt sie als für die Liturgie »konstitutiv«. Die Realisierung dieser neuen Idee führt zu einer »Hinwendung zum Menschen«. Diese »zeigt sich in der Einführung der Volkssprache, in der Bereicherung der biblischen Lesungen bei der Meßfeier und in ihrer Einführung bei der Spendung der Sakramente, in der Zelebrationsrichtung zur Gemeinde hin und in den liturgischen Texten, nicht zuletzt im neuen Meßbuch«⁴.

Wenn die Gnadenwirkung für die Liturgie konstitutiv ist, erscheinen persönliche Anstrengung und Leistung des Gläubigen als entbehrlich, und die Unheilsdrohungen Gottes verlieren ihr Gewicht. Die Kirche erhält den Charakter einer »Service-Station«, die »Liturgie als Angebot« in einer möglichst breiten Palette bereithält. Der die Gläubigen in die Kirche integrierende, fordernde Charakter der Liturgie weicht einer Anpassung, die sich an den Interessen einzelner Individuen oder Gruppen orientiert.

In der inhaltlichen Gestaltung der Liturgie drückt sich die neue Leitidee darin aus, daß die Opferkonzeption, die primär in der Darbringung der Gesinnung der Hingabe Christi und der Kirche besteht, ganz erheblich reduziert und der Sache nach als die Liturgie tragend aufgegeben worden ist. Das Moment des Sakramentalen (des »Mahls«) und die damit verbundene Gnadenwirkung bestimmt allein die Liturgie, ganz in Parallele zur protestantischen Abendmahlsliturgie. Kennzeichnenderweise wurden das Offertorium – u. a.

² Josef Schmitz, Die Struktur der neuen eucharistischen Hochgebete. In: Die eucharistischen Hochgebete, Hrsg. O. Nußbaum. Münster 1971, S. 7.

³ F. J. Lengeling, Liturgie in der Krise. In: Theologisches 1973, S. 906, zuerst 1971.

⁴ Lengeling, ebd.

wegen seiner angeblich proleptischen Ausdrucksweise – zu einer bloßen Gabenbereitstellung denaturiert, alle vorkonsekrationischen Segensformeln eliminiert, alle Annahmebitten des Priesters für das Opfer gestrichen. An die Stelle der Darbringung eines Opfers ist die »Darbringung« eines Sakramentes getreten. Die Schöpfer der neuen Liturgie waren nämlich der Ansicht, daß zum Kern der Liturgie die »Darbringung« der bereits gewandelten Gaben gehöre⁵, so daß man die erforderliche Darbringung der Hingabe Christi und der Kirche vor der Konsekration vollständig vernachlässigte. Diese Auffassung widerspricht dem Wesen des Opfers und der Tradition. Sowohl die Orthodoxen als auch die Protestanten werden dagegen – wie bereits geschehen – entschiedenen Protest anmelden müssen.

Es ist klar, daß die neue Leitidee zu schwersten Konsequenzen in der Kirche – auf nahezu allen Gebieten – führen muß. Die Vorstellung, daß man sich mehr dem Menschen zuzuwenden und seine Bedürfnisse zu erfüllen habe, hat dazu geführt, daß man die Grundbedürfnisse der Menschen, nämlich Hingabe und Opfer zu leisten und damit zu sühnen, überhaupt nicht mehr deutlich erkennt.

3. In erster Linie muß sich die kirchliche Autorität ihrer Verpflichtung aus der Tradition wieder bewußt werden. Zweifel und Unsicherheit ergeben sich nur, wenn man den Weg der Tradition verläßt und sich damit Ideologen aller Art ausliefert. Der einzige Erfolg versprechende Weg für die Kirche heute ist daher: Entschiedene Rückkehr zur Tradition und insbesondere zu dem überaus ehrwürdigen und fruchtbaren Ordo des hl. Papstes Pius V.

Wigand Siebel

1. Im Vorwort der Konstitution über die heilige Liturgie hat das Konzil ausgesprochen, was es veranlaßt hat, eine Reform der Liturgie einzuleiten und durchführen zu lassen. Da es das erklärte Ziel des Konzils sei, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen . . . und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen, halte das Konzil es für seine Aufgabe, sich um Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen. Das heißt: die Liturgie hat – in diesem Dokument jedenfalls – instrumentalen Charakter; sie ist Mittel im Dienste der Menschen und ihrer Berufung zum Heil.

Obgleich das Dokument betont, daß »die Liturgie der Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle (ist), aus der alle ihre Kraft strömt«, weist es auch ausdrücklich darauf hin, daß sich in der Liturgie nicht das ganze Tun der Kirche erschöpfe; »denn ehe die Menschen zur Liturgie

⁵ Vgl. die *Institutio Generalis* Art. 55 f.

hintreten können, müssen sie zu Glauben und Bekehrung berufen werden« (vgl. Röm. 10, 14, 15). Des weiteren heißt es, »das geistliche Leben deckt sich aber nicht schlechthin mit der Teilnahme an der heiligen Liturgie«, der Christ sei zwar berufen, in Gemeinschaft zu beten, doch müsse er auch in sein Kämmerlein gehen und den Vater im Verborgenen anbeten. Mit anderen Worten: sinnvoller Vollzug der Liturgie setzt immerwährende Bereitschaft zur Metanoia und Buße voraus; ferner: als sozialer Akt bedarf er der Ergänzung durch immer wieder gelebte Frömmigkeit, Demut und Hingabe der vielen einzelnen.

2. Auf diese Frage kann es keine einheitliche Antwort geben. Die Reform ist der ganzen Kirche verordnet worden – aufgrund, wie es scheint, von Erfahrungen in den wirtschaftlich fortgeschrittenen Ländern und unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß der in den Industrieländern festzustellende Mentalitätswandel Modellcharakter habe für alle Gesellschaften der Erde, die sich wirtschaftlichen und sozialen Evolutionsprozessen verschrieben haben. In die Praxis umgesetzt wurde von der Reform jeweils das, was begriffen wurde. Die Beispiele, die Otto B. Roegele auf Seite 16 anführt, lassen das klar erkennen; es gibt auch heute in Europa Regionen, wo, obgleich reformgemäß Wortgottesdienst und Eucharistiefeier in der Muttersprache gehalten werden, sich nichts an den Zielvorstellungen herkömmlicher Frömmigkeit: persönliche Heiligung – auch in der und durch die gemeinsame Feier – geändert hat; desgleichen nichts am Ziel: Gemeinschaft zu erfahren in einer kirchen- und gottfeindlichen Umwelt. Es ist noch lange nicht ausgemacht, ob diese von der Reform kaum in den Tiefenschichten berührten Gemeinden zahlenmäßig den Gemeinden, die »Veränderung« und »Reform« praktizieren, in Europa unterlegen sind. Was in den Gemeinden, der Kirche am Ort, aus einer Reform gemacht wird, hängt seit jeher von gewissen sozialen und historischen Voraussetzungen ab. Sie erweisen sich meist stärker als der Wille zur formalen Einheit gottesdienstlichen Vollzugs.

Beschränkt man sich auf die Frage, was aus den Absichten des Konzils in Sachen Liturgie in *unseren* Breiten geworden ist, so darf man vielleicht feststellen, daß die heute praktizierte Liturgie Reflex der Mentalität der Seelsorger und ihrer Substituten im Laienstand ist, der wiederum Reflex des gegenwärtigen theologischen Denkens ist. Der hoch rationalistische Zug der modernen Theologie, verbunden mit einem starken Hang, bei anderen Wissenschaften Anleihen zu machen, und ihrem Hang zum gedanklichen Experiment, schlagen in der liturgischen Praxis durch; er wird freilich von den Erwartungen einer von Wissenschaftlichkeit einerseits und Aktionismus andererseits bestimmten modernen Mentalität weitgehend herausgefordert.

3. Für den Bereich der zentraleuropäischen Länder drängt sich folgende Antwort auf: der Wille zur »Veränderung« auch im Liturgievollzug hat die beiden Voraussetzungen für einen sinnvollen Liturgievollzug, von denen die

Konstitution spricht: immerwährende Bereitschaft zur Metanoia und persönliche Frömmigkeit, in einem Maße aus den Augen (oder dem Bewußtsein) verlieren lassen, daß ernsthaft gefragt werden muß, ob unter solchen (fehlenden) Voraussetzungen liturgische Reform und letztlich jede Reform in der Kirche, sofern sie geistliche Erneuerung des Menschen betrifft, überhaupt noch möglich sein kann. Mit anderen Worten: der Mangel an Spiritualität ist so umfassend, daß die Liturgie in Gefahr gerät, unter der Hand korrumpiert zu werden. Die Leitung der Kirche muß ernsthaft erwägen, wie sie dieser Gefahr begegnen will. Daß das nicht durch Dekrete möglich ist, dürfte klar sein. Doch sollte erwogen werden, in Katechese, Unterricht und Priesterausbildung die anthropozentrische Akzentuierung von Gottesdienst, wie sie auch aus der Konstitution spricht, abzubauen zugunsten einer stärker auf den Mittelpunkt aller Liturgie gerichteten Perspektive: Gott. Der eklatante Mangel an Bewußtheit menschlicher Sündhaftigkeit, Gebrochenheit und Schuld, hervorgerufen durch die Mach- und Berechenbarkeit von Sach- und Denkprozessen, wie das existentielle Vakuum für Wertfiguren wie Pietas, Kindlichkeit, Reinheit und Frömmigkeit in der technisierten Welt werden vermutlich erst in dem Maße abgebaut werden können, wie die Erkenntnis wächst, daß der »Fortschritt als Ergebnis von Rationalismus und Aktionismus« die eigentliche Gefahr für das Menschengeschlecht ist (H. Arendt). Das Bewußtsein, daß ohne Spiritualität menschliche Existenz verkürzt, wenn nicht unmenschlich bleibt, nimmt zu. [Dieser Tatbestand wird von Kennern der Lage in den USA und in den europäischen Ländern bestätigt.] Das Amt, die Leitung der Kirche, muß Wege und Möglichkeiten schaffen, damit diese Grundbedürfnisse erfüllt werden. Die erfüllten Grundbedürfnisse würden sich am ehesten als geeignete Voraussetzungen erweisen, eine Reihe schwer erträglicher, in der derzeitigen Situation jedoch kaum behebbarer Leerläufe im Liturgievollzug der Gemeinden zu überwinden.

Franz Greiner

1. Die konziliare Erneuerung wollte die Gestalt der Liturgie in ihrem Vollzug einfacher, das heißt durchsichtiger auf das zentrale Geheimnis der Eucharistiefeyer und der übrigen Sakramente hin in Erscheinung treten lassen. Im Lauf der Jahrhunderte waren manche Überlagerungen und Überwucherungen in den Symbolen, Gesten und Gebeten gewachsen, welche das Verständnis erschwerten und die einfache Form verstellten. Die innere Zuordnung von Wort und Sakrament mußte im Gefüge des Gottesdienstes überzeugender hervortreten. Größere Verständlichkeit durch den Gebrauch der Muttersprache sollte eine noch intensivere und lebendigere Teilnahme der ganzen Gemeinde an der Liturgie ermöglichen. Bei aller Differenz von Gottesdienst und Welthandeln mußte zum Nutzen beider die Durchlässigkeit zwischen

einem dem Tagesgeschehen der Welt im letzten enthobenen »Kult« und dem alltäglichen Leben der Christen größer werden. Ein solcher Gottesdienst soll aber bei allem Sinn für Ordnung und Form mehr freien Spielraum für Beweglichkeit und Spontaneität vor dem Antlitz Gottes offenlassen.

2. Auf diese Frage wird oft von Progressiven oder Konservativen eine mißmutige Antwort gegeben. »Liturgie macht keinen Spaß«, sagen die einen und die anderen – mehr oder weniger hintergründig. Gewiß gibt es viele Klagen, die berechtigt sind: viele Texte sind ohne Sinn für Sprachqualität übersetzt, daß einem gelegentlich der Atem stecken bleibt; manchen »Ärgernissen« des Glaubens sind die Zähne gezogen worden; der Gottesdienst wird zum Bauplatz von Machern; kein Wunder, daß mancher das Gesetz »Lex orandi – lex credendi« unter diesen Umständen nicht mehr annehmen will. Dies alles und vieles andere ist nicht zu leugnen. Dennoch: Es besteht kein Zweifel, daß viel mehr Menschen intensiver am Gottesdienst der Kirche teilnehmen können. Wo man die gegebenen Möglichkeiten nützt, läßt sich wirklich besser Gemeinde um den Herrn scharen als zuvor. Vor allem darf man nicht vergessen, daß bei der Erneuerung der Sakramente manches in vieler Hinsicht (zum Beispiel Taufe) gut gelungen ist, anderes sicher verbessert wurde (zum Beispiel Firmung, Priester- und Bischofsweihe). Das abschließend-deutende Verkündigungswort hat einen eminenten Platz in unserer Liturgie bekommen. Die Möglichkeit, in differenzierter Form Gottesdienste anzubieten (Hausmessen, Wort- und Jugendgottesdienste), hat ihren guten Sinn. Manches mag in den Hintergrund getreten sein, aber es wurde gut erneuert, zum Beispiel Brevier, Ablass, die Aufnahme vieler heimischer Heiliger in den liturgischen Kalender. Die Bilanz scheint mir im ganzen positiv zu sein.

3. Die Freude über die Reform ist allenthalben gedämpft. Was anders und besser werden soll, scheint ziemlich klar zu sein:

a) Unser Gottesdienst ist durch eine karge Vereinfachung und eine überzogene Verbalisierung zu sehr intellektualisiert worden, wobei zum Beispiel die affektiven Werte ins Hintertreffen gerieten. Die rationalistische Gartenschere drohte mehr als einmal. Wo ist der Sinn für Fest und Feierlichkeit, für große Musik und gelungene Kultur in unseren Gottesdiensten geblieben? Wenn in unseren Kirchen kein Funke wirklicher Begeisterung mehr geweckt wird, dürfen wir uns nicht wundern, daß die Frömmigkeit vieler Christen abstirbt und verkarstet. Konsequenz setzt der Einbruch bei den Sakramenten und beim persönlichen Gebet ein. Lassen sich die Stille und der Sinn für das Mysterium wieder zurückgewinnen?

b) Rubrizistische Steifheit war fehl am Platz. Wieder zu gewinnende Spontaneität ist nur erwünscht. Aber sie muß eingebunden bleiben in eine »Ordnung« und »Disziplin« des Ganzen, welche die Gemeinde vor willkürlichen Einlagen und subjektiven, meist mißlungenen Improvisationen des

Amtsträgers verschont. Es gehört zu den beklagenswertesten Erscheinungen der nachkonziliaren Situation, daß der Sinn für die geprägte Form vor allem auf seiten vieler Priester merklich geschrumpft ist. Dies ist nicht nur eine Stilfrage, sondern eine Frage von theologischem Gewicht: Es geht – unbeschadet der Bedeutung von Glaube und persönlicher Überzeugungskraft – nicht um die privaten Ansichten des Priesters, sondern um das Wort und den Dienst im Namen Jesu Christi. Das »Objektive« ist menschenfreundlicher als die Subjektivität des beliebigen Wildwuchses.

c) Das persönliche Gebet hat sehr gelitten. Es ist in vielen Gottesdiensten von der Allgegenwart des gemeinsamen Gebets erdrückt worden. Auch das liturgische Beten der Kirche muß Freiräume der Sammlung und Zonen der Stille bewahren. Geht das persönliche Gebet und die Möglichkeit der Einkehr verloren, dann wird auch das amtliche Beten der Kirche ausgehöhlt und leer. Ein neues Verhältnis ist noch nicht recht gefunden.

d) Manche Reformen sind darum gescheitert, weil sie lieblos waren. Die Kirchenbesucher wurden zu wenig vorbereitet. Dies war nicht nur die Schuld der Pfarrer – mancherorts gelang es erstaunlich gut –, sondern noch mehr der Kirchenleitungen. Ohne Rücksicht auf das bisherige Tun und Empfinden wurden Reformen über den Kopf gestülpt (vgl. zum Beispiel den römischen Heiligenkalender). Die Verantwortlichen haben die Pfarrer nicht rechtzeitig mit den Reformen von innen her vertraut gemacht (vgl. zum Beispiel die geringe Vorbereitung der Einführung der neuen Taufordnung und der Taufgespräche im Vergleich zu ihrer Bedeutung). Verschenkte Reformen werden teuer erkaufte. Wird dies bei der Einführung des geplanten Einheitsgesangbuches (EGB) nochmals so gehen?

Eines ist sicher: Liturgischer Formenwandel genügt nicht, wenn nicht zugleich eine tiefgreifende Erneuerung des Glaubens der Gemeinde und des Einzelnen einhergeht. Darum muß das Erworbene vertieft werden. Dieser zweite Mut zur liturgischen Reform ist jetzt wichtiger als stets neue Initiativen. Auf ihn kommt es jetzt an.

Karl Lehmann

Liturgische Reise durch Europa

Von *Otto B. Roegele*

Wer viel unterwegs ist, sei es als Tourist, sei es aus beruflichen Gründen, lernt die Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils unter einem besonderen Aspekt kennen, sofern er auf Reisen nicht darauf verzichtet, die Sonntagsmesse zu besuchen. Die liturgischen Reformen haben nicht nur der jeweiligen Landessprache zum Durchbruch verholfen; sie haben auch zu einer Diversifikation der Riten, Texte und Gewohnheiten geführt, die kaum größer sein könnte, wenn sie beabsichtigt und ausdrücklich angeordnet wäre.

Über Motive und Ursachen dieser Erscheinung soll hier nicht weiter spekuliert werden; wenn die Obrigkeit eine Ordnung, an der sie jahrhundertlang mit rigoroser Strenge festgehalten hat, von sich aus lockert (und damit zu erkennen gibt, daß sie diese Ordnung nicht mehr für unveränderlich hält), öffnet sie eine Schleuse und vermittelt den Eindruck, daß nun auch die neuen Regeln als veränderlich zu gelten haben.

Ebensowenig können die Folgen und Auswirkungen dieser Diversifikation diskutiert werden, weil dies zu weit führen würde; immerhin dürfte gestattet sein, einige Fragen zu stellen, auf die der Verfasser freilich selbst nicht immer eine schlüssige Antwort weiß.

Dies ausdrücklich zu bemerken erscheint nicht überflüssig. Es kommt immer häufiger vor, daß man von gänzlich Unbekannten (auch Jugendlichen) angesprochen und auf liturgische Besonderheiten hingewiesen wird, sei es auf die Rarität einer Pfarrei mit lateinischem Hochamt, auf eine Abtei mit gregorianischem Choral, auf eine »stille« (und predigtfreie) Messe, sei es auf »Jazz-Messen« oder Eucharistiefeiern in Privatwohnungen. Zumal in Frankreich werden Orts- und Zeit-Angaben über Sonntagsgottesdienste im vorkonziliarischen Stil als Geheimtipps gehandelt. Es würde nicht verwundern, wenn im Lande des Guide Michelin demnächst ein Führer durch die so unübersichtlich gewordene Liturgie-Landschaft der *douce France* erschiene. Eine hohe Anfangsausgabe wäre wohl kaum ein Risiko.

Schließlich sollen bei alledem keine Wertungen ausgesprochen, keine Urteile gefällt, sondern Beobachtungen mitgeteilt werden – obzwar der Beobachter gewisse Sorgen, die ihn dabei befelen, nicht ganz unausgesprochen lassen kann.

Was im folgenden geschildert wird, ist eine höchst zufällige und ergänzungsbedürftige Sammlung von Einzelfällen, die in keinerlei Hinsicht als repräsentativ gelten können. Die erwähnten Gottesdienste wurden weder auf Grund bestimmter Informationen aufgesucht noch vermieden. Es sind Eindrücke vom jeweils »Nächstliegenden«.

Brüssel, Sonntagshochamt in der Kathedrale. Die 40 bis 50 Gottesdienstbesucher füllen nicht einmal das Viereck um den freigestellten Altar. Dort ist kein Kreuz zu sehen, wohl aber ein Mikrofon. Keine Kerzen. Im Kirchenschiff keine Kniebänke, kein Gestühl, dafür einige Reihen von Klappsitzen (natürlich ohne Kniebänke), die aus einem aufgelassenen Kino erworben wurden, wie aus kleinen Blechmarken an den Lehnen hervorgeht. Nebenaltäre abgeräumt, der ganze Raum trist und öde.

Brüssel, kleine Kirche in der Nähe der Grand' Place. Singmesse am Sonntag. Nach dem Credo setzt sich der Zelebrant auf einen Stuhl und wartet ab, bis die Kollekte »durch« ist. Die Opferung entfällt, es geht gleich zur Präfation, dann folgt ein Kanon, der offenbar eigens angefertigt wurde. Bei der Wandlung (natürlich) »Becher« statt »Kelch«. Die konsekrierten Hostien, die nach der Kommunion übrigbleiben, werden von Laienhand sogleich in die Sakristei weggetragen. Tabernakel oder Ewiges Licht sind nicht zu sehen.

Kirche in einer belgischen Kleinstadt, Jugendmesse am Sonntag. Ein hektographiertes Blatt mit den Liedertexten teilt die Eucharistiefeier ein in »Wortliturgie« und »Brotliturgie« (Liturgie du Pain).

Ein nordwalisisches Badestädtchen. Volle Kirche beim Sonntagsgottesdienst. Meßfeier ohne Experimente in englischer (nicht walisischer) Sprache. Viele von den Älteren Rosenkranzbeter. Gemeinde eher passiv während der Feier, wenn auch Laien Lesungen vortragen. Harmonium zu gefühlsbetonten Liedern. Nach dem Gottesdienst gemeinsame Kaffeetafel (plakatiert als Lockmittel für Gäste). Heitere Atmosphäre mit sektenhaftem Einschlag. Hochgradige Diaspora.

Wallfahrtsort im östlichen Frankreich. In der großen, erst in den letzten Jahren erbauten Kirche haben sich mehrere hundert Pilger zur Sonntagsmesse versammelt. Statt des Gloria wird ein Lied gesungen, das Credo wird durch eine vom Zelebranten vorgetragene verkürzte Paraphrase ersetzt, in der einiges fehlt: die Geburt aus der Jungfrau, die katholische Kirche, die Vergebung der Sünden; dafür wird alles sehr rhythmisch bewegt, gewissermaßen im Dreivierteltakt, vorgetragen. Im Hochgebet, das im Aufbau und mit den Anfängen der einzelnen Abschnitte dem Modell II folgt, wird an drei Stellen improvisiert – teils in Abänderung, teils in Ergänzung des Textes. Die Extempore-Passagen beziehen sich auf einige Pilgergruppen und auf die aktuelle politische Lage.

In einem südportugiesischen Dorf. Sonn- und feiertags nur eine Messe. Kirche gut gefüllt. Alle Besucher im Sonntagsstaat. Altar und Tabernakel getrennt. *Missa versus populum*. Gelassenes Zeitmaß (Dauer mit kurzer, sehr rhetorischer Predigt 50 Minuten). Meßformular wie bei uns, Muttersprache, keine Freiheiten. Viele Rosenkranzbeter, auch unter den jüngeren, aber durchwegs altarbezogen, eifriges Singen und Respondieren. Gottesdienstbesucher warten am Ende des Gottesdienstes, bis Arme vom Dienst sich zur Entgegen-

nahme einer Gabe am Portal aufgestellt haben. Insgesamt: heitere, naive, fromme Atmosphäre. Aktionismus begrenzt auf das Herausjagen der Hunde vor der Predigt und dem Kanon. Davon abgesehen sehr viel Ähnlichkeit mit einer normalen Sonntagsmesse in den zwanziger Jahren bei uns. Keine Diasporasituation.

Kathedrale im kastilischen Hochland. Kapitelsamt am Sonntag, levitiert; laut und schnell im goldenen Ornat, am unveränderten Hochaltar, nicht *versus populum*. Es ist eigentlich alles wie früher, nur wird spanisch statt lateinisch gebetet. Der Gebetsdialog spielt sich zwischen den Zelebranten und den Kapitularen in ihrem Gestühl ab. Die nicht sehr zahlreichen Gottesdienstbesucher von »draußen« bleiben stumm. Kein Lied, kein Instrument, keine Sekunde ohne dröhnend verstärktes Wort.

Kirche in nordspanischer Kleinstadt. Halblaute Messe, weder still noch vernehmbar. Kein Dialog, aber *versus populum*. Nach der Kommunion zieht sich der Priester auf einen Sessel zurück, der vor dem alten Hochaltar aufgebaut ist, versinkt in Schweigen. Es dauert ziemlich lange, nach drei, fünf Minuten fangen die Kirchenbesucher an, das Kreuz zu schlagen und hinauszugehen, zunächst einzelne, dann Gruppen. Wenige bleiben zurück. Schließlich steht der Priester auf und spricht Schlußgebet, Segen und Entlassung.

Athen. Mikrophonfreie Abendmesse. Wenige ältere Männer und Frauen. Vor dem Gottesdienst Ikonenküssen und Kerzenspenden. Meßfeier nicht *versus populum*. Formular an zwei Abenden in der Landessprache, einmal in Latein. Temperamentvolle Predigt. Wenig Teilnahme am Geschehen (Rosenkranzbeter), dennoch altarbezogen. Sehr langsame Tempi, auch nach dem Gottesdienst langes Verweilen. Integrierte Schar frommer Einzelner. Hochgradige Diaspora.

Hauptkirche einer mittelgroßen Stadt in Süditalien, sonntags um zehn Uhr. Wortgottesdienst am reich mit Blumen geschmückten neuen Altartisch. Sehr ausführliche und temperamentvolle Predigt, eine vom sporadischen Publikum offensichtlich gewürdigte rhetorische Leistung. Die Bänke sind höchstens zu einem Sechstel gefüllt. Die heilige Messe zwischen Credo und Segen wird sehr schnell zelebriert, fast möchte man sagen: als lästiges Beiwerk. Nach der Kommunion füllt sich die Kirche plötzlich ganz. Ein Sänger erscheint, die Orgel setzt ein, am alten Hochaltar werden unzählige elektrische Lichter entzündet. Der Priester kommt, im goldenen Weihrauch, viele Kerzen. Gebete zur Muttergottes vom Rosenkranz zu Pompeji, eine gute halbe Stunde. Für die dort Versammelten ist das augenscheinlich der wichtigste Teil des Gottesdienstes.

In einer Großstadt Jugoslawiens. Brechend volle Kirche, freilich hauptsächlich ältere Leute. Kirchenraum eiskalt. Gottesdienst in Landessprache, strenges Ritual. Starke Beteiligung der Gläubigen. Soziale Kontakte fast

betont zur Schau gestellt, allerdings nur von den Alten, vor und nach dem Gottesdienst. Volkskirchliche Restgemeinde in einem atheistischen Staat.

Kirche in einer dörflichen Sommerfrische in Tirol. Die Kirche gesteckt voll, der Besuch muß jedes Seelsorgerherz erfreuen, die Sangesfreudigkeit ist ungeboren. Es gibt eine längere Predigt über Streitfragen der zeitgenössischen Theologie, wobei der Prediger aus seinem Herzen keine Mördergrube macht. Es ist heiß, die Leute geben es auf, etwas zu verstehen, es zieht sich in die Länge. Dafür entfällt die Opferung. Niemand zeigt Verwunderung, es scheint immer so zu sein.

Mondäner Kurort in der Schweiz. Sonntagsmesse von A bis Z in Hochdeutsch, das jedoch, von wenigen Kurgästen abgesehen, niemand spricht. Weitaus die meisten Teilnehmer am Gottesdienst sind Italiener, Franzosen, Engländer, Rätoromanen. Die Gemeinde verhält sich dementsprechend, das heißt, sie schweigt beharrlich. Ebenso beharrlich singt der Zelebrant deutsche Lieder ins Altarmikrofon. Er läßt sich durch Hochgebet und Wandlung nur kurz und offenbar ungerne unterbrechen. Während er die Kommunion austeilte, singt er unverzagt weiter, wobei es sich erweist, daß er auch ohne Lautsprecher die Kirche füllt. Was ursprünglich wohl als Anregung zum Mitsingen gedacht war, wird zur Alleinunterhaltung, die das Gegenteil bewirkt, zumal sie zu Liedern animieren will, die keiner kennt. *Participatio als lucus a non lucendo?* Klerikale Selbstdarstellung? Prinzipienreiterei (Sprache als Ausdruck des Territorialprinzips)?

Kindergottesdienst in deutschschweizerischer Großstadt. Lesungen und Gebetstexte auf Schwizerdütsch, Responsorien hochdeutsch. Das hier Fremdsprachliche des Hochdeutschen tritt deutlich zutage; die Kinder kleben an den vorgedruckten Blättern, sie lesen fleißig ab, sie könnten nicht holperig-bemüht beten, handelte es sich um das »unverständliche« Latein. Es hört sich an wie gesprochenes Papier.

Sonntagsmesse auf französischem Touristenschiff im Mittelmeer. Amerikanischer Geistlicher zelebriert auf Englisch, das keiner der sonst Anwesenden versteht, auch nicht der Deckoffizier, der ministriert. »Muttersprache« als Selbstzweck – wessen?

Pfarrkirche in der Innenstadt von Paris. Ein von der Geistlichkeit unterzeichnetes Plakat an der Eingangstür ermahnt die Gottesdienstbesucher streng, kein Gebetbuch zu benutzen, auf keinen Fall während der Eucharistiefeier mitzulesen, weil dadurch die aktive Teilnahme an der Verwirklichung der Gemeinschaft gestört werde. (Der Verlauf der Meßfeier weckt den Verdacht, daß dieses Verbot deshalb erlassen worden sei, weil es dem »Laien« erschwert werden soll, Abweichungen von den approbierten Texten festzustellen.)

Wochenprogrammzettel in einer Pfarr- (ehem. Abtei-)Kirche an der Loire. Als Besonderheit ist vermerkt, daß hier die Freiheit der Wahl »de la liturgie

offizielle« und »du français (autorisé)« gewährt werde, wenn jemand eine heilige Messe, besonders ein Requiem, bestelle. Erkundigung an Ort und Stelle ergibt, daß dieser Hinweis einen erstaunlichen Bedarf zu Tage gefördert hat. Viele Geistliche lehnten es nämlich ab, ein lateinisches Requiem zu »konzedieren«, selbst wenn der Verstorbene dies gewünscht habe und die Hinterbliebenen diesen Wunsch teilten. Noch schwieriger sei es, eine »römische« Hochzeitsmesse zu erlangen. Die Kirche an der Loire zieht daraus offensibaren Nutzen. Liturgiegefälle als Einnahmequelle?

Kleinstadt in Westdeutschland. Ikebana auf dem Altartisch, aber weder Kreuz noch Kerzen. Fünf Mikrophone: je eines auf dem Altar, auf der Kanzel, auf dem Ambo, seitlich bei den neu eingerichteten Sitzen und am Hochaltar. Kein Ministrant. Ein Erwachsener im Chorrock ist ausschließlich damit beschäftigt, das jeweils benutzte Mikrophon ein- und auszuschalten, herzutragen, wegzubringen, besser zu justieren. Wein und Wasser holt der Zelebrant selbst, er gießt auch das Wasser mit der einen Hand über die andere. Schon bei der Begrüßung schrickt jeder zusammen, der Priester ist ein Naturtalent, das sämtlicher Stimmverstärker leicht entraten könnte.

Dorf mit halbstädtischer Bevölkerung in Westdeutschland. Der Zelebrant begrüßt die Gottesdienstbesucher sehr ausführlich, erwähnt die Fernsehnachrichten vom Vorabend, namentlich die Unfälle im Massenverkehr des Ferienbeginns, und macht den Kirchgängern klar, wie gut sie es haben, weil sie gesund im Gottesdienst sein dürfen und nicht auf der Autobahn eingeklemmt oder verunglückt sind. Ohne Übergang folgt der Eingangsvors. Nach dem Evangelium eine halbstündige Predigt, die keine Auslegungsmöglichkeit offen läßt. Rapide von der Opferung bis zur Kommunion. Vor dem Schlußsegens eine dritte Ansprache: diesmal über freudige und leidige Ereignisse in der Gemeinde, Hinweise auf Veranstaltungen der Woche, Ermahnungen zu gottgefälligem Wandel. Unterdessen leert sich die Kirche rasch.

Klosterkirche im Rheinland, Sonntagsmesse für die Pfarrgemeinde. Die Predigt rankt sich um die These: Es kommt weniger darauf an, daß wir uns im Gottesdienst an Geschehenes erinnern, als daß wir Hoffnung auf eine menschlichere Zukunft stiften. Die Einsetzungsworte werden allerdings nicht in dieser Richtung modifiziert. Sie sprechen nicht von Jüngern, sondern von Freunden. Im Credo wird »katholische Kirche« ausgespart.

Die hier wiedergegebenen Beobachtungen schildern keine »Sensationen«, keine extremen Sachverhalte, sondern alltägliche »mittlere« Zustandsbilder. Sie wären beliebig vermehrbar. Zweifellos gibt es aufregendere Versuche, »kreative« Liturgie hervorzubringen, Experimente anzusetzen und Variationen eines Themas zu erfinden, von dem man annimmt, im Original langweile es die Zuhörer. Aber gerade die »mittlere« Skala ist beachtenswert, da das, was sich auf ihr abspielt, kein Aufsehen mehr erregt, sondern stillschweigend hingenommen oder zumindest ertragen wird. Die Extreme nutzen sich

um so eher ab, je extremer sie sind. Sie erscheinen daher auf die Dauer weniger gefährlich.

Folgende Fragen müßten überlegt werden:

Welchen Nutzen für die »actiosa participatio« der Gläubigen am Gottesdienst kann man sich von einer Liturgie versprechen, deren durchgängiges Merkmal darin besteht, daß sie von Land zu Land, von Bistum zu Bistum, von Pfarrei zu Pfarrei, ja von Zelebrant zu Zelebrant verschieden ist? Lehrt nicht die moderne »Lerntheorie« so gut (wenn auch auf andere Weise) wie die alte Pädagogik, daß Einübung notwendig ist, damit Sicherheit des Umgangs erreicht wird? Ist Ritus nicht in besonderem Maße darauf angewiesen, daß alle Beteiligten wissen (oder ahnen) können, um was es in jedem Augenblick geht, was sich da vor ihren Augen und Ohren, in ihrer Gegenwart, für sie und in ihrem Namen vollzieht? Ist es mit dem Sinn von Ritus vereinbar, wenn ständiges Verändern Unklarheit erzeugt, wenn aus Angst vor gedankenloser Routine des Gleichen eine ebenso gedankenlose Routiniertheit des Veränderns einzieht? Wenn schließlich die Gottesdienstbesucher, statt über bekannte Texte meditieren zu können, in ständiger Erwartungshaltung sind, bangend oder hoffend, was nun heute wieder neu, anders und überraschend auf sie zukommen werde?

Wie steht es mit den psychologischen Voraussetzungen für den Zugang zu einem Mysterium, das vom ersten bis zum letzten Augenblick durch laut gesprochene Worte begleitet, zitiert und gedeutet wird? Woher kommt die eigentümliche Angst vor einem Moment der Stille im sakralen Vollzug? Glaubt man, die Kirchgänger kämen auf gedankliche Abwege, wenn man sie eine Minute sich selbst, ihren eigenen Erwägungen, Sorgen und Bitten überließe? Ist die heutige Liturgiepraxis überhaupt noch aus ihrer authentischen Tradition bestimmt, wird sie nicht viel stärker von äußeren Faktoren beeinflusst: von der Dauerberieselungswirkung der Radio- und Fernsehprogramme, von der Angst, daß ein »toter Punkt« entstehen könnte, wenn das »Programm« nicht nahtlos-atemlos weiterläuft?

Dabei kommt es nicht selten zu grotesken Themen- und Wortfolgen. Etwa: »Heute nachmittag können im Pfarrhaus die Karten für unseren Karnevalsabend für alleinstehende Frauen abgeholt werden. Sie kosten 4,50 DM einschließlich Kaffee, Kuchen und ein Knallbonbon mit Überraschungen. Es segne Euch der allmächtige Gott . . .« Der letzte Teil der Meßfeier nach der neuen Liturgie stellt schon von sich aus kein dramaturgisches Meisterstück dar. Die Erlaubnis, Informationen für die Gemeinde einzuschleiben, verführt geradezu zu eher komischen Konstellationen. Gespür für Sprache und Stil sind unter Geistlichen nicht häufiger als unter anderen akademisch Gebildeten, das heißt selten. So wird oft nicht einmal eine Kunstpause versucht, um derart entstandene Situationen zu »retten«. Solange der »objektive« Text der Liturgie auf lateinisch, zeitgebundene »irdische« Hinweise in der Mutter-

sprache gesprochen wurden, bedurfte es keiner Unterscheidung mit Mitteln der Phonetik. Da heute ein Heben der Stimme, ein Ansatz zum »tonus solemnior« schon des Triumphalismus verdächtig macht, weichen viele in einen beiläufigen, unbeteiligten Ton aus, der zwischen der Ansage für den Altenklub und der liturgischen Segensformel keinen Unterschied erkennen läßt.

Welche Hinführung zum Unsagbaren des Sakraments erfahren diese wohl-dressierten Gemeinden, die, durch laute, oft unwirsche Aufforderungen erinnert, durch einen Dirigenten angeleitet, kollektiv aufstehen, hinsitzen, niederknien, im Sprechchor beten oder singen?

Welches Verständnis von Ökumene gibt eine Kirche kund, die das einzige sprachliche Bindeglied, das an die tausendjährige Gemeinschaft mit den Kirchen des Ostens erinnert, aus ihrer Liturgie streicht – im Zeitalter der Ökumene? Ohne Not außerdem, denn was das Kyrie sagen will, hat jeder Kirchgänger gewußt, zumal das »Kyrieleis« in viele deutschsprachigen Kirchenlieder eingegangen ist und dort (hoffentlich) überleben wird?

Welche Vorstellungen von »Weltkirche« und »Überwindung nationaler Schranken« lassen sich vereinbaren mit der nahezu ausschließlichen Verwendung der Muttersprache in der Eucharistie? Noch nie haben so viele (überwiegend katholische) Ausländer ständig unter Deutschen gelebt wie heute – ist es da nicht paradox, daß gerade jetzt die katholische Liturgie exklusiv deutsch wird? Alles spricht davon, daß die ausländischen Arbeiter »integriert« werden sollen; wäre es nicht richtig, zuerst zu fragen, wie man sie am Gottesdienst teilnehmen lassen kann, bevor man sich den Kopf über ihre Beteiligung an »Räten« zerbricht (was keineswegs ein Argument gegen diese Beteiligung sein soll)?

Wie sollen Kinder und Erwachsene zu einem Minimum an Höflichkeit gegenüber Gott erzogen werden, wenn die äußeren Zeichen der Anwesenheit Gottes im Kirchenraum immer unmerklicher gemacht oder ganz beseitigt werden? Wenn man beim Betreten der Kirche weder ein Tabernakel noch ein Ewiges Licht erkennen kann? Wenn die konsekrierten Hostien auch gar nicht mehr in der Kirche aufbewahrt, sondern »die Reste des Mahls« abgeräumt und im Pfarrhaus oder in der Sakristei aufgehoben werden? Der Verfall der Formen vollzieht sich zwar auch in der weltlichen Sphäre in erschreckendem Tempo, aber muß das auch in der Kirche so sein? Wer einmal beobachtet, wie so viele Kirchgänger, junge wie alte, das »Haus des Herrn« betreten, in die Bänke stolpern, sich ohne Gruß, ohne eine Sekunde Anbetung, ohne Kniebeugen oder Kopfneigen niederlassen, der kann sich nur fragen, wie die gleichen, gewiß gutwilligen Leute sich wohl benehmen, wenn sie das Haus minder wichtiger Chefs betreten. Aber kann solches Verhalten getadelt werden, wenn die kirchlichen Reformer Kniebeugen vorwiegend unter dem Gesichtspunkt ihrer Abschaffbarkeit betrachten und die sichtbaren Hinweise auf die Realpräsenz Gottes in seinem Hause möglichst verstecken?

Zwischen Bistum und Gesamtkirche

Ekklesiologische Vorbemerkungen zu Fragen kirchlicher Strukturen

Von Klaus Hemmerle

Viel Unzufriedenheit in der Kirche entzündet sich daran, daß Rom wieder einmal gehandelt habe, ohne auf die konkreten Probleme von Lateinamerika, Holland oder Deutschland einzugehen, oder gerade umgekehrt daran, daß man in Lateinamerika, Holland oder Deutschland Lösungen forcieren, die gesamtkirchlich nicht tragbar erscheinen. Die Problematik Ortskirche/Teilkirche/Weltkirche, nochmals verflochten mit der anderen Problematik Amt/Mitwirkung aller, erregt die nachkonziliare Diskussion allenthalben. Natürlich wächst auch die Zahl derer, die es endlich leid sind, mit kirchlicher Selbstbespiegelung und hinter Strukturfragen verbrämten Interessen oder Wehleidigkeiten belästigt zu werden, ohne daß man zum höchst aktuellen Kern der Sache, zur Frage nach Gott und Jesus kommt. Fragen der Ekklesiologie und der kirchlichen Strukturen müssen in der Tat aus den Sackgassen herausgeholt werden, in die man sich, so oder so herum, verrannt hat. Überläßt man diese Fragen indessen sich selbst, läßt man sie bloß liegen, so bringen sie De-facto-Lösungen hervor, die ganz gewiß nicht mit der Handbewegung »bloß strukturell« abzutun wären.

Ehe man jedoch in die unerläßliche Einzelarbeit an diesen Strukturfragen eintritt, ehe man damit argumentiert, daß diese oder jene Lösung doch an sich denkbar sei und nicht im Widerspruch gegen das Dogma selbst stehe, und dann dagegenargumentiert, in der paulinischen Gemeinde von Korinth oder nach dieser oder jener römischen Verlautbarung aus dem Jahre 1871 oder 1971 gehe es doch so nicht, sollte man einmal etwas breiter den theologischen Kontext der anstehenden Strukturprobleme bedenken.

I. ZUM METHODISCHEN ANSATZ

Engführungen

Nehmen wir uns noch etwas genauer die eben angedeuteten »Engführungen« ekklesiologischer Argumentation vor. Sie reichen, genauer besehen, sogar über das Ekklesiologische hinaus. Man könnte scherzhaft von einer Cur-non-Theologie und einer Sicut-erat-Theologie sprechen. Beide haben mehr miteinander zu tun, als es auf den ersten Blick scheint. Die erste versucht, sich vom Ballast einer nicht nur gottmenschlichen, sondern oft auch allzu mensch-

lichen Geschichte dadurch zu befreien, daß sie die Kirche auf einigen unerläßlichen Grunddaten fundiert und von ihnen aus konkrete Lösungen unter Zurhilfenahme logischer und pragmatisch-funktionaler Gesichtspunkte konstruiert; der vielberufene »Mensch von heute« oder die genauso oft bemühte »Welt von morgen« geben dafür gewöhnlich das Richtmaß her. Die zweite, die Sicut-erat-Theologie, kennt mehrere Spielarten, je nach dem, *wo* das goldene Zeitalter der Kirche angesiedelt wird, ob in einer (in welcher?) unverbrauchten Frühe des Ursprungs, ob in einem (welchem?) ausgereiften Stadium ekklesiologischer Entwicklung oder ob schließlich in einer imaginären »All-Zeit« von Kirche, die durch die Summe aller bisherigen Fixierungen bestimmt ist, so daß im Grunde nichts mehr passieren kann als das, was scharfes Nachdenken aus schon getroffenen Regelungen herauszupressen vermag.

Das, was die gezeichneten Ansätze verbindet, ist eine eigentümliche *Ungeschichtlichkeit*. Denn geschichtliche Möglichkeit ist immer mehr und immer weniger zugleich als eine abstrakte Möglichkeit plus unabdingbare Wesensnotwendigkeit, geschichtliche Möglichkeit ist aber auch mehr und weniger zugleich als die geradlinige Übertragung vorformulierter Lösungen auf einen anderen geschichtlichen Kontext. Knapp gesagt: Die Frage, was unbedingt bleiben muß, und die Frage, was sich ändern kann, greifen für sich allein zu kurz für eine wirklich theologische Argumentation.

Kernfrage »Geschichtlichkeit«

Doch von welcher Basis aus lassen sich methodische Engführungen als solche qualifizieren? Konkreter: Was wäre der charakterisierten Ungeschichtlichkeit gegenüber eine unverkürzte Geschichtlichkeit, und wie gehören Theologie und solche Geschichtlichkeit zusammen?

Um an Bekanntes, aber in unserem Zusammenhang oft nicht Bedachtes zu erinnern: Zur Geschichtlichkeit gehört, daß man durchschrittene Wege nicht ungegangen machen kann, daß jedes Jetzt das, was war, aufnimmt, dem, was war, antwortet, es interpretiert. Es gehört aber ebenso zur Geschichtlichkeit, daß das, was kommt, mehr ist als die Einlösung einer Hochrechnung, die sich im Grunde bereits jetzt anstellen ließe. Was kommt, setzt zwar das, was war, fort, übernimmt es, rückt es aber in einen je *neuen* Kontext, wiederholt es auf eine nicht im vorhinein festzulegende Weise. Ein Beispiel, welches das Gesagte theologisch zuspitzt: Dogmengeschichte kann nicht an einem Dogma, das in der Geschichte formuliert wurde, einfachhin vorbeigehen, es ungeschehen machen, es falsifizieren; dennoch könnte kein Computer die Summe der Möglichkeiten ausspeien, was das Glaubensverständnis künftiger Jahrhunderte unbeschadet seiner Wesensidentität mit irgendeinem Dogma »anfangen« wird.

Diese theologische Zuspitzung stößt uns bereits auf Grund und Art des Zusammenhangs zwischen Geschichtlichkeit und Theologie: In Jesus Christus reicht Gott endgültig und ein für allemal in den Raum der Geschichte hinein; die Geschichte Christi im Glauben und Leben der Kirche ist Geschichte Gottes nicht nur mit dieser Welt, sondern in dieser Welt. Dadurch aber stehen Gottes Unveränderlichkeit und die Veränderlichkeit der Geschichte nicht nebeneinander, sondern, freilich »ungetrennt *und* unvermischt«, ineinander. Es gibt geschichtliche und damit endliche Ereignisse, Entwicklungen und Festlegungen, die zum Sakrament der Endgültigkeit göttlichen Handelns, der göttlichen Selbstmitteilung an die Welt, werden; doch umgekehrt ist die Endgültigkeit dieses Handelns und dieser Selbstmitteilung Gottes zugleich eingelassen in die Verschiebungen und Wandlungen menschlichen Verstehens und Zusammenlebens. Die Affizierung Gottes von menschlicher Endlichkeit, die Affizierung des Geschichtlichen von Gottes unbedingtem, ihm selbst enthaltendem und gebendem Ja bleiben das Ärgernis des Christlichen, das Ärgernis der Liebe des sich gebenden Gottes. Nur wer das bedenkt, hat auch die Basis, um über Unwandelbares und Wandelbares in der Kirche und all ihren Lebensäußerungen zu sprechen.

Methodische Konsequenzen

Natürlich ist das Gesagte nur der vergrößernde Abriss eines viel komplexeren Problemzusammenhangs; dennoch reicht es aus, um methodische Schritte des Zugangs zu unserem Thema zu sichern:

a) Es gibt vorgegebene Notwendigkeiten und offene Möglichkeiten, es gibt Unaufgebbares und je neu zu Gestaltendes, das bei jeder theologischen und zumal bei jeder ekklesiologischen Frage zur Synthese zu bringen ist. Diese Synthese ist keine Addition, aber auch keine Vermengung. Sie ist im Grunde formuliert durch das, was Jesus Christus selber ist: der radikal von Gott angenommene und Gott übereignete Mensch, der radikal hingegebene und im Menschen angekommene Gott. Diese Synthese selbst ist das wahrhaft bleibende und doch je neu zu gewinnende Maß. Was diese Synthese nicht nur als »fundamentale Wahrheit an sich«, sondern was sie für die jeweilige Frage, im jeweiligen Zusammenhang konkret bedeutet, darauf zu achten, hat den Vorrang vor aller Einzelorientierung an Dokumenten, Daten und Möglichkeiten. Sie alle erhalten so erst ihren Stellenwert und ihr Relief.

b) Doch gerade wer diese Synthese ernst nimmt, ist dadurch auch genötigt, das »Material« ernst zu nehmen. Die Synthese, die Jesus Christus ist, und die Synthese, die Kirche ist und zu sein hat, ist ja nirgendwo anders als im Material der Geschichte zu greifen. Es gibt keinen Zugang zu dieser Synthese, der an der harten, endlichen Gestalt des geschichtlich Geschehenen und Geschehenden vorbeiführt. Was steht in den Quellen der Offenbarung, was in

den Aussagen und Festlegungen kirchlichen Amtes, was in den Bezeugungen des Glaubens und Lebens der Kirche, was in den gedanklichen Entwicklungen der Theologie zu einem Thema? Um die Mühsal dieser Fragen, um die Begrenzung des Spekulations- und Handlungsraums, der durch solche Fragen umrissen wird, ist nicht herumzukommen. Andernfalls wäre alles theologische Reflektieren und ekklesiologische Konstruieren nur Auslegung des menschlichen Selbst und nicht Auslegung der Offenbarungstat Gottes. Setzt man die Fragen nach den Positiva der Offenbarung und der Kirche aber in den Rahmen der geforderten Synthese, so verliert das einzelne Faktum seine blinde Zufälligkeit. Man kann nicht mehr im ungeprüften Irgendwo eigenen Beliebens den Schnitt ansetzen, bis wohin der genuine Anspruch der Offenbarung reicht, von wo an die Kirche von ihrem Ursprung abgefallen ist.

Daß eine Aussage oder Gestalt älter oder jünger, primitiver oder ausgefallener als die andere ist, sagt nicht mehr das Ausschlaggebende für oder gegen ihren Rang; der Blick auf die Synthese erlaubt es, Entwicklungen nach rückwärts, aber auch nach vorwärts zu lesen, Peripheres und Zentrales zu gewichten, dabei aber auch das Zentrale im Peripheren sich spiegeln zu sehen.

c) Die Orientierung an der »Synthese« achtet indessen nicht nur auf das, was sich wandeln, was neu gewonnen werden muß. Es geht darum, daß in allen Umbrüchen und Entwicklungen der Urtext seine Konturen behält, daß er nicht untergeht in hermeneutischer Betulichkeit; es geht aber gerade – um des Urtextes willen, der Emmanuel, Gott-mit-uns heißt – genauso darum, das geschichtlich, auf dem Weg der Menschheit je neu Gewordene in die Synthese Jesus Christus einzubringen und diese Synthese in die je neuen Verstehenshorizonte, Lebensbedingungen, Kommunikationszusammenhänge hinein zu übersetzen. Die Frage: Was ist möglich? bleibt kein unverbindliches Spiel, sondern wird zum Vollzug des »pro hominibus«, somit aber zum Nachsprechen des Urtextes selbst.

II. ZIEL

Grundziel: Synthese Gemeinde – Gesamtkirche

Das Ziel aller kirchlichen Strukturen kann nach dem Ausgeführten nur sein, daß die Synthese Jesus Christus Gestalt gewinnt, daß sie für die Menschen bezeugt und unter Menschen gelebt und kommuniziert wird. Bleibt zu fragen nach der Übersetzung dieser Synthese auf das Problemfeld kirchlicher Strukturen.

Kirche, das heißt doch: menschliche Gemeinschaft, Formen menschlicher Sozialisation sind beansprucht von Gott, der durch seinen Geist in seinem Sohn gegenwärtig bleiben will und gegenwärtig bleiben wird unter Men-

schen. Dann aber gibt es einen doppelten Kristallisationspunkt für Kirche: einmal das jeweilige Hier und Jetzt, die jeweilige Gemeinde, in deren Mitte Jesus Christus gegenwärtig sein will, zum anderen das Ganze, die weltweite Gemeinschaft derer, die auf ihn hin und von ihm her leben.

Die Jeweiligkeit und die umgreifende Einheit von Kirche sind aber aufeinander bezogen, sie müssen sich gegenseitig integrieren. Allein wenn eine Gemeinde nicht nur »ihren« Jesus haben will, sondern weiß, daß es um die *communio* mit dem Jesus für alle und unter allen geht, ist sie wahrhaft Gemeinde. Und allein wenn die Gesamtkirche weiß, daß sie Jesus Christus nicht nur für ihre zentral anordnenden und versorgenden Maßnahmen »gepachtet« hat, sondern daß Jesus Christus selbst »unmittelbar« zu jeder Gemeinde ist, bleibt sie lebendige Kirche. Gemeinde muß also offen sein, sich je neu aufbrechen lassen ins Eine und Ganze der Kirche, in die Konsonanz mit der Weltkirche, die Weltkirche aber muß hinorientiert sein auf die Gemeinden, die nicht nur ihre Ortsgruppen sind, sondern sie als Gesamtkirche aufbauen.

Gesamtkirche und Gemeinde können also einander nicht ablösen und, wenn es derselbe Jesus Christus ist, der auf beiden Ebenen wirkt und gegenwärtig ist, dann genügt auch nicht eine beide voneinander abschirmende oder miteinander synchronisierende Kompetenzverteilung. Es kommt an auf eine Präsenz ineinander, es kommt an auf das Geschehen von Kommunikation. Wie Gemeinde davon lebt, daß ihre Glieder mit Christus kommunizieren, indem sie miteinander kommunizieren, so die Gesamtkirche davon, daß alle Gemeinden mit Christus und miteinander, darum aber auch mit der Gestalt gewordenen Einheit des Ganzen kommunizieren.

Das alles scheint zwar recht einleuchtend. Man könnte indessen versucht sein zu fragen: Was soll's? Aber ist es in der Tat so selbstverständlich, daß das gegenseitige Insein von Gesamtkirche und Gemeinde lebensnotwendig ist für die Kirche? Machen wir nicht immer wieder die Erfahrung, daß Kirche als Institution und Organisation an dem vorbeirauscht, was den kleinen Mann und auch den kleinen Pfarrer in der Gemeinde bedrängt, und daß umgekehrt Gemeinden sich so in sich selber schließen, daß eine Protestaktion gegen soziale Mißstände in Südamerika und eine Kollekte für den Hunger in der Welt das Einzige bleiben, was von der Weltkirche in sie hineinreicht? Und wenn wir statt Gemeinde einmal in einem Vorgriff auf später zu Bedenkendes die Kirche eines Landes oder Kulturraumes setzen, dann wird die Spannung überdeutlich.

Momente: Intensität, Universalität, Kommunikation

Ziehen wir das Fazit. Kirche lebt hier und jetzt, Kirche lebt im ganzen der Welt als Gemeinschaft aller Glaubenden. Beides muß an jedem Punkte, in jeder Dimension von Kirche zugleich präsent sein. Dann aber ergeben sich drei Momente, die als Zielwerte für kirchliche Strukturfragen zu gelten

haben: Intensität, Universalität, Kommunikation. Entscheidend ist die Integrität und gegenseitige Integrierung dieser drei Momente.

Es wäre ein naheliegendes Mißverständnis, die beiden ersten dieser Momente nur als die abstrakte Fassung von Gemeinde und Gesamtkirche zu deuten. Zwar haben in der Tat diese Momente dort ihren jeweiligen Schwerpunkt, aber es kommt darauf an, daß an beiden Polen, in der Gemeinde und in der Gesamtkirche, alle Momente präsent sind; somit spielt aber auch die Kommunikation nicht nur *zwischen* Gemeinde und Gesamtkirche, sondern auch *in* ihnen.

Wie läßt sich das Profil dieser drei Momente im einzelnen zeichnen?

a) Intensität: Nur in der Konzentration des ganzen Daseins und Mitseins auf Jesus vermag er sich als Zentrum, als Mitte zu bewähren. Daß er sich *mir* ganz gegeben hat, kommt nur ganz an, wenn er nicht bei meinem isolierten Dasein ankommt, sondern in den Bezügen, in denen ich mich selbst übersteige und darin gerade selbst bin. Alles, was er ist und was er hat, will durch seinen Geist, durch sein Wort, durch seine Sendung, durch seine Sakramente hineinreichen in menschliches Dasein und Mitsein. Es muß als solches von Jesus Christus her gestaltet und umgestaltet werden können.

b) Universalität: Wenn aber Jesus als er selbst, mit allen Dimensionen, die zu seinem Dasein und Mitsein gehören, in der Geschichte ankommen will, dann muß auch in der Weise, wie er in mein Leben und in den Kreis meines intensiven Mitseins mit anderen hineinreicht, offenbar, ja »realisiert« werden, daß er der Jesus »für alle« ist. Es gehört zur Intensität, daß sie sich von innen aufsprengt zur Universalität. Die Universalität, die den einzelnen Glaubenden je über seinen eigenen Kreis hinaus ins Ganze öffnet, lebt aber umgekehrt vom Interesse, das nicht nur alle objektiv etwas von Jesus »mitbekommen«, sondern daß sie die Intensität des Seins in ihm, des Mitseins mit ihm erfahren. Die Relativierung der eigenen Intensität durch die Dimension der Universalität bedeutet gerade Steigerung der Intensität.

c) Kommunikation: Die gegenseitige Integrierung des polar Entgegengesetzten, der Intensität und der Universalität, ist gerade die Kommunikation. Sie meint, paradox formuliert, daß Intensität wächst, indem sie sich verschenkt, daß Universalität lebt, indem sie *nicht* »Endstation« ist, sondern zu je neuer Intensität des Lebens führt. Dies gilt, wie bereits angedeutet, nicht nur zwischen dem kleinen Kreis bzw. der Gemeinde und dem Gesamten, es gilt auf jeder Ebene des Mitseins: auch der einzelne gewinnt *sein* Verhältnis zu Jesus nur, indem er es verliert, es dem anderen verschenkend und es zum anderen hin öffnend. Kommunikation ist das je Mehr der Gegenwart Jesu *zwischen* Menschen gegenüber seiner Gegenwart bloß in mir oder dir.

Kommunikation hat aber auch eine »Außendimension«. Sinn von Kirche ist es doch, in der *communio* die *missio* Christi an die Welt zu vollbringen und umgekehrt die Eingliederung der ganzen Menschheit in Christus ge-

schichtlich darzustellen und wirksam werden zu lassen. Darum gehört auf jeder Ebene von Kirche auch die Kommunikation zwischen Kirche und Welt zu ihrem Selbstvollzug. Nur so, in dieser Weggabe »nach außen« und Annahme des Außen, gewinnt die Intensität von Kirche vollends die ihr zugehörige Universalität – auch das Moment Universalität erhält dadurch eine neue Dimension.

III. STRUKTUR ALS KOMMUNIKATION

Kommunikation als Sinn kirchlicher Struktur

Eine zugleich intensive und universale Kommunikation bedarf fester Bahnen, um nicht im Undeutlichen oder Zufälligen zu zerfließen. Ja, es kann gesagt werden: Sinn aller kirchlichen Strukturen ist die Kommunikation, jene Kommunikation freilich, die Intensität und Universalität wahrt und die Begegnung und Durchdringung von Welt und Kirche ermöglicht.

Das könnte aufs erste als eine bloße »Funktionalisierung« von Kirche erscheinen: Ist Kirche nur Mittel zum Zweck? Kann sie für ihren Zweck je neu modelliert werden? Gibt es nicht auch in ihrer Struktur Unverfügbares, göttlich ihr Eingestiftetes? Diese gewichtigen Gegenfragen heben unsere These indessen nicht auf, sondern vertiefen sie. Kommunikation ist mehr als Mittel, sie ist, christlich gesehen, das erste und das letzte; denn das dreifaltige Leben Gottes ist Kommunikation und die eschatologische Vollendung ist *communio sanctorum* und somit Einbegriff der erlösten Menschheit ins dreifaltige Leben Gottes. Wenn wir schließlich fragen, was an der kirchlichen Struktur unverfügbar, was als göttliche Gabe und göttlicher Auftrag menschlichem Verändern entzogen sei, so stoßen wir wiederum durchgehend auf kommunikative Momente: Was sind Wort und Sakrament anderes als die Kommunikation göttlichen Lebens mit dem Menschen, was ist gottverliehene Vollmacht anderes als Vermittlung des sich verschenkenden Gottes, was sind die nicht-nivellierbaren Stufen und Unterschiede innerhalb des Amtes der Kirche anderes als Weisen, wie der Ursprung Jesus Christus sich seinem einen Leib mitteilt und ihn aufbaut?

Momente: Repräsentation, Kollegialität, Partizipation, Koalition

Kommunikation erbildet sich im Leben der Kirche vielfache Bahnen. Sie sind indessen aus wenigen fundamentalen Momenten gefügt. Es geht im folgenden nun nicht darum zu untersuchen, wieviel im einzelnen für die Struktur der Kirche *iure divino* festgelegt, wieviel veränderbar ist. Statt dessen sollen das Profil und die Funktion der fundamentalen Strukturmomente knapp gezeichnet werden; erst dann lassen sich Maßstäbe für ihre gegenseitige Zuordnung innerhalb konkreter kirchlicher Strukturen gewinnen.

a) *Repraesentatio Christi*: Jeder in der Kirche kommt von Jesus Christus her, da in ihn hineingetauft und mit seinem Geist beschenkt. Jeder bringt – wenigstens dann, wenn er das auszeugt, was in ihm grundgelegt ist – Jesus Christus mit, Jesus Christus ein in die kirchliche Gemeinschaft. Jeder ist deshalb auf seine Weise, die sich freilich von der Weise anderer unterscheidet, »Repräsentant« Christi. Jeder ist in bestimmter Hinsicht »Ansatzpunkt« von Kirche, jeder ist aber auch verwiesen auf die anderen Ansatzpunkte. Und alle gemeinsam sind verwiesen auf den einen und selben Jesus Christus, der in allen und über allen steht. Daß er *über* allen steht, daß er nicht nur der in mir und dir Gegenwärtige, sondern der von sich her Kommende und seinen Leib in die Einheit Fügende ist, muß für die Kirche, muß überall dort, wo Kirche als solche sich integriert, Gestalt gewinnen; Christus als *caput ecclesiae* muß repräsentiert werden. *Repraesentatio* bedeutet dabei, hier wie durchgängig, nicht »Realpräsenz«, sondern Vergegenwärtigung in bleibender Differenz und Distanz. Jener, der das *caput Christi* repräsentiert, ist zwar einer von allen und einer wie alle. Diese Weise der *repraesentatio* selbst aber kann nicht in der »Bevollmächtigung« gründen, die alle aus Taufe und Firmung zur Darstellung Christi mitbringen; sie ist eine qualitativ eigene Weise der Teilhabe an der einen, umfassenden Sendung Christi.

Freilich steht zum Beispiel auch eine Katharina von Siena, wenn sie dem Papst gegenübertritt, nicht nur in eigener Vollmacht vor ihm, sondern im Gehorsam und in der Darstellung des Christus über ihr. Recht verstanden, steht in jedem, auf den ich um Christi willen höre, in dem ich in Jesus Christus hineinhöre, Christus über mir. Dies macht indessen die *repraesentatio Christi capitis* für die Einheit der Kirche keineswegs überflüssig, sondern profiliert sie, was gerade an charismatischen Gestalten – wie einer Katharina von Siena – sichtbar wird, die den spezifischen Auftrag des Amtes nicht ersetzen, sondern als den »anderen« klarstellen. *Christus caput* gewinnt in der Einheit der Kirche also nicht schon dadurch Gestalt, daß alternierend bald der eine, bald der andere den anderen etwas aus dem Geist Jesu zu sagen hat, sondern darin, daß es eine der Kirche eingestiftete Bevollmächtigung dazu gibt, sie in der Verbindung mit dem Ursprung und in der Einheit als Sakrament dieses Ursprungs zu erhalten. Die spezifische *repraesentatio capitis* durch das geistliche Amt ist für die Integration von Kirche daher wesentlich.

b) Kollegialität: Die *repraesentatio Christi capitis* durch das Amt in der Kirche steht im Dienst der Kommunikation Christi mit seiner Kirche und der Offenheit der Kirche auf Christus hin. Dann aber spielen in Kontur und Aufgabe des Amtes immer sowohl die Intensität wie die Universalität von Kirche hinein: Der Amtsträger ist zwar generell für *diese* Gemeinde, für dieses Bistum, für diese umgrenzbare Einheit kirchlichen Lebens da – er ist zugleich aber fürs *Ganze* von Kirche, für ihre umfassendere Einheit da. Ein Pfarrer, der schlechterdings nur seine Gemeinde sähe, sein priesterliches Wir-

ken nur auf sie hin orientierte, unterböte das Maß seines Dienstes, den er im Presbyterium seines Bistums zu tun hat; ein Bischof, der nur für sein Bistum da wäre und sich nicht zugleich als Bischof der Weltkirche verstünde, unterböte ebenso seinen Dienst. Der Bezug zum je größeren Ganzen erfordert zweifelsohne den Gehorsam, will sagen die Hinordnung auf die *repraesentatio Christi capitis* für die »höhere« Ebene. Damit allein ist es aber noch nicht getan. Die »je eigene« Zuständigkeit des Amtsträgers muß eingebracht werden ins Mitsein mit den anderen, die den gleichen Dienst tun. Gerade so, ja man kann sagen: nur so, wird deutlich, daß der einzelne Amtsträger sich nicht selbst mit dem *caput Christi* verwechselt, sondern um die Relativität seiner eigenen Repräsentationsaufgabe weiß. Daß Christus als *caput im* Amtsträger handelt, hebt ja nicht auf, daß Christus als *caput je über* jedem Amtsträger steht; dieses Darübersein aber muß selbst nochmals Gestalt gewinnen in der Kirche, und es gewinnt Gestalt, wenn die Amtsträger *zwischen* sich jenen Raum lassen, in welchem Christus als ihre gemeinsame Mitte aufgeht.

Solches Mitsein würde freilich mißdeutet, sähe man durch die Kollegialität der Bischöfe den Papst, durch das Presbyterium den Bischof als überflüssig an oder betrachtete man den Papst nur als den Sprecher der Bischöfe, den Bischof nur als den Sprecher seiner Priester.

Der qualitative Unterschied zwischen Kollegialität im strengen Sinn des Wortes als Gemeinsamkeit der Bischöfe mit und unter dem Papst in der unmittelbaren Verantwortung für die Gesamtkirche und der Gemeinsamkeit der Priester mit und unter dem Bischof innerhalb des Presbyteriums im Dienst der Diözese braucht hier nicht eigens erörtert zu werden. Für unseren Kontext wichtig ist jedoch zu bemerken: das Kollegium der Bischöfe ist ein Welt-Kollegium, ein Welt-Presbyterium im eigentlichen Sinn gibt es hingegen nicht, das Presbyterium ist je hingeordnet auf den Bischof. Das Warum wird uns später beschäftigen.

c) Partizipation: Die Momente Repräsentation und Kollegialität verweisen, fundamental betrachtet, auf ein weiteres: Jeder repräsentiert auf seine Weise Christus – Christus ist der eine und selbe in allen, über allen, zwischen allen. Somit ist gleichursprünglich wie der »intensive« Zug christlicher Existenz und Berufung, der jeden einzelnen in die Unmittelbarkeit zum Herrn stellt, der »universale« Zug, der alle teilhaben läßt an der einen Sendung Christi, die lebendig ist in der einen Sendung der Kirche.

Im gegenseitigen, im kommunikativen Verhältnis aller zu allen hat dies die Konsequenz, daß auch jede spezifische Berufung und Sendung innerhalb der Kirche nicht nur von sich aus *für* das Ganze gegeben ist, sondern auch *vom* Ganzen, von allen angenommen, mitgetragen werden soll. Es gibt eine umfassende »geistliche Gütergemeinschaft«, die indessen die besondere Gabe und den besonderen Dienst des einzelnen gerade nicht nivelliert, sondern auf die

Weise der annehmenden Antwort, der inneren »Mithaftung« an ihr partizipiert. Im letzten kann also keiner von irgendeinem anderen in der Kirche sagen: Was geht mich der, was geht mich dessen Dienst und Berufung an? Es kann aber auch keiner den anderen ersetzen wollen. Die aktive Seite solcher Partizipation, die unterschiedliche Kompetenzen nicht einebnet, stellt sich dar in der Grundfigur des »Rates«, der die Sache des anderen zur eigenen macht und zugleich die eigene Einsicht, das eigene Mitsehen dem anderen zur Verfügung stellt, dem anderen freigibt.

Das hier generell Ausgeführte findet seine spezielle Anwendung bei den Aufgaben des Amtes in der Kirche. Auch diese Aufgaben können, dem Wesen von Kirche gemäß, nicht in einer Isolation der Amtsträger erfüllt werden. Kollegiales Mitsein mit denen, die dasselbe Amt wahrnehmen, genügt hier nicht. Es muß ergänzt werden durch glaubhafte und wirksame Weisen der Partizipation aller Gläubigen. Welche Verkürzung es freilich wäre, diese Partizipation nur am Grad rechtlich-verbindlicher Mitbestimmung zu messen, liegt nach dem Ausgeführten auf der Hand. Daß in der Kirche Rat für den, der beraten wird, keineswegs unverbindliche Meinung zur allenfalls wohlwollenden Kenntnisnahme bedeuten darf, daß Rat überdies auch unterschiedliche Stufen seiner rechtlichen Relevanz kennt, daß es schließlich geordnete und kontrollierbare Bahnen geben muß, wie solcher Rat zustande kommt und wirksam wird, braucht hier nicht im einzelnen ausgeführt zu werden. Vielleicht ist indessen der Hinweis nicht überflüssig, daß Rat nicht nur von »unten« nach »oben« verläuft; Rat muß oft auch die Weise sein, wie das Amt an den genuinen Aufgaben und Kompetenzen anderer in der Kirche partizipiert.

d) Koalition: Was *mir* gegeben ist – meine Gabe des Geistes, meine Aufgabe, die sich in der konkreten Situation mir stellt –, ist zwar immer fürs Ganze und innerhalb des Ganzen gegeben, und doch lassen sich Gaben und Aufgaben des einzelnen nicht einfachhin aus dem Ganzen ableiten. Nichtsdestoweniger entspricht vielen dieser Gaben und Aufgaben eine spezifische Weise von Kommunikation: die freie, nicht »von oben« initiierte Koalition. Sowohl Orden, geistliche Gemeinschaften, spirituelle Gruppierungen als auch Verbände und mannigfache formelle und informelle Zusammenschlüsse aufgrund gemeinsamer Interessen und Aufgaben, vor allem im christlichen Dienst an Welt und Gesellschaft, sind hier zu nennen.

Nur durch das Geflecht solcher Koalitionen »von unten« erhält die Kommunikation in der Kirche ihre Balance; denn nur so kommen die umgreifende Einheit und die spontane Mannigfaltigkeit des einen Dienstes der Kirche zur Geltung. Die Verantwortung fürs Ganze, die durch die *repraesentatio Christi capitis* im Amt wahrgenommen wird, ist nicht schon das Ganze, und der Beitrag zum Ganzen, den spontane Initiativen und ihre Koalitionen leisten, erschöpft sich nicht in der Partizipation an den Aufgaben des Amtes (das

schließt freilich keineswegs aus, daß freie Initiativen und ihre Koalitionen seitens des Amtes beauftragt werden können; daß sie an der Partizipation aller an den Aufgaben des Amtes ihr besonderes Gewicht haben, versteht sich nach dem Ausgeführten ebenfalls von selbst).

Zwar fallen freie Koalitionen in der Kirche in die Sorge des Amtes um die Einheit und sie sind ihrerseits in Pflicht genommen für die Einheit des Ganzen; dennoch läßt sich ihr Eigengewicht nicht aufheben in eine integralistische Monostruktur von Kirche. Wenn im Blick auf Partizipation zu betonen war, daß diese nicht das Amt aufhebt und überflüssig macht, so ist das Entsprechende hier für die Selbständigkeit der Koalitionen in der Kirche zu sagen. Es muß sogar im Interesse des Amtes liegen, freie Koalitionen und die Möglichkeit ihrer Entfaltung in der Kirche zu fördern, da von ihnen Entscheidendes für die Lebendigkeit der Kirche abhängt.

Liest man alle Strukturmomente ineinander, so fällt gerade diese Verhältnisbestimmung durchgehend auf: Die Sache des Ganzen ist die Sache aller, die Sache des einen ist die Sache aller, doch wird diese Sache des einen dadurch keineswegs nivelliert, in ihrem Eigenprofil und ihrer Eigenkompetenz aufgehoben.

IV. AUSBLICK AUF KONKRETE STRUKTURPROBLEME

Was erbringen nun die einigermaßen »chemisch rein« dargestellten Strukturmomente für die aktuellen Fragen, die in der nachkonziliaren Theorie und Praxis zur Diskussion stehen? Daß theologisch auf das Studium der einschlägigen Dokumente und der faktischen Verhältnisse und Erfordernisse nicht verzichtet werden kann, wurde schon betont. Textexegese und Situationsanalyse können indessen in unserem Rahmen nicht geleistet werden. Es geht hier nur darum, einige Linien von theoretisch Grundgelegtem zu den praktischen Gestaltungsfragen zu ziehen. Für die konkrete Lösung der angesprochenen Gestaltungsfragen bedürfte es weit differenzierterer Untersuchungen, als die folgende Skizze enthält. Das hier Ausgeführte kann nur als allgemeine »Zielangabe«, eher im Stil eines Arbeitspapiers als im Stil einer wissenschaftlichen Erörterung oder eines ausgearbeiteten Planungskonzepts gelten. Gleichwohl scheint es notwendig, den Zusammenhang zwischen der voraufgehenden theologischen Reflexion und den zur Diskussion stehenden praktischen Problemen sichtbar zu machen.

Dabei spielt die Zweidimensionalität von Kommunikation, die uns bereits auffiel, eine Rolle: Kommunikation ist gegenseitige Verbindung derer, die Kirche sind, und ist zugleich ihr Austausch mit Welt und Gesellschaft. Zwar gibt es keine bloße »Innerkirchlichkeit« und keinen kirchlichen »Außendienst«; dennoch gibt es strukturelle Differenzierungen zwischen der Kirche

als Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Christus und der Kirche als »Sauer-
teig« für Welt und Gesellschaft.

Kirche als Glaubens- und Lebensgemeinschaft

a) Gemeinde: Bereits die ersten Christengemeinden erfuhren Jesus Christus als integrierende Kraft ihrer Gemeinschaft; Unterschiede, die sich aus menschlichen Motiven und Zwecken nicht hätten überbrücken lassen, Unterschiede, die zudem gerade im Bereich des Religiösen ihre Schärfe hatten, wurden überwunden und versöhnt durch ihn: die eine Kirche ist Kirche aus Juden und Heiden. Das ist nicht nur geschichtliche Episode, sondern Maßstab. Christliche Gemeinschaft integriert sich nicht schon dort, wo persönliche Zusammengehörigkeit oder Sympathie durch die Orientierung an Jesus überhöht werden. So legitim diese persönlichen Beziehungen auch im Christlichen bleiben und so christlich notwendig es ist, persönliche Beziehungen in die Beziehung zu Christus hineinzunehmen, sowenig wäre derlei die hinreichende Basis, um Gemeinde zu konstituieren. Gemeinde setzt gerade bei »objektiven Daten« wie gemeinsamem Ort oder gemeinsamer Situation an. Glaubende, die nichts anderes gemein zu haben brauchen als diesen Ort oder diese Situation, nehmen sich gegenseitig an, wissen sich als zugehörig zueinander nur um des einen willen: daß sie zu Jesus Christus gehören. Um an Ausgeführtes zu erinnern: Intensität ohne Universalität ist christlich nicht denkbar, und diese Universalität setzt schon innerhalb der Gemeinde selbst an. Gemeinde, das meint hier also nicht jede Zelle, nicht jede Intimgruppe, nicht jede »Koalition« von Christen, sondern die Einheit von solchen Zellen, Gruppen, Koalitionen im selben Wort, im selben Sakrament, im selben Dienst der Liebe. Gemeinde ist die kleinste Totalität, die durch die *repraesentatio Christi capitis* im Amt integriert wird. Das Streben danach, möglichst viele Zellen durch einen eigenen Amtsträger zu integrieren, kann leicht auf Kosten der inneren Offenheit und äußeren Einfügung ins größere Ganze gehen.

Solche Durchdringung von Intensität und Universalität in der Gemeinde schließt in unseren gesellschaftlichen Umständen freilich gerade ein, daß Gemeinde sich aus möglichst vielen intensiven Zellen aufbaut und daß ihr Leben sich für größere Organisationsformen (wie Pfarrverbände oder Verbands-pfarreien) öffnet.

b) Bistum: Gemeinde, nicht bloß Zelle: dies ist um der wahrhaften Universalität des Christlichen willen notwendig. Das äußerste, unerläßliche, ja entscheidende Maß dieser Universalität heißt freilich Weltkirche. Gerade deswegen aber ist Gemeinde nicht schon in sich die *volle* Integrationsform kirchlichen Lebens. In der alten Kirche, die in einer überschaubaren Ökumene angesiedelt war, entsprach es sozusagen der geographischen Logik, daß die Gemeinde Bistum war: Sie konnte durch ihren Bischof und seine Kommunika-

tion mit den Mitbischöfen sich ins Ganze von Kirche einbringen und das Ganze von Kirche in sich einbringen. Daß dies bei den Massen der heutigen Welt und Weltkirche für die einzelne Gemeinde nicht mehr zutrifft, braucht nicht erklärt zu werden. Gemeinde und Bistum treten auseinander; das Bistum hat die Funktion der Ortskirche, aus der, zusammen mit den anderen Ortskirchen, sich die Gesamtkirche aufbaut. Die Integrationsebene kirchlichen Lebens, das Bistum, wird sinnvollerweise so angesiedelt, daß die »Rufweite« zur einzelnen Gemeinde und die Rufweite zur Mitte der Gesamtkirche erhalten bleiben. Wo entweder die Visitationsreise eines Bischofs zu seinen Gemeinden oder seine Ad-limina-Reise nach Rom zur bloßen Farce würde, wäre die Funktion des Bistums nicht mehr gewährleistet.

c) Bischofskonferenz: Tut indessen nicht gerade diese »ideal-typische« Überlegung dar, daß das Bistum allein der Vermittlungsfunktion zur Weltkirche hin nicht mehr genügen kann? Die Notwendigkeit größerer kirchlicher Einheiten, überdiözesaner Strukturen liegt auf der Hand, und das Zweite Vatikanische Konzil hat das Seine dazu beigetragen, daß sowohl der Wert spezifischer Traditionen, die in einzelnen Regionen der Weltkirche beheimatet sind, wie auch die Bedeutung von Bischofskonferenzen ins allgemeine Bewußtsein traten. Ist der Leitwert kirchlicher Strukturen aber die Kommunikation, welche Kirche und Gemeinde, Universalität und Intensität des Glaubens sich gegenseitig durchdringen läßt, dann wird ein Doppeltes sichtbar: Einerseits braucht es in der Tat die Kooperation zwischen den Bistümern einer Region, eines Staates, eines Kulturraumes, braucht es gemeinsame Hirten-sorge für ein solches Gebiet, doch andererseits wäre es fatal, wenn im Zeitalter der einswerdenden Welt ausgerechnet die Kirche Partikularismen und Nationalismen nachholte. Die Bedürfnisse, Möglichkeiten und Mentalitäten verschiedener Nationen und Welteile müssen beachtet werden; man darf jedoch nicht darüber hinwegsehen, daß nicht selten das Recht auf den eigenen Weg gefordert und das Modell für die Weltkirche gemeint wird. Wenn die Weltkirche Erfordernisse einer Region übergeht, kann sie den Kontakt mit der betreffenden Teilkirche erschweren; wenn eine Teilkirche sich in sich selber schließt, kann sie die katholischen Dimensionen der Universalität und der Einheit verlieren.

Der Grund für das Ungenügen einer bloßen Addition von Diözesankirchen zur Weltkirche: die Weltgesellschaft organisiert sich in übergreifenden Einheiten und Kommunikationsprozessen, und darauf muß auch Leben und Gestalt der Kirche Rücksicht nehmen, will sie nicht am Menschen vorbeiziehen. Der Grund für das Ungenügen einer Weltkirche, die bloß der lose Bund in sich stehender National- und Regionalkirchen wäre: das eine, umgreifende Gesamt von Kirche würde in den einzelnen Gemeinden zuwenig präsent, es würde zuwenig greifbar, daß die Gemeinde, unbeschadet ihrer Eigenprägung und der Eigenprägung des jeweiligen Kulturraumes und der

jeweiligen kirchlichen Tradition, Gemeinde der einen Kirche in einer immer mehr einwandernden Welt ist. Die Kirchengeschichte zeigt einerseits, wie fatal die Nivellierung eigener Potenzen und Gaben eines Kulturraumes ist (man denke an den sogenannten Ritenstreit), sie zeigt aber auch, wie leicht der Versuch, eine Nationalkirche in sich selbst zu integrieren, die Gefahr zum Schisma in sich birgt.

Dem entspricht es, daß Bischofskonferenzen mehr sind als eine unverbindliche Informations- und Arbeitsgemeinschaft; es muß möglich sein, für einen gemeinsamen Lebensraum gemeinsame Grundlinien des Lebens und Dienstes der Kirche verbindlich zu vereinbaren. Eine Verlagerung der integrativen Funktion des Bistums auf die Bischofskonferenz im ganzen hingegen hätte eine zu große Entfernung zwischen der Gemeinde und der sie ins Gesamte vermittelnden Integrationsebene zur Folge. Vollzogene Kollegialität der Bischöfe ist nicht nur keine Alternative, sondern eine Ergänzung zum Primat des Papstes, sie ist *auch* keine Alternative, sondern eine Ergänzung zur Funktion des Bischofs für sein eigenes Bistum.

Dann ist es notwendig, daß zwar wirksame Wahrnehmung inter- und überdiözesaner Aufgaben durch die Bischofskonferenz strukturell ermöglicht wird, daß aber die Bischofskonferenz dennoch die Integrationsebene Bistum nicht ersetzt und nicht ein Superbistum konstituiert, das sich zwischen Gemeinde und Bistum einerseits und die Gesamtkirche andererseits schiebt.

Kirche als »Sauerteig«

Kirchliche Strukturen sind Kommunikationsformen. So unzerreißbar kirchliches Selbstsein und Dienst der Kirche an der Welt sind, so wenig genügt die amtliche Integration kirchlichen Lebens schon allein, um auch die Sauerteigfunktion von Kirche wirksam werden zu lassen. Der leitende Gesichtspunkt für die Strukturierung der Kirche *in sich* ist die gegenseitige Durchdringung von Gemeinde und Weltkirche. Der leitende Gesichtspunkt für die Strukturierung der Formen kirchlicher Präsenz *in Welt und Gesellschaft* ist die gegenseitige Durchdringung von Kirche und Gesellschaft.

Dann aber braucht es Strukturen für das gesellschaftsbezogene Wirken der Kirche und der Katholiken, die dort ansetzen, wo die Gesellschaft sich verfaßt. Gewiß können auch die »kirchenamtlichen« Strukturen nicht vorbei an gesellschaftlichen Realitäten konzipiert werden; gesellschaftliche Vorgegebenheiten sind indessen nur *ein* Moment für die Bildung von Gemeinde oder Bistum; ein anderes ist die *innere* Lebensmöglichkeit der Gemeinschaft des Glaubens innerhalb eines gesellschaftlich vorumgrenzten Raumes; ein drittes ist die Einfügung in die größere Einheit kirchlichen Lebens. Der Dienst der Kirche und der Christen an der Gesellschaft hingegen muß an den Bedingungen und Erfordernissen der Gesellschaft unmittelbar orientiert sein. Daher

spielen die Ebenen, auf denen Gesellschaft sich verfaßt, für diesen Dienst eine entscheidende Rolle. Er bildet seine Strukturen heraus auf der Ebene einer Stadt, eines Kreises, eines Landes, eines Staates. Da Gesellschaft ihre innere Einheit, die durchgängige Gestaltbarkeit und Vergleichbarkeit ihrer Lebensbedingungen auf der Ebene des Staates gewinnt, liegt hier gerade der primäre Ansatz für die Strukturen, in denen Kirche und Christen gesellschaftsrelevante Aufgaben wahrnehmen.

Da aber die Sauerteigfunktion, die gegenseitige Durchdringung von Kirche und Gesellschaft auch für das Leben der Kirche in sich konstitutiv sind, muß es freilich dort ebenfalls, wo sich Kirche als solche verfaßt – in Gemeinde und Bistum –, strukturelle Möglichkeiten geben, um die Präsenz in der Gesellschaft und das Ernstnehmen der gesellschaftsbezogenen Aufgaben zu gewährleisten.

Die Wahrnehmung der Sauerteigfunktion von Kirche erfordert so eine dreifache Richtung von Kommunikation: Kommunikation zwischen Kirche und Welt – daraus resultiert die Notwendigkeit von Strukturen, die in Korrespondenz zu den Strukturen von Gesellschaft stehen; Kommunikation der Kräfte, die sich in besonderer Weise dem Dienst der Kirche in der Gesellschaft widmen, mit *den* Strukturen, in denen Kirche sich selbst verfaßt (Gemeinde und Bistum); Kommunikation dieser gesellschaftsbezogenen Kräfte in der Kirche *miteinander*, um ihren Dienst möglichst wirksam tun zu können.

Im überdiözesanen Raum, vor allem auf der Ebene des Staates, hat dies strukturell die folgenden Konsequenzen:

a) Daß über- bzw. interdiözesane Kommunikation zu Bildung und Ausbau von *Bischofskonferenzen* führte, hat – wie schon erwähnt – seinen Grund vor allem in der Rückwirkung gesellschaftlicher Zusammenhänge auf die kirchliche Situation: Gleichartige gesellschaftliche Verhältnisse bedürfen der Gemeinsamkeit im pastoralen und gesellschaftsbezogenen Handeln der Kirche. Auch die pastoralen Aufgaben, die interdiözesan zu regeln sind, resultieren großenteils aus der Einheit der gesellschaftlichen Situation eines Landes. Und da die Durchdringung der Gesellschaft und die Begegnung mit der Gesellschaft zum Grundauftrag der Kirche gehören, muß es Sorge der Bischöfe sein, daß die Kirche eines Landes diese Dimension ihrer Sendung wirksam, das heißt heute aber mehr denn je: gemeinsam wahrnehmen kann. So wenig die Sauerteigfunktion also mit den Aufgaben des Amtes gleichgesetzt werden darf, so wenig ist sie doch aus ihnen auszuklammern, und *die* Ebene, auf welcher sie vor allem Sache auch des Amtes ist, ist die nationale.

b) Wenn sich kirchlicher Dienst in Welt und Gesellschaft auf das beschränkte, was das Amt in seiner Funktion für die *ganze* Kirche zu sagen und zu tun vermag, so könnte der Sauerteig Kirche nur partiell wirksam werden. Gerade auch die Situationen und Sachbereiche, für die keine allgemein ver-

bindlichen christlichen Lösungen zu treffen sind, verlangen den christlichen Einsatz: im Dialog, in der Kooperation, in der Entwicklung christlich inspirierter Alternativen und Modelle. Dafür aber sind *die freien Initiativen und ihre Koalitionen* in der Kirche von höchster Bedeutung. Es bedarf hier sicher vieler spontaner und informeller Initiativen; es bedarf aber auch der Kontinuität und Weite einer übergreifenden Gemeinschaft. Im Blick darauf sind katholische Organisationen und Verbände mehr als eine Episode in der Geschichte der Kirche. Die Ebene, auf der sich solche Verbände und Organisationen zumeist konstituieren, auf der sie jedenfalls aber ihre Zusammenarbeit miteinander konstituieren müssen, ist die nationale. Freilich werden auch darunterliegende regionale Zusammenschlüsse und Arbeitsgemeinschaften notwendig sein.

c) Soviele kritische Einwände gegen den Begriff des »Laienapostolats« auch erhoben werden, so problematisch wäre es doch, das zu übersehen, worauf die Rede vom Laienapostolat (die übrigens vom Konzil durch ein eigenes Dekret bestätigt ist) zielt. Die Durchformung aller Lebensbereiche und Lebenssituationen mit dem Geist Christi durch Zeugnis und Aktivität der Gläubigen, die in Einheit mit dem Amt, aber nicht ohne weiteres im Auftrag des Amtes geschieht, ist für eine umgreifende und doch nicht integralistische »Heiligung der Welt« unerlässlich. Dieses Zeugnis und diese Aktivität der Gläubigen in die Welt hinein erschöpfen sich nicht in der »privaten« Sphäre ihres persönlichen Lebens, aber auch nicht im Wirken von Verbänden und Organisationen, sondern artikulieren sich darüber hinaus unmittelbar im Leben der Gemeinden selbst und müssen von dort aus tragend werden für die größeren Einheiten kirchlichen Dienstes. Beide Stränge, der verbandliche und der gemeindlich-diözesane, müssen in eine umgreifende Kooperation einbezogen werden. Dem entsprechen die Gremien auf den verschiedenen Ebenen von der Gemeinde bis zum nationalen, ja übernationalen Bereich, von denen das Konzilsdekret über das Laienapostolat (Nr. 26) handelt. Ohne daß damit die Frage bereits hinreichend beantwortet wäre, ob diese Gremien mit den in Nr. 27 des Dekrets über den Dienst der Bischöfe gewünschten Pastoralräten zusammenfallen sollen oder können, muß doch betont werden: Die Funktion der Beratung des Amtes kann die Funktion der Kooperation und Integration aller Kräfte der Kirche im Dienst an Welt und Gesellschaft nicht ersetzen, auf die Wahrnehmung der beiden unterschiedlichen Funktionen kann nicht verzichtet werden, und sie müssen so wahrgenommen werden, daß einerseits die Verzahnung, andererseits aber auch die Eigenständigkeit dieser Funktionen sichergestellt ist.

Die durch die Bischofskonferenz und durch die Konstitution kirchlicher Organisationen und Verbände strukturell betonte nationale Ebene ist naturgemäß auch die Ebene einer umfassenden Kooperation aller Kräfte des »Laienapostolats«, die in Verbänden und Diözesen verfaßt sind. Nur ein

solches Gremium, das auf nationaler Ebene zugleich die verbandlichen und nichtverbandlichen Kräfte wie auch die diözesanen Gremien der Kooperation im Laienapostolat einbezieht, kann den oben bezeichneten Richtungen der Kommunikation umfassend gerecht werden.

Strukturen der Partizipation

Die Partizipation der Gläubigen an den Aufgaben des Amtes erfordert unter verschiedenen gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedingungen verschiedene Weisen ihrer Realisierung. Heute kann sie nicht ohne feste strukturelle Bahnen wirksam werden. Die Strukturen von Partizipation müssen an drei Gesichtspunkten zugleich orientiert werden: zum einen an der *spezifischen* Verantwortung des Amtes, die nicht nivelliert werden darf; zum anderen an dem Erfordernis, die Mitwirkung *aller* zum Zuge zu bringen; schließlich aber auch am Eigenprofil der jeweiligen *Aufgaben*, die mitgetragen werden sollen.

Was ergibt sich daraus für die Partizipation an den Aufgaben des Amtes im überdiözesanen Bereich?

Zunächst einmal muß festgehalten werden: Das Bistum kann nicht die »Endstation« der Partizipation an den Aufgaben des Amtes sein, weil ja die Verantwortung des Amtes selbst weiterreicht. Sofern jeder Bischof nicht nur Bischof seines Bistums, sondern Bischof der Weltkirche ist, bedeutet bereits die Mitwirkung mit dem Bischof im Bistum Partizipation an seiner Aufgabe für die Weltkirche; denn auch der Rat, der ihm für diözesane Aufgaben erteilt wird, muß von innen her den Gesichtspunkt der Universalität, muß den Kontext Weltkirche mit im Auge haben. Wenn aber die Bischöfe um ihrer gemeinsamen Verantwortung willen eine Bischofskonferenz bilden, dann bedarf auch diese Weise, ihre Hirtensorge wahrzunehmen, einer geregelten Mitwirkung aller. Solche Mitwirkung hat freilich ihre eigenen Kriterien.

a) Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die *Voraussetzungen*, die eine Regelung der Partizipation im überdiözesanen Bereich berücksichtigen muß.

Die Einwurzelung der Kirche in der Gesellschaft ist, wie schon betont, wesentlicher Ansatzpunkt für die Einrichtung und Arbeit der Bischofskonferenzen. Näher besehen, spielt in alle Aufgaben der Bischofskonferenzen die Verflechtung kirchlichen Lebens mit seinen gesellschaftlichen Bedingungen konstitutiv hinein. Um es an einem scheinbar gegenläufigen Modell zu erläutern: Gäbe es nicht die innere Einheit von Sprach- und Kulturräumen, so wäre eine überdiözesane Regelung der Liturgie wenig sinnvoll. Die sich herausbildende Praxis gesamtkirchlicher Rahmenregelungen, die durch die Bischofskonferenzen zu konkretisieren sind, setzt doch hier an: Aufgrund gleicher gesellschaftlicher Verhältnisse, aufgrund der pastoralen Bedürfnisse und kirchlichen Traditionen, die in einem bestimmten Raum von Gesellschaft

gewachsen sind, werden kirchliche Regelungen erforderlich, die für den entsprechenden Raum einheitlich sind, die zugleich aber der Eigenprägung dieses Raumes gegenüber anderen Räumen Rechnung tragen.

Das Angeführte betrifft mehr nur »indirekt« gesellschaftsbedingte und gesellschaftsrelevante Aufgabenfelder der Bischofskonferenz. Daneben aber gibt es ein breites Feld »direkt« gesellschaftsbezogener und gesellschaftsrelevanter Aufgabenstellungen. Wo die Kirche eines Landes als solche zu einem geschlossenen Zeugnis des Sprechens und Handelns in der Gesellschaft herausgerufen ist, wo eine gemeinsame Anstrengung aller angesichts gesellschaftlicher Entwicklungen geboten erscheint, wo es – wie in Fragen des sozialen Dienstes, der Bildung, der Entwicklungshilfe – gemeinsamen Einsatzes und gemeinsamer Grundlinien kirchlichen Vorgehens bedarf, da sind die Bischöfe eines Landes gemeinsam auf den Plan gerufen.

Die das kirchliche Leben als solche integrierende Struktur zwischen Gemeinde und Weltkirche bleibt das Bistum; die Bischofskonferenz hat sozusagen »subsidiäre« Funktion für das Ineinander von Weltkirche und Gemeinde, ist aber keine volle Integrationsebene, die sich nochmals zwischen Bistum und Weltkirche schöbe. Daher kommen der Bischofskonferenz sinngemäß nur partielle Vollmachten und Zuständigkeiten für die Bistümer zu. Die Funktion der Bischofskonferenz für das unmittelbar gesellschaftsrelevante Wirken der Kirche eines Landes ist demgegenüber nicht von nur subsidiärer Natur; die Gesellschaft selbst findet ihre integrierende Einheit im Staat, und so liegt auf der nationalen Ebene der direkte Ansatzpunkt für das Sprechen und Handeln der Kirche in die Gesellschaft hinein. Die gesellschaftliche Integrationsebene Staat schließt freilich andere, partielle Integrationsebenen keineswegs aus; es kann je nach Verfassung eines Staates zum Beispiel durchaus geboten sein, daß die Bischöfe eines Bundeslandes innerhalb des Staates in bestimmten Fragen gemeinsam handeln.

b) Wo liegen nun die *Konsequenzen* für die überdiözesanen Strukturen der Partizipation an den Aufgaben des Amtes?

Die Art der Partizipation und ihre Strukturen müssen den Aufgaben entsprechen, an denen partizipiert werden soll. Die Aufgaben der Bischofskonferenz sind, indirekt oder direkt, gesellschaftsbezogen. Darum sind sinnvollerweise an der Beratung der Bischofskonferenz jene Kräfte zu beteiligen, die auf nationaler Ebene in besonderer Weise für Dienst und Präsenz der Kirche in der Gesellschaft relevant sind. Sie werden – im Sinne des Konzilsdekrets über das Laienapostolat – in dem schon bezeichneten nationalen Kooperationsgremium zusammengefaßt; dieses muß sowohl die diözesanen wie die verbandlichen Initiativen mit einbeziehen.

Die Mitwirkung dieses Gremiums ist vor allem dort unerläßlich, wo es um ein direktes Sprechen und Handeln der Bischofskonferenz in die Gesellschaft hinein zu tun ist. Wie schon dargelegt, steht aber auch die »inner-

kirchliche« Funktion der Bischofskonferenz in Zusammenhang mit den Verhältnissen und Erfordernissen der Gesellschaft. Auch hier wird es um das Einbringen von Gesichtspunkten in die Beratung der Bischofskonferenz gehen, die sich nicht auf die Situation der einzelnen Bistümer beschränken, sondern aus dem Kontext der Kirche mit der Gesellschaft im ganzen zu erheben sind.

Das nationale Kooperationsgremium genügt freilich für die Beratung der Bischofskonferenz in der gesamten Breite ihrer Arbeit nicht. Es gibt Sachbereiche – erinnert sei an Glaubensverkündigung, Liturgie, kirchenrechtliche Probleme, Fragen pastoralen Dienstes –, die auf eine andere Weise der Beteiligung und des Rates angelegt sind, etwa durch Vertreter des Presbyteriums, verschiedener anderer Dienste, theologische Sachverständige.

Die Partizipation aller an den Aufgaben des Amtes ist naturgemäß im Bistum anders strukturiert als auf der Ebene der Bischofskonferenz. Da die Bischofskonferenz auf die Integration kirchlichen Lebens im einzelnen Bistum orientiert bleibt und da bei der Bischofskonferenz gesellschaftsrelevante Fragen einen Überhang bilden, ist der angemessene Weg nicht die »Fortsetzung« diözesaner Pastoralräte auf der überdiözesanen Ebene, sondern der Rat, der für gesellschaftsbezogene Fragen direkt oder indirekt durch das nationale Kooperationsgremium diözesaner und verbandlicher Kräfte vermittelt wird, und der gezielte Rat für bestimmte Sachbereiche. Gleichwohl kann solche Beratung der Bischofskonferenz nicht an den Diözesen vorbei erfolgen. Doch gerade, wenn es darum geht, daß die Bischöfe die kirchliche Integrationsebene Bistum im Blick behalten, ist die Beratung, die sie aus dem Pastoralrat ihres Bistums in die Bischofskonferenz einbringen, von besonderem Belang. Darüber hinaus stützt das nationale Kooperationsgremium sich auch seinerseits auf die diözesanen Gremien, die, gemeinsam mit den verbandlichen, in ihm zusammengefaßt sind. Diese diözesanen Kooperationsgremien wiederum sind (das konkrete Wie, für das es verschiedene Vorschläge und Lösungen gibt, kann hier außer acht bleiben) mit den diözesanen Pastoralräten verklammert. Für die längerfristige kirchliche Gesamtplanung im Bereich einer Bischofskonferenz bieten gemeinsame Synoden von Bistümern eine Chance, die gerade nicht gewahrt würde, wenn solche Synoden sich als Dauerinstitutionen für die laufende Arbeit der Bischofskonferenz verstünden.

Ein wichtiger Aspekt sowohl für die Strukturen kirchlichen Lebens in sich wie auch für die Strukturen der Kooperation im Dienst an der Welt wurde hier nicht eigens berührt: die zunehmende Bedeutung des übernationalen Bereichs. Daß er nicht Integrationsebene kirchlichen Lebens sein kann, wohl aber eine immer wichtigere Kommunikationsebene darstellt, wird im Laufe der nächsten Jahrzehnte sicherlich noch strukturell aufgearbeitet werden müssen.

Die im Ansatz umrissenen strukturellen Konsequenzen aus ekklesiologischen Prämissen stellen keineswegs ein fertiges Strukturmodell vor; sie versuchen jedoch, theologische Linien in die konkreten Verhältnisse hinein durchzuziehen und dadurch eine Alternative zu Einseitigkeiten anzudeuten, die sich nur allzu leicht nahelegen: Einsamkeit eines alles integrierenden Amtes, Integralismus einer alle Aufgaben nivellierenden Mitbestimmung, unbezogenes Nebeneinander von innerkirchlichem und christlichem Weltendienst, ungeschiedenes Ineinander des Aufbaus von Kirche und ihres Dialogs mit Welt und Gesellschaft. Die beiden leitenden Gesichtspunkte, auf welche die vorgeschlagenen strukturellen Konsequenzen hin zu lesen sind, bleiben: gegenseitige Durchdringung von Gemeinde und Weltkirche, gegenseitige Durchdringung von Kirche und Welt. Dies wäre der Weg, um die Ursynthese Jesus Christus auch in der scheinbaren Äußerlichkeit der Strukturfragen gegenwärtig zu halten.

Emanzipation und Leid

Wandlungen der neuen »politischen Theologie« (II)

Von Karl Lehmann

Im Zentrum der »politischen Theologie« stand von Anfang an das Stichwort neuzeitlicher Emanzipation. Die Vermittlung und Auseinandersetzung mit diesem Prozeß, darinnen der Mensch sich mehr und mehr von der Abhängigkeit durch die vorgegebene Natur, von Traditionen und Autoritäten zur Mündigkeit und Selbstbestimmung hin zu befreien trachtet, ist das zentrale Thema dieser Theologie, welche die christliche Offenbarung mit den grundlegenden Kategorien der europäischen Aufklärung und des modernen Geistes in ein Gespräch zu bringen versucht. So sehr dieser Emanzipationsprozeß auch bis zu einem gewissen Grad faszinierte, die politische Theologie hat jedenfalls den Verlauf dieser Aufklärungsgeschichte nie einfach unkritisch akzeptiert. In der jüngsten Phase bekommt die Auseinandersetzung mit einem universalen und totalen Emanzipationsprogramm jedoch entscheidendes Gewicht. Gibt es im Zug dieser »Befreiung« nicht eine Unzahl verdrängter Freiheiten und enttäuschter Hoffnungen? Was ist mit den Besiegten, den Opfern und den in vielfacher Weise Unterdrückten in dieser eindimensionalen Fortschrittsgeschichte? Muß nicht dieses vergessene Leiden der Welt in Erinnerung gebracht werden? In der Tat muß die geschichtsphilosophisch konstruierte Emanzipationsgeschichte einmal gegen ihren Strich gebürstet und in ihren oft vergessenen Schattenseiten dechiffriert werden.

Diese neuerliche Wendung der »politischen Theologie« wurde ausführlich in einem früheren Beitrag analysiert¹. Dabei wurde sichtbar, in welcher Nähe die »politische Theologie« auch in ihrer neuen Version zu grundlegenden Aussagen der »Kritischen Theorie« und besonders zu Walter Benjamin steht. Schließlich wurde auch aufgezeigt, wie sich dieses Stadium »politischer Theologie« zu ähnlichen zeitgenössischen Gedankengängen verhält, welche versuchen, das Bewußtsein für verdrängtes Leid zu schärfen. In theologischer Hinsicht findet dies in J. Moltmanns »Der gekreuzigte Gott«² einen vorläufigen Höhepunkt. Hier setzt der folgende Beitrag im Sinne einer Fortführung ein und stellt die Frage nach Gemeinsamkeit und Unterschied zwischen der menschlichen Leiderfahrung und ihren profanen und christlichen Interpretationen³.

¹ Vgl. Wandlungen der neuen »politischen Theologie«; in dieser Zeitschrift 5/73, S. 385–399.

² München 1972; vgl. dazu in dem eben genannten Beitrag S. 398 f.

³ Im folgenden wird vor allem der wichtige, schon im ersten Teil dieser Abhandlung herangezogene Aufsatz von J. B. Metz zugrundegelegt: Erlösung und Emanzipation. In: »Stimmen der Zeit« 98 (1973), S. 171–184.

*Die theologische Deutung von »Leidens- und Schuldgeschichte«
auf dem Prüfstand*

Die Theologie des gekreuzigten Gottes bei J. Moltmann nimmt die menschliche Leidenserfahrung durch die christologische Vermittlung in eine trinitarische Kreuzestheologie hinein. J. B. Metz zögert begrifflicher Weise an dieser Stelle. Aber ist die so nachdrücklich geforderte *Bestimmtheit* der von ihm gedeuteten Leidensgeschichte *theologisch* ausreichend? Oder wie soll die denkwürdige Einheit von erlösender und emanzipierender Befreiung in dieser Leidensgeschichte gedacht werden? Der »Test« soll durch einen Vergleich mit Aussagen aus dem Umkreis der »Kritischen Theorie« versucht werden.

Es ist kein Geheimnis, daß die Emanzipationstheoretiker der »Kritischen Theorie« – nicht zuletzt durch das Leid der Emigration – schon früh eine sehr sensible Witterung für die Regressionsmomente des Fortschritts und für die »Dialektik der Aufklärung« ausgebildet haben. Spuren davon finden sich zum Beispiel in M. Horkheimers Arbeiten aus den dreißiger Jahren, wenn er vom Leid spricht, das mit jedem Fortschritt verbunden sei⁴, daß bewußt gewordene Gemeinsamkeit des Leidens befreiend wirken könne⁵. Am Beispiel Paul Valéry's und nicht ohne Schopenhauers Einwirkung erinnert er an die Grenzen und das neue Elend des Fortschritts⁶; vergangenes Elend kann nicht wiedergutmacht werden⁷; Erfolg und Rücksichtslosigkeit werden als die herrschenden Kategorien des Liberalismus und der Moderne denunziert⁸. Auch die Diagnose Th. W. Adornos ist scharfsinnig: »Die Fähigkeit zur Identifikation mit fremdem Leiden ist, ausnahmslos in allen, gering.«⁹ Die Texte könnten leicht vermehrt werden.

Da gerade die kritische Theorie dieses Phänomen des Leids in der Emanzipationsgeschichte nicht schlechthin übersieht, wird die »politische Theologie« an diesem Thema vor eine Wegkreuzung gestellt. Hier schürzt sich der Knoten: Kann »politische Theologie« sich als »Theologie« noch genügend von der »Kritischen Theorie« abheben? Die Antwort auf diese Frage wird zunächst mit dankenswerter Klarheit formuliert: Der zu hoch und zu abstrakt angesetzte Emanzipationsbegriff wird in diesen Emanzipationstheorien nicht zurückgenommen, sondern das Leiden wird in die »Dialektik der Emanzipation« aufgenommen und dort gleichsam »verarbeitet«. »Diese Dialektik entschärft nicht etwa das Totale und Kompromißlose am Emanzipationsbegriff, sie macht ihn im Gegenteil unangreifbarer, undurchlässiger,

⁴ Kritische Theorie. Frankfurt 1968, I, S. 98.

⁵ Vgl. ebd., I, S. 171.

⁶ Vgl. ebd. II, S. 298 ff.

⁷ Dazu ebd. I., S. 375.

⁸ Vgl. ebd. I, S. 226.

⁹ Stichworte. Frankfurt 1969, S. 187. (Der Text stammt aus dem Manuskript der letzten Vorlesung Adornos kurz vor seinem Tod im Sommer-Semester 1969; wegen Störungen mußte die Vorlesung jedoch abgebrochen werden.)

immun gegen externe Bestreitung, indem sie die im Emanzipationsprozeß auftauchenden gesellschaftlichen Widersprüche selbst noch einmal in ihn aufzunehmen sucht«¹⁰.

Darum gibt es in der Dialektik der Emanzipation im Grunde keine »offene Flanke für christlich verstandene Erlösungsgeschichte«¹¹. Viele gutgemeinten Gesprächsbeiträge zum Thema Emanzipation und Erlösung scheitern nach J. B. Metz daran, daß sie sich naiv der Totalität des Ansatzes der »Kritischen Theorie« beugen: Über die neuzeitliche Freiheitsgeschichte ist der »Bann emanzipatorischer Totalität« gelegt. Theologische »Anpassung«, wie immer sie nachher differenziert, hebt jedoch diese Voraussetzung nicht auf, sondern bestätigt sie nur. Darum folgert Metz: »Zwischen diese Dialektik der Emanzipationsgeschichte ist kein theologischer Fuß zu bekommen! Sie kann allenfalls als ganze zur Diskussion stehen, aber sie kann nicht theologisch halbiert werden.«¹² Das Programm der Auseinandersetzung ist damit klar: »Nur indem sie diesen [Ansatz] als ganzen vor sich zu bringen sucht, in seinen Voraussetzungen und Intentionen, in seiner dialektischen oder auch evolutiven Version, kann sie sich mit ihm so auseinandersetzen, daß sie dabei weder regressiv-entdifferenzierend hinter neuzeitliche Fragestellungen zurückfällt noch sich von vornherein durch abstrakte geschichtslose Distinktionen in ihrem Erlösungsverständnis den Anfechtungen durch diese Emanzipationsgeschichte entzieht noch auch den Erlösungslogos einfach dem Logos emanzipatorischer Vernunft unterwirft.«¹³

Aber ist die »politische Theologie« auch mit ihrer neuen thematischen Figur »Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens« nicht doch noch so eng mit der »Kritischen Theorie« durch die Nähe im Ansatz, in der Denkweise und durch die Kraft der geliehenen Sprache¹⁴ verschwistert, daß sie einen zuverlässigen Standort beziehen kann, um die »Totalität des Ansatzes neuzeitlicher Emanzipationsgeschichte« als ganze distanzierend vor sich bringen zu können? Ich würde diese Frage vorläufig und im Blick auf Th. W. Adorno¹⁵

¹⁰ J. B. Metz, Erlösung und Emanzipation, S. 173.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., S. 72.

¹³ Ebd., S. 174.

¹⁴ Zu dieser sprachlichen Nähe vgl. z. B. Th. W. Adorno, Negative Dialektik. Frankfurt 1966, S. 201: »Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt straft die gesamte Identitätsphilosophie Lügen, die es der Erfahrung ausreden möchte: ›Solange es noch einen Bettler gibt, solange gibt es noch Mythos‹ – Zitat im Zitat von W. Benjamin; dazu J. B. Metz, Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. In: »Concilium« 8 (1972) 403: »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).«

¹⁵ Vgl. z. B. Negative Dialektik, S. 200–202 (»Leid physisch«). Jedoch wäre eine eingehende Untersuchung dieses Themenbereichs bei Adorno notwendig (vgl. vor allem auch das Motiv »Auschwitz«), wobei der Einfluß der Hegelschen Dialektik bei der Bewältigung der Problematik besonders überprüft werden müßte.

und – soweit heute erkennbar – vielleicht auch auf J. Habermas¹⁶ beim heutigen Stand der »politischen Theologie« eher bejahen, zögerte aber mit der Zustimmung beim Gedanken an den späten M. Horkheimer¹⁷ und hege noch mehr Zweifel angesichts des Werkes von W. Benjamin. Die letztere Vermutung soll dabei hier einmal auf die Probe gestellt werden.

W. Benjamin soll dabei nicht theologisch halbiert und dann vereinnahmt werden, sondern an ihm soll gerade ansichtig werden, wo die Geister sich wirklich scheiden. Zunächst bleibt zu vermerken, daß das in verschiedenen Spielarten der »politischen Theologie« – weit über J. B. Metz hinaus – fast kanonisierte Stichwort von der »Geschichte als Leidensgeschichte der Welt« in W. Benjamins Trauerspiel-Buch¹⁸ seine ursprüngliche Heimat hat. Benjamin ist schließlich bis zu der letzten von ihm selbst abgeschlossenen Arbeit »Über den Begriff der Geschichte« im Umkreis der Frankfurter Schule zum gewichtigsten Kritiker der Fortschrittsidee geworden, wie ihm auch Th. W. Adorno bescheinigt¹⁹. Schon die »Geschichtsphilosophischen Thesen« unterziehen den Fortschrittsbegriff der aufgeklärten Emanzipierer seiner Zeit einer gründlichen Kritik. Bestritten wird dabei a) die *Totalität* der Fortschrittsidee (im Blick auf die ganze Menschheit, anstatt zunächst nur auf gewisse Fertigkeiten und Kenntnisse), b) die Voraussetzung einer unabschließbaren, unendlichen Perfektibilität der Menschheit, c) die fundamentale Unaufhaltsamkeit der Fortschrittsbewegung, und schließlich gilt d), als Grundlage aller Bedenken: »Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte ist von der Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen.«²⁰ Die traditionelle Geschichtsphilosophie wird in diese Kritik einbezogen, weil sie den Blick fröhlich auf die Zukunft wende, derweil sie sich um die Trümmer hinter ihr nicht schere und von der aktuellen Katastrophe nichts wisse. Hier wird vielleicht zum erstenmal in der Emanzipationsgeschichte radikal anti-teleologisch gedacht: Eine »Rettung des Vergangenen« geht nicht mit der linear-teleologischen Fortschrittsidee zusammen. Der Angelus Novus, ein Bild Klees, – für Benjamin der »Engel der Geschichte«²¹ – hat sein Antlitz der Vergangenheit

¹⁶ Hinweise für gewisse Wandlungen finden sich z. B. in J. Habermas' neuerlicher Beschäftigung mit W. Benjamin. In: S. Unseld (Hrsg.), Zur Aktualität W. Benjamins. Frankfurt 1972, S. 175–223.

¹⁷ Dabei soll keine plumpe theologische Vereinnahmung des späten Horkheimer erfolgen, dessen theologische Spätphase ja schließlich auch als eine philosophische Aporie der »Kritischen Theorie« zu lesen ist. Daß dieser auch schon in den früheren Schriften – freilich mit anderen Vorzeichen – theologische Grenzgänge unternimmt, ist noch zu wenig untersucht. Vgl. z. B. nur die Belege unten in Anm. 50–52.

¹⁸ Ursprung des deutschen Trauerspiels. Frankfurt 1963, S. 183 (die Seitenzahlen der Neuausgabe 1972 sind identisch).

¹⁹ Stichworte. Frankfurt 1969, S. 30 f.

²⁰ Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt 1965, S. 89.

²¹ Zu dieser Figur jetzt ausführlich G. Scholem. In: S. Unseld (Hrsg.), Zur Aktualität W. Benjamins. Frankfurt 1972, S. 87–138.

zugewandt. »Wo eine Kette der Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert.«²² Die Geschichtsschreibung des Historismus verzeichnet die Geschichte, weil sie sich herrschaftsverstärkend nur in den Sieger einfühlt²³. Die ideale Geschichtsphilosophie führt spekulativ alles Endliche in Unendliches über und erlangt ihre Erfüllung dadurch, daß alles in der »Verklärung des Untergangs« (Hegel) endet. Nun wird es die Aufgabe Benjamins, »die Geschichte gegen den Strich zu bürsten«²⁴. Die geforderte »kopernikanische Wende« der Geschichtsphilosophie muß das geschichtliche Unrecht aufheben, das die Historie nach ergangener Untat ein zweites Mal verübt, indem sie sich – Geschichte schreibend und verstehend – auf das beschränkt, was ohnehin überlebt. Geschichte in ihrer ursprünglichen Bestimmung als »Eingedenken« ist ausgemerzt²⁵. Jetzt muß das »Unzeitige, Leidvolle, Verfehlte«²⁶ Gegenstand der Geschichtsphilosophie werden. Deshalb geht es um die Wahrnehmung »einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit«²⁷.

Die letzte Einlösung solcher unterdrückter Vergangenheit wird bei W. Benjamin erst in der endgültigen Rettung des Vergangenen real. Diese behält er offenbar der Theologie vor²⁸. »Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit voll auf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation à l'ordre du jour – welcher Tag eben der jüngste ist.«²⁹ »Verstehen« ist für die Leidensgeschichte nicht der angemessene Modus. Wer nur »verstehen« möchte, kommt in Gefahr, daß er nur »genießen« will. Das Unrecht und die Schmerzen der Vergangenheit sind irreparabel. Insofern ist die Geschichte immer schon »abgeschlossen«. Doch ist damit der Anspruch der »gewesenen Geschlechter« in ihrem ungerechten Leiden nicht abgegolten oder eingelöst. Darum ist die Geschichte zugleich in einer eigentümlichen Verschränkung zugleich unabgeschlossen, für »Utopie« offen, wie die »Kritische Theorie« Benjamin interpretiert. Die wahre Konzeption der Geschichte, die beides in Einheit und

²² Zur Kritik der Gewalt . . . , S. 85.

²³ Ebd., S. 82, vgl. dazu R. Tiedemann, Studien zur Philosophie W. Benjamins. Frankfurt 1973, S. 133 ff., bes. 138 ff.

²⁴ Zur Kritik der Gewalt . . . , S. 82.

²⁵ Vgl. R. Tiedemann, a. a. O., S. 140.

²⁶ Ursprung des deutschen Trauerspiels, S. 183.

²⁷ Schriften I. Frankfurt 1955, S. 505.

²⁸ Der Streit zwischen der Frankfurter Schule und G. Scholem über die Bedeutung der Theologie im Denken W. Benjamins kann, wenn überhaupt, vermutlich erst nach Vorliegen der Gesammelten Schriften voll entschieden werden. Zur Sache vgl. den wichtigen Beitrag von G. Günther, Walter Benjamin und die Theologie. In: »Stimmen der Zeit« 98 (1973), S. 33–46.

²⁹ Zur Kritik der Gewalt, S. 79 f.

Differenz zusammenhalten muß, kommt dabei nicht ohne die Theologie aus. In einer rätselhaften Allegorie wird der »historische Materialismus« einer Puppe verglichen. In diesem Zusammenhang fällt das Wort: »Sie [die Puppe] kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen«³⁰. Natürlich wäre es falsch, die hier vorkommenden theologischen Begriffe (z. B. den der »Erlösung«) zu usurpieren und unmittelbar christlich zu füllen. Aber die theologische Struktur und auch der theologische Grundgehalt dieser Kategorien, so durchtränkt sie vom »historischen Materialismus« auch sein mögen und so sehr sie sich auch letztlich gegen eine reale theologische Erfüllung sperren mögen, sind unverkennbar. Ein letztes Zitat aus der noch unveröffentlichten Passagenarbeit, das den ganzen Zusammenhang komprimiert und nun im größeren Kontext verständlich wird, soll bezeugen, daß nicht nur das frühe »Theologisch-politische Fragment«³¹ in diese Richtung weist: »Was die Wissenschaft ›festgestellt‹ hat, kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen würden.«³²

1. Erste Anfragen. – Wenn man die totale Emanzipationsgeschichte kritisch angeht, wie es die »politische Theologie« versucht, dann fragt sich, ob sie im formal-strukturalen Ansatz wirklich schon *entscheidend* über den Gedanken W. Benjamins hinausgekommen ist oder gehört Benjamin nicht mehr in *diese* Emanzipationsbewegung –, dann: warum? Zwar wird in der »politischen Theologie« der Begriff der »Erlösung« mit bestimmter christologischer Konzentration – wenn auch ein wenig formelhaft – verwendet. Jede Konditionierung und extreme Futurisierung von Heil und »Erlösung« werden abgewiesen³³, da diese letztlich in dieser Form nur noch Utopie und Chiffre sind³⁴. Doch wird nicht die *Frage* nach der *gegenwärtigen Wirkung* dieser in Jesus Christus ergangenen Erlösung zu sehr hintangehalten? Die Antwort darauf kann nicht schon mit dem Stichwort »*redemptio obiectiva*« gegeben sein; sie darf auch in keinem Fall als Opium für gegenwärtiges Leiden mißbraucht werden³⁵; die Frage scheint mir aber auch noch nicht mit der narrativen Struktur (vgl. S. 52 ff.) als einem eigentümlichen Medium der

³⁰ Ebd., S. 78.

³¹ Ebd., S. 95 ff.

³² Der Text ist mitgeteilt bei R. Tiedemann, a. a. O., S. 145 f.

³³ Vgl. Erlösung und Emanzipation, S. 181.

³⁴ Ebd.

³⁵ Die Warnungen (ebd., S. 180) sind nur allzu berechtigt.

Vermittlung von Geschichte und Heil³⁶ beantwortet zu sein. Muß hier der theologische Gedanke sich gerade dann, wenn er sich so weit in den Faszinationskreis zum Beispiel des Benjaminschen Denkens hineingibt, eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit dem »jüdischen Element« (verstehe man dieses mehr theologisch oder säkularisiert) dieses Denkens eingehen?

Die verdrängte Gestalt der Solidarität mit den Leiden und Hoffnungen der Vergangenheit, W. Benjamins »Solidarität nach rückwärts« mit den Toten und Vergessenen³⁷, enthält zweifellos auch ein unaufgebbares Moment christlichen Erlösungsverständnisses, aber – diese Frage ist nun, mag sie sonst noch so fehl am Platze sein, unumgänglich – ist damit das Spezifische der »Erlösung« in Jesus Christus eingebracht? Wie steht es damit, daß *er* den Tod *für alle* gestorben ist, daß *er* den Fluch der Welt auf sich nahm, mitten in der Zeit Versöhnung gebracht hat? Hat da nicht schon einer als Gottesknecht wirksam seinen Mund für die Stummen aufgetan? Kann man christlich vom »Abstieg in das Reich der Toten«³⁸ reden, ohne die ganze Wahrheit der Auferstehung mitsagen zu müssen (eine triumphalistische Theologie des Kreuzes braucht es darum noch nicht zu geben)?³⁹

2. Jüdische und christliche Leidenserfahrung. – Diese Fragen werden nicht der Besserwisserie wegen gestellt; sie sind auch noch nicht zureichend beantwortet mit Hinweisen auf die Schrift. Aber sie machen auf Sachverhalte aufmerksam, die für ein christliches Verständnis von »Erlösung« offenbar konstitutiv sind. Die Zusammengehörigkeit von Leid und Hoffnung greift an die Wurzeln des christlichen Glaubens, aber in der beschriebenen Form – dies wird zum Beispiel an W. Benjamin deutlich – ist sie mehr dem Judentum zugetan. Die Erfahrung von Leid und Unrecht gehört in einer besonderen Weise zur Geschichte dieses Volkes. M. Horkheimer hat diese Zusammenhänge 1960 anläßlich der Ergreifung Eichmanns klar formuliert: »Leid und Hoffnung sind im Judentum untrennbar geworden. An einer Stelle seiner Geschichte haben die europäischen Völker das aufgenommen und die Qualen, die die Juden um jener letzten Zukunft willen erlitten, von der sie nicht lassen wollten, durch ihr Bekenntnis zum gemarterten Erlöser in die Gottheit eingebildet. Fügung ins Schicksal wurde Religion. Juden dagegen sind nicht asketisch wie die ersten Christen, sie haben das Leiden nicht verherrlicht, nicht angebetet, nicht gesucht noch gepriesen, sondern bloß erfah-

³⁶ Vgl. Kleine Apologie des Erzählens. In: »Concilium« 9 (1973), S. 334–341, hier S. 337 ff.

³⁷ Vgl. J. B. Metz, Erlösung und Emanzipation, S. 179 f. Im übrigen ist der unmittelbare Einfluß W. Benjamins auf Metz mit direkten Zitaten nicht leicht nachweisbar, in vielen sprachlichen Assoziationen und Gedankensplittern ist er jedoch gegenwärtig.

³⁸ Vgl. Erlösung und Emanzipation, S. 179.

³⁹ Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß die kurze Deutung der Auferweckung Jesu Christi [»Concilium 8, 1972, S. 404 f.] nur die Vergangenheits-Dimension berücksichtigt. Leider fehlen alle anderen Momente (Erhöhung, Geistverleihung, Sendung, apokalyptische Interpretamente usw.).

ren. Mehr jedoch als bei anderen ist es bei ihnen mit der Erinnerung an die eigenen Toten verknüpft.«⁴⁰ In extremer Kurzschrift heißt dasselbe bei W. Benjamin: »Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.«⁴¹ Angesichts der Frage nach dem spezifisch Christlichen wird man vielleicht zweifeln, ob der menschliche und religiöse Gedanke, will er nicht einem fast unvermeidlichen Geschichtszynismus verfallen, überhaupt noch darüber hinausdenken könne und dürfe. Vielleicht lassen wir den noch verbleibenden Unterschied am besten auch einen Juden, nochmals M. Horkheimer, formulieren: »Nach dem jüdischen Gesetz können Menschen durch das Leiden nicht zu Heiligen werden wie im Christentum, das Leiden verleiht nur dem Gedanken an die Toten die unendliche Zartheit, die vom Trost des ewigen Lebens nicht abhängt.«⁴²

3. Christliche Akzente im Erlösungsverständnis. – Die »politische Theologie« hat nicht ohne Grund immer auf dem Gewicht und in gewisser Weise der Priorität gemeinsamer Leiderfahrung der Menschen vor der Affirmation dessen, was Wahrheit ist, bestanden. Aber wenn auf die Unterscheidung des Christlichen nicht verzichtet werden darf, dann zeichnen sich in den von M. Horkheimer angeführten Sätzen letzte Entscheidungen ab. Warum darf der Christ inmitten der Leidensgeschichte der Welt und vor ihrem Ende sagen: »Jetzt ist der Tag des Heiles« (2 Kor 6, 7)? Warum kündigt Paulus verwegen vom Ende des »alten Äons«, vom Anbruch des »neuen Lebens«, von der »neuen Schöpfung«? Ist nicht der Tod, der letzte Feind, – der Emanzipationsphilosoph: »jenes gewisseste Empirikum, schlagendste Metaphysikum«, »die härteste Gegenutopie«⁴³ – für den Glauben besiegt? Kann es *darum* im Christlichen *Übernahme* fremden Leidens und *Stellvertretung* geben? Für Paulus reicht das Leiden Jesu Christi in seiner Wirkung über jede »Sensibilisierung« und den Bereich des Sozialen hinaus in einen umfassenden anthropologischen und kosmologischen Kontext der Heilszusagen. Und schließlich: War es nicht Paulus, wie gerade die neuere Exegese gezeigt hat, der das Verständnis von »Erlösung« nicht auf die – judenchristlich akzentuierte – Beseitigung der aufgelaufenen Geschichtsschuld allein beschränkt, sondern sie zugleich mitten in der Geschichte als Befreiung zu einer neuen Freiheit und zu einem neuen Leben im Geist aufdeckt? Warum fehlen dieser »politischen Theologie«, die sich früher in so hohem Maße für den Primat der Zukunft einsetzte, im Bereich von »Erlösung« die gegenwartsbezogenen und zukunftsöffnenden Dimensionen? Verständlich, daß man die Härte ungerechten Leidens und das Vergebliche der gerechten Opfer nicht über-

⁴⁰ Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, hrsg. v. A. Schmidt. Frankfurt 1967, S. 319. – Die obige Verwendung des Zitats sieht hier davon ab, ob nicht Einwände gegen die Deutung mancher christlicher Aspekte vorzubringen wären.

⁴¹ Schriften I. Frankfurt 1955, S. 140.

⁴² Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 319.

⁴³ E. Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie II. Frankfurt 1964, S. 172, 174.

spielt – hier haben wir zu lernen –, aber warum begegnet einem nie das Wort der Vergebung?

5. Unschuldswahn und Alibi-Suche. – Es gibt jedoch noch einen Schritt, mit dem die »politische Theologie« die totale Emanzipationsdialektik vielleicht am wirksamsten trifft: die Entlarvung des Unschuldswahns und eines gewissen Entschuldigungsmechanismus⁴⁴. Auch bei dieser Artikulation einer wesentlichen Voraussetzung totalen und kompromißlosen Emanzipationsverständnisses ist die Philosophie hilfreich. Odo Marquard hat in seinem wichtigen Aufsatz »Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?«⁴⁵ gezeigt, daß der geschichtsmündige *Homo Emancipator* letztlich die Verantwortung für seine Taten – zumal angesichts des Leidens in der Welt – gar nicht voll übernehmen will. In der Unlust zur eigenen Identität sucht die durch sich selbst überforderte Emanzipation andere als die Täter ihrer Untaten. »Diese Kunst, es nicht gewesen zu sein, läuft insgesamt darauf hinaus, es andere gewesen sein zu lassen.«⁴⁶ Der »andere« Täter wird in einem diffizilen Rechtfertigungs- und Entschuldigungsmechanismus – meist als »Gegner« – haftbar gemacht.

6. Geschichtliches Versagen, Schuld und Soteriologie. – Die »politische Theologie« wendet diese Einsicht in die Irrationalität der Geschichtsphilosophie unmittelbar auf die Thematik »Emanzipation und Erlösung« an: Die totale Emanzipationsdialektik distanziert sich vom Versagen und von der Schuld angesichts der Leidensgeschichte der Welt zu Lasten der neuen Alibi-subjekte. Die eigene geschichtliche Verantwortung wird in vielfacher Weise suspendiert⁴⁷. Daraus folgt: Eine totale Emanzipationstheorie *ohne Soteriologie* ist dem Entschuldigungszwang unterworfen. Der verantwortliche Geschichtstäter nimmt Schuld und Versagen nicht auf sich, so sehr fürchtet er die mögliche oder vermeintliche »Heteronomie der Schuld«. Diese Analyse vor allem O. Marquards trifft wohl einen besonders heiklen Punkt fortschrittlicher Geschichtskonstruktion⁴⁸. Der theologische Charakter von »Schuldgeschichte« wurde von J. B. Metz jedoch bis jetzt ebensowenig näher konkretisiert wie das Verständnis der Erlösungsgeschichte⁴⁹.

⁴⁴ Vgl. Erlösung und Emanzipation, S. 175–180.

⁴⁵ In: »Philosophisches Jahrbuch« 79 (1972), S. 241–253.

⁴⁶ Ebd., S. 249. – Nun auch in O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt 1973, S. 66–82.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 246 ff.; J. B. Metz, Erlösung und Emanzipation, S. 176 f.

⁴⁸ Darum ist auch die gereizte Reaktion von J. Habermas wegen der »schnoddrig« vorgetragenen Form der Thesen von O. Marquard zwar verständlich, aber sachlich unbefriedigend. Eine Vorform des Marquardschen Aufsatzes ist veröffentlicht in: R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hrsg.), Geschichte – Ereignis und Erzählung = Poetik und Hermeneutik V. München 1973, S. 241–450, 463–469; ebd., S. 470 ff., die Antwort von J. Habermas.

⁴⁹ Vor allem bedarf das Verhältnis von Endlichkeit–Schuld–Erlösung–Sünde einer gewissen Klärung. Der in dieser Hinsicht deutlichste Text lautet (Erlösung und Emanzipation, S. 175): »Erst so wird sie [die menschliche Leidensgeschichte] im ganzen zu jener Leidensgeschichte, der gegenüber sich christliche Erlösung als Befreiung artikulieren läßt; als ge-

7. Letzte Fragen. – Man kann sich überhaupt fragen, ob eine unmittelbare theologische Umsetzung der Grundgedanken O. Marquards angebracht ist. Sollten zuvor nicht mindestens das Verhältnis von Freiheit und ethischer Verantwortung, das Phänomen des Bösen und die auch in der Moderne unbewältigte Unmenschlichkeit zur Sprache kommen? Kann man unmittelbar von theologisch interpretierter »Schuld« sprechen, ohne sich um humane Voraussetzungen ihrer Annahme zu kümmern? Und warum ist eigentlich in dieser »politischen Theologie« so wenig die Rede von der Suche nach der Gerechtigkeit? Woher hat der Protest gegen das Unrecht seine Energie und das »Eingedenken« die Kraft der »Erinnerung« gegen die Tendenz des Vergessens und Verdrängens, wenn nicht aus einer unausrottbaren Leidenschaft für die Gerechtigkeit? Ohne diese unüberwindliche Passion für das Gerechte bricht auch jedes bewußte Leiden am Unrecht in sich zusammen, erst recht die Erinnerung an es. Mindestens hier hat M. Horkheimer, der sich immerhin als gläubigen Juden bekannte, sehr langsam eine Emanzipationsdialektik überschritten, die alles zu gesellschaftlichen Widersprüchen verarbeitet. Bereits 1935 schreibt er von einem »Schein«, der »seit dem Übergang der religiösen Sehnsucht in die bewußte gesellschaftliche Praxis« bestehe und »der sich zwar widerlegen, jedoch nicht ganz verscheuchen läßt. Es ist das Bild vollendeter Gerechtigkeit. Diese kann in der Geschichte niemals ganz verwirklicht werden«⁵⁰, weil vergangenes Elend auch in einer besseren Gesellschaft nicht gutgemacht wird. M. Horkheimer betrachtete damals diesen »Schein« als Illusion. Dennoch hat er dieses »Bild« nicht abgelehnt, vielmehr später⁵¹ bis zur »Sehnsucht nach dem Ganz anderen«⁵² auf die »Grenzen seiner Erfüllbarkeit« hingewiesen.

Auch die »politische Theologie« muß auf ihre Weise die Frage beantworten, *wer* denn jenen Sinn gibt oder stiftet, »der durch den Ablauf künftiger Geschichte nicht widerrufen oder aufgehoben wird«. Ist dies nicht alles nur

währte Befreiung vom Leid der Schuld und der sündigen Selbstverfallenheit, wie sie besonders in der sog. staurologischen (satisfaktorischen) Soteriologie herausgearbeitet wird und als gewährte Befreiung vom Leid der Endlichkeit, der Sterblichkeit, des inwendig fressenden Nihilismus der Kreatur, wie sie vor allem die sog. inkarnatorische Soteriologie akzentuiert. Ich sehe nicht, wie man von christlicher Erlösung als Befreiung sprechen kann und dabei diese gnädige Befreiung von der Leidensgeschichte als Geschichte der Schuld und der tödlichen Endlichkeit suspendiert oder auch nur hintanstellt.

⁵⁰ Kritische Theorie I, S. 374 f.

⁵¹ Vgl. z. B. aus dem Jahre 1963: »Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel . . . Ohne Berufung auf ein Göttliches verliert die gute Handlung, die Rettung des ungerecht Verfolgten ihre Glorie, es sei denn, sie entspreche dem Interesse eines Kollektivs diesseits und jenseits der Landesgrenzen. Indem die fortgeschrittenen protestantischen Theologen [gemeint: J. A. T. Robinson] noch dem Verzweifelten ermöglichen, sich Christ zu nennen, klammern sie das Dogma ein, ohne dessen Geltung die eigene Rede nichtig ist. Zugleich mit Gott stirbt auch die ewige Wahrheit« (Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 227).

⁵² Vgl. M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem Ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior. Hamburg 1970, S. 56 f.

dann möglich, wenn – ebenfalls »anti-teleologisch« wie die wahre »Erinnerung« des Leidens – unverfügbarer Sinn⁵³ sich der geschichtlichen Erfahrung zuspricht? Wer ist eigentlich »Gott«, wenn solcher Heilssinn sich letztlich ihm verdankt *und* es trotzdem das Leiden gibt? J. Moltmanns Fragen stellen sich zu Recht. Und was ist mit jenem Leid, das *ausweglos* – vollständig absurd, »anti-teleologisch« – erscheint und es auch ist, das sich vielleicht nicht einmal artikulieren und zum Bewußtsein bringen kann? Es hat offensichtlich doch auch für unsere Problematik einen tieferen Sinn, daß viele Religionen und die Christen für ihre Toten klagen – und beten.

»Politische Theologie« als »erzählende Erinnerung«
(*narrative Theologie*)

Eine weitere Dimension, die zwar einer eigenen ausführlichen Erläuterung bedürfte, soll wenigstens kurz noch angesprochen werden: die »Erzählung« als angemessenes Medium einer Vermittlung von Heil und Geschichte, von erlösender und emanzipierender Befreiungsgeschichte. Da die »Erinnerung« in ihrer eigentümlichen Sensibilität für die leicht unterdrückbare »Individualität« des Leidenden aus zunächst einmal einzelnen Geschichten besteht und in gewisser Distanz zur abstrakten »Geschichte« in ihrer Tiefe die Struktur der »Erzählung« aufweist⁵⁴, versteht sich deren entsprechende theologische Umsetzung als »narrative Theologie«. Geschichten haben in ihrem unpräzisen Charakter nicht gleich den Ehrgeiz, alles vom Ganzen der Geschichte her zu vereinnahmen, vielmehr haben sie in ihrem Sinn für das Kleine und leicht Vergessene die große Möglichkeit, auch leicht Übersehbares, Unansehnliches und »gefährliche Überlieferung« in sich zu verwahren. Gegenüber der abstrakten Kritik bekommt die »erzählte Erinnerung« auch deshalb einen eigenen Primat, weil sie im Erzählvorgang selbst Heil in Geschichte zum Ausdruck bringen kann, ohne die Ernsthaftigkeit der menschlichen Leidensgeschichte zu gefährden⁵⁵. Die bescheidene Form der Erzählung verhindert eine hochfliegende und am Ende sich selbst betrügende spekulative Versöhnung zwischen Heilsgeschichte und Leidensgeschichte. J. B. Metz ist der Überzeugung, daß jede begrifflich-argumentative Versöhnung zwischen universaler Heilsgeschichte und menschlicher Leidensgeschichte mißlingen muß. »Die Kategorie der erzählenden Erinnerung läßt meines Erachtens das Erlösungsthema weder in die Geschichtslosigkeit der reinen Paradoxie zurückfallen noch unterstellt sie es dem logischen Identitätszwang

⁵³ Dazu den Hinweis O. Marquards, a. a. O., S. 249, Anm. 46 auf M. Müller, Erfahrung und Geschichte. Freiburg i. Br. 1971.

⁵⁴ Vgl. dazu J. B. Metz, Erinnerung, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe I. München 1973, S. 386–396.

⁵⁵ Vgl. zum ganzen Problem dieses Abschnitts J. B. Metz, Kleine Apologie des Erzählens.

einer dialektischen Vermittlung von Erlösungsgeschichte und Leidensgeschichte. Dieser gegenüber wirkt Erzählung ›klein‹ und unpräzise. Sie hat nicht den dialektischen Schlüssel, auch nicht aus der Hand Gottes, mit dem alle dunklen Gänge der Geschichte ins Licht hinein zu öffnen sind, ehe man sie überhaupt betreten und durchschritten hat. Doch auch sie ist nicht ganz ohne Licht«⁵⁶.

Dieses Thema ist zu umfassend und zu bedeutsam, um hier im einzelnen verfolgt werden zu können. J. B. Metz selbst knüpft an einen schon vor seiner Veröffentlichung bekanntgewordenen Essay des Romanisten und Linguisten H. Weinrich mit dem Titel »Narrative Theologie« an⁵⁷ und könnte sich auch sonst auf manche ältere philosophische Tradition und neuere linguistische Überlegungen⁵⁸ berufen. Auch die analytische Geschichtsphilosophie A. C. Dantos⁵⁹ hat in ihrer Weise die Bedeutung narrativer Strukturen und Sätze für das Erfassen von Geschichte herausgearbeitet. Und schließlich muß auch hier wieder an W. Benjamin erinnert werden, der in seiner späten Theorie des Erzählers⁶⁰, aber auch schon in den »Geschichtsphilosophischen Thesen« um den besonderen Rang der Erzählung für die wahre »Erinnerung« von Geschichte wußte⁶¹. Es ist vielleicht nicht zufällig, daß zu gleicher Zeit auch andere »politische Theologen« auf die eigene Bedeutung des Erzählens für eine Hoffnungstheologie verweisen: J. Moltmann⁶², H. Cox⁶³ und durch Verweis auf die Parabeln auch E. Schillebeeckx⁶⁴.

Diese notwendige, lange verschüttete Bedeutung der Erzähldimension für den Glauben läßt sich jedoch nur in langer und zähflüssiger Vermittlungsarbeit mit der Methode wissenschaftlicher Historie und mit den Ergebnissen der Exegese zurückgewinnen. Unzählige Differenzierungen sind dabei anzubringen. Der Gegensatz von »narrativer« und »argumentativer Theologie« wird nicht ausreichen, da schon die Linguistik bei der Kennzeichnung einfacher Geschichtsschreibungsformen zum Beispiel nicht ohne »beschreibende« oder »besprechende« Strukturen des Erklärens und des Verstehens aus-

⁵⁶ Erlösung und Emanzipation, S. 182 f.

⁵⁷ Erschienen in: »Concilium« 9 (1973), S. 329–334; vom selben Verf.: Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft = Sprache und Literatur 68 (Stuttgart 1972), bes. die Kapitel »Erzählstrukturen des Mythos« und »Erzählte Philosophie oder Geschichte des Geistes«.

⁵⁸ Vgl. dazu das in Anm. 48 genannte Sammelwerk »Geschichte–Ereignis und Erzählung« (dort weiterführende Literatur).

⁵⁹ Analytical Philosophy of History. Cambridge 1965, ²1968, dt. Frankfurt 1974; zur Sache vgl. bes. auch H. M. Baumgartner, Kontinuität und Geschichte. Frankfurt 1972, S. 249 ff.

⁶⁰ Vgl. Schriften II. Frankfurt 1955, S. 241 f. Auch in: Über Literatur. Frankfurt 1970, S. 33 ff.

⁶¹ Vgl. W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt . . ., S. 79.

⁶² Umkehr zur Zukunft, S. 146.

⁶³ Abschied vom bürgerlichen Leben = Konkretionen 14. Hamburg 1972, S. 99 f. u. ö.

⁶⁴ Glaubensinterpretation, S. 162 f.

kommt. Theologisch ist dabei die gesamte Problematik des Mythos und seines Verhältnisses zur Geschichte und erst recht zum Heilsereignis Jesu Christi in Rechnung zu stellen. Ist zum Beispiel – um nur diese Frage zu stellen – eine narrative Sprache für sich allein wirklich imstande, die eschatologische Unüberbietbarkeit und Endgültigkeit von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus zu bestimmen oder bedarf es dazu korrigierender und erweiternder Aus-sageweisen? So scheint mir das Programm einer »narrativen Theologie« zwar verheißungsvolle Dimensionen aufzutun, jedoch bewährt sich dieses Vorhaben nur durch die Arbeit in der Sache der »politischen Theologie«, gerade da, wo sie strittig ist⁶⁵. Schließlich wird auch die memorativ-narrative Struktur der Leidens- und Erlösungsgeschichte nicht die theoretischen Grundfragen lösen, die der »politischen Theologie« von Anfang an zu schaffen machen: das Verhältnis von Geschichte zu Eschatologie bzw. Transzendenz.

Künftige und bleibende Aufgaben der »politischen Theologie«

Die genauere Ausarbeitung der neuen Einsichten »politischer Theologie« wird auch eine Voraussetzung dafür sein, daß diese in anderen theologischen Räumen wirksam zu Gehör kommt, zum Beispiel in der lateinamerikanischen »Theologie der Befreiung«, wie sie früher paradigmatisch und auch im Sinne denkwürdiger Zeitdokumente in drei Beiträgen vorgestellt wurde. Diese »Theologie der Befreiung«⁶⁶ – sie fühlt sich längst ihren zwar immer noch identifizierbaren europäischen und auch nordamerikanischen Ziehv Vätern entwachsen – meldet gegenüber der kontinentaleuropäischen »politischen Theologie« vor allem zwei Bedenken an: ihre mangelnde praktische Entschiedenheit und ihre Schwächen in einer konkret-sozialwissenschaftlichen Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse⁶⁷. Wenn die »politische Theologie« ihrerseits weitere Bestimmtheit in ihre Kritik totaler Emanzipationsbewegungen bringt, dann kann sie mancher extrem fortschrittsgläubigen und marxistisch imprägnierten Befreiungstheologie zu einer unersetzlichen

⁶⁵ Vgl. dazu auch »Evangelische Theologie« 33 (1973), S. 340 ff., 344 f., 361 mit Anm. 47.

⁶⁶ Dazu die Beiträge von A. García Rubio, R. Vekemans und M. Arias Reyero in dieser Zeitschrift 5/73; außerdem den instruktiven Überblick von H.-J. Prien, Entwicklung und Frieden. Zur Frage strukturverändernden Handelns lateinamerikanischer Christen. In: »Lutherische Rundschau« 23 (1973), S. 155–177.

⁶⁷ Beispiele und bibliographische Hinweise finden sich in den eben (Anm. 66) genannten Beiträgen. Das immer wieder genannte Standardwerk der »Theologie der Befreiung« von G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación: Perspectivas*. Salamanca 1972, engl.: *A Theology of Liberation*. Maryknoll 1972, ist soeben unter dem Titel »Theologie der Befreiung« mit einem Vorwort von J. B. Metz deutsch erschienen (München/Mainz 1973). Eine gründliche Besprechung und Kritik dieses Buches schrieb G. Decke. In: »Lutherische Rundschau« 23 (1973), S. 261–269.

Hilfe werden. Denn die jetzigen Bemühungen drehen sich darum, »Bestimmtheit und Differenz in das Verhältnis von Befreiung durch Erlösung und Selbstbefreiung durch Emanzipation zu bringen« und um »nicht in jene Orgie von Äquivokationen hineinzutreiben, in der gegenwärtig über der dünnen Decke eines unbestimmten Freiheits- und Befreiungsbegriffs rasche Versöhnungen (oder auch Entzweigungen) zwischen Erlösung und Emanzipation gesucht werden, zum Schaden beider«⁶⁸.

Trotz aller Kontinuität sind die aufgezeigten Wandlungen der »politischen Theologie« erheblich. Kritische Solidarität ist zunächst erforderlich, um diesem Gedanken bei der notwendigen Gratwanderung behilflich zu bleiben. Darum ist es notwendig, die Macht seiner Gesprächspartner deutlicher an den Tag zu bringen und vielleicht ohnmächtige, weil in diesem Kontext noch nicht zureichend beantwortbare, jedoch unaufgebbare Fragen zu stellen. Die »politische Theologie« nimmt mit großer Sensibilität wahr, was jeweils »an der Zeit« ist. Die Zeichen der Zeit und die ihr entsprechenden theologischen Resonanzen ändern sich bisweilen jedoch so rasch, daß die Diskontinuität ihres Gedankens für viele größer zu sein scheint als die Kontinuität. Die Sache selbst ist zu ernst, um als modische Welle verschrien zu werden. Jedoch ist genauso sicher, daß die »politische Theologie« nur dann ihre geschichtliche Verantwortung für Theologie und Kirche wahrnimmt, wenn sie die Faszination ihrer Impulse und das Leuchtfeuer ihrer zündenden Einfälle durch die Vermittlung mit der konkreten Geschichte des Glaubens zur Bewährung bringt. Auch hier müssen die großen Geldscheine in harte Währung und Kleingeld getauscht werden. Ihre Beweglichkeit darf nur dazu dienen, ihrem eigenen Gedanken Tiefe und Raum zu geben. »Unbeirrbarere Treue zu dem als wahr Erkannten ist ebenso sehr ein Moment des theoretischen Fortschritts wie die Offenheit für neue Aufgaben, Situationen und entsprechende Zentrierung der Gedanken«⁶⁹.

⁶⁸ Erlösung und Emanzipation, S. 174.

⁶⁹ M. Horkheimer, *Kritische Theorie I*, S. 255. – An neuester Literatur zum Thema sei noch nachgetragen: D. Berdesinski, *Die Praxis – Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie*. München 1973; G. Kehrer, *Gesellschaftliche Bedingungen und Konsequenzen einer politischen Theologie*. In: H. Feld u. a., *Dogma und Politik*. Zur politischen Hermeneutik theologischer Aussagen. Mainz 1973, S. 119–144; T. Koch u. a., *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung*. Stuttgart 1973; E. Eucken-Erdsiek, *Das elfte Gebot. Zur Problematik der revolutionären Theologie*. Stuttgart 1973; von exegetischer Seite vgl. noch W. Schmithals, *Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche*. Neukirchen 1972, S. 118–143; M. Hengel, »Politische Theologie« und neutestamentliche Zeitgeschichte. In: »Kerygma und Dogma« 18 (1972), S. 18–25.

Ökumenisches Dilemma?

Zur Diskussion um die Erklärung »Mysterium Ecclesiae«

Von Joseph Ratzinger

Am 24. Juni letzten Jahres wurde in Rom ein Schreiben ausgefertigt, das in der amtlichen deutschen Übersetzung den Titel trägt »Erklärung zur katholischen Lehre über die Kirche, die gegen einige heutige Irrtümer zu verteidigen ist.« Es handelt sich nicht um eine päpstliche Enzyklika, sondern – einen Grad niedriger – um eine Erklärung der Glaubenskongregation, von deren Präfekten Kardinal Šeper und ihrem Sekretär, dem belgischen Erzbischof Hamer, unterzeichnet, freilich mit einer auf den 11. Mai datierten ausdrücklichen Bestätigung durch den Papst versehen, in dessen Auftrag der Text auch veröffentlicht ist. Daß die katholische Kirche heute in ein Stadium schwerwiegender innerer Spannungen und Gärungen eingetreten ist, weiß man. Daß die kirchlichen Leitungsorgane in dieser Lage nicht einfach schweigen können, sondern das Ihrige zur Meisterung der Krise tun müssen, sollte eigentlich auch einleuchten. Der Ruf nach klaren Grenzziehungen ergeht heute immer nachdrücklicher aus dem Kirchenvolk, aber Papst und Bischöfe haben sich dafür bisher nicht entscheiden können: Das Ressentiment, das durch allerlei Fehlentscheidungen wie überhaupt durch eine gar zu eng gewordene Handhabung der kirchlichen Disziplin im letzten Halbjahrhundert aufgebaut worden ist, steckt wie eine tief nach innen wirkende Eiterbeule im kirchlichen Bewußtsein; es hat eine Allergie gegen Verurteilungen geschaffen, die von dieser Waffe viel eher noch eine Vermehrung des Übels als seine Besserung erwarten läßt. Das ist der Grund, weshalb trotz dramatischer Spannungen, die bis zur Leugnung eines persönlichen, hörenden und antwortenden Gottes und also wirklich bis zum Mark des Christlichen reichen, nach dem Konzil die Maxime Johannes' XXIII. grundsätzlich leitend geblieben ist: lieber die Mittel der Barmherzigkeit als die der Verurteilung anzuwenden. Aus dieser Einstellung heraus sind nach dem Konzil in Deutschland vor allem zwei große Lehrschreiben der Deutschen Bischofskonferenz entstanden: eines über das priesterliche Amt und vorher ein allgemeineres an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind. In diese Linie reiht sich grundsätzlich die römische Erklärung ein: Sie will der Krise durch eine positive Darstellung besonders umstrittener Punkte kirchlicher Lehre begegnen und die Identität des Katholischen nicht durch Ausschließung von Vertretern abweichender Lehre herstellen, sondern durch eine amtliche Kennzeichnung der Grenzen des Katholischen, offenbar in der Hoffnung, diese Markierung möge selbst ihre Wirksamkeit erweisen und eine Scheidung nach der einen oder anderen Richtung herbeiführen. Ob sich diese Erwartungen erfüllen, wird man sehen müssen; davon wird jedenfalls abhängen, ob man in Zukunft bei dieser Handhabung der Lehrzucht verbleiben kann oder nicht.

Mit dem Gesagten dürfte klar geworden sein, daß es sich bei dem Text um eine innerkatholische Maßnahme handelt, die auf die eigene interne Krise der katho-

lischen Kirche bezogen ist, wobei es übrigens auch falsch wäre, sich das Ganze als eine Art *Lex Küng* auszumalen, die einzig auf den Tübinger Theologen gemünzt wäre. Das trifft sicher nicht zu, obgleich die vielgelesenen Bücher Küngs und deren publizistische Wirkung der unmittelbare Auslöser des Textes sein werden. Dieser interne Charakter des Ganzen wie seine wahre Zielrichtung wird in dem letzten Satz des Dokuments ganz deutlich, in dem Adressaten und Ziel genannt werden: Die Erklärung richte sich an die Bischöfe und an alle, die mit dem Schutz der Wahrheit betraut sind; sie richte sich aber darüber hinaus überhaupt an die Gläubigen und besonders an die Priester und Theologen, »damit alle einmütig seien im Glauben und in aufrichtiger Gesinnung mit der Kirche verbunden bleiben«. Das Ziel ist die Wiederherstellung der Eintracht und der inneren Aufrichtigkeit in der Kirche als Basis des Vertrauens, ohne das es Eintracht nicht gibt. Von einer ökumenischen Zielsetzung kann man höchstens indirekt sprechen, sofern innere Zerrissenheit einer Kirche auch dem ökumenischen Gespräch schadet und die Ökumene von einem voranschreitenden Verfall des Katholizismus sicher nichts zu erwarten hätte.

Unversehens ist der Text dennoch zu einem ökumenischen Streitfall geworden; er wurde von vielen als Angriff auf bereits erzielte ökumenische Übereinstimmungen verstanden, als Rückfall hinter die Ergebnisse bilateraler Gespräche, die sich in mancherlei gemeinsamen Erklärungen niedergeschlagen hatten. So ist zu fragen: Was sagt das Dokument nun eigentlich? Es behandelt in sechs Punkten drei Hauptthemen: die Frage der Einzigkeit der Kirche; Fragen im Umkreis des Problems »Unfehlbarkeit« und Fragen des Priestertums in der Kirche. Gleich der erste Themenkreis hat erheblichen ökumenischen Ärger hervorgerufen, obgleich in diesem für die Ökumene sicher besonders brisanten Thema wohl bewußt der Text nur in Zitaten aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil spricht und sich geradezu ängstlich davor hütet, in eigenen Formulierungen oder in denen früherer kirchlicher Verlautbarungen zu reden, um jeden Eindruck eines Rückfalls hinter das Konzil oder einer neuen nachkonziliaren Verhärtung zu vermeiden. So werden zunächst die Grundelemente der konziliaren Vorstellung von Einzigkeit der Kirche und Vielheit christlicher Gemeinschaften in einer geschickten Zitatenmontage ineinandergeschoben. Die Zentralstellen über die stete Erneuerungsbedürftigkeit der Kirche wie über die Anwesenheit von christlicher Wahrheit und Heiligkeit in den nichtkatholischen Gemeinschaften werden verknüpft mit jener grundlegenden Feststellung des Konzils, welche sagt, daß die geistliche und die sichtbare Größe Kirche untrennbar sind. Die sichtbare Kirche ist selbst auch die geistliche Kirche, die Kirche Jesu Christi. Und noch stärker: Diese eine und einzige Kirche, die geistlich und irdisch zugleich ist, ist so konkret, daß man sie mit Namen nennen kann: Sie »ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird«. Keine deutsche Übersetzung kann die sublimen Nuance des lateinischen Textes voll auffangen, in dem die bedingungslose Gleichung der ersten konziliaren Entwürfe, das volle Gleichheitszeichen zwischen Kirche Jesu Christi und römisch-katholischer Kirche differenziert wurde: Nichts von der Konkretheit des Kirchenbegriffs wird weggenommen – die Kirche ist da, wo die Nachfolger des Apostels Petrus und der übrigen Apostel die Kontinuität mit dem Ursprung sichtbar verkörpern; aber diese volle Konkretheit der Kirche heißt doch nicht, daß alles

andere dann nur Nichtkirche sein kann¹. Das Gleichheitszeichen ist kein mathematisches, weil der Heilige Geist nicht in ein mathematisches Symbol gezwängt werden kann, auch da nicht, wo er sich konkret bindet und gewährt. Die Mathematik ist eine Abstraktion, schon im physikalischen Bereich und erst recht da, wo Gott und Mensch ins Spiel kommen. Abstraktionen sind übersichtlich, aber das Leben auf sie bauen kann man nicht. Das Wirken des Heiligen Geistes ist zwar nicht übersichtlich, aber verlässlich: Das Gleichheitszeichen trägt, obwohl es nicht mathematisch aufgeht.

Es ist nicht leicht, die Spannung durchzuhalten, welche der hier wieder ins Gedächtnis gerufene Konzilstext umschreibt. Das allgemeine Bewußtsein hatte sich das Ganze sehr schnell so zurechtgelegt, daß die Gleichung zwischen Kirche Jesu Christi und katholischer Kirche jetzt nicht mehr gelte, wenn auch allenfalls irgendwelche Sonderansprüche Roms noch bestehen blieben, deren Verschwinden man dann aber auch mit dem Gang der Entwicklung glaubte abwarten zu können. Das hat dazu geführt, daß man die konkreten Kirchen samt und sonders zusehends als äußere Institutionalisierungen betrachtete, in deren unvermeidlicher Verschiedenheit sich die Einheit der Kirche mehr oder weniger gebrochen spiegelt. Die Erklärung der Glaubenskongregation kennzeichnet diese Einstellung folgendermaßen: »Darum ist es den Gläubigen nicht erlaubt, sich die Kirche Christi so vorzustellen, als ob sie nichts anderes sei als irgendeine Summe – geteilt zwar, aber doch noch irgendwie eins – von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften; noch steht es ihnen frei, anzunehmen, daß die Kirche Christi nirgends mehr wirklich existiert, so daß sie nur noch als ein Ziel aufgefaßt werden kann, das alle Kirchen und Gemeinschaften zu suchen haben.« Diese Sätze haben den Zorn von Bischof Harms auf sich gezogen, der zunächst davon berichtet, es sei schon die Frage gestellt worden, ob »die Kirche Roms« nach dieser Erklärung der Glaubenskongregation nicht auf dem Weg zur Großsekte sei. Zu den genannten Sätzen unmittelbar sagt er, man könne angesichts davon »nur bekümmert feststellen, daß es den Kirchen der Reformation offenbar nicht gelungen ist, ihr Verständnis von der Kirche Christi deutlich zu machen«². Hier liegt eine ungenaue Lektüre der Erklärung vor: Sie erhebt nämlich nicht den Anspruch, daß in diesen Sätzen das Kirchenverständnis der Reformation beschrieben sei, sie wendet sich vielmehr gegen einen innerkatholischen Trend, dessen Existenz niemand im Ernst leugnen kann, der das mehr oder weniger gehobene moderne Schrifttum über die Kirche liest. Ich glaube, man wird wohl sagen müssen, daß ein gleichartiger Trend im evangelischen Raum existiert, ohne daß er damit das reformatorische Kirchenverständnis bezeichnet, das es in der Einzahl ja wohl auch gar nicht gibt. Was aber die Sache mit der Großsekte anlangt, so ist dieselbe Formulierung auch nach dem Ende von »Publik« gebraucht worden, und das allein zeigt eigentlich schon, welcher Inflation von Worten wir heute gegenüberstehen. Damals schienen einige Theologen geradezu die Heilsgeschichte in die Zeit vor und nach dem Ende von

¹ Vgl. zum Text von *Lumen gentium* 8 bes. den Kommentar des Hauptverfassers der Kirchenkonstitution G. Philips, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican I* (Desclée 1967), S. 114–119; ferner A. Grillmeier, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen* (= LThK, Ergänzungsband I), Sp. 170–176.

² Bischof Hans Heinrich Harms, *Dreht Rom das Rad zurück?* Zuerst veröffentlicht in »Publik-Forum« 16. 10. 1973; hier zitiert nach dem Abdruck in »Una Sancta« 28 (1973), S. 189–191; Zitate S. 189 u. 190.

»Publik« einzuteilen; wer diese Behauptung für eine Übertreibung hält, braucht nur die 1972 von der Zeitschrift »Wort und Wahrheit« durchgeführte Enquête über den Zustand der römisch-katholischen Kirche zu lesen, um genügend Belege dafür zu finden. Ebenso war dieselbe Behauptung auch im Anschluß an die Vorbereitungstexte zur Bischofssynode des Jahres 1971 selbst von relativ gemäßigten Theologen geäußert worden; dabei fiel dem etwas neutraleren Beobachter auf, daß man einen Text der Internationalen Theologenkommission demgegenüber mit leidlicher Nachsicht gelten ließ, wobei man offenbar nicht bemerkte, daß dieser Text von denselben Autoren stammte wie der so scharf inkriminierte römische Entwurf, dessen Hauptfehler demgemäß wohl dies war, daß er aus Rom stammte. Die Sache mit dem Weg zur Großsekte gehört also offenbar schon zu einem festen Vorrat an Phrasen, die beim Auftauchen unliebsamer kirchlicher Entscheide, besonders aus Rom, jederzeit griffbereit liegen. Was immer man von einem solchen Spiel mit Worten hält, in denen das Wort vom politischen Zweck und nicht vom sachlichen Gehalt her gebraucht wird – im vorliegenden Fall erscheint es einigermaßen kurios, weil sich der Vorwurf auf die Wiederholung von Sätzen bezieht, die man beim Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils als dessen eigentlichen ekklesiologischen Durchbruch angesehen hatte: Es war mit diesen jetzt so hart gerügten Formeln gelungen, ohne Preisgabe der katholischen Identität innerhalb der Logik des Katholischen selbst den kirchlichen Charakter nichtkatholischer Gemeinschaften zu formulieren. Sollte wirklich nach acht Jahren genau das den Weg zur Sekte markieren, was damals ökumenischer Durchbruch war? Mir scheint, daß aus einem solchen Widerspruch zweierlei hervorgeht:

a) Es wird sichtbar, wie vollständig das Zweite Vatikanische Konzil heute in seinem sachlichen Gehalt vergessen ist und welch veränderte Bewußtseinslage sich in der Christenheit ausgebildet hat.

b) Damit wird die Gefahr eines unseriösen Ökumenismus deutlich, denn eine Ökumene der Oberflächlichkeit, der Vergeßlichkeit gegenüber den Grundlagen wird nur ein Bund im Belanglosen werden. In dieser Hinsicht sollte das Erschrecken über die römische Erklärung heilsam sein: Wenn der Text das Brüchige von Grundlagen ins Bewußtsein bringt, die keine Grundlagen sind, dann hat er einen guten Dienst getan.

Wenden wir uns den beiden anderen Themenkreisen zu, die das Dokument berührt. Der erste davon, die Unfehlbarkeitsfrage, umfaßt den weitaus größten Teil des Textes; ihn in Kürze einigermaßen sachgerecht wiederzugeben, ist fast unmöglich. Ich versuche, seine Grundlinien anzudeuten. Zunächst wird von der Unfehlbarkeit der Kirche als Ganzer gesprochen. Wieder gibt das Zweite Vatikanische Konzil den Ton an, das in seinem Offenbarungsdekret über den Zusammenhang von Kirche und Wort sehr schöne Formeln gefunden hat: Das Wort lebt und wächst in der Kirche im Zusammenspiel von Verkündigung, betendem Aufnehmen und täglichem Ausleben und Ausleiden des Wortes. Was es heißt, was es in Wirklichkeit ist, wird erst erkennbar, indem immer neue Situationen menschlichen Lebens und menschlicher Geschichte in dieses Wort hineingehalten werden; indem Menschen ihm den Stoff ihres Lebens zur Verfügung stellen; indem sie es betend, kämpfend, lie-

bend, leidend gleichsam wiederkauen und so immer neu entdecken³. Die Verkündigung bliebe ohne diesen Prozeß des Lebens mit dem Wort leere Wortkulissee; sie ist dazu da, daß der Sauerteig eindringt und seine Kraft beweist. Aber umgekehrt bleibt das Wort Gottes dem Menschen immer voraus und immer gegenüber: Wie oft und wie tief es auch eingesenkt wird in ihn, es ist nie einfach sein eigen geworden; es bleibt auch in ihm über ihm. Dieses Gegenüber stellt die Verkündigung dar, und hier nennt der Text nun die besondere Aufgabe des Amtes der Hirten: Ihnen kommt dieses Vor-legen des Wortes, sein autorisiertes und authentisches Bezeugen zu, das auch etwas anderes ist als die Fachkenntnis des Spezialisten. Damit berührt der Text einen kritischen Punkt: Der Spezialist ist im Zeitalter der Wissenschaftsgläubigkeit an die Stelle des Priesters getreten. Daß mit Spezialisten allein dennoch die Welt nicht zu bauen ist, ist im Bereich von Politik und Wirtschaft längst klar geworden: Die Entscheidung dessen, der Verantwortung trägt und zur Verantwortung berufen ist, kann aus keinem Gutachterwissen destilliert werden, sie bleibt als verantwortete Entscheidung nötig. Das gleiche wird hier vom Theologischen her für die Kirche gesagt, und wer sich daran erinnert, mit welcher Schärfe der junge Barth in den zwanziger Jahren den Versuch ironisierte, auf die Gewißheit der Spezialisten die Gewißheit des Glaubens bauen zu wollen, wird mindestens die Reduktion der Stellung des Fachmanns in der Kirche für angemessen halten.

Gleich ein zweites heißes Eisen folgt: Obgleich das Lehramt von den Früchten lebt, die aus Meditation, Erfahrung und Forschung der Gläubigen für den Dienst am Wort wachsen, ist es doch nicht nur Dolmetsch für schon erreichte Übereinstimmungen, sondern kann auch bei fehlender Übereinstimmung wirksam werden und sie herbeiführen. Mario von Galli, der das Dokument im ganzen wohlwollend referiert hat, wollte in dieser Passage eine mißglückte nachträgliche Rechtfertigung der Enzyklika über die Geburtenregelung sehen und fand, daß die angeführten Belege durchweg das Gesagte nicht decken könnten⁴. Ich muß ihm da leider widersprechen. Als Beleg fungiert hier ein besonders umstrittener Text des Ersten Vatikanischen Konzils, vielleicht sogar der Hauptanstoß dieses Konzils in der orthodoxen Christenheit. Das Erste Vatikanische Konzil hatte gesagt, der Papst könne nicht nur auf Grund der Zustimmung der Kirche, sondern aus eigenem (*»ex sese«*) definitive Entscheidungen treffen. Obgleich es auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil manche Bemühungen gab, diese schroffe und höchst mißverständliche Formel so auszulegen, daß ihr eigentlicher Gehalt besser sichtbar wird, war in dem damaligen Streit der Parteien ein solches Vorhaben nicht durchzusetzen. Mir scheint, daß hier nun das damals Wunsch Gebliebene versucht ist. Es wird nicht mehr einfach gesagt, das Lehramt könne aus sich – *ex sese* – entscheiden. Viel richtiger heißt es nun, daß die Arbeit des Lehramts immer auf dem Hintergrund von Glauben und Beten der Gesamtkirche geschieht und dennoch nicht auf das Aussprechen eines schon vorhandenen Meinungsmittels beschränkt werden kann, sondern in der Bindung an »Gottes geschriebenes und überliefertes Wort«

³ Zu dem hier vorausgesetzten Artikel 8 des Offenbarungsdekretes vgl. meinen Kommentar in: LThK Ergänzungsband II, Sp. 518–523.

⁴ M. v. Galli, Eine Verurteilung oder Ansatz zum Gespräch? Zuerst veröffentlicht in: »Orientierung« Nr. 13/14 (15./31. 7.) 1973; hier zitiert nach dem Abdruck in »Una Sancta« 28 (1973), S. 185–189; Zitat S. 186.

unter Umständen auch initiativ werden muß: dem Wirrwarr einer Kirche ohne Konsens dieses Wort vorzulegen hat, das den Konsens aller fordern darf.

Demgemäß wird die dem Lehramt übertragene Möglichkeit herausgestellt, unter bestimmten Bedingungen authentisch und damit verbindlich den Glauben gegen den Falschglauben abzugrenzen – wieder in enger Anlehnung an die beiden vatikanischen Konzilien. Dabei wird die inhaltliche Bestimmtheit des Glaubens entschieden betont: Eine Kirche, die nicht auch für den Inhalt ihrer Lehre einstehen könnte, hätte kein Recht zu lehren. Das fünfte Kapitel des Textes, das sich hier anschließt, ist von der Kritik am wohlwollendsten aufgenommen worden, weil es in der Tat weit über das Zweite Vatikanische Konzil hinaus auf die Problematik der Sprachlichkeit und der Geschichtlichkeit des Glaubens eingeht, also auf den Abstand, der immer zwischen geschichtlichen Menschenworten und der Wahrheit selber bleibt. Leider kann in den gesetzten Grenzen darauf nicht eingegangen werden, weil hier nicht das Positive, sondern das in der Ökumene als problematisch Empfundene des Textes zur Debatte steht. Immerhin kann man sagen, daß dabei erstmals kirchenamtlich so etwas wie eine Theorie der Dogmengeschichte entworfen wird, die freilich als zentrale Überzeugung festhält, daß auch im Wechsel der Geschichte Identität des Glaubens, und zwar inhaltliche Identität möglich und wirklich ist⁵.

Viel Staub hat der letzte Abschnitt des Ganzen aufgewirbelt, der die Überschrift trägt »Die Kirche verbunden mit dem Priestertum Christi«. Das mag zum Teil wieder daran liegen, daß man den Text mit dem falschen Maß gemessen hat: Wer eine umfassende Lehre über das Priestertum darin sucht, muß enttäuscht sein. Aber eine solche war hier ganz offensichtlich nicht beabsichtigt; schließlich hat ja die römische Bischofssynode erst vor zwei Jahren ein Dokument dieser Art vorgelegt⁶; überdies gibt es das Lehrschreiben der deutschen Bischöfe⁷ und das Buch der Internationalen Theologenkommission über das gleiche Thema⁸. Hier ging es offenkundig lediglich darum, ohne Systematik zwei besonders gefährdete Aussagen zu schützen, die für das katholische Verständnis des geistlichen Amtes unentbehrlich sind. Immerhin wird eine fatale Isolierung dadurch vermieden, daß zunächst der priesterliche Charakter der ganzen Kirche betont und erst auf diesem Hintergrund das Eigene des amtlichen Dienstes herausgestellt wird. Wer den Text nicht im voraus unter der antirömischen Brille liest, wie es leider in Deutschland inzwischen wieder zum guten Ton gehört, könnte auch hier sehr schöne, ökumenisch kostbare Formulierungen über Sakrament und Wort im priesterlichen Dienst, über den trinitarischen Charakter der Eucharistie und über Eucharistie als Vollzug kirchlicher Gemeinschaft finden. Anstoß erregt haben die drei Kernaussagen: Priestertum ist geknüpft an die apostolische Nachfolge, wie sie sich in der Kette der Bischöfe, vereint mit den Priestern darstellt. Der Vorsitz in der Eucharistie und damit der Auftrag, die heiligen Worte des Sakraments zu sprechen, hängt unzertrennbar und

⁵ Vgl. dazu jetzt auch: Internationale Theologenkommission, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*. Einsiedeln 1973, S. 17–67, bes. S. 61–67.

⁶ Bischofssynode 1971, *Das Priestertum*. Eingeleitet von Kard. Höffner. Kommentar H. U. von Balthasar. Einsiedeln 1972.

⁷ *Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung*. Trier 1969.

⁸ Internationale Theologenkommission, *Priesterdienst*. Einsiedeln 1972.

ausschließlich am priesterlichen Amt; die sakramentale Gabe dieses Amtes ist lebenslänglich. Hier ist ein neuralgischer Punkt, vielleicht *der* neuralgische Punkt des gegenwärtigen ökumenischen Gesprächs berührt, den kürzlich das Ökumene-Memorandum der sechs deutschen Universitätsinstitute mit einem kühnen Schnitt wegzupoperieren versucht hat. Aber die dort vollzogene Operation mutet um so kurioser an, je länger man sie betrachtet. Denn wie kann man sagen, es gebe Kirchentrennendes nicht mehr, wenn man sich nicht einmal die Mühe macht, kirchliche Lehre wenigstens an irgendeinem Punkt zu erwähnen?⁹ Die römische Erklärung präsentiert diese kirchliche Lehre, und niemand, der sich die Mühe macht, die Belege nachzulesen bzw. der überhaupt Kenntnis von kirchlicher Lehre hat, wird leugnen können, daß die katholische Kirche so lehrt und, jedenfalls in den ersten zwei Punkten in voller Übereinstimmung nicht nur mit der orthodoxen Kirche, sondern auch mit den nichtchalkedonischen Kirchen steht, deren Abspaltung ins fünfte Jahrhundert zurückreicht. Etwas Neues ist hier nicht behauptet. Warum aber der Ärger? Wer den Text eng auslegt, könnte daraus die Schlußfolgerung ziehen, daß damit den evangelischen Kirchen das Priestertum und mit ihm die Eucharistie abgesprochen sei. Nun ist die Frage des Priestertums von beiden Seiten her strittig, insofern die evangelische Christenheit weithin geneigt ist, in seiner katholischen Fassung einen Rückfall hinter das Evangelium zu fürchten. Wenn die katholische Kirche bei den Reformationskirchen ein Zuwenig sieht, so finden diese ein Zuviel bei uns. Hier ist eine Uneinigkeit, die nicht aussichtslos genannt zu werden braucht und in der Einzelverständigungen immer wieder Zeichen der Hoffnung setzen; aber im ganzen ist der Dissens da und jedenfalls gewiß nicht erst durch diesen Text geschaffen. Was indes die Eucharistie angeht, so ist ganz sicher, nicht zuletzt auf Grund des Widerspruchs im Problem des Amtes, auch hier von beiden Seiten vieles zu fragen; auch hier wird es einen ähnlichen Vorwurf des Zuwenig und des Zuviel geben. Aber daß die evangelischen Christen, die an die Gegenwart des Herrn glauben, seiner Gegenwart auch teilhaftig werden, ist mit der hier wieder ins Gedächtnis gerufenen katholischen Lehre ganz und gar nicht verneint. Ich denke, man hätte das in dem Text sagen sollen. Hier haben die Verfasser offenbar zu wenig bedacht, daß man heute nicht mehr nach innen sprechen kann, ohne nach außen gehört zu werden; das Mißverständnis von außen kann aber leicht auch die Wirkung nach innen zerstören.

Was bedeutet das alles nun für die Situation der Ökumene? Obgleich ich den inhaltlichen Ausführungen von Bischof Harms zur römischen Erklärung fast durchweg widersprechen würde, meine ich, daß er genau die richtigen Worte gefunden hat, um die grundsätzliche Aufgabe zu charakterisieren. Wenn der Dialog ein echter Dialog bleiben soll – so schreibt er –, dann werden »die Fragen härter und hartnäckiger gestellt werden müssen. Dann möge kein Partner dem anderen leichtfertig Vorwürfe machen. Es geht für alle Beteiligten um die Wahrheit, die keine Kompromisse verträgt.«¹⁰ Nur die Wahrheit gibt festen Boden, auf dem man stehen kann. Trifft dies zu, dann hat das offene Wort der Glaubenskongregation der Öku-

⁹ Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute. München/Mainz 1973. Dazu K. Lehmann in dieser Zeitschrift 3/73, S. 284–288.

¹⁰ Bischof Harms, a. a. O., S. 189.

mene einen Dienst geleistet. Es umschreibt seine eigene Absicht dahingehend, daß es nicht theologische Forschung, Erarbeitung neuer Erkenntnisse oder Beweise beabsichtige, sondern lediglich das katholische Dogma ins Gedächtnis zurückrufen wolle, um Klarheit im Nebel zu schaffen. In der Tat ist es weiter gar nichts als ein Akt des Erinnerns. Und dies ist doch auch der biblisch fundierte Dienst der Diener des Wortes: zu erinnern; dazu sind sie gerufen. Vordergründig kann Erinnerung lästig, Wahrheit hinderlich scheinen. Aber Fortschritte, die dem Vergessen verdankt sind, täuschen, und Einheit, der die Wahrheit ärgerlich ist, hält nicht. Man mag den römischen Text in manchen Einzelheiten kritisieren können; als Ganzes ist er ein notwendiger Dienst – notwendig in der oft unangenehmen und doch heilsamen Weise des rasselnden Weckers, der aus dem Gespinst der Träume reißt und in die Aufgabe des Tages ruft.

Die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland: innere Situation

Von Hans Maier

In den ersten Nachkriegsjahren hatten die Kirchen über ihre eigene innere Verfassung wenig nachgedacht¹. Drängende Tagesaufgaben hielten sie von intensiver Selbstbetrachtung ab. In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre jedoch begann, schon länger vorbereitet, ein Prozeß der kritischen Reflexion, der heute noch nicht abgeschlossen ist. Er verwandelte das Selbstverständnis und die soziale Gestalt der Kirchen tief – bis hin zur Zweifelsfrage nach ihrer Funktion und Überlebenschance in der modernen Welt. Dabei wirkten innere und äußere Anstöße zusammen: von außen ein zunehmend schärferes säkulares Klima, das partielle Identifikationen und Selbstvertretungen zwischen Kirche und Gesellschaft, wie in der ersten Nachkriegszeit, zunehmend erschwerte; von innen ein erschüttertes Selbstgefühl, das teils zu defensiver Abschließung, öfter aber zu übersteigerten Gegenbewegungen oder zu Eigenmacht suggerierenden Anpassungen an Zeittrends drängte.

Ausgangspunkt dieser in beiden Kirchen sich verbreitenden Stimmung waren Erfahrungen, die den gesellschaftlichen und politischen Bereich auf neue Weise (und anders als in der unmittelbaren Nachkriegszeit) in den Gesichtskreis der Kirchen rückten. Man kann diese Erfahrungen in drei Richtungen stichwortartig umreißen: Vergesellschaftung, Demokratisierung, Erlebnis säkularer politischer Tendenzen.

Zunächst machten die Kirchen die Erfahrung, daß die alten, vorwiegend rechtlichen und institutionellen Beziehungen zum Staat nicht mehr zureichten, um ihre Präsenz im öffentlichen Leben zu sichern und durch ein eigenständiges Handeln das Wertbewußtsein der Gesellschaft zu festigen. Denn mit der zunehmenden Verdich-

¹ Vgl. den Beitrag von Hans Maier in dieser Zeitschrift 6/73, S. 547–558.

tung der Sozialbeziehungen, der Entwicklung gemeinsamer Lebensformen jenseits nationaler und staatlicher Schranken und der universellen Tatsache des Wertpluralismus hatte der Einzelstaat seine umfassende Zuständigkeit und seine zentrale Steuerungsfunktion für das Leben der jeweiligen Gesellschaft eingebüßt. Jahrhundertlang war das Problem Kirche und Öffentlichkeit ein Rechtsproblem gewesen, zu dessen Bewältigung die Figur des Konkordats bereitstand. Noch die Evangelische Kirche folgte mit der Initiierung der Kirchenverträge nach dem Kriege diesem Schema. Jetzt, in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, wurde es zunehmend zu einem sozialen Problem. Wurden im völkerrechtlichen, diplomatischen, verfassungsmäßigen Bereich die Bindungen zwischen Staat und Kirche schwächer oder doch bedeutungsleerer, so wuchsen sie im Feld der Gesellschaft in die Breite und Tiefe – womit sich die Berührungsflächen und Konfliktstellen zwischen Welt und Kirche vervielfachten, die alte historisch-politische Geschichtslast der Kirchen in verwandelter Form wiederkehrte.

Der zweite Vorgang hing mit dem ersten eng zusammen: es war der Prozeß der »Fundamentaldemokratisierung« (K. Mannheim), mit dem die Kirchen theoretisch wie praktisch immer stärker konfrontiert wurden. Auch hier berührte der Vorgang nicht nur die staatlichen Institutionen, er reichte bis zum einzelnen und seiner konkreten Lebenssituation, seinem Bildungs-, Berufs- und Sozialstatus hinab. Wenn Lebensanspruch, Glücksverlangen, Emanzipationswille die ältere Sozial- und Herrschaftsordnung auflösten und verwandelten, so blieb die Existenz der Kirchen davon nicht unberührt. »Demokratisierung« wirkte nicht nur von außen auf sie ein, als Zwang zur Entwicklung neuer seelsorgerlicher Formen, sondern griff auf ihr Inneres selbst über. Demokratie begegnete den Kirchen auf allen Stufen ihrer Verkündigung und ihres Weltgesprächs. Das hieß, daß die Zeit der passiven Hinnahme oder der rein pragmatischen Nutzung demokratischer Formen vorüber war und die Kirche sich aufgefordert sah, zur modernen Demokratie ein »ihr wesensgemäßes, das heißt aber ein theologisches Verhältnis« (O. Köhler) zu entwickeln. Sie mußte lernen, daß Politik in der Demokratie nicht ein Einklagen von Rechten war, sondern Kampf um die Formung des Gemeinwesens, durch Werben um Zustimmung in vielen Bereichen der Gesellschaft. Sie mußte lernen, daß der demokratische Staat das Maß seines Entgegenkommens gegenüber den Kirchen nicht (mehr) einer vorpolitischen christlichen Grundintention entnahm, sondern ausschließlich der geistig-sittlichen Mächtigkeit der christlichen Kräfte im öffentlichen Leben. Und sie erfuhr in den späten sechziger Jahren immer deutlicher, daß, wo diese Kräfte schwächer wurden, auch die dünne Decke der Verfassungsgarantien zu reißen drohte. Das bedeutete Notwendigkeit und Pflicht zur Initiative – eine Tugend, die im institutionellen Gruppendenken nicht immer stark entwickelt war.

Die Auseinandersetzung wurde um so dringlicher, als die kirchenfreundliche Stimmung, die noch in den fünfziger Jahren selbstverständlich war, etwa seit 1964 einer Haltung zunehmender Skepsis und Kritik, ja streckenweise offener Polemik zu weichen begann. Die rings um die Kirchen aufgerichteten Tabus zerbrachen. Gut- und Schlechtinformierte, Wohlmeinende und Übelgesinnte nutzten die Gelegenheit, an den kirchlichen Privilegien Kritik zu üben, an der Amtsführung kirchlicher Behörden ihr Mütchen zu kühlen. War schon zur Zeit der ersten Kirchenverträge, und

vollends mit dem Militärseelsorgevertrag, eine beträchtliche Opposition entstanden, oft mit deutlich antikirchlichem oder doch antiklerikalem Unterton, so verstärkten sich diese Tendenzen, je mehr das gesellschaftliche Engagement der Kirchen wuchs und die Reibungsflächen zwischen Kirche und Öffentlichkeit sich verbreiterten. Konfessionelle Lehrerbildung, Konfessionsschule, der meist überschätzte Einfluß der Kirchen auf die staatliche Gesetzgebung (so in der Strafrechtsreform, den Ehrechtenovellen, dem Bundessozialhilfegesetz) und auf Rundfunk und Fernsehen – dies alles wurden neuralgische Punkte in der öffentlichen Diskussion. Erstaunlich schnell fiel die lange Jahre eifersüchtig verteidigte Bekenntnisschule in den sechziger Jahren dahin, ohne daß freie kirchliche Initiativen im Bildungsbereich an ihre Stelle traten. Letzte Statusbefestigungen der Kirchen wie das Niedersachsen-Konkordat stießen bereits auf heftigen Widerstand und Massendemonstrationen. Kritische Stimmen in der Staatskirchenrechtslehre rückten den Gedanken der staatlichen Souveränität gegenüber den Kirchen wieder in den Vordergrund, und endlich machten eine Reihe von Gerichtsentscheidungen (Religionsunterricht, Schulgebet, Kirchensteuer) Veränderungen in der öffentlichen Position der Kirchen deutlich: jetzt erwies es sich als problematisch, daß man sich in den Nachkriegsjahren mit der bloßen Auswechslung des verfassungsrechtlichen Hintergrunds begnügt hatte, ohne das neue Verhältnis von Kirche und Staat verfassungsrechtlich zu positivieren; denn die gewandelte öffentliche Stimmung wirkte auf die Auslegung der Normen zurück, und dies in einem den Kirchen nicht mehr so günstigen Sinne wie früher.

Was auf der staatlichen und rechtlichen Ebene vor sich ging, wies auf Vorgänge in Kirche und Gesellschaft selbst zurück. Die sechziger Jahre wurden zu einer Zeit kritischer Selbstprüfung der Kirchen. Dabei zeigte sich ein Überhang an Rechtssicherungen und Privilegien, der nicht selten soziale und religiöse Schwächen verdeckte: der institutionelle Mantel der Kirchen war »nur mehr teilweise von der aktiven Gläubigkeit ausgefüllt« (U. Scheuner).

Die religiöse Verhaltensforschung demonstrierte die wohlvertrauten, in allen Industrieländern gleichmäßig auftretenden Phänomene der Abständigkeit und des Abfalls breiter Bevölkerungskreise von Kirche und Religion. Sie legte diesen Prozeß in spezifischer Differenzierung nach Alter, Geschlecht, Herkunft, Beruf, sozialer Lage offen. Das Ergebnis war nicht neu: die milieuspezifische Ferne zu den Kirchen nahm mit zunehmender Verflechtung in die industrielle Arbeitswelt zu; in industriefernen Zonen war sie von geringerer Bedeutung. Daß soziale Wandlungen auch die religiösen Verhaltensweisen berührten und in Mitleidenschaft zogen, war gewiß nichts Überraschendes. Neu war aber, daß sich in der industriellen Gesellschaft der Nachkriegszeit typische, ihr spezifisch zugeordnete Formen religiöser Praxis nicht (oder noch nicht) entwickelt hatten, so daß das Religiöse in einer bisher nicht erlebten Form reduziert, in der Außenwirkung geschwächt und absorbiert wurde. Offensichtlich waren die Kirchen nicht in der Lage, für Arbeiter und Angestellte ähnlich praktikable Maximen des Verhaltens zu entwickeln, wie sie sie jahrhundertlang für die klassischen Berufsbilder entwickelt hatten. Verhaltensunsicherheit, latente und offene Normkonflikte waren die Folge. Das Problem war offensichtlich nicht, wie man eine Zeitlang meinte, auf die Formel »Arbeitswelt und verbürgerlichte Kirche« zu bringen; es erwies sich als ein Strukturproblem der modernen Industrie- und Arbeitswelt schlechthin. Untersuchungen über den Zusammenhang

von Industriegesellschaft, sozialer Wandlung und religiösem Verhalten ließen jedenfalls erkennen, daß die alten (sozialen, seelischen, umweltbestimmten) Prädispositionen zu Kirchlichkeit und Religiosität in der Gegenwartsgesellschaft immer mehr abgebaut wurden, daß Glaube und Gesellschaft einander nicht mehr stützend und fundierend, sondern neutral und unter Umständen feindlich gegenüberstanden. Soziologisch ausgedrückt: für immer weniger Menschen in der westdeutschen Gesellschaft waren Religiosität, religiöse Praxis, ja selbst äußere Kirchenzugehörigkeit vorfindbare sozial-kulturelle Gegebenheiten; immer weniger Menschen wurden einfach in sie hineingeboren. Damit aber wurde das *persönliche* Moment der Glaubenszuwendung gegenüber den äußeren Milieuprägungen in solchem Maß bestimmend, daß Quantitätsverluste unvermeidlich wurden.

Der Verlust war aber zugleich qualitativer Natur. Denn der verbleibende Bevölkerungsausschnitt der Praktizierenden, Kirchentreuen (der in sich wieder viele Schattierungen aufwies) war, wie sich bei näherer Betrachtung herausstellte, nicht einfach eine verkleinerte Abbildung von Struktur und Schichtung der Gesamtbevölkerung, sondern zeigte in seinem Erscheinungsbild charakteristische Verschiebungen, die den Befund einer Dichotomie von Kirchlichkeit und Industriegesellschaft bestätigten. Bauern und Handwerker, also die Lebensform der älteren Gesellschaft, stellten den größten Prozentsatz der Praktizierenden, während die Zahl bei den Arbeitern und Technikern, also den in den industriellen Prozeß am meisten Einbezogenen, rapid absank. Da aber diese Schichten den Kern der industriellen Gesellschaft bildeten, fehlte den Kirchen, von Ausnahmen abgesehen, gerade das Mittelstück der Gesellschaft, nämlich jene jungen Familien und jene Männer jungen und mittleren Alters, die sozial die heutige Arbeitswelt repräsentierten. Damit hing das bekannte Erscheinungsbild der Gottesdienste und der religiösen Praxis zusammen: weit mehr Frauen und Kinder als Männer, weit mehr Angehörige der ganz jungen und älteren als der jungen und mittleren Generation, kurz die »Feminisierung, Verkinderung und Vergreisung« des Pfarrvolkes, wie ein holländischer Soziologe diese Erscheinungen drastisch, aber treffend gekennzeichnet hat.

Der Verschiebung der Repräsentation in die soziologischen Zonen derer, die am industriellen Prozeß noch nicht, nicht in vollem Maß oder nicht mehr beteiligt waren, entsprach auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene das, was man als »Segmentierung« des Religiösen bezeichnet hat (A. Gehlen). Gemeint war, daß das Religiöse nicht mehr das ganze Dasein ausfüllte, den ganzen Daseinssinn des Menschen prägte, sondern in Konkurrenz zu anderen Lebensmächten (Arbeit, Sport, Kunst, Politik) stand. Zwar betraf diese Segmentierung keineswegs nur – wie in der soziologischen Theorie gelegentlich behauptet – die »herkunftigen« (J. Ritter), traditionell legitimierte Mächte und Institutionen; sie erwies sich als ein Grundgesetz der modernen arbeitsteiligen Gesellschaft überhaupt. Diese forderte ja auch in ihren Arbeitsvollzügen immer weniger den »ganzen Menschen«. Aber Religion und Kirche wurden vom Prozeß der Segmentierung am stärksten getroffen, da ihnen der Rückzug auf ein nur partielles Ansprechen und Beanspruchen (im Sinne eines in die Nähe von Freizeitübungen gerückten Sonntagschristentums) nicht möglich war, ohne daß sie ihre Substanz gefährdeten.

Folgte man den Zahlen über den Rückgang religiöser Akte (Taufe, Begräbnis, Kommunion und Konfirmation), so ergab sich zwar kein beunruhigender Abbruch,

aber doch ein deutliches Überwiegen formaler und traditioneller Kirchenzugehörigkeit vor bewußter und persönlicher Glaubenszuwendung. Manche Theologen, orientiert an einem spirituellen Kirchenbegriff, zogen daraus schon in den sechziger Jahren die Folgerung, die Kirchen hätten die Pflicht, alle Reste volkkirchlicher Einbettung in Staat und Gesellschaft zu tilgen und eine Entwicklung zu fördern, die von den Großkirchen zu einer »kleinen Herde« von Entscheidungschristen führe. Vor allem am Problem der Kirchenzugehörigkeit (Frühtaufe) und an der Kirchensteuerverpflichtung der Nichtpraktizierenden, aber zum formellen Austritt nicht Bereiteten entzündete sich eine jahrelange, bis heute nicht abgeschlossene Diskussion. Dabei zeigte sich freilich, daß die Alternative Volkskirche (»Milieuchristentum«)-Gemeindekirche (»Entscheidungschristentum«) viel zu einfach war; denn die Vorstellung, Kirchenbildung sei ein ausschließlich von persönlichen Entscheidungsakten abhängiger, »Individuen« zurechenbarer Vorgang, ging an der sozialen Realität vorbei.

Die Wirklichkeit war komplexer. Im Rückzug aus den mannigfachen Verflechtungen und Identifikationen mit Kultur, Umwelt, unmittelbarer Lebenserfahrung verschwand das Religiöse nicht einfach, wie die marxistische Religionskritik – und in anderer Weise die Säkularisierungsthese Max Webers – es wollten. Religion und Kirche machten vielmehr einen Formwandel durch. Wohin ging die Entwicklung? Sieht man einmal ab von der eigentümlichen Kompensation des zurückgedrängten Religiösen in dem die moderne Gesellschaft durchziehenden breiten Mäandern von Aberglauben, Okkultismus und Magie (die man vielleicht daraus erklären kann, daß sich hier das gesellschaftlich nicht mehr gefaßte Numinose verselbständigt und dämonisiert hat), so zeichneten sich vor allem folgende Vorgänge ab: ein deutlicher Konzentrationsprozeß des Religiösen auf das Kirchlich-Institutionelle hin; eine eigentümliche (neue) Verflechtung der Kirchen mit Funktionen des modernen Leistungs- und Versorgungsstaates; endlich eine mit zunehmender Komplizierung der Lebensverhältnisse sich steigernde Neigung der Gesellschaft, die Kirchen in die Rolle einer moralischen Anwaltschaft für »den Menschen« zu drängen – oder doch jedenfalls von ihnen zu erwarten, daß sie als ein moralisches Regulativ den Gesellschaftsprozeß dort hemmten und lenkten, wo die immanenten Steuerungen versagten.

Was den ersten Vorgang anging, die zunehmende »Verkirchlichung« des Religiösen (die in eigentümlichem dialektischem Gegensatz zur schwindenden Sozialbedeutung der Kirchen stand), so war das auffälligste Zeugnis hierfür die Entwicklung der Religionssoziologie in den sechziger Jahren selbst. Ging diese früher »dem Religiösen« als einer Grundmotivation sozialen Handelns in der ganzen Breite der Gesellschaft nach (mit einer gewissen Reserve gegenüber den institutionell-kirchlichen Formen), so wurde sie nach dem Krieg immer mehr zur Kirchensoziologie. Da die religiöse Komponente der Gesellschaft »in zunehmendem Maße unanschaulich« geworden war (T. Rendtorff), konnte auch die Religionssoziologie nicht mehr ohne weiteres gesamtgesellschaftlich ansetzen. Dem Verblässen unartikulierter Religiosität in der Gesamtgesellschaft ging eine wachsende Institutionalisierung und Konzentration des Religiösen im Bereich der Kirchen parallel.

Ein weiterer Vorgang hing mit dem ersten zusammen. In dem Maße, in dem die Kirchen eine spezifische (ja ausschließliche) Repräsentanz für das Religiöse in der modernen Gesellschaft gewannen, wurden sie von dieser Gesellschaft in allen Bereichen religiöser (allgemeiner: kultureller und sozialer) Sorge für den Menschen ein-

gefordert. An die Stelle des entlang den Rechtsabgrenzungen verlaufenden Gegenüber von Kirche und Staat trat eine Vielzahl spontaner, oft episodischer Kontakte von Kirche und Gesellschaft, wobei die Berührungen vermehrt, freilich auch die Reibungsflächen vergrößert wurden. Speziell in der Bundesrepublik öffnete sich dem gesellschaftlichen Engagement der Kirche ein breites Feld erzieherischer, fürsorglicher, sozialer Aufgaben, das der Staat und die privaten Kräfte dann nicht hätten ausfüllen können, wenn sie es gewollt hätten. Es war mißverständlich, wenn man versuchte, diese Vorgänge auf den Generalnenner der »Konfessionalisierung« zu bringen, obwohl auch diese in Deutschland in Anknüpfung an ältere Paritätsüberlieferungen innerhalb des geschilderten Prozesses eine gewisse Rolle spielte. Entscheidend war, daß die Kirchen in den erwähnten Bereichen der Erziehung, Fürsorge, Sozialhilfe über Traditionen und personelle Reserven verfügten, die der Staat nur noch mit dem Einsatz von Zwang (und auch dann nur auf Zeit) mobilisieren konnte. Gewiß steckten im Angewiesensein der Öffentlichkeit auf kirchliche Dienste im tertiären Sektor auch spezifische Gefahren für die Kirchen. Diese rückten gelegentlich ins Licht reiner Sozialinstitutionen oder büßten in karitativem Aktivismus ihre kontemplative Seite ein – so wie die stärker sozialisierten amerikanischen Kirchen seit langem die Tendenz zeigten, sich zu sozialen Konzernen zu entwickeln. Aber ob man nun die Dinge positiv oder negativ bewerten mochte, es zeigte sich jedenfalls, daß den Funktionsverlusten der Kirchen im Gesamt der Gesellschaft Funktionsgewinne in spezifischen sozialen Zonen gegenüberstanden; hier ist die Sozialverflechtung der Kirchen in den sechziger Jahren vielfach sogar, verglichen mit der Zeit vorher, stärker und intensiver geworden.

So erklärt sich schließlich auch, daß man in der Bundesrepublik – gelegentlich in unwirschfordernder Form – den Kirchen eine Art von moralischem Hüter- und Wächteramt nicht so sehr zubilligte als vielmehr abverlangte: sei es, daß die Kirchen in die Rolle von Blockadebrechern gegenüber politischen Tabus versetzt wurden, sei es, daß man ihnen besondere Standfestigkeit gegenüber totalitären Praktiken zumutete und sie beim Ausbleiben lebensrettender Warnungen hart kritisierte, sei es, daß man sie ganz allgemein in eine Anwaltschaft für das bedrohte Humanum in der Industriegesellschaft drängte. Vieles erklärte sich aus solchen oft uneingestanden Erwartungen, so die Heftigkeit, mit der vor allem in katholischen Kreisen in den sechziger Jahren die Rolle der Kirche im Jahr 1933 diskutiert wurde, oder die weite Resonanz, die kirchliche Vorstöße in Sachen der Ostpolitik und speziell des deutsch-polnischen Verhältnisses fanden, oder die wachsende Aufmerksamkeit für kirchliche Erklärungen zu Fragen allgemein-humanitären, nicht spezifisch-christlichen Inhalts. Dabei ging es nicht immer ohne Schizophrenie ab: die Kirchen sollten nicht politischen Einfluß nehmen dürfen, aber bösen Entwicklungen doch nach Kräften wehren; sie sollten heiße Eisen anfassen, während ihre *cura ordinaria* im Alltag oft als Störung empfunden wurde. Die Ambivalenz in der Haltung der Öffentlichkeit mußte das Selbstverständnis der Kirchen um so mehr belasten, als die Möglichkeiten fehlten, so hochgespannte Erwartungen zu befriedigen. Gleichwohl zeigte sich, daß die Konzentration auf die Aufgaben eines »pouvoir spirituel« die Autorität der Kirchen nicht minderte, sondern sie in eine neue Freiheit gegenüber den gesellschaftlichen und politischen Mächten versetzte. Gerade die Neigung der modernen Gesellschaft zu technisch-perfekter Selbstabschließung und Selbstbezogen-

heit verstärkte ihr Gewicht, da sie allein imstande waren, die Gesellschaft mit der Bestimmung des Menschen zu konfrontieren und die Sinnfrage in einer Welt utilitärer Zwecke offenzuhalten.

Zu Ende der sechziger Jahre war die Lage der Kirchen in der Bundesrepublik wieder fast so offen wie unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges. Die Kirchen verfügten in der Gesellschaft nicht mehr über das selbstverständliche Prestige, das sie unmittelbar nach dem Krieg besaßen; sie waren auf aktive Verteidigung durch ihre Glieder angewiesen. Andererseits waren die Erwartungen der Öffentlichkeit an sie möglicherweise noch höher als in den Jahren nach 1945. Im diffusen Chor der öffentlichen Meinung schienen sich heftige, oft maßlose Kirchenkritik und ebenso leidenschaftliche Erwartungen an eine neue, mit irdischen Hoffnungen gefüllte Kirche die Waage zu halten. Auf der einen Seite der vehemente Angriff gegen alle Formen institutioneller kirchlicher Öffentlichkeit, seien es nun Erklärungen kirchlicher Ämter und Personen zu politischen Fragen oder Mitwirkungsrechte der Kirchen im erzieherischen, sozialen, fürsorglichen oder publizistischen Bereich: man lehnte die staatlich eingehobene Kirchensteuer ab, propagierte den Kirchenaustritt, kurz, man war bestrebt, den Öffentlichkeitsanspruch, die »Macht« der Kirchen zu mindern. Im gleichen Atemzug aber wurden diese Kirchen – die man in Gedanken schon zu Gemeindekirchen der »kleinen Herde« gemacht hatte – zu ungeheuren sozialen und politischen Engagements herausgefordert, für die die Macht des mittelalterlichen Staatskirchentums kaum ausgereicht hätte. Man beklagte, daß sie »den Herrschenden« nicht in den Arm fielen, wo Unrecht geschehe, daß sie zu wenig für Bildung, Entwicklungshilfe, Friedensarbeit täten und sich nicht an gesellschaftlichen Umbrüchen und Revolutionen beteiligten; ja man forderte, die Kirchen dürften sich nicht damit bescheiden, die Wunden der Welt zu heilen, sie müßten verhindern, daß Wunden überhaupt geschlagen würden – ein offenkundiger Aufruf zur Errichtung der Theokratie. Es war kaum abzusehen, ob sich in diesen widersprüchlichen Äußerungen, noch unklar, eine neue Beziehung von Kirche und Gesellschaft ankündigte; einstweilen verrieten sie vor allem die Tendenz, Kirche einerseits aus dem Alltag zu verdrängen, sie andererseits als Rückversicherung in Krisenzeiten in Reserve zu halten.

Der Ambivalenz in den Erwartungen der Öffentlichkeit entsprach die Reaktion der Kirchen. Auf der einen Seite Müdigkeit und Resignation, Rückzug auf Kerngemeinden und private Innerlichkeit; auf der anderen Seite eine virtuelle Ausweitung des Religiösen ins Politische hinein, die an die längst vergangenen Zeiten eines kirchlichen Integralismus gemahnte. Auf der einen Seite der allmähliche Zerfall der gesamtdeutschen kirchlichen Einheit; auf der anderen Seite eine zunehmende Einlassung auf nationale politische Fragen. In den Gemeinden selbst das Aufklaffen der Gegensätze zwischen Glaubensspiritualität und politischem Engagement, Orthodoxie und Orthopraxie; in der Theologie ein Spannungsbogen, der von traditionalistischen und reformistischen Positionen bis zu theologischen Legitimierungen der Revolution reichte. Wohin der Weg der Kirche gehen sollte, war in den Krisenjahren 1967–1970 völlig offen; erst in den siebziger Jahren festigten sich die Konturen allmählich wieder. Auf die neuen Verfassungsstrukturen, aber auch das neue Bild von Kirche und Öffentlichkeit, das in dieser Bewegung zutage trat, gilt es abschließend einen Blick zu werfen.

1965 bis heute: Krise und Selbstbehauptung

Zieht man ein Fazit der inneren Entwicklung in den sechziger Jahren, so wird deutlich, daß die Kirchen in dieser Zeit in eine stärkere Abhängigkeit von den Bewegungen der Gesellschaft gerieten. Sie verloren, teilweise wenigstens, ihre Eigen-
dynamik, ihre geschichtlich-gesellschaftliche Autonomie. Das gilt nach außen und nach innen. Je mehr die Teilung Deutschlands sich verfestigte, desto stärker wirkte das Eigenleben der staatlichen Teile auf das Schicksal der Kirchen zurück. Der Loyalitätsanspruch der staatlichen Provisorien wuchs; eine stärkere Identifikation mit den jeweiligen politischen Ordnungen war die Folge. Für die Evangelische Kirche in Deutschland bedeutete dies, daß die mühevoll festgehaltene organisatorische Einheit der Gliedkirchen in Ost und West zerbrach; übrig blieb eine »besondere Gemeinschaft« der evangelischen Christenheit in Deutschland ohne festen institutionellen Umriss. Die Katholische Kirche widerstand kraft ihrer übernationalen Struktur der Bewegung zur teilstaatlichen Verfestigung elastischer; doch auch für sie ergaben sich als Auswirkung der Ostpolitik der Kabinette Brandt-Scheel neue Perspektiven.

Die 4. EKD-Synode im April 1967, in ihrer westlichen Hälfte im Spandauer Johannisstift, in ihrer östlichen in der Fürstenwalder Samariter-Anstalt tagend, hatte noch einmal auf beiden Seiten leidenschaftliche Appelle für die Einheit der Kirche über die politischen Trennungslinien hinweg gebracht. Auf ihr war der bayerische Landesbischof Dietzfelbinger zum neuen Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland gewählt worden. Ein letztes Mal wiesen die Synodalen der DDR die öffentlichen Angriffe und administrativen Maßnahmen gegen die Einheit der Kirche zurück: für eine Trennung von der EKD, so erklärte der Greifswalder Bischof Krummacher, lägen keine theologischen Gründe vor. Ähnliche Stimmen waren im Westen zu hören. Doch bald danach ging die Entwicklung auseinander. Im November 1967 spalteten sich die »Evangelischen Studentengemeinden in Deutschland« in zwei selbständige Bewegungen in der DDR und in der Bundesrepublik; der Schritt wurde damit begründet, daß an die Stelle der Wiedervereinigung eine »Annäherung und Verständigung zwischen den beiden deutschen Staaten auf der Grundlage der gegenseitigen Anerkennung« treten müsse. Während der noch amtierende EKD-Ratsvorsitzende Bischof Scharf an der offiziellen These festhielt, die EKD wünsche mit beiden deutschen Regierungen einen gleichgeordneten Umgang, forderten DDR-Stellen, aber auch Teile der innerkirchlichen Opposition in der Bundesrepublik eine Scheidung nach dem Prinzip der Zuordnung zum jeweiligen politischen System. Auf der Regionalsynode West der EKD in Berlin-Spandau gestand man ein, man sei »an den Grenzen unserer Kraft« angelangt. Zwar weigerten sich die Synodalen, aus der verwaltungsmäßigen und rechtlichen Trennung theologische Folgerungen zu ziehen, doch die Trennung selbst schien unabwendbar, nachdem bereits die Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands in zwei getrennten Regionalsynoden getagt hatten und ein »Bund der acht evangelischen Landeskirchen der DDR« vorbereitet wurde. Endgültig zu Grabe getragen wurde die äußere Einheit der EKD freilich erst in der »Stillen Synode« des Bundes der Kirchen in der DDR, die im September 1969 in Potsdam-Hermannswerder hinter verschlossenen

Türen tagte. Sie vollzog formell die Loslösung von den Organen der EKD, deren in Ostberlin liegende Zweigstellen am 1. Oktober aufgelöst wurden.

Weniger dramatisch und zeitlich später liegend vollzogen sich ähnliche Entwicklungen im katholischen Bereich. Die politische und gesellschaftliche Verselbständigung der beiden Teile Deutschlands – am deutlichsten im Nebeneinander zweier Synoden (1971 West, 1973 Ost) – führte hier zunächst noch nicht zu kirchenrechtlichen Folgerungen. Dem scheinbaren Zwang des von interessierter Seite vorgebrachten Satzes »Zwei Synoden – zwei Bischofskonferenzen« konnten die Katholische Kirche in Deutschland vermöge ihrer Bindung an Rom leichter begegnen, als dies der stärker in die deutsche Gesellschaft eingelassenen Evangelischen Kirche möglich war. Daß sich Änderungen im Zug des deutsch-polnischen Vertrages (1972) und des Grundlagenvertrages mit der DDR (1973) ergeben werden, ist freilich abzusehen; auch hier deuten die Anzeichen auf stärkere territorialspezifische Abhängigkeiten.

Noch deutlicher traten Gleichlauf und Wechselwirkung religiöser und politischer Probleme im Innern der Kirchen in der Bundesrepublik hervor. Die Krisen, die das Gemeinwesen im Zeichen weltpolitischer Veränderungen seit 1965 ergriffen, erfaßten auch den kirchlichen Bezirk. Alle Fraglichkeiten staatlicher Institutionen und Funktionen schlugen mit geringer Phasenverschiebung in die Kirche zurück; alle kritischen Strömungen gegen die herrschende Ordnung fanden in den Kirchen ihr Gegenstück.

Während sich in den Jahren nach 1966 im Schoß der Großen Koalition die Öffnung nach links vorbereitete, vollzogen sich in den Kirchen tiefgreifende Wandlungen und Neuorientierungen. In den Gemeinden verloren die tradierten Strukturen an Form und Festigkeit. Die Generation des Kirchenkampfes trat ab. Das überlieferte Gemeindebewußtsein, erwachsen aus dem kirchlichen Aufbruch der Zwischenkriegszeit, verlor seine zusammenhaltende Kraft. Wo bisher die undiskutierte Einheit lag, begannen sich Unsicherheit und Zweifel zu verbreiten. Nicht nur das Zeitklima spielte dabei mit, die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, der »Gottesfinsternis« (M. Buber); auch innerhalb der Kirchen selbst war die Anfechtung im Glauben zu einem Element religiöser Erfahrung geworden; sie konnte nicht mehr draußen gehalten werden wie zu der Zeit, da Glaube und Unglaube reinlich geschiedene Größen *intra* und *extra muros* waren. So offenbarten sich die Kirchen in den Kirchentagen von Hannover (1967) und Stuttgart (1969), den Katholikentagen von Essen (1968) und Trier (1970) in einem Zustand der Unsicherheit und Traditionsneurose: die inneren Gegensätze reichten bis zur wechselseitigen Aufkündigung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen Fundamentalisten (»Kein anderes Evangelium«) und Progressisten; das kirchliche Amt steuerte zwischen den Fronten mühsam einen Weg der Formelkompromisse oder wich in pastorale Appelle aus. Zogen die »Stillen im Lande« sich in vermeintlich unerschütterte Kerngemeinden und eine subjektive Glaubensgewißheit zurück, so traten andere die Flucht nach vorn an: in die Schärfe innerkirchlicher Kritik, in gesellschaftliche und politische Aktionen, schließlich in eine Art von institutionalisierter Daueropposition.

Je schwerer es wurde, Gemeinsamkeit im religiösen Bereich zu praktizieren, desto größer war die Neigung, die Demonstration der kirchlichen Einheit ins Soziale und Politische zu verlagern. In den Pfarreien, den Hochschulgemeinden, den Jugendverbänden, den Priester- und Predigerseminaren waren diese Jahre erfüllt von nicht

endenden Debatten über politische oder revolutionäre Theologie. Häufig versuchte man, in politischen Aktionen ein neues soziales und religiöses Selbstverständnis zu gewinnen. Dabei schlug der gutgemeinte Eifer nicht selten in einen neuen integralistischen Gewissensdruck gegen Minderheiten und Dissidenten um. Es kam zu partiellen Totalpolitischen christlicher Gemeinden, so etwa in einzelnen Studenten- und Hochschulgemeinden, und auf der anderen Seite zu Polarisierungen mit den Kirchengemeinden – zu gegenseitigen Vorwürfen, Provokationen und ebenso heftigen Gegenreaktionen. Die Bewegung war nicht einheitlich; sie hatte vielfältige und diffuse Antriebe: echter Idealismus konkurrierte mit dumpfem Mitläufertum, ernsthafte theologische Bemühung mit bloßem kirchenkritischem Affekt. Die gemeinsame Problematik der Versuche, die Kirche zu politisieren, lag darin, daß sie sich der Strukturverschiedenheiten von Kirche und politischer Gemeinschaft nicht mehr bewußt waren – oder sie durch »Demokratisierung« einbunten zu können glaubten. So wurden konkrete politische Aktionen im Gottesdienst dem Hören des Wortes vorgeordnet; statt Liturgie (die nur noch Entlastungsfunktionen erfülle) forderte man eine kritische Gesellschaftsanalyse. Selbst bei Theologen ging gelegentlich das Gefühl dafür verloren, daß Kirche erst in der liturgischen Anamnese sich ihrer Identität und ihres Glaubensursprungs versichern kann – sonst wäre sie durch jeden humanistischen Weltverschönerungsverein zu ersetzen – und daß das christliche Heil das politische zwar einschließt, zugleich aber transzendiert in eine Hoffnung hinein, die selbst im Scheitern aller irdischen, politischen und ökonomischen Hoffnungen noch lebendig zu bleiben vermag.

Die Kirchen haben auf die Herausforderungen jener Jahre in verschiedener Weise reagiert. Der Prozeß ist noch nicht abgeschlossen. Es kann aber festgehalten werden, daß sich auf gesamtkirchlicher Ebene jene Kräfte nicht durchgesetzt haben, die auf eine »demokratisierte Kirche« im Sinn einer Gewaltenverschmelzung von Räten und Ämtern oder gar einer Homogenität von Kirche und Politik abzielten. Die Kirchen haben sich zwar demokratischen Formen der Meinungs- und Willensbildung geöffnet. Gleichzeitig haben sie aber die gewaltenteiligen Balancen zwischen synodalen und exekutiven, geistlichen und laikalen Elementen in der Kirchenleitung neu befestigt. Auch bezüglich ihres politischen Auftrags sind die Kirchen den Empfehlungen zur Wahrnehmung eines umfassenden politischen Mandats (das sie lückenlos in das politische System integriert hätte) nicht gefolgt; statt dessen haben sie in den letzten Jahren verstärkt die Möglichkeit zu gezielten Positionsmeldungen gegenüber der Politik – oft gemeinsam – wahrgenommen.

Besonders deutlich war das bei der katholischen Kirche. Sie hat zwar, in Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil, das Laienapostolat neugeordnet (1967) und Laienräte auf Gemeinde-, Dekanats- und Diözesanebene eingerichtet. Sie hat jedoch der Versuchung widerstanden, bestehende Laiengremien – die traditionellerweise in weitgehender Unabhängigkeit von kirchlichem Amt operierten – durch eine umfassende Einbeziehung in Synodalstrukturen zu veramtlichen – und damit zur Reklerikalisierung des Laienkatholizismus beizutragen. Ein solches Vorgehen hätte infolge der weit ins soziale und politische Glacis hinausreichenden Organisationsstruktur des deutschen Katholizismus Fragen politischer Natur in den Bereich des Amtes gebracht und zur Entscheidung gestellt, die sinnvollerweise vom Amt gar nicht entschieden werden könnten – es sei denn, man verstehe das Amt im Sinn politischer

Theologie als Anwalt permanenter Gesellschaftskritik und damit als Teil des politischen Prozesses. Andererseits wären die vorhandenen Organe gesellschaftlicher und politischer Aktivität durch eine solche Neuverteilung der Funktionen unvermeidlich geschwächt und ausgelaugt worden.

So hat sich *zwischen* der Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland etabliert – als Instrument zeitgerechter Strukturreform, jedoch ohne den Anspruch absorptiver Repräsentation des Kirchenvolkes, überdies mit zeitlicher Befristung. Darin mochte man eine Halbheit sehen, wenn man von einer Rückkehr zur altchristlichen Synodalstruktur und ihrer sakramentalen Einheit von Priestern und Laien träumte. Doch entsprach die differenzierte Repräsentation nicht nur den sorgfältigen Unterscheidungen des Konzils, sie wurde auch den verschiedenen Aufgaben kirchlicher und weltlicher Mitverantwortung der Christen besser gerecht. Die Schwierigkeit einer lückenlosen Integration von Religion und Politik im Zeitalter eines innerkirchlichen Pluralismus hatte deutlich das Schicksal der katholischen Wochenzeitung »Publik« gezeigt: sie scheiterte nicht nur am Subventionsentzug der Bischöfe, sondern an dem Dilemma, als offizielles Meinungsforum »der Kirche« nur einen Teil der Meinungs- und Richtungspluralität des deutschen Katholizismus abdecken zu können, gleichwohl aber den Eindruck zu erwecken, sie spreche für alle Katholiken.

Ein ähnliches Bild bietet sich im evangelischen Bereich. Auch hier erwies sich die unvollkommene ekklesiologische Improvisation von 1948, bei aller unvermeidlichen Zurücknahme gesamtdeutscher Aspirationen in den folgenden Jahren, als widerstandsfähige Mitgift des Kirchenkampfes und als Bürgschaft für eine freie Weiterentwicklung der Gliedkirchen. Obwohl weniger als Kirche im vollen Sinn theologischer und sakramentaler Gemeinschaft, war die EKD doch mehr als ein loser Bund bekenntnisbestimmter Landeskirchen. Und obwohl der Synode die Entscheidungskompetenz, dem Rat die Exekutivbefugnis gegenüber den Landeskirchen fehlte, haben doch beide die Stimme der evangelischen Christen in der Öffentlichkeit wirkungsvoll zur Geltung gebracht, ohne daß die Einheit der Kirche selbst in kritischen Situationen ernstlich gefährdet gewesen wäre. Ob der in jüngster Zeit eingeschlagene Kurs einer stärkeren Annäherung der Bekenntnisse und eines De-facto-Unionismus innerhalb der Gliedkirchen tatsächlich zu einer Stärkung der EKD führen wird, muß abgewartet werden.

Die vermehrte ökumenische Zusammenarbeit zwischen EKD und katholischer Kirche ist bisher mehr im Bereich der Kirchenleitungen als in der Breite des Kirchenvolkes wirksam geworden – trotz zahlreicher Initiativen von unten und trotz des breit angelegten, in seinem Ergebnis freilich diffusen »Ökumenischen Pfingsttreffens« in Augsburg 1971. Die Zusammenarbeit hat sich mehr im praktischen Handeln eingespielt als auf dem Feld theologischer Auseinandersetzungen. Hier ist an die kirchliche Entwicklungshilfe zu erinnern (*Misereor* und *Adveniat* auf katholischer, »Brot für die Welt« auf evangelischer Seite), aber auch an gemeinsame Erklärungen zur Ostpolitik, zum Ehescheidungs- und Sittenstrafrecht, zur rechtspolitischen und ethischen Diskussion und jüngst zur Bodenreform.

Die notwendige Anpassung der Kirchen an Zeitstrukturen und umgebende politische Formen ist nur der eine Teil ihres immer notwendigen Aggiornamento. Der

andere, nicht minder wichtig, ist die Bewahrung ihrer fundamentalen Identität. Eine jeder Zeitströmung aufgeschlossene Kirche täte gerade der säkularisierten Öffentlichkeit von heute keinen Dienst. Denn diese wünscht Kirche nicht als Duplikat weltlicher Revolutions- und Befreiungsbewegungen – sie verlangt nach ihr gerade dort, wo diesseitige Verheißungen im Griff der Gewalt, die sie erzwingen will, zerbrechen. Wäre christliches Heil nichts anderes als säkulare Befreiung des Individuums, so wäre es in der weltweiten Enttäuschung über die nichtgelungene ökonomisch-politische Revolution längst schal geworden. Die Kirchen müßten sich in das Schicksal kurzlebiger Humanismen und Utopien teilen. Sie hätten gerade das vergessen, was sie allein zu geben haben.

Vieles spricht dafür, daß in einer Zeit des Ringens um zeitgerechte Formen der Glaubensverkündigung die äußeren Energien der Kirchen zunächst schwächer werden. Das erklärt, weshalb der Einfluß der Kirchen auf die Öffentlichkeit zurückgegangen ist und voraussichtlich weiter zurückgehen wird. Daraus sollte man jedoch keine eifertigen Folgerungen ziehen – weder die des laizistischen Triumphs noch die des resignierenden Getto-Rückzugs. Entwicklungschancen von Kirchen sind in Gesellschaften, die Religionsfreiheit gewähren, nicht determinierbar. Die religiösen Binnenkräfte entziehen sich einer schematischen Extrapolation. Entgegen dem gegenwärtigen Anschein einer die Außenwirkung der Kirche hemmenden Krise sollte man daher die Möglichkeit neuer Wechselwirkungen von Kirche und Gesellschaft auch für die Zukunft der Bundesrepublik ins Auge fassen – wie in den vergangenen Jahrzehnten einer »freien Kirche im freien Staat«.

Wiederaufbau einer Kirche

Dargestellt an Hand der Tagebücher Robert Grosches

Von *Albert Mirgeler*

Der kurz nach dem Pfingstfest des Jahres 1967 verstorbene Kölner Prälat und Stadtdechant Dr. Robert Grosche hat außer für die vorkonziliare Zeit wegweisenden theologischen Aufsatzsammlungen¹ für die Jahre 1944 bis 1946 ein bereits veröffentlichtes Tagebuch² hinterlassen, das aus einfachen Arbeitsnotizen für seine umfangreiche Tätigkeit herauswuchs. Es ist auch allgemeinhistorisch von Interesse, weil es ein eindrucksvolles Bild von dem Leben und Sterben der damals pausenlos aus der Luft bedrohten Stadt Köln bietet, in der sozusagen jede Stunde des Weiter-

¹ Pilgernde Kirche. Freiburg i. Br. 1938; Et intra et extra, Düsseldorf 1958.

² Kölner Tagebuch 1944/46. Köln/Olten 1969. Die Veröffentlichung fiel insofern in eine nicht gerade günstige Zeit, als die Öffentlichkeit damals von aktuellen Vorgängen, vor allem der auf der Höhe befindlichen Kulturrevolution der Jugend und den Bundestagswahlen beherrscht wurde.

lebens dem Tode abgerungen war. Ich lasse über diese Seite Auguste Schorn in ihrer Einführung sprechen: »In seiner im Zentrum der Stadt gelegenen Pfarrei, in der Nähe von Bahnhof und Hohenzollernbrücke, die so oft das Ziel der feindlichen Bomben waren, hat Dr. Grosche alle diese Angriffe unmittelbar miterlebt, die nächtlichen meist im Keller der Kirche (sc. seiner damaligen Pfarrkirche Mariae Himmelfahrt in der Marzellenstraße), die Tagesangriffe manchmal im Luftschutzraum der seinem Hause gegenüberliegenden ›Deutschen Arbeitsfront‹ oder im Treppenturm des Domes – wo immer sie ihn überraschten. Er hat ihren grausigen Verlauf, ihre schauerlichen Auswirkungen aufgezeichnet, mit äußerster Konzentration nach Tagen und Nächten der Erschöpfung, ein Chronist, der gerade durch die Monotonie, Kargheit und scheinbare Nüchternheit, mit der er das Schreckliche wiedergibt, erschüttert. Wenn er direkt nach den Angriffen seine Rundgänge unternahm, nicht nur durch die eigene Pfarrei, sondern oft bis an die Peripherie der Stadt, so hat er wie vielleicht kein anderer das zerschundene Antlitz dieser Stadt in seiner ganzen Furchtbarkeit gesehen. Manchmal hat er mit einem kurzen Wort die vielfältigen sonstigen Leiden angedeutet, den unaufhörlichen Regen, der in die Finsternis der Keller hereintropfte, die grimmige Kälte, die im Januar 1945 einsetzte und wochenlang eine dichte Schneedecke über die Straßen legte. Wer jene Zeit miterlebt hat, in dem wird sie beim Lesen dieser knappen, prägnanten Schilderungen in all ihren Einzelheiten wieder wach werden; den anderen wird der authentische, Aug in Auge mit dem Geschehen selber geschriebene Bericht eine Wirklichkeit heraufrufen, wie sie keine ›objektive‹ Darstellung auch nur annähernd erreichen könnte.«³

Aber, wie Auguste Schorn fortfährt, »das Tagebuch erschöpft sich nicht in solchen Schilderungen«. Dr. Grosche war in erster Linie Pfarrer. Als 1947 seine Ernennung zum Domprobst zur Diskussion stand, betont er dezidiert, er sehe seinen Platz als Pfarrer von St. Gereon (14. 10. 1947). Als er kurz danach wieder das schwer angeschlagene Haus bei St. Gereon unter seinen Pfarrkindern beziehen kann, fühlt er sich »sehr glücklich und dankbar« und möchte aus diesem Haus den Weg in die Ewigkeit antreten (21. 10. 1947)⁴. Diese Entscheidung für ein pastorales Dasein war zur damaligen Zeit für einen Priester, zumal wenn er den geistigen Umfang Dr. Grosches besaß, keineswegs etwas Selbstverständliches; waren doch zeitweise nach dem Krieg im Bereich der Kölner Diözese mehr als die Hälfte der Priester mit nichtpastoralen Aufgaben beschäftigt, die sich zum großen Teil aus dem System der Quasi-Ethnarchie ergaben, das heißt aus einem System, das die Katholiken weitgehend indirekt als »Vereinsvolk« über klerikale Leitungs- oder Kontrollinstanzen in die allgemeine Gesellschaft einzugliedern suchte⁵. Unter diesen Voraussetzungen müssen wir die Zeit, über die das Tagebuch berichtet, geradezu als

³ Tagebuch, S. 15 f. Das Tagebuch wird auch im folgenden nach Seitenzahlen, die später entstandenen unveröffentlichten Notizen der Jahre 1946–1949 werden dagegen mit dem jeweiligen Datum zitiert. Die Notizen sind in der veralteten und mir nicht geläufigen Stolze-Schrey-Stenographie geschrieben; ich benutze sie in einer Übertragung, welche die Nachlaßverwaltung veranlaßte.

⁴ Dieser Wunsch ist nicht ganz in Erfüllung gegangen, da ihn das Wirtschaftswunder in den fünfziger Jahren mit einem viel komfortableren neuen Pfarrhaus beschenkte.

⁵ Der Name Ethnarchie ist in Analogie zu der historischen Erscheinung gewählt worden, welche Glaubensgemeinschaften wie die Juden oder die Griechisch-Orthodoxen über ihre geistliche Führung in eine fremde Erobererherrschaft integrierte.

den Höhepunkt im Leben Dr. Grosches ansehen. Er war im Dezember 1943, im Alter von 55 Jahren, zum Kölner Stadtdechanten ernannt worden und wurde in dieser Funktion bald die höchste geistige Instanz der Stadt, so etwas wie ein Stadtbischof, als der dreimal ausgebombte Erzbischof, der spätere Kardinal Frings, vor einer möglichen Blockierung nach Honnef ausgewichen war, um jedenfalls von dem größeren, rechts des Rheins gelegenen Teil seiner Diözese nicht abgeschnitten zu werden. Dieses Ausweichen kontrastierte mit der Entscheidung des Aachener Bischofs Johannes Joseph van der Velde, der in seiner belagerten Stadt verblieb, und es hat in der Tat nicht nur bei den Katholiken, sondern auch später bei der Besatzungsmacht Anlaß zu Mißdeutungen gegeben, die übersahen, daß für einen Bischof der Mut wohl nicht das einzige Kriterium für seine Amtsführung darstellt. Immerhin hat auch Dr. Grosche bei allem Verständnis für die Handlungsweise seines Erzbischofs das Bedauern über die geistliche Verwaisung der Stadt Köln nie unterdrücken können, obwohl er gerade dadurch die große Chance bekam, als stellvertretender Bischof diese Verwaisung auszufüllen. Als der Erzbischof am 20. April 1945 in die inzwischen besetzte Stadt zurückkehrte, bemerkt Dr. Grosche, er werde sich die Herzen der Kölner zurückerobern müssen, aber er, Dr. Grosche, wolle ihm dabei behilflich sein (Tagebuch, S. 142).

Die priesterliche Existenz des Stadtdechanten vollendet sich während dieser faktischen Vakanz darin, daß er nicht nur selbst in den Schrecknissen des Kriegsendes aushält, sondern ein solches Aushalten auch dem übrigen Klerus der Stadt zur Pflicht macht, wenigstens so weit er noch benötigt wird. Aus dem Beschluß seines eigenen Pfarrkapitels vom 18. September 1944 entsteht am 4. November ein Brief an den Kölner Klerus (abgedruckt Tagebuch, S. 171 ff.), der, ausgehend von den Trostworten des Propheten Jeremias im 42. Kapitel, dafür Sorge trägt, daß die stark reduzierten Gemeinden der geistlichen Betreuung nicht entbehrten, aber auch die Kölner Kirchen selbst nicht der architektonischen, da sie selbst in zerstörtem Zustande noch Zeugen einer christlichen Vergangenheit seien. Wer von den Geistlichen die Belastung seelisch nicht aushielte, dürfe zwar ruhigen Gewissens die Stadt verlassen, wenn nur *ein* Geistlicher in jeder Pfarre für den geistlichen Dienst übrig bliebe, aber er solle wenigstens versuchen, bei dem exilierten Teil der Bevölkerung zu bleiben, nicht auf eigene Faust vagabundieren. »Wir müssen entweder die Schrecken des Krieges hier in der Stadt oder die Leiden der Flucht mit unserem Volke teilen.« Man kann aus dieser Haltung auch den Unwillen verstehen, mit dem Dr. Grosche später an die geflüchteten ostdeutschen Priester denkt, die sich nicht mehr für die sowjetisch besetzte Besatzungszone zur Verfügung stellen wollten (10. 10. 1947). Jedenfalls hat die Initiative des Stadtdechanten von Ende 1944 den Erfolg gehabt, daß er nach der Besetzung der Stadt noch 97 verbliebene katholische Geistliche dem amerikanischen Stadtkommandanten melden konnte (Tagebuch, S. 118).

Die Zeit der Bombardierung war auch insofern ein nicht mehr zu überbietender Höhepunkt des priesterlichen Wirkens, als hier die Liturgie in jenem ursprünglichen Sinn gefeiert wurde, in dem sie der Herr bei seinem Abendmahl instituierte, nämlich angesichts des bevorstehenden Todes. Einige der engsten damaligen Mitarbeiter des Stadtdechanten sind unter dem Bombenhagel geblieben, so noch am Ende, am 4. März 1945, Dr. Koch, der Pfarrer von St. Alban. Mit der Besetzung der Stadt am 7. März

fängt dagegen eine neue Zeit an, in der die Aufgaben der Zukunft mehr und mehr in den Mittelpunkt des Daseins rücken. Der Anfang dieser neuen Zeit ist noch auf den letzten fünfzig Seiten (S. 117—165) des »Kölner Tagebuch« festgehalten. Weitere dreieinhalb Jahre bis Ende 1949 liegen in später entdeckten, unveröffentlichten und wegen der Disparität der Aufgaben und Gesichtspunkte für eine Veröffentlichung in chronologischer Form auch kaum geeigneten stenographischen Kalendernotizen vor. Eine Fülle außerordentlicher Aufgaben über die pastorale hinaus tritt sofort mit Kriegsende an Dr. Grosche heran, nicht nur in seiner Eigenschaft als Stadtdechant, wie die Erhaltung und der Wiederaufbau der zerstörten Kölner Kirchen, sondern auch in seiner Kompetenz als wirklich umfassender und keineswegs nur auf das Theologische beschränkter »Katholik« in einem ursprünglichen Sinne, wie die Vorbereitung der 700-Jahr-Feier des Doms im Jahre 1948, die Teilnahme am ersten, noch von der Besatzungsmacht oktroyierten Stadtparlament als Vertreter der Kirche, die Vorbereitungen zu einem neuen politischen Status der Katholiken, endlich die wenig erfreulichen Auseinandersetzungen auf dem Gebiet des Vereinswesens und der Bildung. Es ist, auch wenn die späteren Kalendernotizen einer Veröffentlichung in Buchform widerstehen, doch nicht unwichtig, einige Linien der Tätigkeit und der Gedanken Dr. Grosches thematisch anzudeuten. Denn es handelt sich dabei nicht nur um eine lehrreiche Rückschau auf den »Wiederaufbau«, sondern auch um die bis heute nicht »bewältigte« Frage nach dem, was damals eigentlich gefordert war, und nach dem, was bis heute versäumt wurde. Es handelt sich letztlich um die sachliche Frage, ob es richtig war, Liturgie und »Ethnarchie« in altgewohnter Weise zum Ausgangspunkt des christlichen »Wiederaufbaus« zu machen.

Die allgemeine Erleichterung nach dem Ende des Alptraums von Nationalsozialismus und Krieg verführte damals zu der Meinung, nun könne alles wieder da weitergehen, wo es 1933 aufgehört hatte. Auch die Politik der Besatzungsmächte lief leider in dieser Richtung. Prälat Dr. Grosche ist dagegen von Anfang an anderer Ansicht. Im August 1945 notiert er an seinem Weihetag lapidar: »Wir müssen die Welt wieder für Christus gewinnen, die Welt, die heidnisch geworden ist. Wir müssen uns erstens darüber klar sein, daß die Welt nicht mehr christlich ist, müssen wirklich alle Illusionen aufgeben. Die Welt ist ins Heidentum zurückgesunken. Die Kirche ist tatsächlich Diaspora. Überall! Wir müssen uns zweitens darüber klar sein, daß die Mittel des 19. Jahrhunderts nicht mehr unsere Mittel sein können. Die Form des Vereinswesens war berechtigt; aber sie scheint es heute nicht mehr zu sein. Dazu kommt folgendes: Es kommt nicht mehr darauf an, durch die politisch-soziologische Form der Masse zu wirken. Die Form ist durch den Nationalsozialismus und Bolschewismus erledigt. Gegenüber der Masse kann nur der einzelne sich behaupten; wenn nicht anders als in der Form, daß er untergeht und dadurch siegt« (Tagebuch, S. 154).

Diese programmatische Äußerung liegt durchaus in der Fortsetzung der Linie, die Dr. Grosche am 12. 8. 1941 in seinem Vortrag vor den katholischen Marinepfarrern vertreten hat⁶. Er wollte damals die nationalsozialistische Verfolgung als eine Anforderung Gottes an eine längst überfällig gewordene kirchliche Vergangenheit verstanden wissen und lehnte es ab, sie durch eine direkte Gegenwehr zu erledigen.

⁶ »Die Kirche heute«, aufgenommen in »Et intra et extra«, S. 219–237.

Folglich konnte nun nach seinem Sturz das nationalsozialistische Regime auch nicht einfach als eine Episode abgetan und im Sinne einer Restauration der Vor-Nazizeit überwunden werden. Die eigentliche Frage war, ob nicht viel eher der 1933 schmählich zusammengebrochene kirchliche und politische Katholizismus als die zu überwindende Episode angesehen werden müsse. Diese Frage ist erst entschieden worden, als die damals von der Militärregierung, der Kirche und der Adenauer-Regierung inaugurierte Restauration in einem neuen, durch den Aufstand der Jugend hervorgerufenen Zusammenbruch zu Ende der sechziger Jahre beendet wurde.

Dr. Grosche befand sich also in den ersten Nachkriegsjahren im Gegensatz zum vorwiegenden Trend, und das mußte ihn in einen latenten Gegensatz zu den damals im rheinischen Raum amtierenden führenden Persönlichkeiten, sowohl zu Kardinal Frings wie zum CDU-Vorsitzenden und späteren Bundeskanzler Dr. Adenauer bringen. Zwar traten diese Gegensätze bei der optimistischen und verbindlichen Natur des Prälaten und angesichts seines unermüdlischen Einsatzzeifers nach außen wenig in Erscheinung. Um so mehr sind die Differenzpunkte mit dem Kardinal in den Kalendernotizen faßbar, vor allem bei den entscheidenden Weichenstellungen des Jahres 1947⁷. Für das Gegenspiel zu Adenauer ist charakteristisch die Bemühung, ihm durch eine Berufung des früheren Reichskanzlers Dr. Brüning an die Kölner Universität – zunächst war an einen sozialpolitischen Lehrstuhl gedacht (12., 18., 26. 7. 1946) – einen Gegenspieler zu schaffen. Bekanntlich scheiterte diese Politik 1954 schließlich daran, daß Brüning nach seiner Rede vor dem Rhein-Ruhr-Klub von Adenauer politisches Redeverbot erhielt⁸.

Nun wäre es freilich verfehlt, solche Gegensätzlichkeiten nur im politischen Rahmen zu sehen und etwa auf den Gedanken einer schwarz-roten Koalition auszurichten, der damals weite Kreise auch des Klerus bestach. Dr. Grosche ist da einerseits radikaler; so entschlüpft ihm schon kurz nach Kriegsende die Rede von der Stellung der Frau »in der neuen kommenden sozialistischen Gesellschaft« (Tagebuch, S. 149). Diese Denkweise ist allerdings nicht wie die der späteren Jugendrevolutionäre beheimatet im Soziologischen oder Politischen, sondern in seiner priesterlichen Existenz, deren Hauptaufgabe er darin sieht, die Arbeiter zu gewinnen (27. 10. 1947). Dementsprechend verweigert er sich der bourgeoisen Verformung der Kirche, vor allem den Bestrebungen, kirchliche Organisationen einer solchen Verformung dienstbar zu machen, wie zum Beispiel den Katholischen

⁷ Zum Beispiel am 21. 10. 1946 anlässlich der öffentlichen Erklärung des Kardinals gegen das Auftreten des früheren sozialistischen Kultusministers Grimme und des Philosophen Nicolai Hartmann auf den Kölner Kulturtagen; am 20. 2. 1947, als der Kardinal Vorlage jedes Artikels zur Zensur befürwortet, der sich mit kirchlichen Dingen beschäftigt; am 17. 3. 1947 in der Angelegenheit der zweiten Philosophieprofessur an der Kölner Universität; am 27. 10. 1947 anlässlich der Bedenken des Kardinals gegen eine katholische Akademie als zentrale Führungsinstanz, die zum Episkopat in Konkurrenz treten könnte: Dr. Grosche fängt diesen Einwand ab, indem er vorschlägt, einen Bischof zum Präsidenten oder Protektor zu machen; am 13. 11. 1947, als er gegen den Kardinal, der für den Kölner Oberbürgermeister Pünder als nordrheinischen Kultusminister plädierte, mit dem Argument, dieser sei für Köln unentbehrlich, Frau Teusch vorschlug.

⁸ Adenauer wird von Dr. Grosche anlässlich der Frage eines dritten philosophischen Lehrstuhls in Köln »leider völlige Unkenntnis der tatsächlichen Verhältnisse« attestiert (27. 3. 1947).

Frauenbund zu einer Zusammenfassung der »besseren« Frauen in der Pfarrei (Tagebuch, S. 148), oder den katholischen Akademikerverband zu einer Ortsgruppe des »besseren Standes« (23. 5. 1947). Die Pfarrei müsse den Charakter der Mission gewinnen (1. 1. 1947), die Kirche eine Kirche der Katechumenen werden (8.–10. 12. 1948). Aus dieser Sicht billigt er den Instinkt vor allem der Jugend gegen das »Theater« einer eigens geschaffenen Liturgie für den Bekenntnissonntag zu Trinitatis (1. 6. 1947). Aber nur einmal, anlässlich der Proletariermission der französischen Arbeiterpriester, dringt er bis zur Erwägung neuer Strukturen vor, der liturgischen Feier in den Häusern im Anschluß an die paulinische Hausgemeinde. »Wird nicht da in ganz ursprünglicher Weise sichtbar, daß Gott in seinem Sohn zu uns gekommen ist, was in unserer Kirche nicht mehr sichtbar wird. Jetzt ist es für die Menschen so, daß sie zu Gott gehen müssen, während doch nach dem Evangelium Gott zu ihnen gekommen ist . . .« (20. 8. 1947). Der bestehende Zustand der Verkündigung ist dagegen durch das lapidare Wort getroffen: »Das Evangelium läuft nicht mehr, es steht« (17. 10. 1947).

Solchen Erwägungen allzu stark Raum zu geben, widersteht allerdings die Verwurzelung Dr. Grosches in einer noch ungebrochenen katholischen Vergangenheitstradition. Das kann allerdings nur gesagt werden, wenn man sich bewußt bleibt, daß er im Kern von der neuen Frömmigkeit der liturgischen Bewegung geprägt ist. Nicht umsonst hat er den Abt Ildefons Herwegen von Maria Laach bei der Nachricht von dessen Tode als »die bedeutendste Persönlichkeit der Kirchengeschichte unseres Jahrhunderts« angesprochen (2. 9. 1946). Den Grund hat wohl am besten der ihm befreundete Studentenpfarrer Pinsk aus Berlin bei einer Gedächtnisfeier dahin formuliert, daß Abt Herwegen die »betende Kirche« neben der lehrenden und regierenden wieder zur Geltung gebracht habe (22. 1. 1947). Aber es war eben für Dr. Grosche charakteristisch, daß er fast revolutionäre Erwägungen bruchlos mit einer liturgischen Haltung und auch mit einer traditionellen Katholizität in Einklang bringen konnte. Wie ein Katholik alter Zeit freut er sich an den Zeremonien und an der Prachtentfaltung der Kirche, freut er sich auch an der Beförderung des ihm doch in manchen Dingen nicht konformen Erzbischofs zum Kardinal (Tagebuch, S. 157 f.) oder an der Teilnahme eines katholischen Dorfes bei der Einführung seines neuen Pfarrers (13. 7. 1947). Bei der Reliquienprozession durch den Chorumgang des Kölner Domes zum Dreikönigsfest 1949 bemerkt er: »Die Leute erwarten, daß alle die Reliquien begleiten. Statt dessen lassen wir (gemeint sind die Kleriker) uns selber ansehen!« (6. 1. 1949.) In Utrecht kann ihm damals am holländischen Katholizismus noch imponieren, daß er noch »unter den Bedingungen von 1910« zu leben scheint und 80 Prozent der Katholiken in die Kirche gehen (23. 2. 1949). Diese Äußerungen zeigen wohl auch, daß er einen Missionserfolg bei den Arbeitern im Sinne ihrer traditionellen Eingliederung nicht für durchaus unmöglich erachtet⁹. Dieselbe Geistesprägung läßt es wohl auch verständlich erschei-

⁹ Eine aufschlußreiche Notiz findet sich am 14. 1. 1949, als die Priester beim ewigen Gebet in der Nacht zur Freude Dr. Grosches das Nachtoffizium gemeinsam beten: »Die Leute freilich meckern darüber, daß wir nicht in ihre Gebetsstunde gekommen sind, statt sich darüber zu freuen, daß sie einmal wirklich etwas als Alleinwerk tun können«. Es kommt ihm nicht der Gedanke, daß ein laikales Alleinwerk vielleicht den Rahmen der gewohnten Sitte sprengen könnte.

nen, daß der französische Dichter Paul Claudel nicht nur sein Lieblingsdichter, sondern auch das Symbol einer großen Hoffnung für ihn geworden ist, denn dieser Dichter schien vor allem in seinem »Seidenen Schuh« die rationale und aufklärerische französische Geistesstradition wieder nahtlos in die allgemeine Katholizität des spanischen Barock zurückbinden zu können.

Auch im politischen Raum denkt Dr. Grosche an eine Integration der Arbeiter, bei der neuer Sozialismus gleichzeitig nach einer verlorenen Vergangenheit hin schillert. Da ist einmal anlässlich eines Vortrages des Lord Beveridge die imponierende Erfahrung englischer Demokratie, die sich als ein »Spiel mit festen Regeln« vollzieht, wobei »das Volk wirklich die Macht hat . . . die Regierung absetzen zu können«, andererseits es aber auch »Bereiche (gibt), in denen die Politik und das Parteiwesen keinen Raum hat«, so den religiösen, den der Wissenschaft und den der Verwaltung. Anschließend fragt er: »Ob wir Deutsche wohl einmal von der Weltanschauungspartei loskommen?« (17. 1. 1947.) Diese Frage zeigt die Distanz, mit der er dem politischen Leben Deutschlands gegenübersteht. Sie geht über die Distanz hinaus, mit der er als engagierter Priester sich zur CDU auch zu einer Zeit verhielt, als er noch Vertreter der Kirche bei der beginnenden politischen Reorganisation war (Tagebuch, S. 158). Entschieden ist er gegen das Wiederaufleben einer katholischen Partei; er ist »erschrocken«, als der Paderborner Erzbischof Jaeger sich dazu hat bewegen lassen, neben dem evangelischen Präses Koch ein Geleitwort für die erste Nummer der von Helene Wessel herausgegebenen Zentrums-Zeitung beizusteuern (14. 9. 1946). Am deutlichsten äußert sich seine Meinung über die im Gange befindliche Fehlentwicklung anlässlich der Wiedererrichtung des katholischen Akademiker-Verbandes: ». . . Ich habe den Eindruck, als ob alles in der alten Gestalt wiederkomme. Im Grunde ist der gute Wille von 1945, neu anzufangen, wieder verfliegen. Wir kommen nicht von den alten Formen los und restaurieren weiter, wie es das 19. Jahrhundert getan hat. Gewiß ist, nachdem es 1945 nicht zu einer ›Arbeiter-Partei‹ gekommen ist (weil weder die Christen noch die Sozialisten sich von ihrer Vergangenheit lösen konnten – die jungen Leute waren noch nicht da und die alten beherrschten wieder das Feld, zum Teil ohne viel Verdienst mit der Gloriele der politisch Verfolgten gekrönt oder sich selber krönend!). Gewiß ist es ein relatives Gewiß, daß wenigstens die Christen der verschiedenen Bekenntnisse sich zur politischen Zusammenarbeit gefunden haben, das heißt, die CDU ist ein relativer Gewinn, aber mehr auch nicht . . . Über das Thema Christentum und Sozialismus wird theoretisch in ganz überflüssiger Weise gestritten, wie es eigentlich nur Deutsche können. Alles wird ›prinzipiell‹ gemacht, und das macht eine praktische Zusammenarbeit, wo sie an sich von selbst sich ergeben würde, unmöglich . . .« (5. 6. 1947). – Interessant ist auch das Erwachen einer alten Vorliebe anlässlich einer Reihe von »ausgezeichneten Aufsätzen« der Hamburger »Zeit«, »die einen mehr oder weniger eindeutigen Angriff auf die parlamentarische Demokratie enthalten« zugunsten einer berufsständischen Vertretung. »Im Grunde nehmen sie meine Forderung von 1920 ›Die Demokratie von morgen‹ wieder auf. Ich habe Lust, den Leuten einmal zu schreiben und sie darauf hinzuweisen, daß wir in einem Kreis von Katholiken schon nach 1918 ähnliche Gedanken vertreten haben, aber im Zentrum nicht durchgekommen sind« (28. 7. 1947). Kein Gedanke daran, daß »Berufsstände« oder »Räte« unter den übrigen regionalen modernen

Mammutverhältnissen nur im Rahmen von Diktaturen zu sehr bescheidenem Zuge kommen können.

Auch auf dem der Kirche damals noch eng verbundenen Gebiet der Bildung bemüht sich Dr. Grosche um neue Akzente. Zwar verteidigt er die Universität und ihr Prinzip der Lehrfreiheit, setzt aber gegen den Kardinal und Adenauer¹⁰ einen neuen 3. Lehrstuhl mit einem Institut für scholastische Philosophie durch, wo er personell wie sachlich die katholische Position intensiver vertreten sieht. Gegen dieselben Widerstände setzt er als Kultusminister für Nordrhein-Westfalen Frau Teusch durch, gerade weil deren Erfahrung in der Volksschule gründe (8. 12. 1947). Früher schon dachte er an die Ausgestaltung der Volksschule durch eine achtklassige Oberschule für die Schicht, welche die Vollendung ihrer Bildung auf Fachhochschulen erhält (19. 5. 1946). Vor allem aber scheint er eine umfassende Volksbildungsorganisation für das ganze Leben geplant zu haben, wie er sie ansatzweise in dem Kölner Albertus-Magnus-Werk verwirklichte. Als oberste Instanz dachte er sich eine katholische Akademie der Wissenschaften, welche einerseits die katholischen Professoren der Universität entlasten (15. 3. 1947), andererseits die Aufgaben der Görresgesellschaft für die Wissenschaften und eines »Arcopags« vereinigen sollte (5. 8. 1947). Man sieht, jeder Schritt verfängt sich in die Tradition und wohlverwobenen Rechte der ererbten Überorganisation. Doch an der Basis, etwa im Bühnenvolksbund, begrüßt Dr. Grosche die von Katholiken und Protestanten gemeinsam getragene Arbeit, hält dabei auf dem Gebiet der eigentlichen Bildung^{10a} eine besondere der Konfession für durchaus erforderlich, insbesondere für den Bereich religiöser Differenzen (8. 9. 1946).

Besonders auf dem Gebiete der Bildung empfindet Dr. Grosche schmerzlich, daß die Katholiken für die Aufgaben, die in einer Zeit geschichtlichen Umbruchs auf sie zukommen, völlig unvorbereitet sind, weil ihnen diese Aufgaben noch im 19. Jahrhundert durch die geistliche Führung und das weithin noch konfessionelle Schulsystem abgenommen waren. Schon 1946 hatte er bei einer Besprechung mit 45 Katholiken über das Schulwesen einen »niederschmetternden Eindruck« und konstatierte bei dieser Gelegenheit ein für die ganze Vereinspolitik charakteristisches Moment: »Es fällt mir wieder auf, wie leicht man bei solchen Besprechungen der Versuchung erliegt, sich für taktische Schritte eigene Prinzipien zurecht zu machen« (24. 5. 1946). Deutlicher noch wird er bei einer Delegiertenversammlung der katholischen Diözesanorganisationen am 30. 1. 1949: »Wir benutzen das Elternrecht, wenn es uns paßt. Pius IX. hätte wahrscheinlich die ganze Versammlung exkommuniziert.« Die Tagung der Leiter der Bildungsausschüsse der Erzdiözese am 6. 3. 1949 erscheint ihm »völlig richtungslos«. Auch in anderer Beziehung finden sich gelegentlich enttäuschte Bemerkungen, nicht nur über die ihrer Aufgabe nicht gewachsenen Laien, sondern auch über den Klerus: »Er ist genau so instinktlos wie die

¹⁰ Diese wollten den 2. philosophischen Lehrstuhl in Köln mit einem Katholiken besetzen. Dr. Grosche argumentiert, die katholischen Inhaber des Lehrstuhls in der Vergangenheit: Saitchick, Scheler und Schneider seien »vielleicht irgendwie als Katholiken berufen« worden, hätten aber keine katholische Philosophie gelehrt (17. 3. 1947).

^{10a} Was »eigentliche Bildung« ist, bleibt unklar. Es scheint, daß Dr. Grosche der verbreiteten Diktion von Theologen verfällt, die sich mit dem Prädikat »eigentlich« die maßgebende Interpretation einer nicht primär theologischen Angelegenheit vorbehalten.

Masse« (14. 6. 1947), oder über das vielfache Versagen der Ordensschwester, die ihre bestimmten Pläne haben, aber sich nicht in neue und ungewohnte Situationen hereinfinden können und wollen (Tagebuch, S. 151)¹¹. Natürlich braucht man solche gelegentlichen Bemerkungen nicht zu dramatisieren, aber man sollte auch nicht einfach darüber hinweglesen. In Sachen der Bildung jedenfalls hat sich die allgemeine Direktionslosigkeit katastrophal ausgewirkt.

Wichtiger aber als das Haften an gelegentlichen Bemerkungen und an der oft in widersprüchliche Gedanken führenden Vielfalt seiner Überlegungen ist es, in das Zentrum der Vorstellungen Dr. Grosches vorzustoßen und sie auf ihre Tragfähigkeit hin zu überprüfen. Als Weg hierzu mag uns ein frühes Gespräch mit dem damaligen Kölner Oberbürgermeister Adenauer dienen, das etwa einen Monat nach Beendigung der Kämpfe um Köln am 12. April 1945 stattfand. »Adenauer trägt uns die Wünsche eines Laien in bezug auf die Arbeit des Klerus vor: Die ungeheure Verantwortung der Kirche – die Menschheit versinke in die schrecklichste Barbarei, wenn nicht das Christentum ihr helfe; das sei die Erkenntnis, die wir gewonnen hätten. Der Klerus müsse sich für die Gestaltung der Welt verantwortlich fühlen. Seit dem Mittelalter habe die Kirche stets ihre Stunde verpaßt. Ich (sc. Dr. Grosche) weise darauf hin, daß man sich über das mit dem Begriff ›Kirche‹ Gemeinte klar sein müsse. Verpaßt worden sei die Situation, weil man die Kirche mit der Hierarchie identifiziert und von dieser erwartet habe, was sie nicht sein und leisten konnte; das Neue komme in der Kirche stets von der Peripherie, während die Hierarchie die Aufgabe der Ordnung und Bewahrung habe. Die einzelnen Glieder der Kirche – Priester und Laien – müßten den Mut zum Handeln haben; auch auf sich nehmen, daß sie einmal von der Hierarchie zurückgepfiffen würden; sie vertreten das ›fortschrittliche‹, pneumatische Element; besonders die Laien . . .« (Tagebuch, S. 136). Hier finden sich die Gesprächskontrahenten in seltsam verkehrter Front: der spätere Bundeskanzler in der klerikalen, der Prälat in der laikalen Position. Das entspricht durchaus Dr. Grosches immer wieder erhobener Forderung nach der Mündigkeit des Laien. Speziell denkt er an eine apostolische Elite, vor allem wieder der Arbeiterjugend (CAJ)¹², an anderer Stelle sogar an einen neuen Orden, der aus Priestern und Laien, vielleicht sogar verheirateten Laien zu bilden wäre (18. 3. 1948). Aber man muß doch fragen, ob nicht die Antwort an Adenauer zu leicht über die geschichtliche Grundtatsache hinweggeht, daß nicht »man« die Kirche mit der Hierarchie identifizierte, sondern daß die Hierarchie selber das getan hat und deshalb keinen Wert darauf legte, die Initiative der Laien zu entwickeln. Infolgedessen konnte eine solche auch nicht über Nacht da sein, als sie dringend erforderlich gewesen wäre; Dr. Grosches gelegentliche Feststellung: »Man soll nicht sagen, (es) zeigten sich Machtgelüste des Klerus, wenn in Wirklichkeit der Laie sein Recht selbst aufgibt« (30. 5. 1946), wird der Situation nicht gerecht, da der Klerus min-

¹¹ An einen Musterfall dieses Versagens erinnere ich mich aus dem Jahre 1947. Der Bischof von Aachen wollte 1947 eine katholische Akademie in den Räumen der ehemaligen fürstlichen Reichsabtei Kornelimünster einrichten. Die Oberin der Schwestern, der er die wirtschaftliche Leitung anvertrauen wollte, stellte die Bedingung sofortiger Zentralheizung. Das geschah in einem Jahr, in dessen hartem Winter fast die gesamte Bevölkerung mangels des von der Besatzungsmacht vorenthaltenen Heizmaterials jämmerlich gefroren hatte.

¹² Vgl. die Rede von 1950, in: »Et intra et extra«, S. 244.

destens seit der Reformation die Laien daran gewöhnt hatte, kein eigenes Recht zu haben.

Weiter muß gefragt werden, auf Grund welcher Fähigkeit der fortschrittliche, pneumatische Laie seine nun wieder anerkannte kirchliche Rolle spielen soll. An einer entscheidenden Stelle hat Dr. Grosche anlässlich eines Einzelfalles als eigentlichen Mangel vieler Katholiken angesprochen, daß ihnen die Verbindung von Geschichte und Dogma fehle. »Es fehlt ihm die historische Kategorie, wie so vielen, darum finden sie in dem Problem so schnell eine glatte Lösung. Es gibt historisch denkende Katholiken, aber es sind meist keine Theologen, so trennt sich bei ihnen die Geschichte vom Dogma. Newman hatte beides, auch Möhler, und darin liegt ihre Bedeutung für unsere Zeit« (7. 7. 1949). Aber die Gegenwart geht noch immer den hierarchisch-organisatorischen Weg des Kardinals Manning, obwohl von Newman viel mehr geredet wird (18. 3. 1948); ein interessanter Hinweis übrigens auf die auch wesentlich tarnende Funktion des vielen theologischen Geredes. Andererseits muß Dr. Grosche nach einem Vortrag über das Wesen christlicher Kunst in Neuß gestehen: »Der Ansatz einer Diskussion im privaten Gespräch ergibt, wie schwer mein Geschichtsbegriff den Menschen eingeht« (5. 11. 1947). Da damals von der direkten Geschichtsblindheit und Geschichtsfeindschaft noch keine Rede sein konnte, wie sie nach der neomarxistischen Jugendrevolution das Feld beherrscht, muß an dieser Stelle weitergedacht werden, auch über die Tatsache hinaus, daß der einfache Mensch für die Apperzeption geschichtlicher Tatsachen nicht besonders empfänglich zu sein scheint.

Dr. Grosche hat seinen Geschichtsbegriff, so viel ich sehe, nicht systematisch erläutert, außer in kurzen theologischen Bemerkungen seines erwähnten Vortrages vor den Marinepfarrern über »Die Geschichtlichkeit als christliche Kategorie«, »Die Geschichte als Heilsgeschichte« und »Die Geschichtlichkeit der Kirche«¹³. Die eigentliche Problematik mußte aber jenseits dieses theologischen Ermächtigungsrahmens im Bereich der weltlichen Existenz erörtert werden. Wenn Dr. Grosche, wie übrigens viele in der unmittelbaren Nachkriegszeit, sich auf die »Wirklichkeit der geschichtlich-abendländischen Welt« beruft, und diese auch noch als Grundlage eines »Studium generale« für geeignet hält, so hat er zwar in dem Punkte recht, daß Grundlage eines solchen Studiums keine Ideologie sein könne, weil es keine verbindliche Weltanschauung gibt (13. 1. 1949). Aber er verkennt doch, daß die geschichtlich-abendländische Welt einer »Ideologie«, besser gesagt dogmatischen Voraussetzungen und einer herrschaftlichen Position der Kirche ihr Dasein verdankt und nach dem Ende dieser Voraussetzungen nicht in einer um diese verminderten Geschichtlichkeit fortbestehen konnte. Diese Tatsache dürfte inzwischen nach der neomarxistischen Revolution und auch anderen Geschichtsvorgängen genügend deutlich geworden sein. Der geschichtliche Umbruch ist wahrscheinlich viel radikaler, als es das 19. Jahrhundert und noch die Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg wahrhaben wollte. Weder die päpstliche Repristinatio des Thomismus von 1879, noch die Begründung eines Instituts für mittelalterliche Philosophie an der Kölner Universität, so verdienstlich sie auch an sich und aus vielerlei Gründen waren, konnten diesen Umbruch überspielen. Dazu kommt ein zweites, das damit eng ver-

¹³ »Et intra et extra«, S. 220–230.

bunden ist. Geschichtlichkeit bedeutet nicht nur, aber jedenfalls auch und entscheidend, die Endgültigkeit einmal geschehener Ereignisse. Das bedeutet zum Beispiel die Endgültigkeit des Verlustes der Arbeiterschaft (nicht des einzelnen Arbeiters, aber der Arbeiterschaft als geschichtlicher Größe) für die christlich-abendländische Welt und damit auch deren Ende als einer selbstverständlichen geschichtlichen Grundlage. Das bedeutet aber auch die Unheilbarkeit der konfessionellen Spaltung durch gut gemeinte Anstrengungen und Religionsgespräche. Nachdem einmal solche entscheidenden Trennungen in der Generation des Ursprungs sich stabilisiert haben, sind sie nicht durch einen nachträglichen Geschichtseinsatz zu revidieren, sondern nur durch eine grundlegende Änderung der geschichtlichen Situation selbst. Davon ist aber in beiden genannten Fällen noch nicht die Rede. Insofern sind auch die Vornahmen der Wiedergewinnung der Arbeiterschaft und der kirchlichen Wiedervereinigung (ebenso wie die der staatlichen des Bismarckreiches) illusorisch. In bezug auf die ökumenischen Bemühungen, an denen Dr. Grosche sich mit großem Eifer und Kräfteinsatz beteiligte, hat er übrigens dieses selber erkannt, wie eine Eintragung vor einem Bonner Vortrag zeigt: »Die ganze Frage nach der Wiedervereinigung ist mir problematisch geworden. Ich bin überzeugt davon, daß ich viel Wasser in den Wein der Hoffnungen schütten muß. Ich muß sagen, daß die Einigung in einer unerreichbaren Ferne liegt, und daß wir trotzdem arbeiten müssen, um sie vorzubereiten.« Dr. Grosche fährt fort, und stellt damit auch seine eigenen Bestrebungen einer allgemeinen Volksbildung in Frage: »Diese Arbeit aber muß eine streng theologische Arbeit sein. Es hat keinen Sinn, die ökumenische Bewegung zu einer Massenangelegenheit zu machen, die Fragen vor den breiten Massen zu diskutieren« (25. 8. 1946).

Vorbereitung scheint somit das höchste, was für die Ökumene getan werden konnte, selbst nachdem das gemeinsame Leiden der Konfessionen in der Nazizeit höhere Hoffnungen geweckt hatte. Ein großer Fortschritt ist es schon, daß die Kirchenspaltung nun als Anomalie, und nicht wie jahrhundertlang als ein religiöses und geschichtliches Recht empfunden wird. Dr. Grosche freut sich vor allem darüber, daß Rom die Frage einer Union mit Teilen der evangelischen Kirche ernst zu nehmen scheint (25. 3. 1947) und daß die Weihnachtsansprache des Papstes 1949 mit einem Wort an die getrennten Brüder beginnt, das offensichtlich eine anglikanische Anfrage beantwortete und eine Unterwerfung unter den römischen Papst nicht mehr ausdrücklich erwähnt (24. 12. 1949). Selbst im einzelnen bleibt aber noch viel Entgegenkommen nötig: »Merkwürdig, wie unbekümmert um die Fragen evangelischer Christen wir oft reden können«, bemerkt eine Notiz vom 22. 5. 1947. Richtungweisend, aber keineswegs ausgewertet, ist die Erkenntnis einer Aussprache, daß die entscheidenden Gegensätze mehr in den philosophischen Voraussetzungen als in den theologischen Sätzen begründet seien (2. 9. 1946). Beim ökumenischen Gebet des »Confiteor« fällt Dr. Grosche auf, daß Heilige und Engel ausgelassen wurden. »Wie kann man darauf verzichten, wenn man die Sünde vor den Brüdern bekennt, den Himmel mit hinein zu nehmen?« (10. 3. 1947.) Heute müßte er sich wundern, daß der Verzicht gute Übung vor der katholischen Messe geworden ist, und Engel und Heilige nur noch verschämt in der Schlußbitte des »Confiteor« auftauchen, was ein Indiz für die sehr weitgehende Soziologisierung der Kirche darstellt.

In einem besonderen Fall zeigt sich Dr. Grosche sehr beeindruckt: Er wertet den Kreis um Ministerialrat Spica und Pastor Goethe als ein kirchengeschichtlich bedeutsames Ereignis. »... man kann hier nicht von Convertiten reden; im Gegenteil, diese Menschen hatten das Bewußtsein, das Werk Luthers im eigentlichen Sinne weitergeführt zu haben. Sie sind über die Erkenntnis der Königsherrschaft Christi zur vollen sakramentalen Wirklichkeit der Kirche gekommen. Ganz ist mir freilich das ›Wie‹ dieses Einmündens in die Kirche nicht klar geworden. Jedenfalls ist für sie in dem Weg kein Bruch gewesen: Sie haben nicht verbrannt, was sie früher angebetet haben. Sie nahmen das ganze evangelische Erbgut mit. Und dafür zeugt auch, daß sie das Vertrauen ihrer früheren Glaubensbrüder nicht verloren haben, während sie das der Katholiken gewonnen haben. So stehen sie wirklich objektiv zwischen den Evangelischen und den ›alten‹ Katholiken...« (4. 3. 1947). Der Vorgang fasziniert offenbar, weil er symbolisch auf die Möglichkeiten weist, daß Wiedervereinigung zu einem geschichtlichen Ereignis werden kann.

Die Diskrepanz zwischen dem, was Dr. Grosche wünschte und hoffte, und zwischen dem tatsächlichen Gang der Ereignisse scheint immer wieder durch die Aufzeichnungen durch, und nicht immer ist seine Resignation durch ein Mitgehen auf dem Wege der Vorbereitung eines neuen Status von Welt und Kirche so gemildert wie im Fall der ökumenischen Bewegung. Charakteristisch ist, daß seine große Rede auf der Werktagung des 74. Deutschen Katholikentages Altötting¹⁴ den Tenor der neun Jahre früheren Rede vor den Marinepfarrern einschließlich ihres Bußrufs wieder aufnimmt, so als ob sich 1945 grundsätzlich nicht sehr viel geändert habe. Nun sind wir inzwischen alle klüger vom Rathaus gekommen, nachdem die konziliare Euphorie durch die folgende Stagnation und den Einbruch der neomarxistischen Kulturrevolution abgelöst wurde, und deshalb auch geneigter, die Resignation Dr. Grosches zu verstehen. Wohl aber kann man darauf hinweisen, daß diese sowohl in seiner persönlichen Veranlagung wie in seiner geistlichen Grundhaltung starke Wurzeln hat. Trotz vielfältiger und oft ermüdender Inanspruchnahme war Dr. Grosche nicht eigentlich ein Mensch der Aktion, und insbesondere war es ihm ernst mit der klaren Scheidung geistlichen und weltlichen Wirkens. Anläßlich seines Eintretens für Frau Teusch als Kultusminister hat er seine weitgehende Abstinenz programmatisch ausgesprochen; er weist, freilich etwas retuschierend, darauf hin, er habe nur geantwortet, nicht von sich aus agiert und fährt fort: »Ich habe Fräulein Teusch immer gesagt, sie solle die Dinge ruhig laufen lassen; dann würde schon alles zum richtigen Ende kommen... jedenfalls werde ich auch jetzt in keiner Weise mich an irgendeinem politischen Spiel beteiligen, wohl aber ratend meine Stimme erheben, wenn ich darum angegangen werde oder es für notwendig erachte« (8. 12. 1947). Das sind nicht die Worte eines geistlichen Politikers, ja es sind sogar mehr als die Worte eines Geistlichen, nämlich die Worte eines Christen, der sich bei aller Anteilnahme immer bewußt bleibt, daß seine Hoffnung sich nicht in dieser Welt festbeißen kann.

¹⁴ »Der deutsche Katholizismus im Heiligen Jahr 1950«, gedruckt in: »Et intra et extra«, S. 238–249; der Plan einer Arbeit über die Lage des deutschen Katholizismus wurde bereits am 25. 6. 1947 erwähnt und eine Veröffentlichung in den »Frankfurter Heften« erwogen.

Deshalb warnt Dr. Grosche immer wieder vor der in der Nachkriegszeit neu einsetzenden Aktivität und Organisationswut¹⁵, und weist hin auf die vordringliche Notwendigkeit der Besinnung (18. 3. 1948), auf die Geduld als *die* christliche Tugend (Tagebuch, S. 163) und auf den Gehorsam als die Form der menschlichen Existenz schlechthin, die ja nicht über sich selbst verfügen kann (Tagebuch, S. 132). Theologisch mündet das in den Gedanken der Verborgenheit Gottes (23. 12. 1946), ja selbst des geschichtlichen Jesus (12. 1. 1947). Dann ist freilich unausweichlich die weitere Erkenntnis, daß auch die geschichtliche Fortsetzerin der Offenbarung, die Kirche, ihre eigentliche Existenz in der Verborgenheit führt und nicht in ihren geschichtlichen Ausformungen zum Grund des menschlichen Daseins werden kann. Das ist ein entscheidender Schritt über das nachreformatorische, ja über das abendländische Christentum hinaus, auch eine bedeutsame Wegbereitung für das Zweite Vatikanische Konzil, wenn auch in einer für unsere vielhundertjährige abendländische Eingewöhnung zunächst vielleicht erschreckenden und schmerzlichen Form. Insoweit sie sichtbare Gestalt ist, wechselt so auch die Kirche auf die Seite der »Welt« hinüber und nimmt teil an deren Existenzform der Vergänglichkeit. Wir müssen uns damit vertraut machen, daß die Kirche in der Geschichte »pilgernde Kirche« ist, und daß »wir hier keine bleibende Stätte haben – auch in der Kirche nicht!«¹⁶

¹⁵ Zum Beispiel 29. 4. 1947; 28. 1. 1949; 16. 3. 1949 bei einer Besprechung des Diözesankomitees der Katholikenausschüsse, »bei der wiederum nichts herauskommt. Der Irrglaube an die Organisation zeigt sich in erschütternder Weise. Alle vernünftigen Leute verlieren den Mut. Sie wollen nicht mehr mittun.«

¹⁶ Rede von 1941, in: »Et intra et extra«, S. 233.

FEHLBAR ODER UNFEHLBAR? ZU KÜNGS Bilanz der Debatte. – In dem von ihm herausgegebenen Sammelband »Fehlbar? Eine Bilanz«¹ äußert sich Hans Küng mit Befriedigung über die Unfehlbarkeitsdebatte. Er glaubt als Ergebnis verbuchen zu können, daß es sich als berechtigt erwiesen habe, die Möglichkeit unfehlbar wahrer Glaubenssätze in Frage zu stellen. Die Gegenposition erscheine nach dem von K. Rahner edierten Band »Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng«² als unbegründete Behauptung. Dieses Problem sei allerdings nur eine sehr sekundäre, periphere Frage angesichts der Tatsache, daß er auch mit denen, die diese Position noch verteidigen, im wesentlichen übereinstimme (F 371 ff.; 382 f.). Eine solche Bilanz wird den in Erstaunen setzen, der die Entfaltung des Küngschen Ansatzes von den »Strukturen der Kirche« (1962) über »Die Kirche«³ bis zu »Unfehlbar? Eine Anfrage«⁴ verfolgte: Soll das entscheidende Ergebnis der grundlegenden Thesen, welche eine Wende in der Ekklesiologie herbeiführen und die restlichen Hindernisse eines ökumenischen Konsenses wegräumen sollten, zu einer Nebensache geworden sein? Stellen wir diese Frage vorerst zurück, um statt dessen ein Ergebnis vorwegzunehmen: Küngs Position liegt jetzt klar und offen da, ihre Konsequenzen erscheinen in scharfen Konturen und lassen so zugleich die Grundoptionen deutlicher erkennen.

Mitten in die Problematik hinein führt die Auseinandersetzung um das rechte Verständnis der Unfehlbarkeitsdefinition des Ersten Vatikanischen Konzils, im besonderen um das »ex sese, non autem ex consensu ecclesiae« (DS 3074). Küng wird nur volle Zustimmung finden, wenn er betont, der Papst sei bei einer Kathedralentscheidung an den Glauben der Kirche gebunden. Es trifft auch zu, daß das Konzil keine unbedingt verpflichtende Norm für die Art und Weise

aufstellt, in der er sich zuvor des Glaubenskonsenses der Kirche vergewissern muß. Doch geht Küng weit über eine solche Interpretation hinaus. Nach seiner Darstellung beurteilt und bestimmt der Papst in eigener Entscheidung, was die Offenbarung sagt, was Glaube der Kirche ist. Um die Möglichkeit eines willkürlichen Handelns des römischen Bischofs in aller Schärfe als Problem zu zeigen, greift er zu einem Beispiel, das geeignet ist, die vatikanische Definition dem Gelächter preiszugeben: Wenn der Papst nur wolle, könne er auch die unbesleckte Empfängnis Josephs definieren. Der Papst schafft also selber Tradition – er »bereitet das Volk vor« –, um sie dann zur Grundlage seiner Definition zu machen (F 357–361). Solches anzunehmen, hieße aber nun doch, die ganze Kirche als passiven Adressaten willkürlicher römischer Äußerungen zu sehen. Das Konzil lehrt das Gegenteil gerade in der Unfehlbarkeitsdefinition: die ganze Kirche ist unfehlbar, als ganze bewahrt sie den Glauben unversehrt gegen verfälschende Interpretationen und Traditionen – und dies bedeutet doch gewiß kritisches Urteilen im Glauben. Hier zeigt sich auch, wie problematisch es ist, Dogmen als von vornherein garantiert irrtumsfreie Sätze zu bezeichnen. Sie sind – in ganz bestimmtem Sinn – unfehlbar nur im nachhinein: sie gründen immer auf der überlieferten Botschaft, die nie willkürlich konstruiert werden kann. Unfehlbarkeit bedeutet die Vollmacht, das Evangelium treu zu bewahren und unverkürzt zu verkündigen. Nur eine so verankerte letztverbindliche Definition des Papstes wird mit Sicherheit – etwa im aktiven Geschehen eines Konzils – von der Kirche rezipiert und damit Teil der kirchlichen Überlieferung.

Nach Küng kann sich die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht auf die gesamtkirchliche Tradition stützen. Der Primat entwickelte sich vielmehr als spezifisch römische Tradition, als ein sich steigernder Anspruch römischer Bischöfe, der vor allem bei Leo I. zur Behauptung eines Primats göttlichen Rechtes führte. Er entfaltete sich in

¹ Zürich/Einsiedeln/Köln 1973; = F.

² Freiburg/Basel/Wien 1971; = A.

³ Freiburg/Basel/Wien 1967; = K.

⁴ Zürich/Einsiedeln/Köln 1970; = U.

einem Prozeß der Zentralisierung, der mit der gregorianischen Reform – basierend auf den Fälschungen der pseudoisidorischen Dekretalen – einen Höhepunkt erreichte. Thomas von Aquin blieb es vorbehalten, diese Entwicklung theologisch zu sanktionieren und die vatikanische Definition entscheidend vorzubereiten, ohne freilich selbst ausdrücklich von Unfehlbarkeit zu sprechen. In diese Perspektive fügt sich für Küng jetzt – von ihm als die größte Überraschung der gegenwärtigen Debatte begrüßt – die Behauptung von B. Tierney ein, die Unfehlbarkeitsidee habe sich nicht langsam entfaltet, sondern sei – erfunden von dem exzentrischen Franziskaner Petrus Olivi – gegen Ende des 13. Jahrhunderts plötzlich ans Licht getreten. Nach Küng hat diese Idee sich allerdings lange Zeit nicht wirklich durchgesetzt, sondern ist erst im 19. Jahrhundert als »eine neue Idee« (J. Langlois) aufgenommen worden. Der Osten habe die ganze, auf so fragwürdigen politischen und theologischen Faktoren beruhende Entwicklung nie anerkannt. Dies zeige sich gerade daran, daß die vom Ersten Vatikanischen Konzil als Zeugnisse der Überlieferung der ganzen Kirche angeführten Texte der ökumenischen Konzilien von Konstantinopel (869/870), Lyon (1274) und Florenz (1439–1445) in Wirklichkeit »von Römern verfertigte römische Bekenntnisse zum römischen Primat« (U 97) waren (U 90–98; F 422–426).

Nun waren sich aber die lateinischen Bischöfe und Theologen des Konzils von Florenz dessen wohl bewußt, daß eine Einigung mit dem Osten gerade in der Frage des päpstlichen Primats nicht mit der bloßen Berufung auf eine westliche Überlieferung erreicht werden konnte. Ein Studium der konziliaren Dokumente läßt erkennen, wie sehr die östliche Tradition den Gegenstand der Diskussion bildete und sich als Voraussetzung der Einigung bewährte. So bildet denn auch nicht eine römische Sondertradition die Grundlage der sachgerechten Interpretation des Textes, sondern gerade die Vätertradition des Ostens, welche die gemeinkirchliche Überlieferung spiegelt. Bezeichnend für diese Tradition ist auch das 6. ökumenische Konzil (680/681). Mit großer

Selbstverständlichkeit erkennt es den Bischof von Rom als Nachfolger Petri an, dem die Hirtensorge für die ganze Herde Gottes anvertraut ist, und nimmt deshalb angesichts der christologischen Streitigkeiten das Schreiben des Papstes Agatho als ein von Gott beglaubigtes Wort des Apostels Petrus auf: »Der hohe Erstapostel führte mit uns (in der Synode) den Kampf. Denn sein Nachahmer und der Nachfolger auf seiner Kathedra war bei uns, um uns zu stärken und uns in seinem Brief das Mysterium der Gottesweisheit zu erhellen. Ein von Gott eingraviertes Bekenntnis streckte Dir (dem Kaiser) das alt ehrwürdige Rom entgegen. ... Und laut sprach durch Agatho Petrus.«⁵

Der Osten repizierte allerdings auch römische Texte. Entscheidend für die Deutung eines solchen Vorgangs sind aber die Voraussetzungen und Bedingungen, unter denen er sich abspielte. Ein wichtiges Beispiel dafür ist die Formel, auf die sich das Erste Vatikanische Konzil stützt und die es dem 8. ökumenischen Konzil entnimmt, die aber im frühen 6. Jahrhundert geprägt und vom orthodoxen Osten übernommen wurde⁶. Konstantinopel modifizierte den Text dabei beträchtlich entsprechend der dem Orient damals geläufigen Interpretation von Mt 16, 18, anerkannte aber zugleich den Apostolischen Stuhl als letzten Maßstab des wahren Glaubens und der kirchlichen Gemeinschaft in einer zerspaltenen Christenheit. Dies verwundert nicht, da der Bischof von Rom als Nachfolger des Apostels Petrus und so zugleich als Hirt und Lehrer der gesamten Kirche anerkannt war, wie vielfältige und unverdächtige östliche Dokumente dieser Zeit bekunden – als bezeichnende Beispiele einer erstaunlichen Einhelligkeit des Ostens und des Westens gerade in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends⁷.

⁵ Mansi XI, 665 C-D; weitere eindrucksvolle Texte ebd. 684 B-D, 688 B-C, 716 B, 717 A-B.

⁶ Vgl. DS 3066 mit DS 363–365.

⁷ Eine größere Sammlung von Aufsätzen zu diesem Thema wird voraussichtlich im Frühjahr 1974 in einem Band der Zeitschrift »Istina« erscheinen.

Das Erste Vatikanische Konzil stützt sich in der Tat nicht auf eine partikuläre mittelalterliche, sondern auf die gesamtkirchliche Tradition. Tierney verzichtet auf eine Begründung für seine Behauptung, die Unfehlbarkeitslehre sei gegen Ende des 13. Jahrhunderts bei Olivi ohne Vorbereitung aufgetaucht. Ebenso wenig bemüht er sich nachzuweisen, daß das Erste Vatikanische Konzil gerade dessen Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit und ihren Kriterien – ein extremes Ergebnis des mittelalterlichen Zentralismus und besonders des Armutsstreites – sich zu eigen machte. Das Konzil hat im Gegenteil solche übersteigerte Auffassungen zurückgewiesen. Küng gesteht denn auch zu, eine wirklich maximalistische Auslegung sei durch den Konzilstext ausgeschlossen, will aber doch an einer ihr nahekommenen »römischen« Deutung festhalten, da das Konzil eine »römische Lehre« (F 362; 349 f.) biete. Damit wird er dem Konzil jedoch keineswegs gerecht. Dieses will seine Lehre – und das ist gewiß von entscheidender ökumenischer Bedeutung – im Sinn der genannten ökumenischen Konzilien und damit zugleich der gesamtkirchlichen Tradition des ersten Jahrtausends verstanden wissen.

Küng spricht davon, das Erste Vatikanische Konzil sei für die eigentliche Fragestellung blind gewesen. Damit begrenzt er seine Kritik am Konzil keineswegs, sondern gibt ihr die volle Schärfe: das Konzil baute auf einem Fundament auf, das in Wirklichkeit nicht trägt. Das Problem, das seiner Meinung nach fälschlich als gelöst angesehen wurde, heißt: Kann die Kirche – ob nun im ökumenischen Konzil oder durch den Papst – den Glauben ohne Irrtum definieren? In der Tat bedeutet jede unfehlbare Entscheidung der Kirche eine Interpretation des Glaubens, die eine verfälschende Deutung ausschließen will und so selbst den Glauben deutet. Deshalb kann die Frage gestellt werden: ist eine solche Interpretation »von vornherein« irrtumsfrei – aufgrund einer durch das Wirken des Hl. Geistes geschenkten unfehlbaren Autorität – oder ist sie irrtumsfrei nur, insofern sie sich je neu als dem Zeugnis der Schrift gemäß erweisen läßt? Küngs »Unfehlbar? Eine Anfrage« bedeutet ein einziges Plä-

doyer für die zweite Position. Neuerdings sieht er seine Auffassung durch eine Artikelserie von J. Sieben über die Konzilsidee in der alten Kirche bestätigt. Dessen Forschungsergebnisse deutet er im wesentlichen so: die Autorität der Kirche wurde damals als eine rein materiale verstanden, d. h. die Lehrautorität der Konzilien galt nur, insofern sie den apostolischen Glauben bezeugten. Erst später entwickelte sich nach Küng eine spezifisch römische Tradition, welche die Konzilsautorität als eine formale verstand; diese Auffassung mündete dann ins Erste Vatikanische Konzil ein.

Es ist eine Grundüberzeugung der alten Kirche, daß die Bischöfe Garanten der apostolischen Hinterlassenschaft sind. Sie haben teil am Auftrag der Apostel, an ihrer Sendung als bevollmächtigte Zeugen der rechten Lehre. Sie erfüllen ihre Aufgabe, indem sie die Glaubensregel bewahren, die apostolische Überlieferung bezeugen. Materiale und formale Autorität sind so unlöslich verknüpft – und darin liegt denn auch für die Kirche die Gewißheit begründet, daß sie den wahren Glauben festhält. Dieses grundlegende »Daß« bedeutet bei Definitionen eine Glaubensentscheidung zwischen unvereinbaren Auffassungen, die gleicherweise beanspruchen, Schrift und Tradition getreu zu deuten. Küng macht es zu einem »Insofern« und verkehrt es damit ins Gegenteil, indem er voraussetzt, dem Evangelium fremde Einflüsse könnten die Konzilien so sehr bestimmen, daß ihre Definitionen irrig sind, weil sie die Botschaft des Evangeliums verfälschen. Er löst damit die Texte der frühen Kirche aus dem wesentlichen Kontext ihres Verständnisses der apostolischen Nachfolge und gelangt so – indem er sie in seine eigene, neue Konzeption überträgt – zu Ergebnissen, die den Texten Gewalt antun.

Nach seiner Auffassung müssen die Hirten der Kirche freilich in Zeiten großer theologischer Verwirrung – wenn es um Sein oder Nichtsein der Kirche geht – bindende Entscheidungen treffen. Diese brauchen aber nicht unwiderruflich zu sein. Küng denkt hier nur konsequent. Nach seinem ekklesiologischen Entwurf haben die Hirten den Auftrag, in tagtäglicher Glaubensverkün-

dung Gemeinden aufzubauen und zu festigen. Dabei sind sie entscheidend an das ursprüngliche Glaubenszeugnis gebunden, das zu erheben nun aber gerade nicht ihre Aufgabe, sondern der Auftrag der Lehrer (Theologen) ist. So kann er nicht theologisch einseitig begründen, warum in einer schwierigen Situation gerade die Hirten gegen die Interpretation von Lehrern die Wahrheit des unverfälschten Evangeliums geltend machen können. Wenn ihr Wort nicht beanspruchen kann, das Evangelium getreu auszulegen – wie können sie dann die Kirche und ihre Glieder in einer Notsituation im Gewissen binden? Warum soll es überhaupt um Sein und Nichtsein der Kirche gehen, wenn die Wahrheit letztlich gar nicht in Frage steht, da sie nicht mit Sicherheit gefunden, ja geradezu verfehlt werden kann? Müßte nicht ein Pluralismus der Auffassungen – selbst wenn dies als Verwirrung erscheinen könnte – einer möglichen Fehlentscheidung, die das Evangelium verfälscht, unbedingt vorgezogen werden? Eine Verbindlichkeit von Sätzen, die nicht auf der Gewißheit ihrer Wahrheit beruht, kann man mit J. Ratzinger nur als eine totalitäre Zwangsmaßnahme bezeichnen (A 115).

Küngs Bilanz enthält auf solche Anfragen eine Antwort von weittragender Bedeutung: solche Sätze sind zweitrangig, sie berühren den eigentlichen Bereich des Glaubens nicht im wesentlichen. Dies gilt übrigens nicht bloß für die Definitionen der Konzilien und Päpste, sondern ebenso für das Glaubensbekenntnis, wie Küng gegen ein *pia interpretatio* K. Lehmanns sehr deutlich herausstellt (F 379)! Jesus Christus selber gewährt – auch durch vieldeutige und sogar falsche Sätze hindurch – Gewißheit und Trost. Hier spannt sich offenkundig der Bogen von der Ekklesiologie zur Rechtfertigungslehre. Der Glaube scheint sich auf das Wesentliche zu konzentrieren, wird aber ungewollt dem verderblichsten Auflösungsprozeß ausgeliefert. Dies enthüllt sich darin, daß die hier anstehende Frage – die von L. Scheffczyk denn auch gestellt wird (A 165) –, ob denn die Kirche den Glauben an Jesus Christus dann noch bewahren könne oder in ihm schließlich einen bloßen Menschen, etwa

einen Sozialrevolutionär, sehe und sich damit selbst als Kirche aufgebe, keine Antwort findet, es sei denn im vagen Verweis auf eine bleibende »Wahrheitsmacht« der Schrift.

In der Auslegung der Schrift und ihrer so verschiedenartigen Texte geht Küng von dem hermeneutischen Prinzip aus, das Ursprüngliche sei das Entscheidende. Im Neuen Testament zeigen sich ihm zwei gleich ursprüngliche Modelle der Kirchenverfassung, die judenchristliche und die paulinisch-heidenchristliche, die er als presbyterial-episkopale bzw. charismatische zunächst einfachhin auf die beiden Grundtypen heutiger kirchlicher Verfassungen zu übertragen scheint, um so beide grundsätzlich zu legitimieren. In Wirklichkeit verbindet er aber beide Modelle in einem eigenen, neuen systematischen Ansatz. Aus der Charismentafel besonders des ersten Korintherbriefes deduziert er die drei Ämter der Lehrer, Propheten und Hirten, wobei er gezwungen ist, letzteren – den »Leitungsgaben«, die eine ganz untergeordnete Rolle spielen – einen völlig neuen Rang zu geben. Er vermag auch nicht zu begründen, warum die Episkopen in den späteren Stadien der paulinisch-heidenchristlichen Entwicklungslinie gerade im Sinn dieser Hirten mit ihrem von jenem der Lehrer abgegrenzten Auftrag geendet werden können und warum diese Konzeption auch noch über die judenchristliche Gemeindeverfassung gestülpt werden darf – wo doch nach den Texten die Presbyter als Hirten die ursprüngliche Lehre bewahren sollen.

In der irrigen Annahme, die paulinischen Gemeinden seien auch ohne den Apostel – in ihrer charismatischen Ordnung allein – mit allem Nötigen ausgerüstete Gemeinden, nimmt Küng eine entscheidende Zäsur in der Geschichte der jungen Kirche nicht wirklich ernst: den Weggang der Apostel, dessen theologische Deutung etwa in der Apostelgeschichte, in den Pastoralbriefen und den Evangelien geschieht und der Kirche als bleibende Norm auf den Weg gegeben wird. In diesem Augenblick finden auch die beiden Entwicklungslinien des Amtes zusammen in den Episkopen oder Presbytern, die als Hirten teilhaben an der Vollmacht der Apostel, den Glauben in der Sendung des Herrn un-

verfälscht zu verkünden und zu bewahren. In diesem Kontext steht die Handauflegung als Weitergabe bevollmächtigter Sendung, während sie bei Küng auf die Hirten (in seinem verengten Sinn) beschränkt ist und so gerade jene Sendung nicht vermittelt, zumal sie nur eine der legitimen Möglichkeiten ist. So stellt er eine eigene systematische Konzeption, die er neu aus den Ursprüngen konstruiert und die den Texten nicht angemessen ist, an die Stelle der Ordnung, in welche die biblischen Texte selber die Entwicklung einmünden lassen und welche die frühe Christenheit aufnimmt und zur vollen Ausformung bringt (K 458–522).

Die Künsche Negation der Unfehlbarkeit der Kirche zeigt sich so als Konsequenz grundlegender ekklesiologischer Entscheidungen. Von hier aus klärt sich nun auch die Frage, die wir am Anfang gestellt haben. Küng betont den breiten Konsens zu seiner positiven These, dem Festhalten an der »Indefektibilität der Kirche im Sinne eines Bleibens in der Wahrheit trotz aller unbestreitbaren Irrtümer« (F 371) und sieht in der negativen These einer Leugnung unfehlbar wahrer Sätze nur eine noch verbleibende Randfrage. In Wirklichkeit verläuft die Trennungslinie anders, da die Perennität und die darin eingeschlossene Irrtumsmöglichkeit der Kirche grundlegend verschieden verstanden wird – im Sinne des Festhaltens an einer untrüglichen Autorität der Kirche oder deren Verneinung. Die Frage kann nicht als ein nebensächliches Problem in der Schwebe bleiben, da gerade darin schon die Entscheidung läge: die Kirche glaubte dann mit Gewißheit nur noch an ihre Perennität und könnte, da sie unabdingbar an Schrift und Tradition gebunden ist, ihre Unfehlbarkeit nicht mehr bezeugen.

Stephan Horn

SACRO-POP. – SEIT DEM ENDE DER fünfziger Jahre spricht man wieder vom »neuen« Lied in der Kirche. Gemeint ist damit vor allem der Versuch, Elemente der Unterhaltungsmusik, von Jazz und Beat in die Kirchenmusik zu integrieren. Während in den vergangenen Jahrhunderten der

abendländischen Musikgeschichte Melos und Klang ein gewisses Übergewicht besaßen, tritt hier das Rhythmische, d. h. das, was man dafür hält, stärker in den Vordergrund.

Inzwischen gibt es kaum eine Kirche, in der nicht irgendwann einmal eines dieser »neuen« Lieder gesungen worden wäre. Vor allem die sogenannten Jugendgottesdienste wirkten bahnbrechend. Clevere Musikverlage witterten ein gutes Geschäft und behielten, was den finanziellen Profit betraf, Recht. Mittlerweile existiert ein neuer Terminus-technicus: Sacro-Pop.

In Deutschland gruppieren sich auf evangelischer Seite die Versuche vor allem um den Düsseldorfener Kantor Oskar Gottlieb Blarr, der seit Mitte der sechziger Jahre hier ein dankbares Betätigungsfeld sieht. Auf katholischer Seite stellte der in Duisburg wirkende Organist Leo Schuhen die ersten sogenannten »Jazzmessen« der Öffentlichkeit vor. Vor allem der Münsteraner Peter Janssens gilt heute als einer der Protagonisten der neuen Richtung. Mit eigener Band und eigenem Musikverlag, als fleißiger Liedermacher und Interpret hat Janssens es verstanden, sich einen kräftigen Teil des geschäftlichen Erfolges zu sichern.

Inzwischen haben die »neuen« Lieder ihre Unschuld verloren. Was anfangs fast wie ein Neubeginn in der Seelsorge aussah, entpuppte sich als Geschäft und enttarnte sich als Musik der getarnten Gefühle. Zu deutlich war der Griff in die musikalische Mottebox des 19. Jahrhunderts und die Anleihe bei den kehligen Kampfliedern des Rechts- und Linksfaschismus, bei Hitlerjugend und FDJ.

Wo es gilt, den Außenstehenden einzubeziehen, ihn einzustimmen in die Gruppen-solidarität, da hat man zu allen Zeiten die psychosomatische Wirkung gemeinsamer Rhythmen benutzt, deren motorische Suggestion nicht den Intellekt angeht, sondern tiefere Schichten mobilisiert, den Herzschlag in ihren Dienst nimmt, den Pulsschlag des Blutes. Das zeigt sich in den Tänzen primitiver Kultgemeinschaften ebenso wie im Stampfschritt marschierender Kolonnen. Niemals hat eine politische Bewegung ihre Anhänger so unablässig zum Marschieren ge-

nötigt, ein ganzes Volk mit solcher Konsequenz zu Mitläufern gedrillt, wie der Faschismus, gleich welcher Richtung. 1936 heißt es bei Herybert Menzel: So Reih' um Reihe – Schritt um Schritt – / Kolonnen stampfen gleichen Tritt. / Wir ahnen's groß, wir beten schon: / Dies ist der Pulsschlag der Nation. – In einem anderen Gedicht wird prophezeit: Ja, braun an braun Kolonnen ziehn, / ihr Marschtritt hämmert sich schon ein. / Es kann nicht einer mehr entfliehn, / ganz Deutschland zieht bald hinterdrein! – Und in einem der »Trommelgedichte« von Heinrich Anacker wird behauptet: Das ist die herbe Weihe, / die unsern Weg verschönt: / Magie der Viererreihe, / wenn vorn die Trommel dröhnt.

Dröhnender Trommelschlag, stampfender Rhythmus der Marschkolonne: Im Aufbruchsrausch des gleichgestimmten Kollektivs verliert sich die Frage nach dem Ziel. Damals war es die Wucht riesiger Chöre, in denen der Mitsingende sich verlor, untertauchte in einen Zustand kollektiver Trunkenheit. Heute sind es vor allem der eintönige, einhämmernde Rhythmus des Schlagzeugs, das Dröhnen elektrischer Verstärker, die den Einzelnen vereinnahmen.

Die meisten Songs der »neuen« Liedproduktion liegen eindeutig in der Nähe jener Lieder, wie sie im »Tausendjährigen Reich« an der Tagesordnung waren und mit Begeisterung gesungen wurden. Zugegeben, viele Sacro-Songs besitzen etwas Swing, ein bißchen Zuckerguß, aber was musikalisch geboten wird, ist Propaganda, nicht Überzeugung, sondern Überredung. Musik zum Träumen verbindet sich mit modernen Tanzrhythmen und solidem Vier-Viertel-Takt, der so richtig zum Mitsingen reizt, zu einem tosenden Bluff. Dieses »geistliche Sing-out« ist ganz auf Emotion und Massenwirkung angelegt. Vernunft und Denken haben hier nichts zu suchen.

»Überall weht Gottes Geist, neu wird das Gesicht der Erde«, so verspricht es das Gabenlied einer »Pfingstmesse« von Peter Janssens.

Refrain:

»Überall weht Gottes Geist, neu wird das Gesicht der Erde.«

Verse:

»Miteinander helfen Menschen Tag für Tag sich, stiften Einheit, bauen Wände bess'rer Zeiten, hinter denen Liebe wohnt.

Voneinander lernen Menschen zögernd Frieden, setzen Pläne gegen Furcht und Bombenschrecken, Geisthauch selbst den Willen stärkt.

Zueinander finden Menschen aller Rassen aller Völker, achten Würde aller Zonen, Geisthauch selbst die Sprache leht.

Füreinander sorgen Menschen unermüdlich, zwingen Hunger, decken Tische bess'rer Zeiten, Liebe selbst die Speisen reicht.« . . .

Ganz allgemein gesagt, bietet der Text das Bild einer utopischen Gesellschaft. Die Verse der Vorsänger und der Refrain der Gemeinde beginnen jeweils mit einer adverbialen Bestimmung: überall, miteinander, voneinander, zueinander, füreinander. Zwar kann durch diesen Kunstgriff der einhämmernde Rhythmus des Beginns bis zum Ende des Liedes durchgehalten werden. Doch legt dieser Kniff dem Texter zugleich Fesseln an. Der glänzende Einfall entpuppt sich als »Sinnensteller«. Bei näherem Zusehen scheinen die Autoren vor allem Schwierigkeiten mit der deutschen Sprache zu haben.

»Miteinander helfen Menschen Tag für Tag sich«. Menschen können sich helfen, aber sie können sich nicht miteinander helfen, das hätte höchstens Münchhausen geschafft. Weiter wird von diesen geisterfüllten Menschen gesagt: »Sie stiften Einheit, bauen Wände bess'rer Zeiten, hinter denen Liebe wohnt.« In einem Gedankengang wird das Bild der Einheit mit dem Bild der Trennung vermischt. Auch das ist von der Sprachlogik her nicht möglich.

Weiter heißt es: »Menschen setzen Pläne gegen Furcht und Bombenschrecken.« Pläne werden entworfen. Man kann auch Pläne gegen etwas schmieden. Pläne kann man aber nicht setzen. Vor allem lassen sich Furcht und Bombenschrecken nicht durch Pläne aus der Welt schaffen.

Was mögen sich die Texter wohl bei der Formulierung »Menschen . . . achten Würde aller Zonen« gedacht haben? »Zone« ist ein Begriff aus der Geographie und »Würde«

ein Begriff aus dem Bereich der Ethik. Beides läßt sich nicht miteinander verbinden.

In der letzten Strophe wird die Nähe zur Werbesprache und ihrer plakativen Verkürzung deutlich: »Menschen zwingen Hunger« nach dem bekannten Motto der Waschmittelindustrie.

Das sind nur einige der größten sprachlichen Fehlleistungen. Konfutsse, einer der größten Staats- und Sittenlehrer Chinas, sagte einmal: »Wenn die Sprache nicht stimmt, so ist das, was gesagt wird, nicht das, was gemeint ist; ist das, was gesagt wird, nicht das, was gemeint ist, so kommen die Werke nicht zustande; kommen die Werke nicht zustande, so gedeiht die Moral und die Kunst nicht; gedeiht die Moral und die Kunst nicht, so trifft die Justiz nicht; trifft die Justiz nicht, so weiß die Nation nicht, wohin Hand und Fuß setzen. Also dulde man keine Willkürlichkeiten in den Worten. Das ist alles, worauf es ankommt.«

Wohlgemerkt, bei »Überall weht Gottes Geist« handelt es sich *nicht* um irgendeinen Text, sondern um einen Begleitgesang zur Gabenbereitung der Messe. Der Sprachmißbrauch innerhalb der Liturgie aber ist besonders fatal.

Der Text des vorliegenden Gabenliedes untermauert, wie viele der »neuen« Texte, Vorurteile. Er besteht vor allem aus einer Aneinanderreihung leerer Formeln und Worthülsen. Ansprüche, die der Text verspricht, werden nicht eingelöst. Durch ihre Häufung soll eine totale Wirkung erzielt werden.

Melodisch verwendet Janssens, sicher unbewußt, aber unüberhörbar, den ins Mixolydische gewendeten Anfang des alten Bergmannliedes »Glück auf! Glück auf! der Steiger kommt«, das in der Zeit des Nationalsozialismus seinen Text wechselte in: »Deutsch ist die Saar, deutsch immerdar«, und dessen Melodie schließlich in »Vorwärts! Vorwärts schmetternd die hellen Fanfaren«, dem Lied der Hitlerjugend, wiederkehrte als Refrain: »Unsre Fahne flattert uns voran. In die Zukunft ziehn wir, Mann für Mann.«

Vor allem der einhämmernde Rhythmus des Schlagzeugs gibt dem Lied »Überall

weht Gottes Geist«, diesem Lied einer utopischen, von Gottes- und Nächstenliebe geprägten Gesellschaft, den aggressiven, agitatorischen Drive und rückt es in die Nähe der ausschließlich auf Massenwirkung berechneten Aufmarschmusikern totalitärer Staaten.

Die angeblich »neue« Liedproduktion bedient sich vor allem des technisch Brüchigen und bietet die unzulängliche Imitation von längst abgegriffenen Mustern als »neue« Musik an. Die Melodik ist besonders bei Janssens vor allem an den Kirchentönen orientiert (Beispiele dafür bieten u. a. die verschiedenen Vater-unser-Vertonungen, Ein anderes Osterlied, Pfingstmesse usw.). Bevorzugt wird das Dorische, das Aeolische und das Mixolydische.

Die Übernahme der Kirchentönen, die Anlehnung an jahrhundertealte Kirchenlieder und Melodien des gregorianischen Choral ist mehr als nur eine technische Erleichterung. Über die Melodien fließen Elemente des ursprünglichen Textes und Liedes in das neuentstandene Liedgebilde mit ein und verleihen ihm den Anstrich zeitloser Gültigkeit. Spätestens hier wird der Sachverhalt zum Politikum. Der musikalische Laie wird auf solche Weise überrumpelt und verliert die Orientierung; ja man kann von einer Trübung des Geschichtsbewußtseins sprechen. Für den Rezipienten tut sich hier ein Bereich zeitloser Gültigkeit und scheinbarer Zeitlosigkeit auf, eine vom zeitlichen Wandel offenbar unberührte Insel, deren stilgeschichtliche Bedingtheit um so weniger durchschaut werden kann, je geringer die ästhetische Erfahrung des Betroffenen ist.

Eines der neuen Lieder beginnt mit dem Friedensruf »Schalom«. Frieden zu schaffen ist das Ziel, Voraussetzung die Liebe, denn »wo die Liebe wohnt, da wohnt auch Gott«. So sehr alle Menschen der Wunsch nach Frieden und der Wille zum Frieden beseelen sollten, so sehr muß die Vertonung dieses Liedes durch Oskar Gottlieb Blarr verstören. Seine Musik ist hier ausdrücklich darauf abgestellt, sich herrschenden Normen anzupassen, hinter denen sich die sprachlose Gefühlswelt der Vielen verschanzte. Stereotype Gleichförmigkeit, bedingt durch die Vorherrschaft des Marschierhythmus und der

geraden Taktarten, verhärtet den musikalischen Sound zur Ideologie, die es darauf anlegt, einem Zweckoptimismus, hier einem religiösen, wie einem Fetisch nachzujagen.

Die Grundgestimmtheit dieser Lieder ist »optimistisch«. Ohne inneren Tiefgang wirken sie auf die vordergründige Gefühlswelt. Das Ergebnis ist eine »verdünnte« Revolutionsmusik ohne eigentliche Zündkraft, aber voll Effekt, voll oberflächlicher Publikums-wirksamkeit. Der »Effekt« ist eigentlich jedoch ein Kennzeichen spätbürgerlicher Musik. Der sich hier als avantgardistisch gebärende »Sacro-Pop« ist das Produkt einer »dirigistischen Massenkultur«, die den billigen Geschmack eines anspruchslosen Konsumpublikums reproduziert.

Diese Musik ist von simpelster melodischer, harmonischer, metrischer und formaler Struktur und fügt den musikalischen Verlauf aus gleichsam störenden Synkopen zusammen, ohne daß je an der sturen Einheit des Grundrhythmus gerührt wird. Die primitiven Bewegungsimpulse erzeugen im Hörer zwar eine antreibende Wirkung. Monotone, ständige Wiederholung jedoch nivelliert das Bewußtsein und führt zur Verfassung. Letztlich handelt es sich um eine Musik, die vor allem in ihrem »Rhythmus« zur immer weiter fortschreitenden Liquidation der Person tendiert und das in einer Welt, die kraft der Zusammenballung stets größerer Machtkomplexe zur totalen Verwaltung übergeht. Damit pervertiert diese Musik zur Ideologie. Sie steuert, lenkt, filtert und kanalisiert einen zunächst richtungslosen Strom von Empfindungen. Sie engt ihn ein aus stereotypem Erlebnismuster. Die Folge ist ein Entmündigungsprozeß der meist passiven Hörer. Die Frage ist nur, wer bleibt hier auf der Strecke: der mündige Christ, die Botschaft Jesu, oder beide?

Hermann-Josef Burbach

GRÜSS GOTT! – ENTSCHULDIGEN SIE alle, daß ich Ihnen auf diese Weise schreibe. Es hat seinen guten Grund. Ich möchte ihnen möglichst bald Nachricht von mir und von Chili zukommen lassen. Meiner guten Freunde sind nicht wenige. Einige haben

mir schon geschrieben, und in ihren Briefen drücken sie große Sorgen aus. Man hört gerade jetzt so vieles über Chili . . . Mit diesem Brief möchte ich Ihnen unsere Situation etwas klarer machen.

Ich bin vor etwa drei Jahren nach Santiago umgezogen. Meine Arbeit sollte in der theologischen Fakultät der katholischen Universität geleistet werden. Mit großer Hoffnung bin ich angekommen, und alle diese Zeit habe ich richtig gelehrt und studiert. Im Laufe dieser Zeit habe ich bemerkt, daß das, was eine Nation groß macht, die tägliche Arbeit ist. In Chili gab es leider, und gibt es wahrscheinlich noch, viel Begeisterung, aber wenig Einsatz. Drei Jahre lang Aufenthalt in Santiago erlauben mir einige Meinungen zu äußern. Die Situation in Chili war zu gespannt. So konnte es unmöglich weitergehen. Die Träume waren zu süß, und alles war für eine zukünftige Zukunft gedacht und geplant. Um zu vermeiden, was gekommen ist, würde man ein übermenschliches Geschick brauchen. Die Ökonomie baut sich auf die Mathematik auf und nicht auf Versprechungen. Die Politik läßt sich auf die Dauer nicht mit großen und hohen Worten decken. Es gab einen unmöglichen Abgrund zwischen den gesagten Worten und den gemeinten Realitäten. Wir lebten in einer perfekten Schizophrenie.

Die Theologie, oder besser gesagt, ein Teil der Theologen haben diese Situation zu untermauern versucht. Nicht daß sie schlechte Absichten hatten, sondern daß sie zu blind und zu naiv waren. Schöne Blumen hat man hier ab und zu gesehen und bewundert. Aber sie sind auf einem ungesunden Boden gewachsen: auf dem Boden des Marxismus und seiner Problemstellung. Man kann nicht ohne Gefahr die marxistische Klassenkampftheorie akzeptieren, als ob sie eine unleugbare Realität wäre, und weiter studieren und lehren, als ob nichts geschehen könnte. Damit hat alles zu wackeln angefangen.

Die Einmischung der Ausländer in die innere Politik des Landes ist eine wichtige Seite unserer heutigen Geschichte. Jeder, der nach Chili kam, fühlte sich berechtigt, Ratschläge zu geben, Neuerungen anzuordnen,

neue Wege zu zeigen, Experimente zu probieren. Und das nicht nur in der Politik und Ökonomie, sondern in der Theologie und Pastoral. Einige ausländische Priester waren sehr beleidigt, weil ihre Theorien nicht sofort akzeptiert wurden. Sie hatten an guten europäischen Universitäten studiert, bei sehr bekannten und progressiven Professoren und wurden hier nicht sofort anerkannt!

Nun fangen wir fast von neuem an ohne Eindringlinge, die inzwischen alle rechtzeitig abgewandert sind. Sie kennen schon unsere Situation. Die große Freiheit, die wir früher genossen, ist wieder ein Ziel geworden. Man fürchtet, daß die Extremisten bald erscheinen werden. Die Soldaten sind nicht besonders durch ihre Zärtlichkeiten gekennzeichnet. Das kleine einfache Volk hat nur an Nüchternheit gewonnen. Womit kann man die Enttäuschung dieses meines Volkes beseitigen? Wieder einmal sind sie betrogen worden. Wie kann man in den Herzen der Armen wahre Hoffnung wachsen lassen? Ich bin sicher, daß die Priester nicht schuldlos an der Situation vorbeigehen können. Wir haben nicht genug zugehört und nicht energisch genug auf Gott und auf Christus hingewiesen. Viele Worte von Jeremias, Isaïas und vom Herrn treffen sehr auf uns zu. Schön ist aber doch zu wissen, daß die Menschen von Neuem anfangen können und daß Gott ein wartender Gott ist. Er wird uns die Kraft und die Freude für einen neuen Anfang geben. Daß wir nur nüchtern bleiben und näher zu Ihm rücken.

Am Schluß dieses Briefes möchte ich Sie um Ihr Gebet bitten. Beten Sie für Chili, für dieses einfache und freundliche Volk, für unsere chilenische Kirche, für die Toten. Beten Sie für mich. Ich bin auch ein Ausländer in Chili, obwohl ich manchmal denke, wer ist nicht ein Ausländer in dieser Welt? Lassen Sie uns alle gleichzeitig beten: »Dein Reich komme, Dein Wille geschehe.«

Santiago de Chili, 1. 10. 1973

Maximino Arias Reyero

bringen wird, weiß heute niemand zu sagen. Was das alte gebracht hat, ist dagegen bekannt. Da sein Ertrag alles andere als rühmlich ist und Folgen im neuen Jahr nicht ausbleiben werden, sind wir geneigt, wenig hoffnungsvoll in die Zukunft zu sehen.

Wir meinen das Feld der großen Politik. Wie der Friede aussieht, der 1973 Vietnam beschert wurde, wissen wir (nichts gegen diejenigen, die ihn zu stiften versuchten), wie der Krieg im Nahen Osten verlief, welche Folgen er hatte und hat: internationaler Handelskrieg, Erpressung, Mord, fortgesetzte Zersetzung von Rechten – auch das ist bekannt. Und auch deren Niederschlag auf die europäischen Institutionen etwa – nationale Egoismen machen sie zum Kartenhaus. Von den hoffnungslosen Querelen innerhalb der politischen Parteien fast aller europäischer Länder, sofern ihnen die Faust der Diktatur noch nicht im Nacken sitzt, zu schweigen.

Viel von alledem rührt her von der seit dem Zweiten Weltkrieg bestehenden Konfrontation zwischen Ost und West; mehr noch – dies wird immer deutlicher – von der immer schärfer sich herausbildenden Gegnerschaft zwischen Süden und Norden: Industrienationen und Ländern der Dritten Welt. Als Pius XII. seine Antrittszyklika »Summi Pontificatus« dem großen Thema der Einheit des Menschengeschlechtes widmete, als nach dem Zweiten Weltkrieg der Prozeß der Entkolonialisierung rasch fortschritt, neue Staaten gegründet wurden, die Vereinten Nationen Zentrum der Staatengemeinschaft zu werden schienen, ging eine neue Hoffnung durch die gequälten Völker der Erde. Wieviel heute von dieser Hoffnung geblieben ist, darüber brauchen wir kein Wort zu verlieren: Die Zeit und die Menschen sind aus den Fugen.

Warum? – Ist es nur Bosheit der Menschen, Eigennutz, Blindheit, oder sind wir noch nicht reif, mit dieser Welt im Umbruch fertig zu werden? Ulrich Scheuner und andere haben vor Jahren schon darauf hingewiesen, daß die politisch-ökonomisch zusammengewachsene Welt zugleich eine Welt stärkster ethischer und rechtlicher Konfron-

tationen sein werde, weil unsere Prämisse, nach der die Eine Welt von unseren westlichen Wertvorstellungen bestimmt sein werde, niemals von den Ländern der Dritten Welt und ihren Gefolgsleuten bei uns akzeptiert werde.

Was vermag in einer solchen Situation noch Politik? Sie kann über ihr Vermögen sich und andere täuschen, und sie tut das heute bis zum Exzeß. Aber sie kann nicht wesentlich mehr leisten, als die Gesellschaften, für die sie zu wirken sucht, zu geben und zu decken bereit sind. Das Desaster der großen Politik um diese Jahreswende ist nur der Reflex des geistigen Zustandes der Gesellschaften, das heißt auch der vielen Einzelnen.

Es gibt heute Aporien: Schwierigkeiten in der großen Politik, die mit den Mitteln der Politik vorerst nicht lösbar erscheinen, da fast alle Voraussetzungen dafür fehlen. Gewiß, Gesprächsbereitschaft, Geduld, Zähigkeit und Ausdauer haben ihren Wert, aber sie ändern Mentalitäten und Einsichten von

Menschen noch nicht oder erst dann, wenn man weiß, worauf es ankommt.

Warum, Christen, hier – in solcher Situation – nicht zu dem Mittel greifen, das uns als sicherste Waffe verheißen ist, um den Sinn von Menschen und uns selbst zu ändern: Gebet und Opfer? Wer von den verheißenden Worten der Heiligen Schrift durchdrungen ist, wird seine Verantwortung für unsere Zeit auch mit dieser einzigartigen Waffe wahrnehmen.

Man weiß es: Mehrere hunderttausend Beter waren es Anfang der fünfziger Jahre in Österreich, die für die Einheit ihres Landes beharrlich gebetet haben. Warum nicht neue Gebetsgemeinschaften gründen, informelle, vom Sinn und der Notwendigkeit des Gebets ganz durchdrungene Einzelne in Gruppen täglich sich zusammenfinden lassen, damit sie bitten und sühnen für Vietnam, Griechenland, Spanien, Chile, Irland, die UdSSR, die CSSR und auch für diese unsere Bundesrepublik?

Franz Greiner

Jean Daniélou, geboren 1905 in Neuilly, Mitglied der Gesellschaft Jesu, seit 1969 Kardinal, lebt in Paris. Den Beitrag auf S. 1 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Wigand Siebel, geboren 1929 in Freudenberg (Krs. Siegen), ist seit 1965 Ordinarius für Soziologie an der Universität des Saarlandes.

Klaus Hemmerle, geboren 1929 in Freiburg i. Br., lehrt als ordentlicher Professor Religionsphilosophie an der Universität Freiburg.

Albert Mirgeler, geboren 1901, ist emeritierter ordentlicher Professor für Europäische Geschichte an der Technischen Hochschule Aachen.

Stephan Horn, geboren 1934 in Isny (Allgäu), Mitglied der Gesellschaft des Göttlichen Heilandes, ist wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Systematische Theologie (Dogmatik und Dogmengeschichte) der Universität Regensburg.

Hermann-Josef Burbach, geboren 1935 in Betzdorf/Siegen, Mitglied der Missionare von der Hl. Familie, ist seit 1967 katholischer Fernsehbeauftragter beim Westdeutschen Rundfunk Köln.

Maximino Arias Reyero, geboren 1935 in León (Spanien), ist seit 1971 Professor für Dogmatik an der Katholischen Universität Chile.

Die Autorität der Theologie in der Kirche

Von Giuseppe Ruggieri

Was soll die Frage nach der Autorität der Theologie? Handelt es sich dabei nicht um einen äußerst zweideutigen Ausdruck? Die Theologie besteht ja, wie der Glaube, vor allem im Gehorsam gegenüber der Wahrheit, die Jesus Christus ist. Wie kann man da von Autorität der Theologie sprechen?

Dieser Einwand behält sein ganzes Gewicht. Und doch will heute in der Kirche die Theologie als kritische Instanz sich verstanden wissen, eine Instanz, die über eine gewisse Autorität und Eigenständigkeit verfügt und sich von der Autorität des Lehramts irgendwie unabhängig weiß. Was ein für die Reformation typisches Phänomen schien, hat heute – nicht nur bei den Theologen, die das Lehramt der Kirche in Frage stellen – die Tendenz, zu einem immer weiter verbreiteten Selbstverständnis der katholischen Theologie zu werden.

Diese neue Haltung ist darauf zurückzuführen, daß der Geist der Aufklärung vom Intellektuellen fordert, kritisch eingestellt zu sein. Nachdem man einmal innegeworden war, wie Machthaber Ideen, deren gesellschaftliche Bedingtheit, die Beziehung zwischen Gläubigkeit und Gewalt nutzen, wurde man sich bewußt, was die Pflicht derer ist, die den freien Gebrauch der Vernunft verantworten zu müssen glaubten. Seit Bacon wird sich der moderne Intellektuelle seiner gesellschaftlichen Funktion, seiner umfassenden pädagogischen Aufgabe, gegen sklavisch übernommene Idole und Vorurteile zu kämpfen, immer stärker bewußt.

Vergleichbare Einstellungen sind nur an den Kriterien zu messen, die im Lauf dieser Erziehungsarbeit erarbeitet wurden: die Vernunft, die Klasse, die wissenschaftliche Objektivität, die empirische Verifikation usw.

In der katholischen Theologie wurde diese Forderung im Verlauf einer Entwicklung übernommen, die wir im großen und ganzen in zwei Phasen einteilen können:

Der Fortschritt der positiven Studien und die neue Theologie förderten zutage, daß der ursprüngliche Reichtum in den übernommenen Formeln und Lehren nicht erschöpfend zum Ausdruck kommt. Die Theologie sah sich deshalb veranlaßt, sich als Suche nach dem zu verstehen, was im zeitgenössischen christlichen Bewußtsein vergessen war. Infolgedessen relativierte sie die Auffassung, die Ausübung des Lehramtes reiche aus, und übernahm eine Funktion, die zwar nicht als kritisch bezeichnet wurde, im Grunde aber dies war. Nicht ohne Grund war die Reaktion der herrschenden Mentalität heftig. Ein Kommentar zur theologischen Methodologie der ersten Hälfte unseres

Jahrhunderts berichtete mit einem gewissen Befremden: »Jemand hat auch von einer Abfolge von theologischen ›Stilen‹ gesprochen«, wobei er auf einen der damaligen Vertreter der neuen Theologie anspielte¹. Diese relativ gemäßigte Bemerkung verrät das Mißbehagen, mit dem die neue theologische Methodologie aufgenommen wurde. Wir können noch viele weitere Reaktionen anführen, die wesentlich schärfer waren.

In den sechziger Jahren hingegen kam es zu einer entschiedeneren und bewußteren Betonung der Eigenfunktion und des kritischen Auftrags der Theologie, der nun ausdrücklich mit dem Erbe des Geistes der Aufklärung in Zusammenhang gebracht wurde. Die erste Phase hatte auf einer geschichtlichen Einsicht beruht, die die Theologie dazu bewog, über die enge Funktion einer bloßen Unterstützung des Lehramtes hinauszugehen; diese Aufgabe war ihr bekanntlich mit der theologischen Wende, die sich mit Melchior Cano vollzog, zugewiesen worden und erreichte nach dem Ersten Vatikanischen Konzil ihren Höhepunkt. Jetzt hingegen wird das neue kritische Bewußtsein eingeführt unter Bedingungen, die vor allem der Marxismus, die Strukturlinguistik und die Humanwissenschaften geschaffen haben.

Dadurch gerät die Theologie jedoch in die Strömung moderner Autoritätskritik. Der Konflikt zwischen *auctoritas* und *ratio* ist nicht immer zugunsten der *auctoritas* gelöst worden, und die Theologie des Mittelalters gelangt auf dem Weg von Anselm von Canterbury zu Thomas von Aquin nur mit Mühe zu einer gewissen Einebnung der Gegensätze. In der heutigen theologischen Situation kommt dieser Gegensatz in einer andern Form von neuem zum Vorschein.

Wichtig ist die Einsicht: Es handelt sich dabei nicht um einen Konflikt zwischen Autorität und Gegenautorität, so wie es sich damals nicht um einen Konflikt zwischen *auctoritas* und *ratio* handelte, denn die *ratio*, die der *auctoritas* entgegengesetzt wurde, war ebenfalls eine Autorität (die übernommene Autorität der Logik und des aristotelischen Denkens). Zu einem Konflikt kommt es da, wo der gemeinsame Ort der beiden Instanzen, »Autorität« und »Vernunft«, nicht mehr eindeutig auszumachen ist. Am Beginn eines solchen Konflikts liegt immer eine Verabsolutierung beider Instanzen vor, die eigentlich nur Zwischeninstanzen sind. Schon Augustinus hatte sich die Frage nach dem Ort gestellt, wo man *ratio* und *auctoritas* miteinander in Einklang bringen könne. Er erblickt diesen Ort in der göttlichen Weisheit², so daß nur dann die *vera ratio* vorliegt, wenn die von der *ratio* diktierten Behauptungen mit denen übereinstimmen, die sich aus der *auctoritas* ergeben.

¹ C. Colombo im Sammelwerk, *Problemi e Orientamenti di teologia dogmatica*, I. Milano 1957, S. 27. Der angesprochene Autor ist H. U. v. Balthasar.

² Vgl. K. Röttgers, *Autorität*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1, S. 729–733, besonders S. 729–730.

Die Theologie, die sich aus einer »Hinzufügung« der *ratio* zum christlichen Glauben ergibt³, wird stets eine gewisse Voreingenommenheit für die *ratio* haben. Kein Wunder also, daß die Forderungen der kritischen Vernunft heute in der Theologie willkommen geheißen und durch sie in das christliche Bewußtsein eingebracht werden.

Die Theologie könnte versucht sein, den bis jetzt akzeptierten Autoritäten eine neue Autorität an die Seite zu stellen. Doch hätte die Theologie bei der Einführung neuer Instanzen die Pflicht, ihren letzten Bezugspunkt zu klären, der auch der der anderen Autoritäten ist, und bei dieser Klärung zur Bereicherung der Glaubenserfahrung beizutragen. Doch dazu muß die Theologie erst einmal ihren Ort bestimmen. An welcher Stelle ist die *ratio* in sie einzufügen?

1. Die Autorität vom Objekt her

Die Funktion der *ratio* in der Theologie läßt sich erstens so verstehen, daß die Vernunft wenigstens der Tendenz nach in den Dienst am Objekt gestellt wird außerhalb jeglicher subjektiver Vermittlung.

Nach der Formulierung E. Petersons, die von K. Barth als »überkatholisch« bezeichnet wird⁴, ist die Theologie »die in Formen konkreter Argumentation sich vollziehende Fortsetzung der Tatsache, daß sich die Logos-Offenbarung ins Dogma hinein ausgeprägt hat«⁵. In der Theologie kündigt sich die Autorität der Offenbarung an. Im Dogma, in dessen Dienst die Theologie ihre Argumentation stellt, wird das Evangelium der Inkarnation weitergeführt. Im Dogma »rückt« Christus weiterhin den Menschen »auf den Leib«, so wie er während seines Erdenlebens den Menschen mit seinem Leib »auf den Leib gerückt« ist. Das Inkarnationsevangelium ist gar in erster Linie »ein positiver Rechtsanspruch Gottes« an uns. In ihrer Argumentation ist die Theologie die konkrete Form des Gehorsams gegen die Inkarnation. Die Autorität, die sich in ihr meldet, ist die des Logos, und zwar des inkarnierten. Dadurch unterscheidet sie sich von der Prophetie, der Exegese, der Verkündigung, dem Martyrium, dem Apostolat, die andere Ansprüche der christlichen Botschaft zum Ausdruck bringen.

Diese Formulierung, die in Reaktion gegen die dialektische Theologie entstanden ist, hat den Vorzug, in überspitzter Form auszusprechen, was in einem Theologieverständnis, das vor allem seit dem Tridentinum in der katholischen Theologie verbreitet ist, behauptet wird. Nach dieser Auffassung steht die Theologie vor allem im Dienst der Formulierungen des Lehr-

³ »Per additionem rationis probantis fidem« (Bonaventura da Bagnoreggio, In I Sent Proëm 1 ad 5.6: Quaracchi I, 8).

⁴ K. Barth, Kirche und Theologie. Jetzt in G. Sauter, Theologie als Wissenschaft. München 1971, S. 152–175 (Zitat S. 153).

⁵ E. Peterson, Was ist Theologie? Ebenfalls in G. Sauter, a. a. O., S. 132–151 (Zitat S. 145).

amtes. Die Theologie sucht die Begründetheit der lehramtlichen Aussagen zu erweisen in der Überzeugung, daß darin kein Widerspruch zur Vernunft, zum geschichtlichen Sachverhalt und zum Heiligen Geist vorliegen kann, der für das Lehrcharisma der kirchlichen Hirten bürgt. »Objekt« der Theologie sind somit die Lehraussagen, die sie durch die Berufung auf die Schrift, auf die Überlieferung und auf Konvenienzgründe als begründet erweist.

Zu einer noch stärker abgeschwächten Form eines diesem Modell entsprechenden Theologieverständnisses kommt es durch eine Erweiterung des Objekts. In den letzten Jahrzehnten sind die Theologen sich bewußt geworden, daß die Theologie sich nicht damit zufriedengeben darf, das Zeugnis der Schrift und der Tradition als eine Reihe von »dicta probantia« aufzufassen, die für die Aussagen des Lehramtes sprechen. Die Schrift und die Tradition enthalten ein Erbe, das eben das Objekt der Theologie darstellt. Doch auch hier noch steht die Theologie der Tendenz nach im Dienst eines »Objekts«, das vom Horizont der Schrift und der Tradition bestimmt wird.

Oft wird dieses Theologiemodell in einer entschieden antipsychologischen Ausrichtung entwickelt. Es wird betont: Die Theologie hat ein eigenes, geschichtlich bestimmtes Feld. Sie arbeitet auf diesem Feld und ist nicht bloß eine christliche Variante der Humanwissenschaften, deren Objekt von der jeweiligen Haltung der Kultur und des Forschers jedesmal neu geschaffen werden kann.

Wichtig ist, diesem Modell zu entnehmen, was sich daraus für die kirchliche Funktion der Theologie ergibt. Die Theologie steht im Dienst der Autorität, die sich in einem Objekt anmeldet. Sie verfügt über keine eigene Autorität, sondern lebt von der Autorität eines anderen, ob es sich dabei nun in erster Linie um das Lehramt handelt oder um das Feld der christlichen Glaubenslehre in seiner ganzen Breite. Sie stellt die diskursive Vernunft, die historisch-kritische Forschung, die synthetische Intuition in deren Dienst.

2. Die Autorität des Subjektes

Die Entdeckung der Subjektivität hat zu einem neuen Verständnis der theologischen Hermeneutik geführt: Die theologischen Fragen ergeben sich nicht aus etwas objektiv Vorgegebenem. Der Horizont der menschlichen Problematik bestimmt die Fragen, die sich der Theologie stellen. Beispielhaft für diese Auffassung ist der Aufsatz R. Bultmanns »Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament«⁶.

Das Selbstverständnis der Existenz bestimmt den Sinn der Frage nach der Offenbarung, nach ihrer Dimension sowie die Modalität der zu findenden Antwort. Die existentielle Hermeneutik hat – mit mehr oder weniger wichtigen Änderungen – in die katholische Theologie Eingang gefunden.

⁶ In: *Glauben und Verstehen* 3. Tübingen ³1965, S. 1–34.

Hier wird zum Ort der Theologie das Existierende als solches. Unser Problem verlagert sich jedoch. Wenn sie christlich bleiben will, kommt die Theologie nicht darum herum, sich auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als auf ihren Ursprung zu beziehen.

Wenn man behauptet, der Horizont der Theologie sei die Existenz, muß man in christlicher Sicht sagen, daß diese Existenz bereits in Christus ist. Die Behauptung hat das biblische Zeugnis für sich, und die Kategorie der »übernatürlichen Existenz« ist zweifellos eine höchst packende Kategorie, um zum Ausdruck zu bringen und zu rechtfertigen, daß der existentielle Horizont hinreicht, um die theologischen Probleme zu stellen und nach Lösungskriterien zu suchen.

Dennoch bleibt bestehen, daß hier die Autorität der Theologie in einer ontologischen Struktur des Subjektes schon im voraus festgelegt ist und daß dann die Offenbarungsgeschichte nur alle die Möglichkeiten abwickelt, die in dieser eigentümlichen, bereits von Christus bestimmten ontologischen Struktur enthalten sind; die Autorität der Theologie besteht dann in der Evidenz und Selbstbezeugung der Existenz, die sich im Kontakt mit dem Material der biblischen Überlieferung und mit den Ereignissen der christlichen Offenbarung entzündet.

Eine Variante dieses Modells der Verwendung der *ratio* in der Theologie bildet, trotz des scheinbaren Gegensatzes, das Modell, das die Autorität der Theologie auf ihre Wissenschaftlichkeit gründet. Der Theologe bringt die Autorität der Wissenschaft in die Kirche ein. Im Grunde vermag er allein zu sagen, was wahr und was falsch ist, weil es Aufgabe der Wissenschaft ist, das Wahre und das Falsche voneinander zu scheiden. Diese Formulierung verdeckt jedoch mehr Probleme, als sie löst.

Das Problem wird dann zur Frage nach der Autorität der Wissenschaft. Trotz der Korrekturen, die von katholischer Seite an diesem Modell angebracht wurden, bleibt es doch dabei, daß durch die Identifikation von Autorität und Wissenschaftlichkeit das bürgerliche Schema von Wissenschaftsverständnis kopiert wird. In einer Gesellschaft, die sich auf den Austausch von Dienstleistungen stützt, kann es kein anderes Kriterium geben als das der quantitativen Leistung und der Formalisierung der Beziehungen. Die Wissenschaft wird so zum Ort der universal gültigen intersubjektiven Kommunikation. Doch eine so verstandene Wissenschaft bildet bloß den Abklatsch einer Spaltung des Subjekts, das – der Erinnerung an seinen Ursprung und seine Geschichte beraubt – einzig die Leistung, die zum Austauschgegenstand werden kann, als gültig ansehen darf. Die Erfahrung, die geschichtlich erworbenen Werte besitzen keine Autorität.

Das Modell der wissenschaftlichen Autorität der Theologie bildet einen Abklatsch des Geltungsanspruches einer abstrakten Subjektivität.

3. Die Autorität des Glaubens

Eine dritte Auffassung über den Gebrauch der *ratio* in der Theologie bietet sich nicht als Alternative zu den beiden genannten an, sondern will sogar deren Forderungen akzeptieren, siedelt sie aber anderswo an.

Dieser dritten, von den beiden andern nicht immer deutlich unterschiedenen Auffassung nach lebt die Theologie von einem Sinngehalt, der ihr im Glauben und im Glaubensleben vorgegeben ist. »Die Kontemplation ruft eine Theologie hervor, nicht aber kann die Theologie zur Kontemplation führen. Das Vorgegebene nämlich – Licht und Prinzipien: Licht des Glaubens, geöffnete Wahrheiten – hat in allem und überall den Primat, und selbst wenn die theologische ›Wissenschaft‹ ihre Denkanstrengung bis zur letzten Schlußfolgerung vorangetrieben hat, bleibt der Reichtum des Vorgegebenen frisch und makellos . . . Die Theologie muß – da sie immer auf Glauben ausgeht – stets am *Erfinden* sein, indem sie immer das Vorgegebene wiederfindet, in ihm lebt und indem sie in das christliche Dasein eingetaucht ist als in die Atmosphäre, außerhalb deren sie abstirbt.«⁷ Das Vorgegebene ist hier die Glaubenserfahrung, und diese birgt den ursprünglichen Sinngehalt in sich, der in der Theologie weiter auszufalten ist.

Nachdem diese Voraussetzung geklärt ist, ist auch der Unterschied zwischen theologischer Rede und wissenschaftlicher und philosophischer Rede geklärt. Jean Ladrière hat ihn zum Ausdruck gebracht, indem er für die betreffenden Redeweisen eine dreifache Voraussetzung unterschied. Die Voraussetzung der wissenschaftlichen Rede ist eine implizite Ontologie. Nicht das, was man erlebt, interessiert die Wissenschaft, sondern die Struktur der Welt und somit ihr logischer Aspekt. Die Wissenschaft bestimmt im voraus, was man sodann herauszufinden hofft mittels einer abstrakten Schematisierung, die einer impliziten Ontologie entspricht.

Die philosophische Rede hat dagegen keine eigentliche, eigene Voraussetzung. Sie selbst ist ontologisches Geschehen. Das Sein selbst bringt sich in der ontologischen Rede zu Wort. Die Ontologie, die in der wissenschaftlichen Rede vorausgesetzt war, wird in der philosophischen Rede zum Ereignis.

Die theologische Rede hingegen hat nicht eine Ontologie zur Voraussetzung, sondern das, was man eine valorisierende Voraussetzung nennen könnte und nichts anderes ist als der Glaube selbst. Dieser nämlich läßt in den berichteten Geschehnissen das Kommen der Offenbarung erblicken⁸.

Die theologische *ratio* muß folglich in einer Reflexion zweiten Grades eine neue Rede konstituieren, die den Sinngehalt, den man im Glauben lebt und

⁷ M.-D. Chenu, Position de la Théologie. In: »Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques« XXIV (1935), S. 232–257 (Zitat S. 242 f.).

⁸ J. Ladrière, La théologie et le langage de l'interprétation. In: »Revue Théologique de Louvain« (1970), S. 241–267.

der in diesem bereits wahrgenommen wird, ausfaltet. Doch muß sie bei dieser Konstituierung einer neuen Rede den bereits vorhandenen Sinngehalt, die Struktur der anfänglichen theologalen Rede bewahren, die im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe gegeben ist. H. U. von Balthasar hat diese Notwendigkeit, von seiten der Theologie die theologale Struktur des ursprünglichen christlichen Glaubenslebens zu respektieren, in einer doppelten methodologischen Vorbedingung zum Ausdruck gebracht⁹.

Erstens muß die Theologie die Bewegung des Glaubens beibehalten, worin dieser im Begrenzten das Unbegrenzte, im Buchstaben den Geist, im Fleisch das Verbum erblickt. Wir könnten dies die Symbolstruktur der theologischen Rede nennen.

Die zweite Vorbedingung ist die, die der Autor »Katholizität« der Theologie nennt. Die Theologie ist katholisch, wenn sie universal und nicht bloß sektoral ist, wenn sie immer alle Wahrheit vorstellt oder sich selber zu aller Wahrheit aufschließt.

Nach diesem dritten Modell besteht die Autorität der Theologie in der Befähigung der *ratio*, sich von der Glaubenslogik durchdringen zu lassen. Die Aufgabe der Theologie liegt in einer Bereicherung, in einem Sinnwachstum, das der Glaube in der theologischen Rede erfahren muß. Dieses Sinnwachstum ist von einer *additio* bestimmt, die indes nicht äußerlich sein darf, sondern zu einer echten *re-creatio* werden muß. Die Theologie ist somit nicht einfach Wiederholung des Glaubenssinnes und ebenfalls nicht die Ersetzung dieses Sinngehalts durch den einer abstrakten wissenschaftlichen Forderung entsprechenden. Durch die *additio* des wissenschaftlich-rational Erforderten, der subjektiven, geschichtlichen Erfahrung erschafft die Theologie in der Neuheit einer reflexiven Rede den im Glauben bereits gelebten und wahrgenommenen Sinngehalt neu durch eine weitere Vermittlung dieses Sinngehaltes.

Im Unterschied zum objektivistischen Modell sieht dieses dritte Modell nicht von der subjektiven Vermittlung ab, aber diese Vermittlung vermittelt den theologischen Glauben.

Im Unterschied zum subjektivistischen Modell nimmt die Theologie auf diese Weise ihren Anfang nicht in einer Ontologie des Subjektes und somit in der Schöpfung, sondern im Glaubensgeschehen, in welchem sowohl der existentielle Horizont (und somit die Schöpfung) als auch der Horizont der Geschichte Gottes mit dem Menschen (und somit die Erlösung) sich neu bildet.

Beendigen wir diese Überlegungen mit zwei abschließenden Präzisierungen, welche die pädagogische Funktion der Theologie und ihren Zusammenhang mit der pastoralen Funktion betreffen.

⁹ H. U. v. Balthasar, Der Ort der Theologie. In: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln 1960, S. 159–171; vgl. speziell S. 164–166.

4. Die theologische Pädagogik

Wir könnten die Funktion der Theologie zusammenfassend als Zum-Wachsen-Bringen eines Sinns zur Schaffung eines Mit-Sinns definieren¹⁰.

Die Theologie gehorcht einer in der Glaubenswahrnehmung enthaltenen Tendenz: sie geht, wie Chenu es ausdrückt, »auf Glauben aus«. Diese Tendenz ist das Streben nach Selbstaussdruck nach der in jedem Lebensakt enthaltenen Vertiefung.

Diese Vertiefung, die wie jede neugeschaffene Rede ein schöpferisches Werk ist, stellt eine weitere Glaubensvermittlung in einer doppelten Richtung dar. Der Glaubensakt ist kraft der mit ihm gegebenen Verpflichtung zu einer immer radikaleren und globaleren Bekehrung bestrebt, zu einer immer stärkeren Sinnlichte zu gelangen. Dieses Wachstum besteht in einer Bereicherung immer größerer Schichten unserer Geschichte in der Kraft des Kreuzes Christi. Deshalb müssen immer neue Felder der menschlichen Existenz vom Glaubenssinn erstbestimmt werden. Diese Erstbestimmung ist ein zugleich theoretisches und praktisches Werk. Die theologische Arbeit steht also im Dienst einer Erstbestimmung und ist damit effektives Zum-Wachsen-Bringen eines Sinns; ähnlich wie die Christen Christus »zur Fülle bringen«, so bringt die Theologie den Glauben »zur Fülle«.

Infolgedessen arbeitet die Theologie zweitens an der Schaffung eines Konsenses über den so zum Wachstum gebrachten Sinn. Sie stellt sich somit in den Dienst des Hineinwachsens der Christen in die Einheit im Glauben und der Ermittlung der gemeinsamen Aufgaben.

Das ist die Pädagogik der Theologie, und das macht ihre Autorität aus. Nicht also die Autorität einer kritischen Instanz als solchen und auch nicht das äußerliche Zur-Geltung-Bringen des Objektes oder einer von ihr verschiedenen kirchlichen Funktion (des Lehramtes), sondern die Befähigung, dem Glaubensleben der Kirche zu dienen.

Von hier aus läßt sich die stark diskutierte Frage nach dem Verhältnis zwischen Theorie und Praxis verstehen. Es geht dabei nicht um das Verhältnis zwischen einer sinnleeren Praxis einerseits und der theoretischen Sinnbegründung andererseits. Christlich gesehen läßt sich dieses Verhältnis auch nicht als theologische Angleichung an den kirchlichen »sensus fidei« verstehen, und zwar nicht deshalb, weil eine solche nicht berechtigt wäre, sondern einfach darum, weil sie unmöglich ist, denn es gibt keinen Maßstab, um den »sensus fidei« zu messen.

Das richtige Verhältnis zwischen Theorie und Praxis kann theologisch gesehen nur darin bestehen, daß die intellektuelle Funktion im Glaubensleben der Kirche verwurzelt ist. Diese Einwurzelung vollzieht sich durch die den-

¹⁰ Vgl. G. Ruggieri, *Christliche Gemeinde und »Politische Theologie«*. München 1973, S. 136–152.

kerische Arbeit des Theologen, und doch läßt sie sich treffend in eine Theorie fassen, so, wie übrigens auch die Methode für den Bau der theologischen Rede sich treffend in eine Theorie fassen läßt, aber nur die Methode ihrer Entzifferung und Entschlüsselung. Wie jedes schöpferische Werk läßt sich auch die Theologie im Grunde nicht in eine Theorie bringen.

5. Theologie und Lehramt

Theologie und Lehramt sind aufeinander bezogen kraft ihrer gemeinsamen Bezogenheit auf das Glaubensleben der Kirche.

»Das Verhältnis Theologie–Lehramt (wobei dieser zweite Begriff mehr oder weniger trifft) ist als Verhältnis von Sinnsuche und autoritativer Sinn-aussage qualifizierbar. Beide, Sinnsuche wie Sinnaussage, schaffen einen Konsens und bilden so ein Instrument, mit dem der Glaube (und die Offenbarung durch den Glauben) Geschichte ›macht‹. Dennoch ruht die lehramtliche Aussage formal auf einem anderen Fundament, als die theologisch-theoretische Forschung vorgelegt hat. Lehramtliche Aussagen stellen ein für die Glaubensgeschichte notwendiges Moment dar. Aber in dem Maße, in dem sie vorherrschend werden, liegt eine Verkümmernng der geschichtlichen Glaubensentfaltung vor. In dem Maße dagegen, in dem der Glaube nicht autoritativ, sondern theoretisch einen Konsens erzeugt, erleben wir eine größere Glaubensfruchtbarkeit.«¹¹

Heute besteht in der Kirche die Gefahr eines Streites, der im Grunde vom Leben der Kirche absieht und dazu neigt, zwei Funktionen in einer Art wechselseitiger Verabsolutierung einander an die Seite zu stellen.

Statt dessen müßte man wiederum das Fundament finden, auf das man sich zu beziehen hat. Die Frage ist die nach der Reform der Kirche heute. Diese Frage könnte jedoch gerade verdeckt werden von einem Streit, der im Grunde steril bleibt. Wir möchten abschließend wieder M.-D. Chenu zitieren, aber seine Worte nicht nur auf die Theologie, sondern auf jegliche kirchliche Funktion beziehen. Wenn sie auch einen andern kirchlichen und geschichtlichen Kontext betreffen, so haben sie doch ihre Aktualität nicht eingebüßt:

»Gewiß stellt es für sie (die Theologie) einen schätzenswerten Gewinn an Intelligibilität dar, wenn sie zu einer Schlußfolgerung vorzudringen vermag, die bis dahin noch nicht gezogen worden ist . . . Doch ist dies nur ein Fortschritt der Ausdehnung, nicht dem Verständnis nach, und falls man sich darin gefallen würde, ohne aus der Quelle weiterhin zu schöpfen, so käme dies schließlich einer Verarmung und einem falschen Intellektualismus gleich. Der Theologe, der dieser Versuchung . . . nachgibt, gleicht einem Hyperzivilisier-

¹¹ Ebd., S. 151.

ten, den die äußere Maschinerie und der innere Konformismus für immer von der Natur, von ihren rohen, erneuernden Kräften getrennt haben, mit denen der ›Naturmensch‹ und das Kind noch in Kontakt stehen, wodurch sie ihre *erfinderischen* Fähigkeiten bewahrt haben. Es sind die einfachen Menschen . . . – und nicht die schultheologische Unterweisung –, die in der heutigen Zeit die Lehre vom mystischen Leib Christi erneuern.«¹².

¹² A. a. O., S. 243.

John Henry Kardinal Newman: Zum Verhältnis von Lehramt und Theologie

Texthinweise, ausgewählt und kommentiert

Von Norbert Schiffers

Die Kirchlichkeit Newmans gründete im Vertrauen, strukturell seien Frömmigkeit, Lehre und Führung seiner Kirche apostolisch. Diesen Ansatz, modelltypisch seien die konkreten Ausdrucksformen in den historisch unterscheidbaren Kirchen der apostolischen, patristischen und der heutigen Zeit dennoch einander gleich, stützt Newman mit der philosophischen Theorie von der »lebendigen Idee«. »Jede Idee«, sagt Newman, »falls sie lebendig ist, entwickelt sich notwendig« (Dev 36–40). Im Bezugsrahmen der im Zitat aufscheinenden idealistischen Philosophie, die der Spätphilosophie Schellings nahe kommt, bedenkt Newman auch das Verhältnis von Lehramt und Theologie. Für Newman war es – wie übrigens auch für Möhler – kein Problem, sondern ein starkes Argument, daß die Theorie von der Entwicklung der Idee des Geistes ein grundlegendes »Prinzip« des Christentums, jeder Religion und jeder Philosophie sei (Dev 326 A 1). Prinzipiell war Newman nicht auf die »Unterscheidung des Christlichen« aus. Ihm genügte es, wenn er das allgemeingültige »Prinzip« als »Struktur« wiederfand in der Bibel und in der kirchlichen Entfaltung (Diff I, 348–396).

Die im Christentum festgestellte »Struktur« für das Prinzip der lebendigen Idee nennt Newman »prophetische Offenbarung«: »Die prophetische Offenbarung ist tatsächlich . . . ein Entwicklungsprozeß: Die früheren Propherzeiungen sind prägnante Texte, aus denen heraus die folgenden Verkündigungen wachsen; sie sind Typen« (Dev 64). »Typen«, das sind für Newman faßbare »Strukturen«, die in der Kontemplation über den Gesamtgehalt der *οικονομία τοῦ θεοῦ* zuwachsen als lebensträchtige Eigennamen der universalen lebendigen Idee (Dev 338–346, Diff II, 11–13). Die Kontemplation, die Einsenkung des Menschen und seiner Zeit in das Gesamt von Gottes Heilswerk, sie ist für Newman – im Anschluß an Athanasius – das Werk des Heiligen Geistes, der Christus gegenwärtig macht (Corr Keble 118–122, 123–127; Apol 194–196; vgl. Athanasius, Oratio I, c. Arianos, c. 38; c. 43; II, c. 23; PG 26, 92 BC; 100 C–101 A; 196 B).

Die pneumatologische Kontemplation ist »Realisation« der lebendigen Idee »Heilswerk Gottes« in der Kraft des Glaubens. Eines Glaubens, der als ein »Tun« seinen Ausdruck findet in Gebets- und Frömmigkeitsformen, die jedoch in »einem fortlaufenden Prozeß des Wechsels . . . auf ihre Voll-

kommenheit hin, in ihren Abstieg und ihr Absterben hineinwachsen« (Diff II, 79). Newman ist überzeugt, auf diese Realisierung des Glaubens könne nicht verzichtet werden. Er ist aber auch überzeugt, sie sei »festzumachen« im »Credo«, das als Typos den Glauben an Gottes Heilswerk bewahre und lehre: »Wir können gar nicht fromm sein ohne den Glauben«, aber »der Glaube ist überall ein und derselbe«, eben der im »Credo« aufbewahrte gebetete Glaube (Diff II, 25, 28). Die beim Beten gläubig realisierte »lebendige Idee« kann in der Schwärmerei der Religiösen dem Verfall ausgesetzt sein. Die im Credo gläubig realisierte »lebendige Idee« ist vor dem Verfall geschützt, weil sie strukturell-typologisch gefaßt ist. Im Credo überliefert die Kirche den Glauben – beim Beten »realisiert« sie ihn.

Auf beides, den typologisch gefaßten und auf den kontemplativ realisierten Glauben, muß nach Newman die Theologie reflektieren. Aufgabe der Theologie ist es, die »reale Zustimmung« im gebeteten Glauben zu buchstabieren mit Hilfe einer »Grammatik der Zustimmung«, deren Typos die streng gefaßte Erinnerung an des Dreifaltigen Gottes Heilswirken im »Credo« ist (PPS II, 262; SD 227: Dev 355 mit 336; Gram 55, 117 f., 119 f., 464 f.). Schaltet die Theologie die gläubig gelebte Zustimmung der Frömmigkeit aus, dann tendiert sie zu einem Rationalismus, der nahe beim Unglauben steht (Diff I, 163; Apol 206, 243) – hält sich die Theologie nur bei der Religiosität auf und nicht auch bei der Lehre, dann neigt sie zum Exzeß der Schwärmerei (Gram 121). Zwischen den Widerfahrnissen von Rationalismus und Schwärmerei heißt Newmans Rezept: »Jeder religiöse Mensch muß bis zu einem gewissen Grade Theologe sein – und keine Theologie kann anfangen oder gedeihen ohne die einleitende und bleibende Gegenwart der Religion« (Gram 68).

Was Newman von den Frommen und den Theologen erwartet, nämlich die »Realisation« und das »Buchstabieren« von bedeutendem und bekennendem Glauben, das erwartet er auch vom Lehramt. Von den Bischöfen fordert er, daß sie kraft ihrer Autorität über den Typos der »Glaubens-Lehre« wachen und doch zugleich um der kontemplativen Realisation willen das Wachsen des »Glaubens-Lebens« dulden (Arians 454 f.; PPS III, 23; VIII, 48; Ward I 502 A 2). Gleiches verlangt Newman vom Papst. Was in den Zitate zuvor kontemplative Realisation innerhalb der »prophetischen Struktur« genannt wurde, heißt unter dem Eindruck der Zustimmungslehre nach dem Ersten Vatikanischen Konzil bei Newman (1875) »Gewissen«: »In Wahrheit ist die Kirche selbst auf die Stimme des Gewissens gebaut. So ist es in der Tat. Spräche der Papst gegen das Gewissen im prinzipiellen Sinn dieses Wortes, er würde einen Akt des Selbstmordes begehen. Den Boden unter den Füßen würde er sich wegziehen . . . ; denn auf dem Gesetz des Gewissens und dessen Heiligkeit ist sowohl seine Autorität in der Theorie wie auch seine Macht im praktischen Leben begründet« (Diff II, 252). Wieder – und dies-

mal im Hinblick auf das unfehlbare Lehramt – zeigt sich: Gottes Heilswirken wird nach Newman realisiert im kontemplativen Glauben, gefaßt im Typos und autoritativ verkündet, wenn die lebendige Idee im Typos, das heißt anhand des Strukturfadens im gefaßten Glaubensbekenntnis für die Bewunderung von Gottes Heilswirken und die Anbetung des Gottes, der dies alles für die Menschen tat, ausgelegt wird.

Theologie und Lehramt haben bei Newman die gleiche Aufgabe. Einen Konflikt zwischen Lehramt und Theologie kann er sich nicht vorstellen. Beide müssen am Typos festhalten und im Typos Gottes universelles Heilswirken als die lebendige Idee für einen vitalen Glauben auslegen. Die hermeneutische Schwierigkeit, daß damit für den Glauben im Grunde der Typos, das Credo, zuletzt doch überflüssig wird, hat Newman freilich nicht bedacht. Die platonische »Lösung«, wir sähen hier nur schattenhaft und in Bildern (Newmans Grabinschrift), mag zwar ein Hinweis auf die erfüllte Schau der Seligen sein. Die Zerreißprobe zwischen dem positivistisch-positionellen Feststellen und Festhalten des Typos und dem Weiterdrängen des das Ganze realisierenden Glaubens aber löst Newmans halbherziger Idealismus nicht. Statt den Glauben zu entbinden, bindet er ihn an die Struktur des Bildes, dessen Typos das »Credo« ist.

Historisch-kritische Theologie und Glaube

Versuch einer forschungslogischen Kritik

Von Anton Grabner-Haider

Theologie versteht sich heute zu einem großen Teil als historische Disziplin. Kaum eine Forschungsmethode – abgesehen vielleicht von der aristotelischen Logik im Mittelalter – dürfte die theologische Arbeit so umfassend geprägt und bestimmt haben wie gegenwärtig die Methoden der historischen Forschung. Die historischen Disziplinen der Theologie stehen seit längerem auf einem Höhepunkt. Die praktischen Disziplinen werden zunehmend historisch erhellt. Sogar die systematischen Disziplinen verstehen sich zu einem guten Teil als historische Forschung¹. Ohne Zweifel sind die Erwartungen, die in diese Methode seitens der Theologie gesetzt wurden und werden, sehr groß. Gelegentlich muß man von einem Enthusiasmus sprechen, mit dem diese Forschungen betrieben werden. Unbestreitbares Gewicht haben auch die Ergebnisse und Erfolge dieser Methode für die Theologie: Sie haben in einer neuen Weise die Quellen des Glaubens erschlossen; sie lassen die Ursprünge der Kirche in einem neuen Licht erscheinen; sie haben den Blick geschärft für die Eigenart des biblischen Glaubens; sie vermögen überaus starke Impulse für den Lebensvollzug der Kirche zu geben. Die Liste dieser äußerst fruchtbaren Ergebnisse könnte noch lange fortgesetzt werden.

Nun hat aber die historische Forschung für die Theologie auch Probleme geschaffen, um deren Lösung und Bewältigung diese schwer zu ringen hat. Dieser Sachverhalt und derartige Beobachtungen nötigen uns, forschungslogische Überlegungen über die Methoden der historischen Forschung anzustellen. Es sollen dabei die logische Struktur, die Implikationen und die Voraussetzungen dieser Methoden etwas erhellt werden. Unter einem hermeneutischen Gesichtspunkt hat K. Lehmann² gewichtige Überlegungen zu diesem Problem angestellt. Diese Überlegungen sollen von einem analytischen und logischen Standpunkt aus ergänzt und weitergeführt werden.

Wir beziehen uns vor allem auf diejenigen historischen Forschungsrichtungen, die unter der Sammelbezeichnung »historisch-kritische Methode« zusammengefaßt werden. Diese Methode besteht aus einer Vielheit einzelner Forschungsstrategien wie Philologie, Textkritik, Literarkritik, Formgeschichte,

¹ Vgl. W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit.* München 1967, S. 27 ff.

² *Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese.* In: J. Schreiner (Hrsg.), *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese.* Würzburg 1971, S. 40–80.

Redaktionsgeschichte, Religions- und Zeitgeschichte sowie Textinterpretation³. Sie hat in diesen ihren Teilbereichen sehr verschiedene Hypothesenkonstruktionen und Überprüfungsprozeduren. Vor allem ist sie, wie jede wissenschaftliche Methode, nichts Abgeschlossenes, sondern sie befindet sich im Prozeß ständiger Verfeinerung und Selbstrevision. Diese Methode, die auch in der profanen historischen Forschung zur Anwendung kommt, wurde zu einem guten Teil von der Theologie mitgestaltet und entwickelt. Dies mag ein Grund sein, warum nicht wenige theologische Forscher besonders stolz sind auf diese Methode und sie für die exakteste in der ganzen Theologie halten. Wir werden zu prüfen haben, inwieweit diese Annahme berechtigt ist. Die katholische Kirche hat diese Methode nach langer Ablehnung und Skepsis seit dem Jahr 1943⁴ offiziell in die Theologie eingeführt.

I

Fragen wir kurz nach den Anfängen und dem *geistesgeschichtlichen Entstehungsort* dieser Methode. Der geistige Kontext dieser Methode sind der Historismus und der Psychologismus des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Unter Historismus verstehen wir das Bewußtsein, das jede Erkenntnis begleitet, daß das Objekt der Erkenntnis etwas Gewordenes ist⁵. Auch das geistig Seiende, wie Ideen, Begriffe usw. ist etwas Gewordenes. Nun kann das Werden des zu erkennenden Objektes aufgrund gewisser Anhaltspunkte nachgezeichnet werden. Für die Theologie bedeutet das, daß auch das Werden der einzelnen Glaubensinhalte durch historische Forschung nachgezeichnet werden kann und muß. Ursprüngliches Ziel ist es, die ewigen Wahrheiten Gottes aus zeitbedingten Verhüllungen und von dogmatischen Elementen zu befreien. Unter Psychologismus verstehen wir die Tendenz, die Entstehung von geistigen Inhalten aus psychologischen Tatsachen abzuleiten; oder, anders ausgedrückt, die ausschließliche oder vorwiegende Anwendung

³ Vgl. P. Stuhlmacher, Zur Methoden- und Sachproblematik einer interkonfessionellen Auslegung des Neuen Testaments. In: *Evang.-Kath. Kommentare zum N.T. Vorarbeiten 4. Neukirchen/Einsiedeln 1972*, S. 24–39; H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*. Stuttgart 1968.

⁴ Durch die Bibelenzyklika »*Divino afflante Spiritu*«; sodann durch eine Instruktion der Bibelkommission von 1964 und durch die Konzilskonstitution »*Dei Verbum*« auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil 1965; vgl. R. Schnackenburg, *Bemerkungen zum Referat von P. Stuhlmacher aus der Sicht eines katholischen Exegeten*. In: *Evang.-Kath. Kommentar zum N.T.*, a. a. O., S. 57.

⁵ Zum Problem des Historismus vgl. H. G. Gadamer, *Historismus*. In: *RGG III*. Tübingen 1959, Sp. 369–371; F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*. Berlin 1936 (Darmstadt 1946); E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*. Ges. Schriften III. Tübingen 1922; Th. Litt, *Die Wiederentdeckung des geschichtlichen Bewußtseins*. 1956; A. Dempf, *Kritik der historischen Vernunft*. 1957; E. Reisner, *Der begebnungslose Mensch. Kritik an der historischen Vernunft*. 1964.

von psychologischen Erklärungsschemata. In einer abgeschwächten Form wird dieses Programm in den verschiedenen Formen eines psychologischen Behaviorismus vertreten⁶.

Historische Forschung kommt vor allem von der Prämisse des Historismus aus sehr intensiv in Gang. Was Kant für die Naturwissenschaften, basierend vor allem auf Newton, geleistet hat, will W. Dilthey für die historischen Wissenschaften leisten; nämlich eine Kritik oder besser eine Rechtfertigung der historischen Vernunft. Seine »Einleitung in die Geisteswissenschaften« von 1883 nennt sich »Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte«⁷. Es soll die Frage beantwortet werden, wie trotz der Geschichtlichkeit alles Seienden dessen objektive Erkenntnis möglich sei. Das zugrundegelegte philosophische Credo ist die Lebensphilosophie. Ziel der historischen Vernunft ist es, sich selber als geschichtliches Wesen und als geschaffene Gesellschaft und Geschichte zu erkennen. Das logische Kriterium für diese Erkenntnis ist die Evidenz. Wie für Kant die Welt in ein Reich der Natur und in ein Reich des Geistes zerfällt, so zerfällt für Dilthey folglich die Wissenschaft in Naturwissenschaft und in Geisteswissenschaft. Einheit der Wissenschaft ist aufgrund des unterschiedlichen Erkenntnisobjektes nicht möglich. In den Geisteswissenschaften werden Erkenntnisprobleme durch »Selbstbesinnung« und »Selbstreflexion« und schließlich durch Intuition gelöst. Folglich ist für Dilthey die Erkenntnissicherheit in den Geisteswissenschaften (= die Übersetzung von J. St. Mills »moral sciences«) ungleich größer als in den Naturwissenschaften. Die Natur erklären wir in Kausalzusammenhängen, die Kultur und die geistige Welt aber in Sinnzusammenhängen. Genauer, die Natur »erklären« wir, das Seelenleben aber »verstehen« wir⁸.

Damit ist eine folgenschwere Dichotomie von verstehenden und erklärenden Wissenschaften statuiert. Was wir selber machen, unsere geistige Welt, verstehen wir. Das Bewußtsein als Ort der Selbstreflexion ist der Schlüssel zu diesem Verstehen. Die Begriffe unserer gesellschaftlichen und geschichtlichen Welt finden wir in den Strukturen des »Lebens« selbst. Hier wird also auf der Basis der Lebensphilosophie eine realistische Semantik vertreten. Das Leben als Grundlage des Seins objektiviert sich im Ausdruck. Für das historische Verstehen gilt die Formel: Leben erfaßt Leben. Vergangenes Leben

⁶ Vgl. z. B. B. F. Skinner, *Verbal Behavior*. New York 1957, und die berühmte Kritik dazu von N. Chomsky, *Review of Skinner's »Verbal Behavior«*. In: »Language« 35 (1959), S. 26–58.

⁷ *Ges. Schriften I*. Stuttgart 1966. Zu den Anfängen der historisch-kritischen Theologie vgl. G. Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie*. Göttingen 1961; E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methoden in der Theologie*. In: G. Sauter (Hrsg.), *Theologie als Wissenschaft*. München 1971, S. 105–127.

⁸ Vgl. O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. Stuttgart 1955 (1936), S. 167 ff., 214.

wird durch die Begrifflichkeit gegenwärtigen Lebens erfaßt. Hinter dieser Auffassung steht die Hegelsche Formel, daß Geist nur Geistiges erfassen könne. Hier wird also auf dem Hintergrund der Hegelschen Geistlehre eine Theorie der historischen Vernunft und des Verstehens entworfen, die bis auf wenige Modifikationen für einen Großteil der historischen Forschung bis heute ihre Gültigkeit hat⁹. Weiterentwickelt wurde diese Theorie vor allem durch die Existenzialontologie M. Heideggers und durch H.-G. Gadamer.

In diesem nur angedeuteten geistesgeschichtlichen und methodologischen Kontext entwickelt sich also die historisch-kritische Methode auch innerhalb der Theologie. Die Wahrheit der erforschten Texte soll nicht vorausgesetzt, sondern erst erwiesen werden. Dazu kommt in der protestantischen Forschung, soweit es sich um biblische Forschung handelt, das Prinzip Luthers: »sacra scriptura sui ipsius interpretes«¹⁰. So wird in dieser Forschung die historische Differenz zwischen Urchristentum und der eigenen kirchlichen Gegenwart immer deutlicher. Es kommt nicht selten zu einem offenen Gegensatz und zu schweren Belastungen im Verhältnis zwischen historisch-kritischer Methode und kirchlichem Glauben. Eine Ursache dieses Konfliktes ist der von der historisch-kritischen Methode weithin implizierte Rationalismus, der Glaubensfragen rational entscheidbar hält. Dieser folgenschwere Konflikt scheint in logischer Hinsicht heute noch keineswegs gelöst zu sein. Deswegen tritt er entweder offen zutage oder er wird geschickt zugedeckt¹¹.

II

Bevor wir diese Probleme weiter verfolgen können, müssen wir nach der *logischen Struktur* von Wissen und Wissensgewinnung, von Wissenschaft also und von wissenschaftlichen Methoden, fragen. Diese Struktur wird vor allem von der analytischen Philosophie unter Anwendung der modernen Logik erforscht. K. R. Popper hatte in seiner »Logik der Forschung«¹² die These aufgestellt, daß eine wissenschaftliche Erklärung in einer logischen Ableitung bestehe. Wie diese Ableitungen im einzelnen näherhin aussehen, wird seither von der Wissenschaftstheorie für die einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen immer

⁹ Vgl. vor allem W. Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik. 1900. Ges. Schriften V, Stuttgart 1964; H. Lipps, Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik. Frankfurt 1959; O. F. Bollnow, Die Methoden der Geisteswissenschaften. Mainz 1950; E. Rothacker, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. In: Handbuch der Philosophie. Abt. 2 (Hrsg. v. A. Bäuml und M. Schröter). München/Berlin 1927, S. 6–113.

¹⁰ Vgl. P. Stuhlmacher, a. a. O., S. 19.

¹¹ Die vor allem von evangelischen Theologen angebotenen Lösungen hat K. Lehmann, a. a. O., S. 49–56, sehr übersichtlich dargestellt. Er hat besonders auf die rationalistische Implikation der historisch-kritischen Methode aufmerksam gemacht (46 f.) und ihre verborgenen hermeneutischen Aporien dargelegt (58–62).

¹² Wien 1934, S. 31 f.

exakter dargestellt¹³. Die logische Form einer wissenschaftlichen Ableitung besteht aus einem *Explanandum* und aus einem *Explanans*. Das *Explanandum* ist das, was erklärt werden soll, genauer dessen sprachliche Formulierung. Es besteht also aus Sätzen, die ganz bestimmten Kriterien genügen müssen. Diese Sätze sind entweder deskriptive Sätze, im Falle von Aussagen; oder sie sind normative Sätze, im Fall von Normen. Diese Sätze haben sodann die logische Form von Existenzaussagen oder von Existenznormen (»es gibt ein x, von dem gilt . . .« oder: »es gibt ein x, dem geboten ist . . .«). Diese Sätze sind sodann gehaltvoll in bezug auf einen konkreten Objektbereich; sie sind nicht leere Aussagen oder Normen. Der Gehalt kann ein empirischer, ein logischer, ein normativer oder ein Wert-Gehalt sein. Die Sätze des *Explanandum* sind unter sich verträglich, nicht widersprüchlich, also konsistent. Sie sind weiter mit konkreten Raum- oder Zeitangaben versehen, das heißt zirkumskript. Diese Sätze beschreiben entweder Ereignisse oder Tatsachen oder Sachverhalte oder Strukturen oder sie drücken Normen aus. Jedes Wissen oder jede Wissenschaft beginnt mit einer Frage, mit einem konkreten Problem. Diese Frage wird für die genannte Ableitung in eine Aussage oder in eine Norm umgewandelt.

Ist das *Explanandum* logisch hinreichend bestimmt, dann muß das *Explanans* aufgestellt werden. Das *Explanans* ist das, was das *Explanandum* erklärt. Dieses *Explanans* besteht in formaler Hinsicht aus zwei Teilen. Das sind zuerst allgemeine Sätze mit der logischen Form von Universalsätzen (»für alle x gilt, daß . . .«). Auch diese Sätze drücken entweder Aussagen oder Normen aus. Sie sind wiederum gehaltvoll, bezogen auf einen konkreten Objektbereich. Sie fungieren in der wissenschaftlichen Ableitung entweder als Hypothesen oder als Theorien oder als Gesetze. Zu diesen strikt allgemeinen Sätzen gibt es noch weniger allgemeine Sätze, die als Einsetzungsinstanzen für die Universalsätze fungieren. Den zweiten Teil des *Explanans* machen die Randbedingungen aus. Sie heißen auch Anfangsbedingungen oder Antecedensbedingungen oder einschränkende Bedingungen. Das sind diejenigen Bedingungen, die vor oder gleichzeitig mit dem *Explanandum* realisiert werden oder Geltung haben¹⁴.

Sind *Explanandum* und *Explanans* hinreichend bestimmt, dann erfolgt die Gewinnung von neuem Wissen durch die logische Ableitung des *Explanandum* aus dem *Explanans*. Dabei fungieren, vereinfachend ausgedrückt, die Universalsätze und die Randbedingungen als Prämissen, das *Explanandum*

¹³ Als Einführung in diese Probleme vgl. W. Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie I. Berlin u. a. 1969; R. Wohlgenannt, Was ist Wissenschaft? Braunschweig 1969; E. Nagel, The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation. New York u. a. 1961; W. K. Essler, Wissenschaftstheorie. Prinzipien der wissenschaftlichen Theoriebildung. Berlin 1965; I. Scheffler, The Anatomy of Inquiry. Philosophical Studies in the Theory of Science. New York ³1969.

¹⁴ Vgl. P. Weingartner, Wissenschaftstheorie I. Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, S. 39 ff.

als Konklusio oder Konsequenz. Nun haben gewisse Kriterien für diese Ableitung Geltung. Es muß zuerst ein deduktiver Zusammenhang zwischen *Explanandum* und *Explanans* bestehen oder herstellbar sein. Wenn ein Problem keinen gemeinsamen Objektbereich mit dem *Explanans* hat, kann keine Ableitung erfolgen. Sodann muß die Ableitung, wenn sie erfolgt, bewährbar sein. Dafür gelten, je nach Objektbereich, entweder die empirischen oder die logischen Regeln für die Bewährung von Wissen. Schließlich muß die wissenschaftliche Ableitung intersubjektiv nachprüfbar sein¹⁵. Das Instrumentarium der Kritik aber liefert, sowohl für die Ableitung als Ganzes wie auch für einzelne Teile, die moderne Logik¹⁶.

Nun stellt sich häufig die Frage, ob einem derartig gewonnenen Wissen so etwas wie letzte Gewißheit zukomme. Dies wird von Forschungslogikern durchwegs verneint. Vielmehr ist jede Art von Wissen *per definitionem* fallibel, vorläufig, widerlegbar, korrigierbar und überholbar. Denn jedes Wissen enthält im *Explanans* ein hypothetisches Element, und Hypothesen sind prinzipiell durch schärfere Hypothesen mit größerem Erklärungswert korrigierbar. Auch scheint keine Letztbegründung für unser Wissen möglich zu sein. An seine Stelle mag in methodischer Hinsicht das Prinzip der pan-kritischen Prüfung treten¹⁷. Dieses methodische Prinzip treibt den Prozeß des Wissens ständig voran.

Im Hinblick auf unsere Frage nach den historischen Wissenschaften interessieren uns vor allem die allgemeinen Sätze des *Explanans*. Das sind entweder Hypothesen, Theorien oder Gesetze. Eine *Hypothese* ist ein allgemeiner Satz (Aussage oder Norm), der sich mindestens auch auf bisher noch nicht untersuchte Fakten, Sachverhalte, Werte usw. bezieht. Die Hypothese hat eine implikative Form (»wenn . . . dann«), sie hat Gehalt und sie ist aufgrund von neuem Wissen korrigierbar. Sie hat eine gewisse Universalität. Hypothesen können auf Tatsachen, auf Experimente oder auf formale Modelle bezogen sein. Sie entstehen entweder aufgrund von Analogieschlüssen oder durch Induktion oder durch Einfall und Intuition sowie durch Deduktion. Sie haben die Aufgabe, einzelne Daten zu verallgemeinern, oder sie fungieren als Prämissen für neue Ableitungen sowie als Forschungsdirektiven und Interpretationsmuster¹⁸.

Ein wissenschaftliches *Gesetz* ist wesentlich enger als eine Hypothese. Ein Gesetz muß entweder strikte oder numerische (probabilistische) Universalität besitzen. Es ist gehaltvoll und in der implikativen Form formuliert. Es hat Bewährungen und Prüfungsprozeduren bestanden. Es erfüllt die Bedingun-

¹⁵ Vgl. P. Weingartner, a. a. O., S. 44 f.

¹⁶ Zur Einführung vgl. F. v. Kutschera u. A. Breitkopf, Einführung in die moderne Logik. Freiburg/München 1971; I. M. Copi, Symbolic Logic. New York u. a. ²1965; ders., Introduction to Logic. New York u. a. ⁰1965.

¹⁷ Vgl. H. Albert, Traktat über kritische Vernunft. Tübingen ²1969, S. 29 ff.

¹⁸ Vgl. M. Bunge, Scientific Research I. Berlin 1967, S. 280 ff., 222 f.

gen der relativen Kritisierbarkeit und Korrigierbarkeit durch neues Wissen. Es weist sodann Systemzugehörigkeit und Bezug auf objektive Sachverhalte auf¹⁹. Eine Hypothese, die diese verschärften Bedingungen erfüllt, wird zu einem Gesetz. Eine *Theorie* schließlich ist ein geordnetes System von Gesetzen und Hypothesen, wobei die Gesetze den Kern der Theorie ausmachen.

Es stellt sich nun die Frage, ob die skizzierte logische Form von Wissensgewinnung, die an den Naturwissenschaften entwickelt wurde, auch auf die Human- und Geisteswissenschaften anwendbar sei. Diese Frage kann bejaht werden, wenn man zu den möglichen Sätzen von Wissenschaft neben den Aussagen auch Normen und Wertbereiche zuläßt²⁰. Denn diese logische Form von Wissen ist mit keinem bestimmtem philosophischem Credo verbunden, schon gar nicht mit einem empiristischen. Es kann für die Geisteswissenschaften alles in Geltung bleiben, was zum Beispiel die hermeneutische Philosophie berechtigterweise über das Problem des Verstehens gesagt hat. Es zeigt sich, daß die Dichotomie von Verstehen und Erklären nicht in ihrer Ausschließlichkeit gilt. Die Human- und Geisteswissenschaften verwenden in ihren Ableitungen humaneleologische Erklärungsschemata. Das sind solche Erklärungsmodelle, bei denen mindestens eine der Prämissen humanrelevante Wertprädikate wesentlich enthält²¹. Damit sind wir bei den historischen Wissenschaften, die teils deskriptive und teils normative Sätze begründen. Sie enthalten also zumindest in einer Prämisse des *Explanans* wesentlich und notwendig Wertprädikate, die ein Handeln oder Verhalten, eine Einstellung oder eine Wertung von Menschen ausdrücken.

III

Wie sieht nun die *logische Struktur* der *historischen* Forschung näherhin aus, bzw. welche besonderen Probleme ergeben sich für diese Form der Forschung? Auch hier werden durchwegs verschiedene *Explananda* (historische Probleme) aus verschiedenen Formen von *Explanans* abgeleitet. Ein Spezifikum ist hier aber wie bei allen Geisteswissenschaften die sogenannte teleologische Erklärung. In einer solchen Erklärung wird ein Ereignis (Sachverhalt, Vorgang usw.), das durch eine Basisaussage beschrieben ist, mit Hilfe von Zwecken und Zielen erklärt. Das erklärte Ereignis wird dann als Mittel in bezug auf ein Ziel oder einen Zweck aufgefaßt. Es wird als Axiom vorausgesetzt, daß Menschen zielbestimmt und zweckbestimmt handeln oder wertbestimmt sich verhalten. In einer solchen Erklärung enthalten aber nur die Randbedingungen Aussagen mit wesentlichen Wertprädikaten. Das *Explanandum* selbst

¹⁹ Vgl. P. Weingartner, a. a. O., S. 63 f.

²⁰ Vgl. P. Weingartner, a. a. O., S. 141 ff. Ich habe dies näher ausgeführt in meinem Buch »Theorie der Theologie als Wissenschaft«. München 1974.

²¹ Vgl. P. Weingartner, a. a. O., S. 128 f.

enthält keine Wertprädikate. Nun treten aber bei teleologischen Erklärungen immer Hypothesen und Gesetze auf, die nur numerisch universell, also statistisch oder probabilistisch sein können. Die Hypothesen und Gesetze sind bei diesen Erklärungen, die in allen Humanwissenschaften vorkommen, niemals strikt universell²². Hierin liegt gewiß ein großer Unterschied zu den Naturwissenschaften.

Wie steht es näherhin um den Gesetzesbegriff in den historischen Wissenschaften? Die Frage nach historischen Gesetzen ist so alt wie die Geschichtsschreibung selbst. Vor allem das neunzehnte Jahrhundert sucht nach solchen Gesetzen und nach aufweisbaren Regelmäßigkeiten des geschichtlichen Lebens. Dem stellt Dilthey sein Konzept entgegen, nach dem Gesetzmäßigkeit und Geschichte einander ausschließen. Seither stehen einander zwei Fronten gegenüber: der Historizismus (nach Gadamer »Historismus ersten Grades«), der nach großen Geschichtsgesetzen sucht; und der Historismus (nach Gadamer »Historismus zweiten Grades«), der an Individualität und Geschichtlichkeit des Menschen ohne Gesetzmäßigkeiten festhält²³. Bekanntlich haben historische Aussagen nur begrenzte Gültigkeit und erfüllen damit kaum die Kriterien von wissenschaftlichen Gesetzen. Sodann sind die sogenannten »historischen Fakten« schon eine Konstruktion des Forschers und nichts Ursprüngliches. Was dem Historiker begegnet, sind nur Anzeichen oder Spiegelungen irgendwelcher Ereignisse oder Vorgänge, nicht aber die Ereignisse selbst. Die historischen »Quellen« werden als die Gesamtmenge der Spuren der Vergangenheit vom Historiker nach bestimmten Kriterien ausgewählt. Damit kommt bereits ein starker subjektiver Faktor in die historischen »Tatsachen«.

Im historischen Erkennen spielen vorgegebene Konzepte und Arbeitshypothesen eine entscheidende Rolle. Diese mögen dem Forscher gar nicht immer explizit bewußt sein. Forschungslogik aber bemüht sich, diese aufzuhellen und zu formulieren. Das mögen zuerst generelle Konzepte sein, wie zum Beispiel bestimmte Annahmen über den Menschen. Das sind dann aber spezifische Konzepte und wertende, interpretierende, zeit- und persongebundene Begriffe, wie zum Beispiel Staat, Kultur, Macht usw. Eine entscheidende Differenz liegt in den Bedingungen der historischen Hypothesenbildung. Hier gibt es keine verbindliche Korrektur der Forschungskonzepte durch Tatsachen. Auch ist strenge Bestätigung oder Falsifizierung nicht möglich. Auch kommt im historischen Erkennen ein gewisses intuitives und künstlerisches Element zur Geltung, das von Dilthey in seiner Verstehenslehre sogar

²² Vgl. W. Stegmüller, a. a. O., S. 83 f.; P. Weingartner, a. a. O., S. 104.

²³ Ich schließe mich hier der eindeutigen Terminologie von K. R. Popper, *Das Elend des Historizismus*. Tübingen 1965, an. Vgl. K. Acham, *Subjektives Interesse und Historische Objektivität. Ein kritischer Beitrag zur Konfundierung von Erleben und Erkennen im Hinblick auf die Geisteswissenschaften*. In: »Zeitschr. f. phil. Forschung« 23 (1969), S. 48 f.

verabsolutiert wurde. So haben die historischen Hypothesen einen sehr unterschiedlichen Wahrscheinlichkeitsgrad, und sie erreichen nie die Schärfe von logischen oder naturwissenschaftlichen Gesetzen²⁴. Diese Crux teilen sie aber mit allen Humanwissenschaften.

Auf der anderen Seite aber sind auch Geschichte und historische Forschung nicht denkbar ohne Gesetzmäßigkeiten. Der geschichtlich und frei handelnde Mensch ist nicht trennbar von seinem biologischem oder soziologischem Bereich. Damit aber kommen deutliche Konstanten und Invarianzen in den historischen Prozeß, und es können daraus zumindest Teilgesetzmäßigkeiten oder typisierende Ähnlichkeiten abgelesen werden. Da bestehen enge Zusammenhänge zwischen den historischen Forschungskonzepten und den Gesetzesaussagen der Nachbardisziplinen. Damit wird die Gültigkeit historischer Aussagen überprüfbar durch die Beurteilung der zugrundeliegenden Forschungskonzepte. Demnach geht es in der historischen Forschung um die Erkenntnis der Regelmäßigkeiten des menschlichen Gemeinschaftshandelns. Was in dieser Forschung nicht zugelassen ist, sind die großen Geschichtsgesetze, die nach E. Topitsch²⁵ »säkularisierte Eschatologien« darstellen und absolut gültige Direktiven und Erfolgsgarantien mit starker psychologischer Wirkung abgeben. Was die historischen »Tatsachen« betrifft, so ist zu sagen, daß auch die naturwissenschaftlichen »Tatsachen« nicht anders als bereits in theoretischer Verwobenheit und sprachlicher Organisation gegeben sind. Für die historischen Gesetze aber gilt, daß auch die Naturwissenschaft gelegentlich mit probabilistischen Gesetzen arbeiten muß²⁶.

Die Probleme um die historische Wissenschaft wurden zuletzt vor allem in der angelsächsischen Wissenschaftstheorie gründlich diskutiert. Dabei wird angeführt, daß in der Historie vor allem genetische oder dispositionelle Erklärungen vorliegen²⁷. Nun können aber Dispositionsprädikate auch in den theoretischen Gesetzen anderer Wissenschaften vorkommen. Manche Forscher möchten den streng wissenschaftlichen Charakter der historischen Forschung bestreiten und in ihr mehr eine Kunst als eine Wissenschaft sehen²⁸.

²⁴ Vgl. dazu F. G. Maier, Der Gesetzesbegriff in den historischen Wissenschaften. In: »Studium Generale« 19 (1966), S. 657–667.

²⁵ Zum Gesetzesbegriff in den Sozialwissenschaften. In: »Studium Generale« 19 (1966), S. 674 ff.; ders., Das Verhältnis von Sozial- und Naturwissenschaften. Eine methodologisch-ideologiekritische Untersuchung. In: Ders. (Hrsg.), Logik der Sozialwissenschaft. Köln 1965, S. 57 ff.; K. Acham, Zu einigen Einwänden gegen eine Sozialforschung als strenge Wissenschaft. In: Kant-Studien 60 (1969), S. 40–60.

²⁶ Vgl. W. Stegmüller, a. a. O., S. 83 f.; ders., in seinem Diskussionsbeitrag. In: »Studium Generale« 19 (1966), S. 679.

²⁷ Vgl. P. Gardiner, The Nature of Historical Explanation. Oxford 1953; ders. (Hrsg.), Theories of History. Glencoe 1959; vgl. dazu W. Stegmüller, a. a. O., S. 119.

²⁸ Vgl. A. Donagan, Explanation in History. In: P. Gardiner (Hrsg.), Theories of History, S. 430 ff.; A. Danto, On Explanations in History. In: »Philosophy of Science« 23 (1956), S. 15–30. M. Scriven, Truisms as the Grounds for Historical Explanations. In: P. Gardiner (Hrsg.), Theories of History, S. 442–475.

Andere wollen für diese Forschung eine individualisierende Methode statuieren²⁹. Trotz all dieser Einwände kann festgehalten werden, daß die historische Wissenschaft ihrer Struktur nach auch den verschärften Bedingungen exakter Wissenschaft folgt bzw. folgen kann. Sie arbeitet mit probabilistischen Gesetzen, was höchstens eine Abweichung vom idealen Modell oder eine unvollständige Erklärung darstellt. Hier sollte deutlich werden, wo die forschungslogischen Probleme dieser Wissenschaft liegen. Was ihre Exaktheit anbelangt, so reicht sie keineswegs heran an die Formalwissenschaften oder an die empirischen Wissenschaften. Es scheint aber möglich zu sein, daß auch die Historie zunehmend die verschärften Kriterien von Wissenschaft vor allem in der Theoriebildung und in den Überprüfungsprozeduren annimmt. An all diesen Problemen partizipiert auch die historisch-kritische Methode, die, allerdings zu Unrecht, wie sich gezeigt hat, in der Theologie nach wie vor als eine der exaktesten Methoden gilt. In forschungslogischer Hinsicht sind die systematischen Disziplinen in der Theologie, die vollständig axiomatisierbar sind, ungleich schärfer als die historischen.

IV

Fragen wir nach dieser methodologischen Problemskizze nach dem Verhältnis von *Glauben* und *historischer Theologie*. Denn diese Theologie hat sich als ambivalent erwiesen: sie hat auf der einen Seite sehr dazu beigetragen, die Inhalte des Glaubens zu erhellen; aber sie hat auf der anderen Seite ebenso stark Verunsicherung und Verwirrung im Glauben geschaffen. Wir müssen ein gestörtes Verhältnis zwischen kirchlichem Glauben und historischer Theologie feststellen. Und wir werden nun zu fragen haben, wo die einzelnen Störungsfaktoren liegen. Wir beginnen in rein formaler Terminologie: Was ist Glaube? Wir verstehen unter einem religiösen Glauben die Hinbeziehung eines Sprechers zum Objekt der Religion. Das Objekt der Religion heißt in der Sprache dieses Glaubens »Gott«. Diese Hinbeziehung ist eine personale, das heißt einerseits eine ganzheitliche (*extensional*) und andererseits eine, die den innersten Kern eines Menschen (*intensional*) betrifft. Diese personale Relation äußert sich durch Sprache, eben durch die Sprache des Glaubens.

²⁹ Vgl. zum ganzen Problem W. Dray, *Laws and Explanation in History*. Oxford 1957; ders., *Philosophy of History*. Oxford 1964; H. S. Hughes, *History as Art and Science*. New York 1964; M. White, *Historical Explanations*. In: *Theories of History*, S. 358–373; E. Nagel, *Some Issues in the Logic of Historical Analysis*. In: *Theories of History*, S. 373 bis 389; J. Pitt, *Generalizations in Historical Explanation*. In: »*The Journal of Philosophy*« 56 (1959), S. 578–586; C. G. Hempel, *Erklärung in Naturwissenschaft und Geschichte*. In: L. Krüger (Hrsg.), *Erkenntnistheoretische Probleme der Naturwissenschaft*. Köln/Berlin 1970, S. 215–238; I. S. Kon, *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts I*. Berlin 1964.

Darin werden von Gott Aussagen gemacht. Es werden Gott Prädikate zugesprochen wie Person, Transzendenz, Absolutheit usw. Gott also ist Person analog zum Glaubenden. Damit wird auch die personale Relation zu Gott ausgestaltet wie zwischenmenschliche Relationen; dies nur in einer überhöhten Weise. Und es wird von der Glaubens-Relation gesprochen in Prädikaten zwischenmenschlicher Relationen, wie Liebe, Vertrauen, Hingabe usw.³⁰

Die traditionelle Theologie unterschied zwischen personalem Glaubensakt (*fides quā*) und sprachlichem Glaubensinhalt (*fides quae*). Diese Unterscheidung muß logisch verfeinert werden. Der personale Akt des Glaubens drückt sich in zweifacher Weise aus, nämlich einerseits durch Sprache, andererseits durch eine Lebensform. Fragen wir näher nach dem sprachlichen Ausdruck des Glaubens. Dieser Ausdruck ist gegeben in einer Situation, in der ein Sprecher Empirisches erfährt und zugleich weiß oder ahnt: Hier ist mehr als Empirisches! Die Sprachanalyse spricht von einer »Erschließungssituation« des Glaubens³¹, in der ein Sprecher staunend und betroffen sagt: »Hier ist mehr als Empirisches!« – oder, falls ihm der Name geläufig ist: »Hier ist Gott!« Eine derartige Situation ist der formale Ort der Glaubenssprache. Nun sind diese ersten und ursprünglichen sprachlichen Ausdrücke des Glaubens entgegen ihrer Oberflächenstruktur in logischer Hinsicht keine Aussagen, sondern es handelt sich um nichtdeskriptive Sprechakte. Das können Sprechakte des Staunens, des Lobens, des Preisens usw. sein. Erst aus diesen Sprechakten des Glaubens werden zu einem späteren Zeitpunkt Aussagen des Glaubens abgeleitet: zum Beispiel aus dem Sprechakt: »Gott, ich danke dir!« die Aussage: »Gott ist gut«.

Der personale Akt des Glaubens äußert sich also durch Sprache und durch eine Lebensform. Die Sprache dieses Glaubens enthält zwei logische Dimensionen, nämlich nichtdeskriptive Sprechakte und deskriptive Aussagen des Glaubens. Das Primäre sind die Sprechakte, das Abgeleitete die Aussagen³². Wir unterscheiden also, wenn wir vom Glauben sprechen, zwischen dem personalen Akt des Glaubens, dem Sprechakt des Glaubens, der Aussage (Proposition) des Glaubens und der Lebensform des Glaubens. Sprache und Lebensform bedingen einander wechselseitig. Unser Problem bildet nun der aussageartige Teil der Glaubenssprache, der in der Dogmatik systematisch geordnet wird, und der gewöhnlich mit Glaubensinhalt bezeichnet wird. Dieser Teil ist, wie J. Bocheński gezeigt hat³³, logisch exakt, zum Beispiel durch ein axiomatisches System, darstellbar. Unsere Frage lautet: Wie sieht das Verhältnis von historischem Wissen zu diesem geordneten und lehramtlich

³⁰ Vgl. C. Cirne-Lima, *Der personale Glaube*. Innsbruck 1959, S. 12 f.; P. Rousselot, *Die Augen des Glaubens*. Einsiedeln 1963, S. 42 ff.

³¹ I. T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*. London 1957, S. 42 ff.

³² Dieser Aspekt könnte für die Dogmatik bedeutungsvoll sein.

³³ *Logik der Religion*. Köln 1968, S. 61 f.

normierten aussageartigen Teil der Glaubenssprache aus? Denn genau hier entstehen alle diese Probleme zwischen Historie und Glauben, die wir oben angedeutet haben.

Die Glaubenssprache enthält, vor allem in ihrem aussageartigen Teil, ein Wissen. Dies deswegen, weil sie sich nicht anders als in natürlicher Sprache ausdrückt. Sie ist keine eigene Sprache mit eigenem Sprachmaterial, sondern es liegt durch die Relation zum Objekt der Religion nur ein eigener Sprachgebrauch vor. Natürliche Sprache wird religiös gebraucht. Diese natürliche Sprache enthält ein Wissen und wird ständig durch neues Wissen angereichert. Dadurch muß bisheriges Wissen modifiziert werden. Aussagen des Glaubens sind in einer bestimmten Zeit formuliert und implizieren damit das Wissen der natürlichen Sprache dieser Zeit. Es kann der Fall sein, daß dieses Wissen zu einer späteren Zeit durch neues, erhärtetes und bewährtes Wissen modifiziert werden muß. Dies ist in logischer Hinsicht das Phänomen der Dogmenentwicklung. Nur berührt aber wie immer geartetes Wissen an keinem Punkt den Glaubensakt selbst! Dieser liegt in epistemologischer Sicht auf einer anderen Ebene als das Wissen. Ebenso scheint das Wissen die Sprechakte des Glaubens kaum zu berühren. Was berührt wird, sind Lebensform und Aussagen des Glaubens. Wissen gibt den Glauben (als personale Relation) konsequent frei, wie auch umgekehrt der Glaube das Wissen vollends freigibt³⁴.

Das historische Wissen in der Theologie erhellt die natürliche Sprache und die zugehörige Lebensform in den ursprünglichen oder vergangenen Sprechakten und Aussagen des christlichen Glaubens. Dies geschieht mit den genannten Methoden, aber mit der ganzen forschungslogischen Problematik und Begrenztheit, die der historischen Forschung anhaftet. Historische Theologie zeigt die sprachliche Genese einzelner Glaubensaussagen; oder sie erhellt einige ursprüngliche Sprechakte des Glaubens; oder sie macht verschiedene vergangene Lebensformen des Glaubens deutlich. In dieser Arbeit liegt gewiß ein nicht hoch genug einzuschätzender Wert für den Glauben selbst. Auf einige fundamentale Fehler und Mißverständnisse muß aber gerade hier aufmerksam gemacht werden:

1. Die historische Theologie hat zu einem großen Teil die Forschungskonzepte für die Erforschung profaner Texte der Vergangenheit übernommen. Sie hat sich zumindest bis jetzt noch nicht Rechenschaft gegeben, was es in sprachlogischer Hinsicht heißt, daß Sprache religiös, das heißt in einer Relation zum Objekt der Religion, gebraucht wird. Sie behandelt diese Sprache weithin wie empirische Sprache, beachtet durchwegs nicht den logischen Status der einzelnen Sprachelemente und geht in ihren Folgerungen und Ablei-

³⁴ Hier mögen diese thesenhaften Andeutungen genügen. Ich habe sie näher ausgeführt in meinem Aufsatz »Ratio und Religio. Zu einer möglichen Entstörung einer gestörten Relation« (erscheint 1974).

tungen unbekümmert und wie selbstverständlich von empirischer Sprache in Glaubenssprache und umgekehrt über³⁵. Dem ist nur zu entgehen, wenn die historische Theologie ihre Forschungskonzepte in enger Zusammenarbeit mit Sprachlogikern modifiziert und der Eigenart ihres Forschungsobjektes, der Glaubenssprache, anpaßt.

2. Ein schweres Mißverständnis bei nicht wenigen Historikern und vor allem bei den Rezipienten historischer Forschung liegt in der Annahme, daß sich etwas relativiere, dessen historische Genese lückenlos und exakt erklärt werden könne. Dieser Annahme liegt unbesehen ein Postulat des Historismus zugrunde. Ein geradezu klassisches Beispiel ist in unserer Zeit der große Versuch von E. Topitsch, die Genese des metaphysischen Denkens aus Mythos und Religion zu erklären und dieses Denken damit aufzulösen und zu überwinden³⁶. Für einen solchen Versuch gelten aber die bekannten logischen Aporien, die zum Beispiel L. Wittgenstein am Ende seines »Tractatus« (6.54) für das eigene Werk sehr ehrlich ausgesprochen hat. Nun sagt aber die aufgezeigte Genese eines Verfahrens oder eines Denkinhaltes in keinem Punkt etwas gegen deren logische Möglichkeit und Berechtigung³⁷. Das gilt sowohl für unser Beispiel der Metaphysik wie für alle analogen theologischen Beispiele. Dieses Problem scheint der Theologie seit langem sehr zu schaffen zu machen. Da kann zum Beispiel stillschweigend angenommen werden oder sogar verbreitet werden, die Gottes-Prädikate oder das Wesen Gottes relativieren sich, wenn man die Genese des alttestamentlichen Jahweglaubens zu zeigen vermag. Oder es wird unterstellt, das Ereignis der Auferstehung Jesu relativiere sich oder werde »erklärbar«, wenn man die Entstehung und das Werden des Auferstehungsglaubens in Bibel und biblischer Umwelt zeigen könne. Ganz Ähnliches gilt vom Sohn-Gottes-Prädikat Jesu. Die Beispiele könnten fast beliebig fortgesetzt werden. Es darf angenommen werden, daß dieses fundamentale formal-logische Mißverständnis in der historischen Forschung oder in ihrem Gefolge am stärksten zur Verunsicherung des Glaubens heute beiträgt.

3. In sprachlogischer Hinsicht keineswegs einwandfrei ist das Prinzip von der Selbstausslegung der Heiligen Schrift. Wir haben es bei ihren Texten mit Glaubenssprache zu tun. Glaubenssprache aber ist mehr noch als profane Sprache mit einer konkreten »Lebensform« (im Sinne Wittgensteins) verwoben;

³⁵ Ein in sprachlogischer Hinsicht horrendes Beispiel dafür ist die durch Jahrzehnte in der Theologie gerühmte »Hermeneutik« von E. Fuchs, Bad Cannstatt 1963. Derartiges trägt sicher wesentlich zum defizienten wissenschaftlichen Ansehen von theologischer Arbeit bei.

³⁶ Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Wien 1958.

³⁷ Vgl. W. K. Essler, Analytische Philosophie I. Stuttgart 1972, S. 84 f. Ganz ähnlich W. Stegmüller in einer Diskussion anlässlich eines Vortrags vor der »Philosophischen Gesellschaft« in Graz am 3. 4. 1973. Vgl. ders., Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis. Frankfurt/Wien 1954, S. 388 ff.

mit der Lebensform des Glaubens. Lebensform und sprachlicher Text bedingen einander und legen einander aus. Texte des Glaubens werden nur innerhalb einer Lebensform des Glaubens verständlich. Die Lebensform des Glaubens aber folgt bestimmten Normen und Kriterien; sie ist nicht unabhängig von den Aussagen und Normen des Glaubens. Die Vereinigungsklasse der einzelnen Lebensformen des Glaubens ist die Kirche. Und die Norminstanz für die Lebensform des Glaubens wie für die Aussagen des Glaubens ist das kirchliche Lehramt, niemals aber ein einzelner Ausleger der Glaubenstexte. Der Ausleger partizipiert an der genormten Lebensform des Glaubens. So hat das kirchliche Lehramt die Funktion, in letzter Instanz den Konsistenztest durchzuführen, ob nämlich neue theologische Ableitungen (darunter auch historische Erkenntnisse) verträglich sind mit dem geordneten System der (bisherigen) Glaubensaussagen und mit den genormten Lebensformen des Glaubens. Daß diese Konsistenzprüfung ein langwieriger Prozeß sein kann, wird leicht einsichtig. So stellt das kirchliche Lehramt eine zeitlich-diachronische Verbindung durch die verschiedenen Lebensformen des Glaubens dar. Diese Lebensformen aber setzen Aussagen und Normen des Glaubens voraus.

4. Eine andere Frage ist, welche erkenntnistheoretische Position vom Historiker vertreten oder in seiner Forschung vorausgesetzt wird. Darüber reflektiert der Historiker meist gar nicht. Das kann eine offene oder verkappte rationalistische Position sein, die die Grundfragen des Glaubens für rational entscheidbar hält. Derartige Positionen gehören vielfältig zur schweren Last der historisch-kritischen Methode. Oder das kann die Position eines historischen Positivismus sein, die die historischen Daten und »Fakten« für letzte Gegebenheiten hält. Die Unmöglichkeit einer solchen Position zeigte sich bei den Beobachtungen über diese sogenannten historischen »Fakten«. Gewiß ist auch die historische Theologie nicht von derartigen Positionen frei. Oder es ist das logische Verhältnis von Wissen und Glauben nicht exakt geklärt. Das hat dann nicht selten eine heillose Flucht der theologischen Forschung vor dem tatsächlich bewährtem oder nur vermeintlich exaktem Wissen der Zeit zur Folge³⁸.

5. Nicht selten nimmt die historische Theologie eine metaphysikfeindliche Position ein. Diese Position ist entstanden aus der berechtigten Einsicht, daß der biblische Glaube mit gewissen Formen einer inhaltlichen Metaphysik unverträglich ist. Wo aber aus dieser Einsicht abgeleitet wird, Metaphysik sei prinzipiell überwindbar und aus der Sprache ausschaltbar, oder der christliche Glaube sei ohne metaphysische Prämissen prädikabel, ausdrückbar oder verkündbar, dort liegen fundamentale formallogische Fehler vor. Von derartigen Fehlern aber ist die historisch-kritische Forschung, vor allem seit R. Bultmann, keineswegs frei.

³⁸ Vgl. meinen Aufsatz »Ratio und Religio«.

6. Eine weitere Frage ist, welches Menschenbild oder welches Konzept von Gesellschaft und Geschichte die historische Forschung voraussetzt. Diese Konzepte und Bilder gehen nämlich direkt als Prämissen in den Ableitungszusammenhang und damit in die Konklusionen ein. Gewiß ist die Historie darin ständig auf die Ergebnisse der anderen Humanwissenschaften und der Gesellschaftswissenschaften angewiesen. Nun kann der Fall eintreten, daß durch neues und bewährtes Wissen überholte Konzepte die historischen Ableitungen und Schlußfolgerungen bestimmen. Oder es kann der Fall sein, daß die Historie vorschnell Konzepte und Hypothesen aus anderen Wissenschaften übernimmt, die noch keine strenge Bewährung bestanden haben. Für beide Fälle sind verschärfte Überprüfungsverfahren für die historischen Wissenschaften nötig. Dies gerade in der Theologie.

7. Zahlreiche Probleme entstehen, wenn die historische Forschung ihre eigenen Grenzen und Regeln überschreitet, oder wenn sie Aussagen des Glaubens als Aussagen des Wissens vorstellen möchte. Derartiges liegt vor, wenn zum Beispiel Historiker über den Glaubenssatz der Erbsünde oder über die Existenz des Teufels im Namen des historischen Wissens Entscheidungen treffen wollen³⁰. In diesen Fällen weiß der Historiker entweder nicht um die Grenzen seiner Aussagemöglichkeiten, oder er ignoriert diese. Wissen, das seine eigenen Regeln einhält, will und kann Glaubenssätze nicht entscheiden. Es kann nur Entscheidungen treffen über das Wissen, das der betreffende Glaubenssatz impliziert. Wie problematisch aber historisches Wissen ist, hat sich uns bei dessen Hypothesenbildung und Überprüfungprozeduren gezeigt. Darüber hinaus bleibt sogar stark bewährtes Wissen fallibel und überholbar. Die Voreiligkeit theologischer Historiker scheint durch nichts begründet zu sein.

8. Andere Probleme entstehen für die historische Theologie durch ihre einseitige und fast ausschließliche Lierung mit der hermeneutischen Philosophie. Diese dauert seit W. Dilthey an und hat vor allem seit Heidegger und Gadamer neue Impulse bekommen. Damit sind der Begriffsapparat und das Menschenbild der historischen Theologie einseitig durch diese Philosophie geprägt. Nun hat diese Philosophie gewiß sehr Wertvolles für die Theologie beigebracht, aber sie erkennt seit längerem bereits auch sehr deutlich ihre eigenen Grenzen⁴⁰. Diese Philosophie hat nämlich die Logik vernachlässigt und die äußerst leistungsfähige moderne Logik weitgehend ignoriert. Dadurch ist die historische Theologie logischen Fragestellungen und Überprüfungsprozeduren entgangen. Das andere Problem liegt in der Historismus-

³⁰ Vgl. H. Haag, *Schöpfungsglaube und kirchliche Erbsündenlehre*. SBS 10. Stuttgart 1966; ders., *Abschied vom Teufel*. Zürich 1971.

⁴⁰ Vgl. J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*. In: *Hermeneutik und Dialektik I*. Festschrift für H.-G. Gadamer. Tübingen 1970, S. 73–104; K. O. Apel, *Szientismus oder transzendente Hermeneutik*, a. a. O., S. 105–144.

nähe dieser Philosophie, in der Überbetonung der Geschichtlichkeit und folglich in der starken Relativierung von Glaubensaussagen. Auch wenn diese heute noch als eine theologische Neuheit gefeiert wird, so dürften sich sehr bald schon ihre Grenzen zeigen⁴¹.

9. Dadurch, daß die historische Forschung Logik und Systematik konsequent vernachlässigt hat, kam es zu den bekannten Schwierigkeiten und Spannungen zwischen historischer und systematischer Theologie. Es wird noch zu zeigen sein, was die Ergänzung der Historie durch die Logik für die Theologie bedeuten würde. E. Rothacker hat sehr früh schon darauf aufmerksam gemacht, daß nur eine Ergänzung durch systematische Denkformen die vorwiegend historisch betriebenen Geisteswissenschaften vor neuen Formen eines sehr subtilen Historismus bewahren kann⁴².

V

Fragen wir nun nach einer möglichen Ergänzung bzw. Modifizierung der historischen Theologie und nach den konkreten Auswirkungen dieser Methode. Der wichtigste Einwand lautet, daß diese Methode die Logik weitgehend aus dem Spiel gelassen hat. Sie entzog sich damit einer Logik der Forschung und der Erkenntnis wie einer Logik ihrer Sprache. Das Postulat lautet: Historie und Logik sind ergänzungsfähig. In einem eingeschränkten Sinn muß man sogar sagen: sie sind ergänzungsbedürftig. Warum aber haben Historiker Angst vor der Logik? Sie fürchten, durch sie käme der kritische Impuls der historischen Forschung zum Erliegen; denn Logik läßt nach L. Wittgenstein zuerst einmal alles wie es ist. Es wird gesagt, Logik sei eine »Bestätigungsphilosophie« des Bestehenden, und alles in der Kirche, Theologie und Gesellschaft könne beim Alten bleiben⁴³. Aber was sind ein kritischer Impuls oder eine Veränderung, die unexakt sind und unsachlich? Gewiß, Logik überprüft zuerst nur einmal, ob exakt argumentiert wird. Dies ist ihre erste kritische Funktion. Ihre zweite kritische Funktion besteht darin, daß sie in der Lage ist, neue Modelle des Denkens und Diskurses auf formaler Ebene zu entwerfen. Man darf fragen, ob hinter der Angst mancher Historiker vor der Logik eine Ideologie der Veränderung stehe.

Damit ist Logik gewiß kein Allheilmittel für theologische Probleme. Aber sie könnte als Ergänzung der historischen Theologie heute sehr dringlich sein. Ihre erste Aufgabe wäre die Erhellung der Struktur der historischen For-

⁴¹ Vgl. K. Acham, *Subjektives Interesse*, S. 67 f.

⁴² E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*. In: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz 1954*, 6. Abhandlungen der Geisteswissenschaftlichen und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Wiesbaden 1954, S. 239–299.

⁴³ So z. B. H. R. Schlette in einer Diskussion auf einer Tagung in Batschuns im Sommer 1973.

schung, eine tragfähige Theorie der historischen Erkenntnis. Dies wäre weitgehend die Anwendung der modernen Forschungslogik, wie wir sie angedeutet haben. Ihre zweite Aufgabe bestünde in einer Analyse der Sprache, die die historische Forschung verwendet. Dem müßte in der historischen Theologie eine konsistente Analyse der Glaubenssprache vorausgehen, und es müßten exakte Regeln erstellt werden, wie von religiöser Glaubenssprache in profane natürliche Sprache und umgekehrt übergegangen werden kann. Dringlich wäre dabei die genaue Bestimmung des logischen Status der einzelnen sprachlichen Ausdrücke in der historischen Forschung. Das würde den Aufbau einer formal einwandfreien Terminologie bedeuten. Sodann müßte eine angewandte Logik die Prüfungskriterien und -prozeduren für historische Ableitungen erarbeiten sowie konsequent die Regeln der wissenschaftlichen Diskussion einführen.

Wollte man die historische Forschung und im speziellen die historische Theologie unter den strengen Kriterien einer wissenschaftlichen Sprache beurteilen⁴⁴, dann müßte man sie heute zu einem Großteil in einem vorwissenschaftlichen Stadium einstufen. Dies trifft für nicht wenige Geisteswissenschaften, wie zum Beispiel Pädagogik, Philosophie usw. auch zu, die gegenwärtig enorme Anstrengungen unternehmen, um eine wissenschaftliche Terminologie aufzubauen⁴⁵. In diesen Disziplinen findet ein Übergang von einem nicht streng wissenschaftlichen in ein wissenschaftliches Stadium statt. Dieser Prozeß dürfte eine übertriebene Selbsteinschätzung und Selbstsicherheit der historischen Theologie korrigieren. Wenn K. Lehmann feststellen konnte, die historisch-kritische Methode in der Theologie sei über sich selbst hermeneutisch wenig aufgeklärt⁴⁶, dann gilt das erst recht in forschungslogischer Hinsicht.

Die konkreten Auswirkungen einer einseitig betriebenen historischen Theologie sind hinlänglich bekannt. Sie haben einerseits zur Wiederentdeckung ursprünglicher Glaubensdimensionen geführt, und sie haben andererseits den Glauben und die Kirche vor enorme Probleme gestellt. J. Ratzinger hat gesagt, die Heilige Schrift sei durch diese Theologie einerseits neu erschlossen und andererseits neu verschlossen worden⁴⁷. Diese Ambivalenz bestimmt heute weitgehend die kirchliche und theologische Situation. Neben allen positiven und großartigen Leistungen dieser Theologie haben ihre verschiedenen Regelverstöße auch zu einer fortschreitenden Verunsicherung im Glauben beigetra-

⁴⁴ Vgl. W. Kamlah und P. Lorenzen, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*. Mannheim u. a. 1967, S. 70 ff.

⁴⁵ Vgl. I. Scheffler, *Die Sprache der Erziehung*. Düsseldorf 1951; H. Reichenbach, *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*. Braunschweig 1968 (1951); W. Brezinka, *Von der Pädagogik zur Erziehungswissenschaft*. Weinheim u. a. 1971.

⁴⁶ A. a. O., S. 75.

⁴⁷ *Der holländische Katechismus. Versuch einer theologischen Würdigung*. In: »Hochland« 62 (1970), S. 303; zitiert bei K. Lehmann, A. a. O., S. 79.

gen. Dabei mag es durchaus der Fall sein, daß diese Verunsicherung weniger von den Forschern selbst als vielmehr von den Rezipienten historischer Forschung ausging und weitergegeben wurde. Gewiß ist der Glaubensakt des einzelnen Gläubigen nicht direkt von den Ergebnissen theologischer Forschung abhängig, aber er wird von diesen Ergebnissen offensichtlich sehr beeinträchtigt. Quellen dieser Verunsicherung sind entweder falsch gestellte Fragen oder Kompetenzüberschreitungen oder die Nichtkennzeichnung des Übergangs von Wissen zum Glauben.

Die Verunsicherung durch die Fehler dieser Theologie betrifft einerseits Aussagen des Glaubens. Da ist gelegentlich von einer »Glaubensverdünnung« gesprochen worden. Glaubensaussagen wurden allzustark geschichtlich relativiert, oder es herrschte die Tendenz, Glaubenssprache auf profane Sprache zurückzunehmen, zu säkularisieren, das heißt, die Relation zum Objekt der Religion abzubauen. Die Verunsicherung betraf aber auch die Sprechakte des Glaubens, wie Gebet und Glaubensspiritualität. Sie betraf aber vor allem die verschiedenen Lebensformen in der Kirche. Wo Historiker meinten, entscheiden zu können oder zu müssen, ob zum Beispiel Jesus in der Kirche einen eigenen Priesterstand mit eigenen Lebensregeln wollte oder nicht, dort konnte enorm starke Unsicherheit unter den Betroffenen entstehen. Ähnlich mag es sich verhalten bei Fragen der ursprünglichen Kirchenstruktur und bei der vermeintlich ausschließlichen Norm der Anfänge.

Behält man die forschungslogische Problematik jeder historischen Wissenschaft und damit auch der historischen Theologie im Auge, dann nimmt sich die Hoffnung von Theologen, die historisch-kritische Exegese könnte eines Tages verbindende Kraft für den Glauben der Kirche bekommen⁴⁸, etwas sonderbar aus. Ähnlich liegen die Dinge wohl auch, wenn von Theologen gefordert wird, der kirchliche Zustand vor Origenes müsse wieder erreicht werden, wo Theologen gegenüber den Bischöfen entscheidende Vollmachten in der Glaubenslehre gehabt hätten. Wenn man im Auge behält, daß auch exaktes Wissen *per definitionem* fallibel und überholbar bleibt, und wenn man im besonderen um die formalen und tatsächlichen Mängel der historischen Forschung weiß, dann werden derartige Forderungen sehr fraglich. Man muß nur mit genügendem zeitlichen Abstand auf die Ergebnisse der historischen Theologie sehen, zum Beispiel auf die verschiedenen Bilder der Leben-Jesu-Forschung⁴⁹, um die Relativierung dieser Forschungsergebnisse einzusehen. Würden die Gläubigen jedesmal direkt und offiziell mit den theologischen Forschungsergebnissen belastet, so könnte dies schwerste Folgen für den Glauben haben. So wird man, gerade wenn man sowohl die formale als auch die faktische Seite der historisch-kritischen Theologie im

⁴⁸ Vgl. P. Stuhlmacher, a. a. O., S. 20. Die drei Interpretationsprinzipien von E. Troeltsch geben natürlich noch lange kein axiomatisches System, wie Stuhlmacher, S. 47, meint.

⁴⁹ Vgl. A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen ²1913 (1906).

Auge behält, die unabdingbare Notwendigkeit eines kirchlichen Lehramtes einsehen, auch wenn dessen Funktionieren für einzelne oder für ganze Gruppen in der Kirche schmerzliche Folgen haben kann. Historische Theologie muß sich dem Konsistenztest mit den geordneten Glaubensaussagen stellen. Soviel läßt sich rein logisch-formal zeigen. Aber eine durch Logik ergänzte und korrigierte Historie könnte sowohl für die Theologie als auch für Glauben und Kirche äußerst positive Folgen zeitigen und die andauernde Verunsicherung mindern helfen.

Der fast ausschließlich wissenschaftliche Zugang zur Bibel hat einen naiven, glaubenden Zugang zu ihr gewiß schwerer gemacht. Gelegentlich scheint jener diesen sogar verdeckt zu haben. Eine »sitzende« Theologie ist daran, eine »kniende Theologie« (H. Urs von Balthasar) immer mehr zu verdrängen. Historisches Wissen geht zunehmend in die kirchliche Verkündigung, in Predigt und Katechese ein. Dies ist solange richtig und auch nötig, als nicht Sprechakte des Glaubens, persönliche Glaubensakte, vermindert werden. Theologie und theologische Ausbildung scheinen vorwiegend eine Angelegenheit des Diskurses zu sein. Auch dies ist legitim, solange nicht die andere Dimension einer Spiritualität des Glaubens zu kurz kommt⁵⁰. Je kritischer und exakter eine Theologie wird – und dies ist nur wünschenswert –, um so stärker bedarf sie der Ergänzung durch eine vertiefte Spiritualität. Die Sprache des Wissens muß durch die Sprache der Heiligen ergänzt werden, sonst hat das theologische Wissen katastrophale Folgen für den Glauben und die Kirche. Logik und Mystik liegen nämlich gar nicht so weit auseinander, wie es den Anschein hat⁵¹.

⁵⁰ Dem wurde in der alten Theologenausbildung (= Priesterausbildung) voll Rechnung getragen. Ein neues Problem entsteht hier der Kirche dadurch, daß heute ein Großteil der Theologiestudenten (z. B. sog. Laientheologen) wenig oder gar keinen gemeinsamen Zugang mehr hat zu jener anderen theologischen Dimension einer »knienden Theologie«. Hier scheint Theologie gefährlich einseitig zu werden.

⁵¹ Vgl. meinen Aufsatz »Wittgenstein und die Theologie«. In: »Münchener Theologische Zeitschrift« 2 (1974).

Wenn wir selbst Dich ersonnen hätten

Jan Twardowski

Wenn wir selbst Dich ersonnen hätten,
 wärst Du nachsichtiger und geschmeidiger,
 wärest ohne Bart und glattrasiert,
 entweder so vollkommen, daß Du gleichgültig,
 oder so liebend, daß Du unvollkommen wärest,
 wärest wie die erlesenen Genies
 (die böse oder zu gut sind),
 ein Freidenker und ein Liberaler;
 wir hätten eine Ethik mit Schuldgefühl,
 doch ohne Sünde,
 ein Leben ohne Tod,
 Liebe ohne Verzweiflung,
 einen Leib, der die Seele erlöst;
 es gäbe kein angstvolles Pochen am Tor,
 kein einsames Gewissen,
 keinen diensttuenden Schutzengel
 (manchmal unzuverlässig wie eine Katze),
 keine trotzigem Ressentiments:
 »Ich habe eine zu hohe Meinung von Gott,
 als daß ich an ihn glaubte«,
 oder
 »Ich weiß nichts, aber ich bin so traurig,
 als wüßte ich alles schon«.

Wenn wir Dich ersonnen hätten,
 müßtest Du mit uns rechnen und Dich in acht
 nehmen,
 dürftest nicht bange machen,
 wenn die Freude in Sünde umschlägt,
 müßtest, wie's Christkind,
 reihum unsere Wünsche erfüllen,
 wärest nicht in Bethlehem geboren,
 sondern in einer Universitätsstadt,
 und da wärest Du vollends
 ein unmöglicher Gott.

Zwischen Gewißheit und Ungewißheit

Jan Twardowski

O Jesu am Kreuz,
das vom Himmel zur Erde reicht,

Ich wollte sprechen —
aber da kam mir in den Sinn,
daß Worte verkleinern
(wie jede Zärtlichkeit);

Ich wollte mit dem Fortschritt gehen —
aber da fiel mir ein Artikel in die Hände
»Mode und inneres Leben«;

Ich wollte verzweifeln —,
aber ich dachte,
manchmal gelinge es in den Himmel zu kommen
zwischen der Ungewißheit des Wissens,
und der Gewißheit des Glaubens,
man brauche als ermäßigte Eintrittskarte nur
eine verweinte Wange vorzuweisen;

Ich wollte argumentieren —
da kam mir der Tod,
das andere Vaterland, zuvor.

Darum hielt ich mich einfach an Deinem Finger fest,
O Jesus am Kreuz,
das vom Himmel zur Erde reicht.

Darum

Jan Twardowski

Nicht darum, weil Du aus dem Grabe auferstanden,
 nicht darum, weil Du in den Himmel aufgefahren,
 sondern darum,

weil man Dir ein Bein gestellt,
 Dich ins Gesicht geschlagen,
 Dich splitternackt ausgezogen hat,
 weil Du am Kreuz vor Schmerz
 den Kopf eingezogen hast,
 wie ein Reiher den Hals,

darum, weil Du gestorben bist, wie ein Gott,
 der kein Gott zu sein scheint,
 ohne schmerzstillende Mittel
 und ohne ein feuchtes Handtuch um den Kopf,
 weil Du größere Augen hattest als der Krieg,
 den Gefallenen gleich,
 die im Graben liegen
 mit einem Verißmeinnicht —

darum, weil Dein Gesicht von Tränen verschmiert ist,

erhebe ich Dich täglich in der Messe

wie ein Lamm, das man an den Ohren
 hervorzieht.

Mehr sage ich nicht

Die prophetische Kirchenkritik der Caterina von Siena

Von *Bernhard Gertz*

Simone Weil hat sich einmal gefragt, wieso »in Assisi und Umgebung alles franziskanisch ist, wirklich alles, außer, was zu Ehren des heiligen Franziskus erbaut wurde, und außer Giotto's Fresken«¹. Ein Gleiches wird man von Siena und der hl. Caterina Benincasa (1347–1380) nicht sagen. Siena ist zu groß, zu dunkel, zu gewalttätig – als Stadt kein Bild, sondern ein Labyrinth. Die Übereinstimmung zwischen Landschaft und franziskanischer Sendung ist ein unwiederholbarer Glücksfall in der Geschichte. Über Assisi wacht die staufische Burg, vergessener Hinweis auf das kaiserliche Gerüst, in dem das Leben des Franziskus seinen freien Halt findet, wie es dem Sehenden nur in dem Steinsarg des Heiligen noch anschaulich wird. Alle Wege nach Assisi hinauf brechen sich an der romanischen Stirnwand des Domes, Grenze und Schwelle zugleich zu einem Raum, in dem das Taufbecken steht, von dem man sagt, Kaiser Friedrich II. und St. Franziskus seien über ihm getauft worden. Das alte Herz von Assisi, an dem viele vorübergehen und das doch Goethe einzig interessierte, ist die Säulenfassade des ehemals heidnischen Tempels. Und Portiuncula in der Ebene, die der demütige Heilige zum Leben und Sterben aufsuchte, findet – welch ein Sinnbild! – nur derjenige, welcher sich von der triumphalistischen Wucht der Kirche nicht abstoßen läßt und durchdringt bis zu ihrem armen, blühenden Kern.

Das Herz von Siena aber ist jener weltberühmte Campo, in dem eine selbstbewußte Bürgerschaft sich sichert in der Freiheit ihres Ruhmes. Blicke nicht das Jesus-Monogramm des Bernhardin von Siena der Stirnwand ihres Rathauses für immer eingeschrieben, die »Stadt der Jungfrau« erweckte den Eindruck, als habe sie die Kapelle neben dem Rathauerturm endgültig bürgerlichen Machtgelüsten ein- und untergeordnet. Gewiß herrscht von Ferne über dem Campo der Bürger der Dom des Bischofs. Aber nicht nur ragt ihr Turm bis in die Höhe des Domes. Der Papst ist weit, und der Kaiser ist nicht da.

In solcher Verlorenheit wuchs Caterina auf. Nicht der Dom ist ihre Zuflucht, sondern der Hügel mit der Kirche der Dominikaner. Nur im Gegenüber zur herrschenden Kirche ist der »süße Friede«. »Friede« ist das Kennwort des Franz von Assisi. Mit ihm gibt er den Segen weiter, den er im Gekreuzigten gefunden hat. Das Kennwort der Caterina heißt »Blut«. Den Frieden, den Franz verkündete, mag man heute noch in der Landschaft seiner

¹ Zitiert nach: J. Cabaud, Simone Weil. Freiburg/München 1968, S. 174.

Heimat finden. Auf dem Campo von Caterinas Heimatstadt, einer Stadt-Landschaft, floß das Blut: das Blut der wütend-unsinnigen Parteien-Kämpfe, das Blut der Hinrichtungen, das schwarze Blut der Söldner-Kriege und das eitrig-eitrige Blut der unheilvollen Seuchen. Wie schwarzer Samt ist das Bild ihrer Stadt, schwarz von geronnenem Blut. In dem Strom dieses rätselhaft-unsinnig vergossenen Blutes gibt es nur eine Rettung: das Blut des Erlösers. Wer nicht trinkt von Seinem Blut, versinkt in den strömenden Wassern der Schuld. Es geht um Leben oder Tod. Gegen das Wasser der Sünde hilft nur das Feuer des Blutes. Denn »das Blut ist mit dem Feuer der göttlichen Liebe durchtränkt und vermischt . . ., wurde es doch aus Liebe vergossen« (G 92)².

Aber das Blut muß vermittelt werden. Es ist »bei Meinen Dienern, die den Schlüssel zum Blute verwahren« (ebd.). Es ist vor allem beim Papst: »Gott machte Sie zum Hirten der gesamten Christenheit, zum Kellermeister, das Blut Christi des Gekreuzigten zu spenden . . . Ich wünschte in Ihnen einen echten und wahren Hirten und Führer Ihrer Herde zu sehen, die Sie im Blute Christi, des Gekreuzigten zu ernähren haben. Auf dieses Blut müssen Eure Heiligkeit mit aller Sorgfalt achten. Ihren Händen ist es anvertraut, und Sie geben es weiter« (B 177, 182). So entbrennt aber der Kampf um das Blut, denn: »Bester Vater, die Welt kann nicht mehr weiter« (B 178). Das ist der Ansatzpunkt für die prophetische Kirchenkritik Caterinas. Ihr persönlicher Werdegang sowie Methode und Inhalt ihrer Kritik sind so einzigartig wie beispielhaft.

Prophetische Einsamkeit

Der Weg des Franziskus war in gewisser Hinsicht der Weg einer rückhaltlosen Veräußerung. Die Wahrheit will in Demut ans Licht. So wird am Beginn seiner Sendung von ihm berichtet: »Rasch begab er sich in ein Gemach des Bischofs, und nachdem er sich aller seiner Kleider entledigt hatte, kam er nackt zurück.«³ Und am Ende seines Lebens trägt er sichtbar die Stigmata des Gekreuzigten. – Caterinas Weg beginnt als ein Weg nach Innen, und noch am Ende ihres Lebens erfleht sie sich die Gnade, daß die Stigmata, die sie empfängt, in ihrem Innern verborgen bleiben. Nichts deutet darauf hin, daß sie einmal, allein in der Kraft ihres demütig-unerbittlich fordernden Wortes,

² Abkürzungen: G = Caterina von Siena, Gespräch von Gottes Vorsehung. Eingeleitet von E. Sommer/v. Seckendorff und H. U. v. Balthasar (Lectio spiritualis 8). Einsiedeln 1964; B = Katharina von Siena, Politische Briefe. Übertragung und Einführung v. F. Strobel (Menschen der Kirche, Bd. V). Einsiedeln/Köln 1944; L = Das Leben der heiligen Katharina von Siena (Legenda maior des Raimund von Capua). Hrsg., eingel. und übers. von A. Schenker (Heilige der ungeteilten Christenheit). Düsseldorf 1965.

³ Giovanni von Ceprano, Die »Drei-Gefährten-Legende«, zitiert nach: Franz von Assisi, Legenden und Laude. Hrsg. v. O. Karrer. Zürich 1945, S. 49.

in das zielvergessene Geflecht der abendländischen Kämpfe und Intrigen eingreifen wird mit dem Ruf zur Reform. Nichts, sage ich, mit der einen Ausnahme eines nonkonformistischen Willens: ein schwieriges Kind. Im Jahre 1347 wurde sie als das dreiundzwanzigste Kind des Färbers Giacomo Benincasa und seiner Frau Lapa geboren. Man ahnt, in welch unerbittliches Raster von festgelegten Bezügen das Kind hineingeboren wird. Sich einordnen, gehorchen, dienen – wiederum sich einordnen und auf die Ehe vorbereiten: welcher Freiheitsraum sollte sonst gegeben sein! Wie das Kind zur Familie, so gehört die Familie zu ihrer »contrade«, die contrade zu ihrem jeweiligen Drittel der Stadt. Wohin soll man da fliehen, wenn nicht »nach innen«?

Später erzählt Caterina ihrem Beichtvater, sie habe »in die Wüste« fliehen wollen. Auch fasziniert sie der abenteuerliche Gedanke, in der Kutte eines Dominikaners verkleidet zu predigen und zu missionieren. Im Jahre nach ihrer Geburt starben in Siena achtzigtausend Menschen an der Pest. Nur jeder dritte dürfte die furchtbare Seuche überstanden haben. Dazu kamen die unsinnigen Opfer der grundlos wie ein Unwetter ausbrechenden Parteienkämpfe. Das engmaschige Netz gesellschaftlicher Verflechtungen bekam seine Risse: eine offene Masche für Caterina. Bezeichnend bleibt für ihre frühe Zeit die Dialektik von Verhüllung und Ausbruch: die beiden Wege, von denen man noch nicht weiß, ob sie »romantische« Negation der Realität sind oder die Verachtung der gegebenen Zustände um einer tieferen, wirklicheren Wirklichkeit willen. Dieses Rätsel, das frühreife Kinder ihren Familien aufgeben, war für die Benincasa neu. Mutter und Geschwister entschieden sich für die erste Möglichkeit und setzten sich zur Wehr. Als erster scheint sich der Vater dem Geheimnis gebeugt zu haben, das sein jüngstes Kind umgab.

Das Geheimnis, in dem dieses Kind lebte, kam zum Durchbruch in der Christus-Vision der Siebenjährigen, im Jungfräulichkeitsgelübde der Zwölfjährigen. Caterina hatte nicht viel Zeit: bis zu ihrem Tode mit dreiunddreißig Jahren mußte sie ihre Sendung erfüllt haben. Eine solche Sendung lebt aber nur aus der »Verschwendung« der stillen Jahre. Drei Jahre – so heißt es pointiert von ihr – sprach sie nur in der Liturgie und in der Beichte. Als sie 1378 ihr Buch, das »Gespräch von Gottes Vorsehung« diktiert, weiß sie auch den Grund: »Warum schloß sie sich ein? Aus Furcht, weil sie ihre Unvollkommenheit kannte und vom Wunsch beseelt war, zu reiner, großmütiger Liebe zu gelangen. Denn sie sieht ein, daß sie anders nicht dahin gelangen kann, und erwartet daher lebendig glaubend Mein Kommen in der wachsenden Gnade« (G 79).

Caterina sucht und findet ihre »Wüste«: im Haus ihres Bruders, wo sie helfen muß und manchmal allein ist; in der Kirche der Dominikaner; endlich im Vaterhaus an Herd und Bett, beide zugleich Orte ihrer Leiden und der intimsten Christus-Begegnung. Ihr Biograph, der selige Raimund von Capua, sagt von dieser Zeit: »Caterina konnte beten, betrachten, lesen, wachen oder

schlafen, immer wußte der Herr eine neue Art, sie mit einer Erscheinung zu erfreuen . . . Dieser vertraute Umgang mit Christus ist die Quelle, der ihre unnachahmliche Abtötung, ihre wundervolle Lehre und all jene Taten entsprungen sind, denen der allmächtige Gott eine weitere Wirkung verliehen hat, als er sie sonst menschlichem Handeln zu gewähren pflegt« (L 62 f.). Das mag glauben, wer will. Paradoxerweise fällt das gerade denen nicht leicht, die in Caterinas kritischem Mut eine vorbildliche Unterstützung ihrer eigenen Sache sehen. Sicherlich würde Caterina darauf bestehen, daß das Wort der Kritik nicht fruchtbar werden kann ohne den Ruf ins Opfer. Dennoch weiß sie sehr wohl, daß nicht die asketische Leistung etwas erreicht. Wie man ihre Kritik nicht einfach als wohlfeile Waffe gegen das »System« hervorholen kann, ebenso kann man die Kritik der heutigen Reformer nicht mit der Gegenfrage erledigen, welche Askese sie denn eigentlich ausweise. Gewiß: »Die Erneuerung der Kirche wird durch Leid und Trübsal erwirkt« (G 21). Aber die entscheidende göttliche Weisung ist doch eben diese: »Also sage ich Euch, daß ihr den Kelch eurer vielen zeitlichen Mühsale Mir darbringen sollt, wie auch immer Ich sie euch zuteile und ohne daß ihr euch selber Ort, Zeit und Mühen nach eurem Ermessen aussucht, sondern entsprechend dem Meinen« (ebd.).

Reform braucht die Kritik. Kritik braucht den vollkommenen Mann. Aber Buße allein macht nicht vollkommen. »Die Leute sollen deshalb nicht töricht sein, sondern begreifen, daß die Vollkommenheit nicht bloß in Züchtigung und Ertötung des Leibes besteht, sondern in der Vernichtung des verderbten Eigenwillens« (G 133). Darum richtet sich die Einsamkeit nicht auf Buße und Abtötung als Ziel. Es geht vielmehr darum, »in der Zelle der Selbsterkenntnis zu weilen, um Gottes Liebe besser zu erkennen« (G 1). In dieser Erkenntnis gründet das demütige und unablässige Gebet: es schenkt Erleuchtung im Verkosten der Wahrheit.

Prophetische Hochzeit

Nach dem Text der Vulgata spricht Gott in Osee 2, 20 zu seinem Volk: »Et sponsabo te mihi in fide.« Diesen Satz spricht Jesus – nach der Auskunft ihres Biographen – wiederholt zu Caterina: »Im Glauben werde Ich dich Mir vermählen.«⁴ Das ist die Antwort des Herrn auf Caterinas Bitte – nicht um mystische Nähe, sondern um irdische Festigkeit, aus dem gebieterischen Ver-

⁴ Caterinas mystische Erfahrung, so fremd, außergewöhnlich und darum unverbindlich sie erscheinen mag, unterscheidet sich hier und im folgenden im Grunde nur durch ihre außergewöhnliche Intensität. Sie erfährt in ihrer persönlichen Existenz nichts anderes, als was die Botschaft des Offenbarungs-Wortes jedem zuspricht, der an sie glaubt. Vielleicht befremdet uns der krasse Realismus ihrer Erfahrungen nur deshalb, weil uns die Vorstellungskraft für die Wucht der göttlichen Verheißung fehlt.

langen, »treu und ungeteilten Herzens zu glauben« (L 90). Dieser Glaube ist bei Caterina von vornherein marianisch geprägt: wie eine Braut zu gehorchen. Wo einer sich auf dieses Paradox einläßt, kommt die »notwendige« Bewegung der Gnade in Gang. Die gnädig geschenkte Selbsterkenntnis lebt aus dem Wort, das der Herr zu Caterina spricht: Ich bin der, der Ist, und du bist die, die nicht ist. Damit ist ihr auch der letzte Anschein eines Verfügungsrechtes über ihren Herrn genommen. Aber gerade hier, und nur hier, wo sie sich der letzten Illusion von Rechtsanspruch begibt, erwächst ihr das ungeahnte Recht der Liebe. Liebe hat immer etwas Schelmisches an sich. So sagt sie zwar: »Ich bin nicht wert, Deine Heimsuchung zu empfangen.« Aber damit hört sie eben nicht auf, wie Achaz vor Jesaja damit aufhörte und den Tadel des Propheten empfing. Für die »Dominikanerin« Caterina gibt es nur die thomistische Gestalt des Glaubens. Glaube, der geformt ist von Liebe – bis hinein in die schelmische Leidenschaftlichkeit des liebenden Herzens. Und darum fährt sie fort: »Und da ich ihrer nicht würdig bin, wie kann dies geschehen?« (G 88). Das ist genau die marianische Frage, die nicht aus dem Zweifel kommt, sondern aus dem Zutrauen der Liebe.

Darüber reflektiert Caterina mit der Sicherheit der Liebe: »Nun ist die Seele . . . zur Liebe eines Freundes und Sohnes gelangt, und es gibt keine käufliche Liebe mehr in ihr, nur noch einen Austausch . . .« (G 89). Demütig hatte sie die Gabe des unerschütterlichen Glaubens verlangt, aber im verschwiegenen Grund weiß sie, daß sie mit der Gabe den Geber empfängt, weil Gott dafür sorgt, »die Gabe mit dem Geber zu vereinen . . . Um dieser Eini-gung willen könnt ihr die Gabe nicht sehen, ohne auch Mich, den Geber zu erblicken« (ebd.).

Mit dem Wort vom Austausch ist das Schlüsselwort der Heilsgeschichte gefallen: *Commercium*, der (hochzeitliche) Austausch als die bewegende Kraft der gesamten Heilsgeschichte. Das persönliche *Commercium* wird Caterinas Einweihung zur Sendung. Sie soll die Kirche in das Geheimnis der Bluthochzeit zwischen Christus und der Braut Kirche zurückrufen. Mitten im Chaos des sündhaft unter Christen vergossenen Blutes soll sie das Hochzeitsgeheimnis des aus Liebe vergossenen Blutes künden. Zuzeiten schien es möglich, das Hochzeitsgeheimnis der Heilsgeschichte im mitreißenden Anblick der Kirche zu erfahren; so blickt im Chor des Kölner Domes um 1322 die Figur des Johannes nicht auf Christus, sondern auf Maria, die Kirche, das himmlische Jerusalem, geschmückt wie eine Braut. Ihr Anblick genügt, um fortgerissen zu werden in die Begegnung und Entgegnung zwischen Christus und Kirche. Caterina ist dieser Anblick nicht gegönnt. Hat nicht die Kirche Christus den Rücken gekehrt, im Bruderzwist um die Macht taub für das Wort ihres Herrn? Gewissermaßen an der Kirche vorbei stellt sich Caterina dem Anspruch Christi. In seiner Autorität soll sie darum kämpfen, die Braut ihrem Herrn zurückzurufen. Einmal wird sie an Papst Gregor XI. schreiben:

»Enttäuschen Sie mich nicht. Sonst müßte ich bei dem Gekreuzigten Berufung einlegen, dem einzigen, der mir noch bleibt« (B 64).

Eineinhalb Jahrhunderte später wird Martin Luther an der Reformierbarkeit der bestehenden Kirche verzweifeln; die Hochzeitlichkeit Christi kann nur noch in der einsamen Nacht der gläubigen Zerrissenheit erfahren werden. Diese Verzweigung an der Kirche läßt Caterina nicht aufkommen. »Denn wir alle müssen durch die Pforte des gekreuzigten Christus. Und diese steht nicht anderswo als in der heiligen Kirche. Ich sah, wie diese Braut Leben spendete, da sie solche Lebensfülle besitzt, daß niemand sie zu töten vermag« (B 282). Zuletzt scheint auch sie am Papst zu verzweifeln, hoffend freilich auf einen andern, der kommen wird. Urban VI. ist nur noch furchtbares Werkzeug in der Hand der göttlichen Vorsehung: »daß er auf eine maßlose Art und durch die Furcht, die er den Untergebenen einflößt, die heilige Kirche auskehrt. Aber ein anderer wird kommen, der sie mit Liebe umgeben und erfüllen wird« (B 283).

Caterinas Kirchenpolitik hat ihr den Vorwurf der Utopie eingetragen. Aber verweisen nicht gerade die Briefe des Neuen Testaments immer wieder darauf, daß der »Ort« der Kirche nicht hier ist, sondern im (zukünftigen) Himmel? Die Kirche hat »hier« keinen Ort. Das heißt nicht, sie habe überhaupt keinen. Im Gegenteil hat sie jetzt bereits all ihre Kraft auf diesen zukünftigen Ort hin auszurichten. Kirchliche Utopie ist nur insofern unrealistisch, als sie hier in der Tat keinen Ort der vollkommenen Verwirklichung hat; sie ist wahrhaft realistisch, insofern sie – als einzige! – sich auf den Ort ausrichtet, der in Zukunft Bestand hat.

Die gelebte Utopie erfordert Treue. Sie zu befestigen, ist der erste Sinn von Caterinas »Vermählung«. In ihr steht Christus zu seinem Entschluß, »jetzt mit dir aufs festlichste Meine Vermählung zu feiern: ja, wie Ich es dir versprochen habe, will Ich Mich nun mit dir im Glauben vermählen« (L 91). Als Befestigung der Treue geschieht diese Vermählung ausschließlich im Zeichen des Ringes. Caterina »sieht« von nun an den Ring mit seinem Diamanten inmitten von vier Perlen unablässig an ihrer Hand. So ist sie ihres Glaubens gewiß, denn im Glauben liegt die Kraft ihrer Sendung. Es gilt hier das Wort Erich Przywaras: »Objektive Hochzeit Alten und Neuen Bundes (im ›Christus im Fleisch‹) und ihr entsprechend dieser ›hochzeitliche Glauben‹, – das allein und ausschließlich ist echte Offenbarungs-Mystik.«⁵ Dementsprechend erscheinen in der Vision von Caterinas Vermählung Maria, die Apostel Johannes und Paulus als Repräsentanten des Neuen Bundes; David für den Alten Bund, prophetisch die Harfe schlagend zum Hochzeitsreigen der Heilsgeschichte; endlich Dominikus für die Kirche ihrer Zeit.

In der Folge widerfahren Caterina nach dem Zeugnis des Raimund von Capua eine Reihe von mystischen Erlebnissen, die uns verleiten könnten,

⁵ E. Przywara, *Alter und Neuer Bund. Theologie der Stunde*. Wien 1956, S. 537.

Echtheit und Sinn solcher Visionen zu diskutieren⁶. Das soll hier nur an einem Punkt geschehen und nur soweit, als die Sendung Caterinas daraus klarer hervortritt. Es geht um den »Austausch der Herzen«. Nach Raimund sah Caterina, »wie ihr ewiger Gemahl in gewohnter Weise auf sie zutrat. Da öffnete er ihre Brust und nahm ihr Herz heraus und entfernte sich damit, so daß sie ohne Herz zurückblieb . . . Während einiger Tage beteuerte sie wieder und wieder, sie lebe ohne Herz . . . eines Morgens . . . umzuckte sie jäh himmlisches Licht . . . Der Herr neigte sich zu ihr herab, öffnete abermals die linke Seite ihrer Brust und bettete behutsam das Herz, das er in Händen hielt, hinein. Er nahm das Wort und sagte zu ihr: Schau, meine liebe, teure Tochter, ich hab dir dein Herz genommen, um dir dafür meines zu geben . . . Er schloß die Brust wieder fest zu, und eine Narbe auf der Stelle erinnerte sie immer wieder an diesen wunderbaren Tausch« (L 124). Raimund von Capua will diese Narbe gesehen haben. Die Pathologie hat gewiß genügend Erklärungsgründe dafür, ohne Raimund als frommen Lügner hinstellen zu müssen. Was uns an dieser Vision, jedenfalls in der überlieferten Gestalt, enttäuscht, ist ihr scheinbar rein privater Charakter, mag sie auch eine (krasse) Realisierung dessen sein, was die Schrift in Ps 51, 12 und Ez 36, 26 f. sagt. Man muß hier an die Sätze denken, die Ignatius von Loyola einmal über einen angeblichen Visionär geschrieben hat: »Zu dieser zähen Versessenheit auf das eigene Empfinden werden wohl die überlangen, ungeordneten Gebete und geistlichen Übungen beigetragen haben, verbunden mit körperlichen Abtötungen. Da sind derlei Dinge ganz natürlich: je mehr sich ein vernunftbegabtes Geschöpf nach außen abschließt, um so fester heftet sich der Geist an das, was er sich selbst zurechtgrübelt, mag es wahr oder falsch sein.«⁷ War Caterina in dieser Gefahr? Wir wissen es nicht. Entscheidend bleibt zweierlei: erstens geht es auch hier um den »Tausch«, und damit um die Mitte der Heilsgeschichte. Zweitens ist der hochzeitliche Austausch in der »prophetischen Hochzeit« Caterinas nur der Beginn einer ungeahnten schmerzvollen Hingabe an das Schicksal der Kirche. So wird sie in ihrem wahrscheinlich letzten Brief schreiben: »Mein Verlangen entflamte sich aber mehr und mehr und ich schrie: ›Ewiger Gott, nimm das Opfer meines Lebens für den mystischen Leib der heiligen Kirche! Ich vermag nichts anderes zu geben, als was du mir gegeben hast. Nimm mein Herz und drücke es auf das Antlitz dieser Braut!‹ Da wandte Gott, der Ewige, das Auge seiner Gnade, riß mein Herz heraus und preßte es der heiligen Kirche ein« (B 284).

Dahin also führt die prophetische Hochzeit Caterinas. Was auf die Einsamkeit ihrer stillen Jahre folgt, ist die totale Umkehr aller naturhaften Mystik: nicht die Ruhe des Hauses, sondern der Lärm der Straße; nicht die

⁶ Vgl. K. Rahner, Visionen und Prophezeiungen (Quaestiones disputatae 4). Freiburg ³1960.

⁷ Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe. Eingeführt von K. Rahner (Menschen der Kirche). Einsiedeln/Zürich/Köln 1956, S. 183.

Feier des Friedens, sondern der Streit; nicht der Wein der Freude, sondern das Blut der Liebe. Und die Seele verläßt ihr Haus.

Prophetischer Dienst

»Nun will ich dir noch sagen, woran man merkt, daß die Seele zur vollkommenen Liebe gelangt ist: am selben Zeichen, das den heiligen Jüngern gewährt worden ist. Als sie den Heiligen Geist empfangen hatten, verließen sie furchtlos das Haus, verkündeten Mein Wort und predigten die Lehre . . . So auch die Seele . . . in der Liebe . . . hat sie ihren Willen gestärkt, um Leiden zu ertragen und um Meines Namens willen ihr Haus zu verlassen und im Nächsten das rechte Verhalten zu erwecken« (L 89 f.).

Der Bräutigam des Hohenliedes pocht in der überraschendsten Absicht an das Tor Caterinas. Er heischt Einlaß – für die Menschen. Caterina gesteht, »dieses Gebot des Herrn, ihr Zimmer zu verlassen und sich unter die anderen Menschen zu mischen, sei sie so hart angekommen, daß sie für ihr Herz fürchtete, es möchte brechen. Wäre es nicht für den Herrn gewesen, sie hätte es um nichts in der Welt getan« (L 96).

Diese Sendung zum Dienst soll zeichenhaften Charakter haben für die Kirche ihrer Zeit und hat es heute noch. Sie widerspricht dem Hochmut der Männer und der Machtbesessenheit einer männlichen Kirche. Die Argumente, die hier im Kreis um Caterina auftauchen⁸, werfen ein interessantes Licht auf den Zusammenhang und den Unterschied von Ideologie und Prophetie. Die ersten Argumente für die Sendung Caterinas tragen eher ideologischen Charakter. Gott hat Mann und Frau gleichermaßen erschaffen. Er kann die Gnade Seines Geistes ausgießen, wo Er will. »Vor mir gibt es weder Mann noch Frau, weder gemein noch vornehm, alles ist für mich gleich, denn alles steht in meiner Macht . . . alles, was ich mir ausdenken kann, das vermag ich auch zu verwirklichen« (L 98). Das ist gegenüber dem geschichtlich Gewordenen die Berufung auf allgemein anerkannte Prinzipien, ein ideologisches Druckmittel, bei dem sogar unter der Hand die einmalige Heilstat des Kreuzestodes, wodurch nach Paulus die Kluft der Geschlechter überwunden wird, aufgelöst wird in den zeitlosen Willen der göttlichen Vorsehung. Mit diesen Argumenten vertritt die Gruppe um Caterina zweifellos eine bestimmte Ideologie, wenn wir unter Ideologie verstehen dürfen »ein System von Meinungen, das, gegründet auf ein System anerkannter Werte, zu einem bestimmten Augenblick der Geschichte Haltungen und Verhaltensweisen der Menschen erwünschten Zielen der Entwicklung der Gesellschaft, der sozialen

⁸ Man muß das so vorsichtig sagen, weil wir die »Worte des Herrn« an Caterina nur in der Fassung kennen, die ihr Beichtvater und Biograph Raimund von Capua vorlegt. Vgl. auch G. Gieraths in: LThK², VIII, Sp. 974.

Gruppen oder des Individuums gegenüber bestimmt«⁹. Diese Ideologie allein vermittelt an sich noch keine Kraft zur Veränderung bestehender Verhältnisse, ist sie doch nur theoretischer Hinweis auf etwas, das in der Theorie alle bereits kennen. Sie kann also nur als Rechtfertigung für eine umstrittene, aber aus anderen Kräften gespeiste Bewegung dienen.

Ganz anders verhält es sich mit dem letzten Argument: es ist höchst »ungeschützt« und mächtig zugleich: »Wie ich einst zu den Juden und zu den heidnischen Völkern unbeholfene, aber mit meiner Weisheit ausgestattete Männer gesandt habe, so will ich heute Frauen schicken, die von Natur aus unwissend und gebrechlich sind, doch werde ich sie mit göttlicher Weisheit ausstatten, so daß sie den Hochfahrenden eine beschämende Lehre erteilen werden« (L 99).

»Ungeschützt« ist dieses Argument, weil es Ideologie in subtilster Form sein könnte. Aber hier scheint doch die Grenze zwischen Ideologie und Prophetie überschritten. Ideologie hat es mit dem Problem von Theorie und Praxis zu tun. Caterinas Sendung ist tiefer begründet. Bei ihr herrscht das Pathos, aller Theorie und Praxis zuvor. »Pathos« ist in seiner vollen Bedeutung das leidenschaftlich leidvoll erfahrene Widerfahrnis. Das und das allein prägt die Theorie und die Praxis Caterinas. Dieses »Pathos« macht Caterina zur »Prophetin«, wenn nämlich Prophetie »Ruf ins Opfer bedeutet«¹⁰. Auf dem schmalsten Grat zwischen dem Pathetischen und dem Pathologischen – und den entsprechenden Verdächtigungen von beiden Seiten ausgesetzt – wird Caterina das Pathos ihrer Sendung leben müssen. Die Echtheit dieser Sendung zeigt sich in ihrer Begründung und in ihrer Auswirkung. Begründet ist sie in dem paulinischen Grundgesetz: Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark. Wirksam wird sie in der alltäglichen Gewöhnlichkeit, die ein Signum des Christlichen ist. Franz von Assisi beginnt damit, »die Armen zu besuchen und sich von ihnen berichten zu lassen, um ihnen Gutes zu tun«¹¹. Ignatius von Loyola hält ritterlich Nachtwache vor dem Altar Unserer Lieben Frau vom Montserrat und tauscht dann seine Kleider mit einem Bettler. Caterina geht – zum Mittagessen mit ihrer Familie am gemeinsamen Mittagstisch! Sie will von nun an »mit allen in einer Weise zusammenleben, die ihnen großen Nutzen brächte und ihnen Lust machte, ein gutes Leben zu führen. Deshalb nahm sie mit Vorliebe die unscheinbarsten Arbeiten auf sich« (L 101).

In dieser Stunde bricht ein Damm: die Armut mit ihrer Bösartigkeit, die Krankheit und die Seuche mit ihrem Ekel, die Sünde mit ihrem Zwietracht säenden Haß – sie wohnen in engster Nachbarschaft Caterinas, überschwemmen jetzt ihr Leben. Die Leidenschaft ihrer Liebe zu Christus reißt die

⁹ A. Schaff, *La définition fonctionnelle de l'idéologie: L'homme et la Société* 4 (1967), S. 50; zitiert nach: »Concilium« 4 (1968), S. 443.

¹⁰ E. Przywara, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*. Nürnberg 1952, S. 245.

¹¹ Bei Karrer (vgl. Anm. 3), S. 40.

Schranken gegen das Leid der Menschen nieder. Raimund von Capua bezeugt: »Ich habe erlebt, daß die Leute, Männer und Frauen, zu Tausenden herbeiströmten: Als ob eine unsichtbare Posaune das Signal geblasen hätte, stiegen sie von ihren Bergen herab und kamen aus ihren Dörfern rund um Siena hervor, um die heilige Bußschwester zu sehen und zu hören« (L 136).

Da sie in allem aus dem vertrautesten Umgang mit Christus lebt, wird Caterina immer »menschlicher«. In schwerer Krankheit hört sie von dem Hunger-Elend einer benachbarten Witwe mit ihren Kindern. Ihr Gebet ist so zudringlich und fordernd, wie es die Bergpredigt verlangt, und sie wird stark genug, um Sack und Pack zu den Armen zu bringen. Und dann: Kurz vor dem Ziel bricht sie zusammen, rafft sich wieder auf, ist wie gelähmt, beschämt, gefestigt und erschöpft. Eine Komödie der Hilfsbereitschaft spielt sich ab und ist doch nur zu messen mit den letzten Maßstäben. »Denn das persönliche Mysterium des ›Kraftlos gerissen zwischen Himmel und Hölle‹ läutert allen Hochmut auserwählten Apostolats bis ins Letzte aus, und es ist zugleich *die* eigentliche Fruchtbarkeit der ›Diakonie des erlösenden Austausch‹: ›Macht Christi überzeltet mich‹ im persönlichen ›kraftlos gerissen zwischen Himmel und Hölle.‹ (2 Kor 12, 9).«¹²

Das ist das Geheimnis Caterinas: auch den kleinen Episoden ihres Lebens wird man nur mit einer ernsthaften Theologie gerecht; aber unter der drückendsten Last sitzt ihr der Schalk im Nacken: »Obgleich ihr das furchtbar peinlich war, mußte sie gleichwohl lächeln, als sie zum Herrn, ihrem lieben Gemahl, der zu solchen Scherzen aufgelegt war, sagte: Warum hast du mich so verführt, mein Liebster? Kann es dich denn freuen, mich am Narrenseil herumzuführen und hier festzuhalten, daß ich mich schämen muß! . . . Bitte, gib mir wieder die Kraft, daß ich von da fortkommen kann!« (L 108).

Wem fallen da nicht manche Geschichten von Samson, Elias und Elisäus ein? Caterina kennt ebenso deren prophetischen Zorn. Als sie die Nachricht erhält, daß der von ihr verehrte und geliebte Messer Matteo von der Unterleibspest befallen ist, heißt es: »Die Nachricht von seiner Krankheit hatte sie gleichsam erbot, und, erfüllt von Besorgnis, war sie an sein Krankenlager geeilt. Schon von weitem rief sie ihm entgegen: Steht auf, Messer Matteo, steht auf! Habt Ihr denn jetzt Zeit, auf einem Faulbett auszuruhen? In diesem nämlichen Augenblick, da Caterinas Stimme erscholl, fiel das hohe Fieber des Kranken jäh . . .« (L 140).

Durch die Zeit der Kirche hindurch wird der Prozeß geführt, in dem der Geist selber die Verteidigung Jesu Christi übernimmt und seine Gegner überführt, daß es eine Sünde gibt, eine Gerechtigkeit und ein Gericht. Wer Caterina begegnet, wird in diesen Prozeß hineingerissen. »Schon ihr bloßer Anblick, geschweige denn eine Unterredung mit ihr, reichte hin, daß sich mancher plötzlich seines schlechten Lebens schämte und verwirrt und voll Reue seine

¹² E. Przywara, Logos. Logos, Abendland, Reich, Commercium. Düsseldorf 1964, S. 146.

Sünden beichtete« (L 136). Aber da ist mehr als magische Ausstrahlungskraft, da ist der Kampf der Argumente und zuletzt das Gebet: »denn als ich dir zuredete, hast du nicht hinhören wollen, aber sobald ich den Herrn anrief, hat er mein Gebet beachtet« (L 135). Das sagt sie einem Mann, der zum Schrecken Sienas Privatkriege gegen seine Todfeinde führte.

»Je größer die Liebe ist, um so mehr steigern sich Schmerz und Leid« (G 9). Bei Caterina ist alles so wörtlich wie überschwenglich. Ein furchtbarer Tag in Siena sollte das zeigen. Sie mußte die großen Frauen der griechischen Tragödie an ekstatischer Leidens-Kraft und an schmelzender Liebe übertreffen. Denn ihr ist gesagt: »Ich aber, der Unendliche, verlange unbegrenzte Werke« (G 18). Ein junger Aufrührer, der adlige Niccola Tuldo aus Perugia, war verhaftet und zum Tode durch das Beil verurteilt worden. In tiefster Verzweiflung, hadernd mit Gott und der Welt, bebt er dem Tag seiner Enthauptung entgegen. Caterina besucht und bekehrt ihn. Was dann – nach den eigenen Worten Caterinas in einem Brief an ihren Beichtvater¹³ – geschieht, kann nur begriffen werden aus der Blut-Hochzeit Christi. Caterina lebt daraus. Der Verurteilte soll in der Hoffnung darauf sein Sterben bestehen: »Tröstet Euch, mein lieber Bruder, denn bald werden wir zur Hochzeit geladen sein.« Aber diese Hoffnung muß vermittelt werden; Caterina muß sich mit dem Sterbenden in die ekstatische Hochzeit der Schmerzen begeben. Sie berichtet darüber: »Er sprach: ›Bleib bei mir und verlaß mich nicht. So wird mir immer wohl sein und so sterbe ich zufrieden.‹ Dabei legte er sein Haupt auf meine Brust. Da spürte ich ein Jubeln und einen Duft seines Blutes, nicht ohne den Duft meines eigenen, das ich vergießen möchte für meinen süßen Bräutigam Jesus. Während meine Sehnsucht zunahm, (verspürte) ich zugleich seine Furcht . . .« Caterina durchkostet seine Todesfurcht mit leidenschaftlicher Bereitschaft: vor ihm legt sie ihren Hals auf den Richtblock. Die letzten Worte des Verurteilten sind »Jesus« und »Caterina«. »Und während er so sprach, empfang ich sein Haupt in meinen Händen, mein Auge im göttlichen Willen schließend und sprechend: ›Ich will.‹ « – In diesem äußersten Austausch der persönlichen Existenz gründet die politische Prophetie Caterinas, ihre erstaunliche Wirkung und ihre nur zu verständlichen Fehlschläge.

»Mehr sage ich nicht«

Caterina konnte kaum lesen und nicht schreiben. Um so bewegend ist die Wirkung ihres literarischen Werkes. »Die starke, vollklingende Sprache der Toskana, die noch heute die sienesischen Frauen schön macht, wie ein Tanz den Leib veredeln kann, wurde in ihrem Munde zur geistigen Musik. Wenn

¹³ Text in deutscher Übersetzung in: T. Burkhardt, Siena. Stadt der Jungfrau (Stätten des Geistes). Olten/Lausanne 1958, S. 64–66.

es in der Geschichte Sienas ein Gegenstück zur Dichtung des großen Florentiners gibt, dann sind es die Schriften der heiligen Katharina.«¹⁴

Leidenschaftlicher Hingabe entquillt die Kraft ihres Wortes. Es kann von überwältigender Liebenswürdigkeit sein, dann wieder verstockt es zu hartnäckiger Starre, immer bleibt es eingeschnürt in den Panzer der Zucht. Allezeit weiß es um seine Gefährdung. Sprache braucht ihren Leib. Aber dem Leib ist nur kurze Frist gegönnt. Zu vielfältig sind seine Aufgaben. Die strömende Wallung des Blutes schlägt mit bezwingender Liebe; die Starre der Ekstase macht blind, taub und gefühllos für die kleinlichen Bedenken, die den politischen Realitäten entstammen; die Zucht der Kürze ist lebensnotwendig. Denn die Sprache ist nur der Luxus der Liebe. Die fortwährende Aufgabe der Seele ist indessen, daß sie »zerkleinert . . . mit den Zähnen des Hasses und der Liebe . . . jede Beleidigung: Spott, Verachtung, Quälereien, Vorwürfe und viele Verfolgungen. Sie erträgt Hunger und Durst, Kälte und Hitze, schmerzliche Wünsche, Tränen und Schweiß um des Heiles der Seelen willen. Alles zerkaut sie Mir zu Ehren, indem sie den Nächsten trägt und erträgt. – Alsdann nimmt die Seele in den wahren und wirklichen Tugenden und durch die Fülle an Speisen so zu, daß das Kleid der Sinnlichkeit platzt, nämlich der Leib, der die Seele bedeckt. Was aber platzt, das geht zugrunde« (G 94).

Das ist der letzte Grund, weshalb Caterina gegen Ende jedes Briefes ihre einmalige und unverwechselbare Formel gebraucht: »Mehr sage ich nicht.« So spricht sie im Gehorsam gegen das göttliche Wort; denn: »Ich bin der, der Sich an sparsamer Rede, jedoch an zahlreichen Werken ergötzt« (G 17). Auch erbittet sie sich sorgsame Vorsicht, »damit ich in Wahrheit Dir und dem Nächsten dienen kann und Deinen Geschöpfen und Knechten gegenüber kein falsches Urteil fälle« (G 121).

Der Balsam hat seine faule, weitschweifende Geduld, das Messer seine schmerzhaft, aber heilsame Genauigkeit. Die schneidende Kürze des »Mehr sage ich nicht« muß auch methodisches Prinzip für die Kirchenkritik Caterinas sein. Mit wenigen Worten kann und muß alles gesagt sein. Der Historiker muß den unübersehbaren Verflechtungen nachspüren. Die Stimme, die er sucht, verliert sich in der Relativität der Meinungen. Der Kirchenpolitiker – umgekehrt – mißbraucht die Geschichte als Arsenal: was er für Pistolen hält, erweist sich als Bumerang. Nur wer die »Unbrauchbarkeit« der prophetischen Kirchenkritik Caterinas erkennt, genießt ihre Frucht. Die alten Samenkörner müssen sterben, um Frucht zu tragen. Wer sie direkt genießen will, verhungert.

Die Kritik Caterinas an der Kirche ihrer Zeit ist nicht zu vergleichen mit dem, was Papst und Bischöfe heute bisweilen »maßlose Kritik« nennen.

¹⁴ Ebd., S. 62.

Denn was heute in der Kiche an Kritik laut wird, reicht nicht im entferntesten an die Schärfe, mit der Caterina das Messer ansetzt: »Das Gift der Selbstsucht, das die ganze Welt verseucht hat . . . hat aus Euch Strohhalme gemacht, Ihr Säulen! Nicht duftende Blumen seid Ihr, sondern Gestank, der die ganze Welt verpestet. Nicht Leuchten, um den Glauben zu verbreiten. Ihr habt Euer Licht unter den Scheffel des Stolzes gestellt. Nicht Mehrer des Glaubens seid Ihr, sondern als seine schändlichen Feinde verbreitet Ihr Finsternis in Euch und andern. Engel auf Erden solltet Ihr sein, um uns vor dem höllischen Teufel zu retten und die verirrtten Schafe zur heiligen Kirche zurückzuführen. Nun seid Ihr selber Teufel geworden!« (B 227). Hatte sie nicht von den »Zähnen des Hasses und der Liebe« gesprochen? (G 94). Mit beiden beißt sie zu. Im selben Brief schreibt sie: »Tausendmal habt Ihr den Tod verdient« und: »Verharrt in der süßen, heiligen Liebe Gottes!« (B 228, 232).

Caterina schreibt diesen Brief an drei italienische Kardinäle, die sie für den Ausbruch des Schismas verantwortlich macht. Er ist der Schrei eines äußersten Schmerzes. Für die Rückkehr des Papstes nach Rom hatte sie erfolgreich gestritten. Aber was war das »Exil« in Avignon gegen das Elend des Schismas, das ihr Sterben noch überschattete? Der Schmerz würde erträglich, wenn Caterina sich einfach zum Sprachrohr einer Partei machen könnte. »Offene Briefe« zum Beispiel können eine Anhängerschaft mobilisieren, darin der Schreiber Schutz und Stärkung durch den Druck der öffentlichen Meinung erfährt. Caterina kann keine »offenen Briefe« schreiben. Sie muß in der Einsamkeit der Wahrheit aushalten. Die Kardinäle, die den Gegenpapst unterstützen, sind im Unrecht. Aber gegen das Unrecht steht nicht der Glanz des Rechtes, sondern allein der glanzlose Gehorsam: »Es ist Gottes ausdrücklicher Wille: Selbst wenn die Hirten und der irdische Christus (das heißt der Papst) fleischgewordene Teufel wären statt eines gütigen Vaters, wir müßten uns ihm unterwerfen und gehorchen, nicht seinetwegen, sondern Gottes wegen« (B 145).

Ließe sich die unbedingte Forderung an die Herren von Florenz nicht mit der Kritik an den Kardinälen auf einen Nenner bringen? Kann man nicht die Herren der Stadt und die verräterischen Hirten gemeinsam als Aufrührer entlarven und das ganze Bündel der Kritik dem obersten Hirten in blindem Gehorsam zu Füßen legen? Noch einmal muß Caterina die Grenzen der Ideologie auf das prophetische Opfer hin überschreiten. Nicht immer wehrt ein Engel dem Arm, der gehorsam das Messer zückt. Caterina muß das Messer der Kritik gegen den Papst selber führen; wenn er das Messer nicht spürt, hört er nicht auf mit seiner Salberei: »Warum hört der Hirte nicht auf mit seiner Salberei? Weil es ihm Beschwerden erspart: die Kranken wollen die Salbe und er tut ihren Willen, und so gibt es bei ihnen kein Mißfallen und Übelwollen. O menschliche Erbärmlichkeit!« (B 44).

Das ist das Paradox ihrer Sendung. Gegen den knabenhaft männlichen Zorn der Machtkämpfe, in denen der Papst selber Partei ist, predigt sie die göttliche »Milde, wie sie süßer und lieber nicht gefunden werden kann . . . (weil) durch nichts das Herz des Menschen mehr überzeugt wird als durch die Liebe. Der Mensch ist ja aus Liebe und zur Liebe geschaffen« (B 49). Wo es aber um die innere Reform der Kirche geht, da bringt sie gerade in ihrer fraulichen Sendung – nicht die lindernde Salbe, sondern das Messer des Arztes: »Alles friedlich vertuschen wollen, ist grausamer als alles andere. Wenn man die Wunde nicht mit Feuer und Eisen schneidet und brennt, und nur Salbe darauf streicht, heilt sie nicht, sondern vergiftet alles und bringt oft genug den Tod« (B 44). So hatte schon Hildegard von Bingen ihr »weibisches« Zeitalter gegeißelt. Die Männerherrschaft in der Kirche macht die Hirten weibisch, zänkisch, sentimental und egoistisch.

Caterina zeigt, was prophetisch *möglich* ist. Jedoch in dem Augenblick, wo einer an der Schärfe ihrer Kritik sein eigenes Messer wetzen will, zeigt sie das Gegenteil: was prophetisch *nötig* ist: »kein unmittelbares Urteil abgeben, vielmehr soll es mittelbar geschehen, und zwar so: Wenn sich der Fehler des Nächsten auch ausdrücklich und nicht nur einmal, sondern zweimal oder öfter deinem Geist offenbart, sollst du ihn dem, der dir fehlerhaft scheint, nie persönlich vorhalten. Vielmehr mußt du die Sünden derer, die zu dir kommen, ganz allgemein tadeln und die Tugend liebevoll und sanft einpflanzen, die Sanftmut freilich durch Strenge ergänzend, falls du siehst, daß dies nötig ist« (G 131). Denn das Urteil über die Fehler anderer ergibt sich nicht aus menschlichem Kalkül. Im Gebet eröffnet sich die Schau in das Dunkel fremder Seelen. Und selbst diese ist noch zwielichtig. Denn was sie dort an »Dunkel und Beschwernis« sieht, kann zwar Zeichen der Schuld sein; »in den meisten Fällen aber geschieht es nicht wegen einer Schuld, sondern weil Ich, der ewige Gott, Mich seiner Seele entzogen habe, wie ich es häufig tue, um eine Seele zur Vollkommenheit zu führen« (G 132). Das Urteil bleibt unsicher, »solange du es nicht als ausdrückliche Offenbarung erkennst« (G 131).

Zu dieser Zwielichtigkeit der Sicht kommt eine ungeahnte Belastung der Existenz, die nur aus dem Geheimnis des wunderbaren Austauschs zu begreifen ist: Caterina muß die Sünde, die sie an anderen zu erkennen glaubt, zugleich ihnen und sich selbst anrechnen. Anders ist es nicht zu begreifen, daß sie aller rationalen Begründung zuwider die Wirren der Kirche ihrer eigenen Sünde und Schuld zuschreibt. Gibt es einen härteren Auftrag, als prophetische Kritik an der Kirche üben zu müssen? Das Abweichen nach rechts und links ist ihr verwehrt; nie darf sie über das Ziel hinausschießen; zurückweichen vor der notwendigen Kritik darf sie erst recht nicht. Genauigkeit ist alles. Niemals darf sie sich der Flieh- und Schwerkraft der eigenen Aktion überlassen, niemals vom eigenen Wort hinreißen lassen. Darum immer wieder jenes abrupte beredete Verstummen: »Mehr sage ich nicht.« Es folgt noch ein

Wunsch, eine Bitte, ein Gebetsruf – nichts als ein Nachzittern von der ungeheuren Wucht, mit der das Wort anstürmt und im richtigen Augenblick zum Schweigen gebracht wird. Denn »das Wort verachte Ich nicht, sagte jedoch, Ich wolle nur sparsame Rede, um dir klarzumachen, daß jedes Tun hienieden begrenzt ist« (G 18).

Grenzen

Die Begrenztheit menschlichen Tuns, faules Alibi aller trägen Herzen, bringt die Reformen an den Rand der Verzweiflung. Caterinas Wirken ist begrenzt bis an den Rand der Erfolglosigkeit, ja bis an jenen dunklen Punkt, da die gutgemeinte Tat jenes Unheil hervorlockt, das durch Tatenlosigkeit vielleicht vermieden worden wäre. Im Grunde will Caterina nur das Eine: die Reform der Kirche »in Seinem Blute«. Deshalb will sie den Frieden zwischen dem Papst und den aufrührerischen Städten. Ihr Vertrauen ehrt sie und mag unwägbaren Einfluß gehabt haben. Aber solange jenes System von Machtkämpfen zwischen dem Papst und den Städten galt – ein System, zu dessen Auflösung sie freilich durch den unermüdlichen Hinweis auf den *religiösen* Auftrag von Papsttum und Christenheit auf die Dauer gesehen wirksam beitrug –, solange mußte ihre dilettantische Einnischung die Verhärtung der Fronten bewirken.

Der Reform dient auch ihre Kreuzzugspredigt. Aber die Zeit, da die überschüssigen Kräfte des Abendlandes auf ein gemeinsames Ziel gelenkt, da der Friede in der Christenheit durch den Krieg gegen die Ungläubigen gesucht werden konnte – diese Zeit war wohl endgültig vorbei. Darum prallt ihr Wort vom Kreuzzug nicht nur ab an dem Hohn der Söldnerführer, darum verpufft es nicht nur an der Ohnmacht der Trägen und Ermatteten; es richtet auch zwischen ihr und uns Heutigen eine unübersteigbare Grenze auf, undurchdringlicher als das Rätsel ihrer mystischen Erfahrungen.

Der Reform der Kirche dient schließlich ihr Einsatz für die Rückkehr Gregors XI. von Avignon nach Rom. Sie ringt mit dem Papst oft mehr in der Form des Befehls als der Bitte. Selbstverständlich wagt sie nur zu befehlen, weil sie des Willens Gottes sicher ist. Gibt es für uns einen Maßstab, um zu beurteilen, ob das wirklich Gottes Wille war? Wohl kaum. Der Papst soll auf dem Sterbebett seine Rückkehr nach Rom bereut haben. Ihn hätten »unter religiösem Schein angebliche Visionen« getäuscht (B 165). Er sah das große Schisma, das bald nach seinem Tode ausbrechen sollte, am Horizont auftauchen. Mag die Äußerung des Papstes authentisch sein oder nicht, jedenfalls drückt sie authentisch das Bewußtsein der Späteren aus, die sich mit Recht fragten, ob und wie das Schisma zu vermeiden gewesen wäre. Caterina hat auf alle Zweifel nur eine Antwort: die absolute Treue zum Nachfolger, zu

Urban VI. Hier wird nicht vermittelt. Hier wird Partei ergriffen bis zum Anschein rasender Hartnäckigkeit, die den Papst zumindest am Anfang in seiner unheilvollen Haltung bestärkte zum Schaden des kirchlichen Friedens.

Was bedeutet also das prophetische Wort in der Kirche? Alles andere als eine größere Sicherheit! Christus selber war in einem qualitativen Sinn der »letzte Prophet Gottes«. Gehorsam gegen sein Wort, Hingabe an die Führung des Geistes, redliche Antwort auf den Ruf der Zeit – nichts anderes ist uns gegeben. Gehandelt muß werden, aber: die Verantwortung dafür kann man auf keinen abschieben, nicht einmal auf das prophetische Wort einer heiligen Kirchenlehrerin. »Allein mit dem Alleinigen« die Tat zu wagen – nichts anderes kann das prophetische Wort fordern. Es macht die Kirche nicht reicher, sondern ärmer, hin zu jener Armut, in der der Glaube ohne Krücken handelt.

Theoretisch hat Caterina um ihre Begrenzung gewußt. Praktisch erfahren hat sie sie erst in ihren Mißerfolgen. Ungesichert wie der Empfänger der Botschaft ist auch ihr Überbringer. Das Wort läßt sich bremsen, die Tat erfährt ihre Grenze erst, wenn »der Leib der Sinnlichkeit platzt«. Wenn die Grenze erreicht ist, wird sie durch Hingabe durchbrochen: »und als das Ende nahte, betete sie besonders für die Kirche, für die sie ihr Leben hingeb« (L 167).

So aber, im Kampf um die Grenze und im Erliegen an der Grenze wird Caterina zur Prophetin für die Begrenztheit der Kirche. Da liegt, in allem kirchenpolitischen Mißerfolg, der moralische und dogmatische Erfolg ihrer Sendung. Kein päpstliches Söldner-Heer, kein Palast in Avignon, keine päpstliche Macht, Diplomatie und Politik können darüber hinwegtäuschen, daß das Wort an Caterina der ganzen Kirche gilt: »Ich bin, der Ist, und du bist, die nicht ist.«

Und so wie die Mittel der äußeren Macht die Grenzen der inneren Armut nicht sprengen, so kann auch keine Vergeistigung die Grenze der geschichtlichen Inkarnation überschreiten: »Wir können unser Heil nicht anders erlangen als im mystischen Leib der heiligen Kirche, dessen Haupt Christus ist und dessen Glieder wir sind. Wer dem Christus auf Erden, der den Christus im Himmel vertritt, nicht gehorcht, der nimmt am Blute des Gottessohnes nicht teil. Denn Gott hat es so eingerichtet, daß durch dessen Hände Christi Blut und alle Sakramente der Kirche zu uns kommen. Es gibt keinen anderen Weg und keine andere Pforte für uns« (B 143f.).

Das klingt nach großer, kompromißloser Theologie. Mit solchen Sätzen kann man Kirchenlehrerin werden. Aber auch Prophetin? Ist das das Wort, das die Stunde braucht? Caterina schreibt diese Sätze Ostern 1376 an die Herren von Florenz, wenige Wochen vor dem Inkrafttreten des päpstlichen Interdiktes über die Stadt. Mag Caterina vom Interdikt noch nichts gewußt haben: auch große Theologie kann zu einer furchtbaren Waffe werden, wenn sie in die Hand eines Systems gerät, das eine geistliche Strafe als politisches

Kampfmittel mißbraucht. Eine andere »Prophetie« steht wie mit Notwendigkeit dagegen auf; in seiner Empörung gegen das päpstliche Interdikt schreibt der Florentiner Chronist: »Doch wir haben Christus im Herzen, und Gott weiß, daß wir keine Sarazenen und Heiden, sondern von Gott erfüllte Christen sind und bleiben werden« (B 142). Das schafft in der politischen Bedrängnis den Freiheitsraum einer großen Innerlichkeit. Es ist das selbstgewisse, zukunftssträchtige Wort einer jungen Kirche des Geistes, des freien Gewissens. Für Caterina, so steht zu vermuten, wäre es gleichwohl nur »Balsam«, wo das Messer vonnöten wäre. Was berechtigt sie also zu ihrem schneidenden Wort? In unsern Augen ist es nur dadurch gerechtfertigt, daß sie dem Papst wenige Wochen später aus Florenz – und insofern selbst vom Interdikt betroffen! – mit gleicher schneidender Schärfe schreibt: »Sein Wille ist ferner, daß Sie mit Toskana Frieden schließen. Sie mögen diese rebellischen Söhne strafen, aber nicht mit Krieg . . . Sie können den Frieden bringen . . . Sie tragen ja die Schlüssel des Himmels in der Hand. Wem Sie öffnen, dem ist geöffnet, und wem Sie schließen, dem ist geschlossen. Wenn Sie das Gesagte also nicht tun, wird Sie der Zorn Gottes treffen« (B 63f.).

Also liegt *innerhalb* der Grenzen der irdischen Kirche das Heil. Die spiritualistische Vergeistigung ist falsch. Nur wo der Leib Christi ist, ist Sein Blut; nur wo Sein Blut ist, ist Leben und Liebe. Aber gerade deshalb wird der Platz innerhalb der Grenzen der Kirche zum Schauplatz eines unendlichen Kampfes, geht es um Heil oder Unheil, ist die Verantwortung härter und befreiender als jegliche Ausflucht.

Das also ist die Prophetie Caterinas für die Kirche in ihrem Gang durch die Zeiten: nicht eine Stufe, die einen größeren Überblick, eine festere Sicherheit, ein klareres Urteil gewährt als das einzige, strömend über uns zusammenschlagende Wort der Offenbarung Alten und Neuen Bundes. Allein gelassen mit dem rätselhaften Licht des Glaubens mag die Kirche auch heute mit Caterina beten: »Du hast herabsteigen wollen zu meiner Not und zur Not aller anderen Geschöpfe, die sich darin erkennen werden« (G 248). »Mehr sage ich nicht«, sagt Caterina, denn die Zeit drängt, und vor der strömenden Zukunft gibt es nur noch das eine Gebet, mit dem sie ihre Gespräche endet: »Bekleide mich, ja bekleide mich, ewige Wahrheit, auf daß ich dieses Todesleben mit echtem Gehorsam im Licht des heiligsten Glaubens durcheile, mit dem Du offenbar von neuem berauschend meine Seele überströmst« (G 248 Schluß). Größer als die Not der Kritik bleibt das strömende Licht. Und der Schrei des verwundeten Herzens mündet im Dank: »Ich sage nun Dank und nochmals Dank dem höchsten ewigen Gott, der uns auf das Schlachtfeld gestellt hat, als Ritter mit dem Schild des Glaubens für seine Braut zu kämpfen« (B 285).

Am grauen Ende

Jan Twardowski

Und schließlich:

zuhinterst am grauen Ende,
erlöse auch die Theologen,
daß sie nicht alle Kerzen aufessen
und nicht im Dunkeln sitzen,
daß sie im Rosengarten
keine Jagden veranstalten,
das Evangelium
nicht in Pflästerchen zerschneiden,
den heiligen Worten
nicht an den Nerven reißen,
die Schilfrohre nicht verheeren,
um Angelruten daraus zu machen,
daß sie einander nicht
in den Haaren liegen,
nicht auf dem Flußpferd Latein
einherreiten,
und sich nicht darüber verwundern,
daß in den Himmel führt
das hilflose Gestammel des Glaubens.

Kirchliches Lehramt und Theologie

Erwägungen zur Neuordnung des Lehrprüfungsverfahrens bei der Kongregation für die Glaubenslehre

Von Eugenio Corecco und Winfried Aymans

I. TEIL: VORÜBERLEGUNGEN

Einer der für die Kirche von heute bezeichnenden Züge ist der, daß man gegenüber dogmatischen Definitionen ein gewisses Unbehagen empfindet. Dementsprechend faßt man nur ungern die Möglichkeit ins Auge, kirchliche Haltungen oder Lehrpositionen verurteilen zu müssen, die noch vor einigen Jahrzehnten viel eher als beinahe schismatisch oder häretisch qualifiziert worden wären. Es scheint sich in bezug auf die Kirchendisziplin und die Glaubenslehre eine »Sicherheitslinie« herausgebildet zu haben, die niemand genau anzugeben wagt und die andererseits niemand zu offensichtlich überschreiten möchte¹.

Die Gründe für diese Situation sind mannigfaltig; sie reichen vom deutlicheren Bewußtwerden der Geschichtlichkeit des Heils über die Entdeckung der Hermeneutik als einer Interpretationswissenschaft, die sich auch auf die theologische Sprechweise anwenden läßt, bis zur Distanzierung von einer Theologie, die mehr darauf bedacht war, genaue, der innern Logik eines Lehrsystems völlig gefügte Begriffe zu liefern, als daß es ihr darum gegangen wäre, den existentiellen Zusammenhang der Glaubensgeheimnisse mit dem konkreten Glaubensleben der Christen in einer sich neuen Kulturhorizonten eröffnenden Welt aufzuzeigen. Daß dieses neue kirchliche Bewußtsein aufkam, ist zweifellos stark bedingt durch die mit der Begegnung mit den verschiedenen nicht-europäischen Kulturen zusammenhängende Wiederentdeckung der grundlegenden Relevanz der Teilkirchen für die Kirchenverfassung sowie von der Feststellung, daß die Wirkkraft der christlichen Botschaft an die säkularisierte Welt von heute wesentlich von dem Bild abhängt, das die Kirchen von ihrer Glaubenseinheit zu geben vermögen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Existenz dieser neuen Fermente in der Christenheit zur Kenntnis genommen und ihnen das Charisma der Authentizität verliehen, indem es erstens jede Versuchung zu dogmatischer Starrheit ausgeschlagen und zweitens anerkannt hat, daß die »*Communio Ecclesiae et Ecclesiarum*« sich auch innerhalb weiterer und differenzierterer Lehr- und Rechtsgrenzen verwirklichen läßt.

Damit hat sich die Kirche von heute für eine Toleranzzone im Bereich der Glaubenslehre und der Kirchendisziplin entschieden, in der Raum ist für das Bestreben, eventuelle anormale Situationen zu assimilieren und zu integrieren, statt diese mit

¹ Vgl. den »Editoriale« Nr. 2 der italienischen Ausgabe der »Internationalen katholischen Zeitschrift«: *Strumento internazionale per un lavoro teologico: Communio*, 1972, S. 81.

entschiedener Hand von ihrem Leib zu trennen, wie man das früher häufig getan hatte.

Humorvoll und tief sinnig sagt Chesterton, die Welt sei voll von verrückt gewordenen alten christlichen Tugenden². So könnte man die Häresie als eine verrückt gewordene Wahrheit bezeichnen. Darum wartet die Kirche zunächst den Ausgang des Experimentes ab und isoliert die Häresie nicht auf eine »stultifera navis«, wie das die Gesellschaft der Renaissance mit Irrsinnigen getan hat³.

Wenn man die Unstimmigkeit infolge der Kluft zwischen Sophisma und Wahrheit oder zwischen intellektualistischer Abstraktheit und dem Leben in der wirklichen »Communio« im Glauben als Verrücktheit auf theologischer Ebene definieren will, deckt sich das von Chesterton gebrauchte Bild – wenn auch mehr literarisch als wirklich – mit der Symptomatik der Situationen, die in mehr oder weniger pathologischer und akuter Form in der Kirche vorliegen können, nicht nur, wenn das Phänomen der Häresie so übermächtig wird, daß die Kirche gezwungen ist, es zu zensurieren, sondern auch wenn andere Spannungen eintreten, die mit der Glaubenslehre oder der Kirchendisziplin zu brechen drohen.

Als Phänomen einer kirchlichen Unstimmigkeit ist ja die Häresie ein Musterbeispiel für alle andern Situationen, die zu einer Kluft zwischen der konkret erlebten Wirklichkeit und der als Norm oder »regula vitae« der Kirche verstandenen »Communio« führen. Auch wenn sie sich in ihrem spezifischen Gepräge von allen andern anormalen kirchlichen Situationen und in erster Linie vom Schisma unterscheidet, so bleibt die Häresie doch nicht auf der Ebene der abstrakten Wahrheit stehen, sondern sie greift zwangsläufig auch auf die Ebene der »Communio« über, weil sie, wie sehr man auch wännen mag, sie aseptisch isolieren zu können, in das Leben der Kirche einbricht und die Einheit der Gemeinschaft sprengt. Deshalb hat die spontane Reaktion der Kirche auf jegliche Form kirchlicher Anomalie von Anfang an in der Exkommunikation bestanden⁴.

Ja man kann – wie immer man auch die Häresie gesetzlich definieren mag – behaupten, daß die von ihr hervorgerufene Unstimmigkeit letztlich nicht nur die Glaubenslehre betrifft, weil sie das Leben der Kirche in seiner ganzen gesellschaftlichen Breite erfaßt. Der Glaube ist ja nicht eine auf die Wahrheit einzuschränkende Wirklichkeit, sofern man »Wahrheit« – im Sinn der modernen philosophischen und naturwissenschaftlichen Systeme – als bloß formale Wirklichkeit zu verstehen hat. Der Glaubensinhalt besteht nicht in einer Lehre über Christus, sondern in seiner Person: in der Tatsache, daß sein Tod und seine Auferstehung durch die Einheit der »Communio Ecclesiae et Ecclesiarum« als Sakrament und als Gedächtnis in der Weltgeschichte präsent sind. In diesem Sinn ist das Häresiephänomen paradigmatisch für jeden andern Typus von Anomalie und Spannung innerhalb der Kirche. Jedesmal, wenn in bezug auf die Glaubenslehre oder die Disziplin eine Spannung besteht, wird letztlich nicht nur die theoretische, abstrakte Wahrheit oder die Ordnung als formale Struktur in Frage gestellt, sondern auch der für die kirchliche Ge-

² Vgl. Orthodoxie. Übersetzt aus dem Englischen von Ch. Grolleau. Paris 1923, S. 34.

³ Vgl. M. Foucault, Histoire de la folie. Paris 1972, S. 13 ff.

⁴ Vgl. G. Ruggieri, Scmunica e falsificabilità. In: »Strumento internazionale per un lavoro teologico: Communio« 2 (1972), S. 89–96.

meinschaft spezifische Typus gesellschaftlicher Koexistenz, der seinen Ursprungsfaktor und seinen Bezugspunkt im Prinzip der »Communio« findet.

Von dieser Feststellung aus ist nicht nur der Wert einer Lehrmeinung zu beurteilen, sondern auch die kirchliche Valenz jeder Haltung und jeder Dienstfunktion innerhalb der Kirche. Jede Lehre sowie jedes Charisma und jeder Amtsdienst hat nur insoweit eine korrekte kirchliche Valenz als sie – unabhängig von jedem konkreten, unmittelbaren Ergebnis – dahin zielen, die Kirche der Substanz ihres spezifischen Gefüges nach zu regenerieren, das in der »Communio« besteht. Diese bildet den natürlichen Umkreis, worin der in der Taufe wiedergeborene »homo novus« eine neue Soziabilität erleben kann: das neue Leben, das von Christus zur Befreiung des Menschen verheißen wurde.

Wenn sie sich nicht an dieses Urteilstkriterium hält, gerät die Theologie in Gefahr, intellektuell und abstrakt zu werden und nicht mehr fähig zu sein, der Christengemeinde ein reales, totales Erlebnis eines neuen Lebens vor Augen zu führen, das nicht nur seiner eschatologischen Seite nach, sondern schon jetzt, in diesem Leben, gelebt werden kann. Ja, jedes Charisma und jedes Amt hören dann auf, ein Dienst zu sein, und werden zu einer Geste voll revolutionärer oder reaktionärer Gewalt gegenüber Personen und Strukturen. Symptome dieser Unstimmigkeit sind in der Kirche ständig vorhanden. Das zu verwirklichende christliche Leben ist ja ein Einheits-erlebnis, das imstande sein soll, vom Glauben als neuer Urteilstmöglichkeit aus und von der »Communio« als einem Befreiungserlebnis des Menschen her alle Sektoren und alle Interessen der Person in Beschlag zu nehmen und so zu einer Einheit zusammenzufügen; nun aber ist das spezifischste Hindernis, das der Verwirklichung dieses Lebens entgegensteht, eben der Dualismus, der die Möglichkeit zu dieser Einheit im Menschen radikal ausmerzt. Der Dualismus zwischen Glaube und Welt-denken macht die Theologie zu einer Ideologie, das Kerygma zu einer theologischen und dogmatischen Abstraktion, das Charisma und den Amtsdienst zum Selbstinteresse oder zu persönlicher Machtausnutzung, läßt das Gedächtnis an das Mysterium Christi in eine politisch-gesellschaftliche Revolution ausarten, schränkt die Mission auf Sozialarbeit ein und degradiert schließlich das kirchliche Zusammenleben zu einem demokratischen Experiment.

Diese Unstimmigkeit, die durch das Überhandnehmen der weltlichen Ideologie über die Glaubenserfahrung hervorgerufen wurde, wird durch die Geschehnisse veranschaulicht, welche die Geschichte der Beziehung zwischen Lehramt und Theologie belastet haben, vor allem in den Jahrhunderten nach der Reformation, in denen sich die Reibungen und Zusammenstöße zwischen den Trägern des Lehramtes und den Theologen im Vergleich zu früher häuften.

Man braucht diesbezüglich bloß auf zwei Sachverhalte hinzuweisen: einerseits auf die intellektuelle Arroganz breiter Theologenschichten, die sich vom Rationalismus, von den jansenistischen, gallikanistischen und josefinistischen Kontroversen sowie vom Historismus des vergangenen Jahrhunderts in Bann schlagen ließen, und andererseits auf das Drama nicht weniger Vergewaltigungen des Intellekts und harter Maßnahmen gegenüber mißliebigen Personen, zu denen sich die neuen zentralen oder lokalen lehramtlichen Instanzen, die im Kielwasser der Inquisition segelten, in ihrem Bestreben, der Häresie des Modernismus ein Ende zu setzen, hinreißen ließen.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil scheint jedoch die Beziehung zwischen Lehramt und Theologie ein neues Gleichgewicht zu erhalten. Diesbezüglich ist das Zweite Vatikanische Konzil sicherlich das bezeichnendste Ereignis, weil es die in der neueren Geschichte der Kirche globalste Anstrengung unternommen hat, indem es sich als oberste Lehrinstanz bemühte, das heutige theologische Schaffen, das sich nun durch seine ausgeprägt pluralistische Tendenz auszeichnet, ohne Bevorzugung von Schulmeinungen zu rezipieren und zur Geltung zu bringen.

Sodann ist festzustellen, daß die vor kurzem erfolgte Reform und Umstrukturierung des »Sanctum Officium« trotz des Zögerns und der Widersprüche, die sich in der Reihe der verschiedenen diesbezüglichen römischen Erlasse finden, einen unleugbaren Fortschritt darstellt, der im Zeichen des Vertrauens und des Respektes gegenüber der Funktion der Theologie in der Kirche erfolgt ist.

Auf seiten der Theologie sind wenigstens zwei positive Tatsachen von entscheidender Bedeutung zu verzeichnen: erstens das immense, bis ins einzelne gehende Bemühen der Theologie, alle verfügbaren kirchlichen Kräfte zu mobilisieren, um den Glauben geschichtlich in die tiefsten kulturellen und gesellschaftlichen Bedürfnisse des Menschen von heute einzubetten und von einem neubelebenden Kontakt mit den ältesten Quellen des christlichen Denkens her eine Antwort auf die Fragen zu finden, die die Konfrontation der Kirche mit der Welt von heute stellt. Es wäre überheblich, wollte man sich jetzt schon zu einem Werturteil über dieses globale Unterfangen befähigt fühlen, das allein schon dafür zeugt, daß eine tiefgreifende Erneuerung im Gang ist.

Zweitens ist unter dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil eröffneten neuen kirchlichen Horizont einer weniger klerikalistischen und vertikalen Sicht der Kirche Theologie im Vergleich zu der Handbücherscholastik, die in der Zeit zwischen den beiden letzten ökumenischen Konzilien blühte, sich ihrer Rolle, das Lehramt zu stimulieren, und damit der totalen Dimension ihrer Verantwortung innerhalb der »Communio Ecclesiarum« deutlicher bewußt geworden. Die Bestrebungen, dieses neue Bewußtsein zu thematisieren, um die Beziehung zwischen Theologie und Lehramt kategorial zu definieren, sind vielleicht nicht immer geglückt. Das entscheidend wichtige Problem der theologischen Methode ist ja im Vergleich zu früher vielschichtiger geworden. In einer Stunde der Geschichte, da die weltliche Kultur nicht mehr wie in andern Epochen im wesentlichen humanistisch ist und da infolgedessen nicht mehr bloß die philosophische Methode zur Verfügung steht, üben die Experimentalwissenschaften, die sich immer weiter von der Metaphysik entfernen, auf die Theologie einen um so stärkeren Reiz aus. Das Methodenproblem wird darum immer mehr zu einem Problem der Praxis und der konkreten Verwendung der Experimentalwissenschaften und immer weniger zu einem Problem, das sich vermittels universaler Kategorien einer philosophischen Abstraktion lösen läßt, die von der Scholastik angeboten wurden und sich relativ leicht auch auf den konkreten Einzelfall anwenden lassen.

Mit der sogenannten Erklärung der 1400 Theologen über »Die Freiheit der Theologen und der Theologie«, worin 1969 gefordert wurde⁵, daß die Kongregation für die Glaubenslehre bei Interventionen anders verfähre, hat die Theologie einen sehr

⁵ Vgl. Beilage zu Heft 1 des Jahrgangs 1969 von »Concilium«.

konstruktiven, gültigen Beitrag zu einer Umgestaltung der Beziehung zwischen ihr und dem Lehramt in bezug auf Disziplin und Recht geleistet, der auch bei der Kongregation selbst gute Aufnahme fand, wenn er auch im ersten Moment verschiedentlich als eine Aufstandserklärung verstanden wurde. Doch dürfen die Symptome von Anomalien nicht übersehen werden, worin sich verrät, daß in den Kreisen der Theologie – wenigstens auf emotioneller, wenn auch nicht immer auf theoretischer Ebene – ein Zustand der Spannung und des Unbehagens weiterdauert und sich in gewissem Sinn noch verschärft.

Im Lauf des letzten Jahrzehnts hat eine Schicht der Theologenschaft, indem sie letztlich die theologische Valenz des Prinzips der bischöflichen Kollegialität mißverstand, eine Erneuerung der Kirche auf der Ebene des Bewußtseins und der Strukturen angestrebt und dazu ein parlamentaristisches System vorgeschlagen, das kraft seiner inneren Logik die Tendenz hat, das synodale System der Kirche zu einem demokratischen Instrument für die Machteroberung und -ausübung umzuschmieden⁶. Die theologische Publizistik, die dieses Bemühen zur Regeneration der kirchlichen Strukturen unterstützte, hat denn auch nur selten die grundlegende, spezifische Kategorie der Verfassung der Kirche: die der »*Communio Ecclesiae et Ecclesiarum*« zum theoretischen Ansatzpunkt genommen⁷.

Statt dessen ließ man sich von Modellen inspirieren, die den staatlichen Rechtsstrukturen eigen sind, so daß in der nachkonziliaren Kirche – ein Jahrhundert später als im Staat und zu einem Zeitpunkt, da die Demokratie als reales System einer ausgeglichenen Machtverteilung angegriffen wird – zeitweilig eine mehr demokratische als gemeinschaftliche Haltung aufkommt. In diesem Klima ist es auch erklärlich, daß die Theologie in Versuchung gerät, sich einseitig ihren Freiheitsraum abzugrenzen und sich – wenigstens dem Bilde nach, das in die öffentliche und kirchliche Meinung hineinprojiziert wird – als Alternative zum Lehramt auszugeben, als ob sie sich zu einer autonomen Institution innerhalb der Kirche konstituieren dürfte in Parallele dazu, daß vom Mittelalter ausgehend die Wissenschaft und die Universität sich zu einem »Dritten Stand« innerhalb des gesellschaftlichen und politischen Staatsgefüges gemacht haben⁸. Symptome dieser Position lassen sich in den publizistischen Übertreibungen auch großer theologischer Informationsblätter erblicken, worin deutlich die Neigung herrscht, ein überdimensionales Bild des Theologen und seiner Kompetenz zu vermitteln unter sensationeller Ausbeutung von Fakten und Geschehnissen. Man braucht nur daran zu erinnern, daß die wirkliche Information oft zu kurz kommt und man sich dafür allzusehr der Technik der Interviews und der öffentlichen Erklärungen über Ereignisse bedient, die Personen betreffen, wobei der Stil und die ethische Haltung mehr kommerziellen Überlegungen, wie die Massenmedien sie anstellen, als der inneren Logik des Gegenstandes

⁶ Vgl. E. Corecco, Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie? In dieser Zeitschrift 1/72, S. 33–53.

⁷ Vgl. W. Aymans, Die *Communio Ecclesiarum* als Gestaltgesetz der einen Kirche: AfkKR 139 (1970), S. 69–90; A. Rouco Varela/E. Corecco, *Sacramento e Diritto canonico*. Milano 1971, S. 59–62.

⁸ Vgl. z. B. J. Bocheński, Die Autonomie der Universität. Fribourg i. Ue. 1965, S. 8; H. Grundmann, *Sacerdotium-Regnum-Studium*. In: Arch. f. Kulturgesch. 34 (1952), S. 5 ff. Academicus der Universität Freiburg am 15. Nov. 1965, Freiburg in der Schweiz. 1965, S. 8.

selbst entnommen werden. Das Selbstbewußtsein der Theologie, ein Charisma zu sein, das die Offenbarungswahrheit – wenn auch nicht auf authentische Weise – kraft der eigenen Intelligenz zu verstehen und zu interpretieren vermöge, hat offensichtlich die Tendenz, den unangreifbaren Sachverhalt zu unterschlagen, daß das Lehramt den Glauben auch ohne die Theologie bewahren und lehren kann⁹. In diesem Kontext, worin der demokratische Horizont den kirchlichen überlagert, ist auch die Art und Weise zu verstehen, in der ein Teil der Theologie und der Kanonistik das konstitutionelle Problem der Grundrechte des Christen anzupacken sucht.

Sieht man von der Arbeit ab, die – übrigens mehr auf dem Feld der Formulierung und fachtechnisch-verfassungsmäßigen Systematisierung als auf theologischer Ebene – von einem Teil der Kanonistik geleistet wird, so liegt vorläufig noch keine umfassende theologische Reflexion vor¹⁰, die sich bemühen würde, in der der Kirche eigenen »Communio«-Struktur den Mutterboden und die unverwechselbare konstitutionelle Eigenart zu suchen, welche die kirchlichen Grundrechte des Christen im Unterschied zu den natürlichen Grundrechten des Menschen haben müssen. Kein Wunder, daß auch in bezug auf den Grundsatz der Forschungs- und Lehrfreiheit die Neigung herrscht, ihn unkritisch aus den Staatsverfassungen zu übernehmen. Damit ist die Gefahr gegeben, ihn in seiner antistaatlichen, eine Alternative zur Macht darstellenden Funktion zu entlehnen, wie das die Lehre des vergangenen Jahrhunderts zum Teil getan hatte¹¹, vor allem aber in seinem innern Anspruch, als Personenrecht auch innerhalb der kirchlichen Rechtsordnung ein absoluter Wert zu sein, der der Kirche wie dem Staat vorausliege. Als institutionelles Recht der Universität postuliert die Lehrfreiheit die Ausarbeitung eines Rechtsstatus des Theologen – das vorderhand bloß ansatzweise und bloß auf Konkordatebene artikuliert vorliegt und nicht einfach mit dem des staatlichen Universitätsprofessors identisch sein kann. Der Grund hierfür ist, daß sich die Funktion des Theologen nicht von einer naturrechtlichen Auffassung her qualifizieren läßt, sondern nur von ihrer theologisch-charismatischen Eigenart her, aber auch, daß der Dozent einer weltlichen Universität nicht den Staat repräsentiert und in seiner wissenschaftlichen Betätigung nie im Namen des Staates spricht, während der Theologe seinen Dienst in Teilhabe am kirchlichen Lehramt vollzieht und infolgedessen im Namen der Kirche lehrt, die ihm die »Missio canonica« verleiht¹².

⁹ So hat sich Papst Paul VI. in der Ansprache an den Internationalen Kongreß über die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils 1968 ausgedrückt: »Magisterium enim absque sacrae Theologiae auxilio poterit quidem fidem tueri atque docere, sed magna cum difficultate illam altam plenamque cognitionem pertingere, qua indiget, ut muneri suo cumulate satisfaciatur, cum non charismate Revelationis vel inspirationis dictatum se reputet, sed tantum charismate adistentiae Spiritus Sancti«: Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II, Roma 1968, XLVI; vgl. auch G. Colombo, La teologia della »Gaudium et Spes« e l'esercizio del Magistero ecclesiastico. In: »La Scuola Cattolica« 98 (1970), S. 507–510, Anm. 96.

¹⁰ Vgl. P. J. Viladrich, Teoría de los derechos fundamentales del Fiel. Pamplana 1970; vgl. aber auch D. Pirson, Grundrechte in der Kirche. In: »ZevKR« 17 (1972), S. 358–419.

¹¹ Vgl. z. B. W. Geiger, Grundrechte. In: StLex. 3 (1959), Sp. 1122–1126.

¹² Vgl. E. Corecco, Der staatskirchenrechtliche Status der Theologischen Fakultät an der Universität Freiburg i. Ue. Separatdruck aus der »Schweizer Rundschau« Nr. 1 und 2, 1973, S. 21–22.

Obwohl sein Status dem des Theologieprofessors bloß analog ist, so ist doch auch die Funktion des Privattheologen, da sie ein charismatischer Dienst ist, nur dann sinnvoll, wenn sie zur Auferbauung der kirchlichen »Communio« ausgeübt wird. Darum hat der Theologe auch dann, wenn er nicht von der Kirche mit einer offiziellen Sendung betraut worden ist, die Pflicht, seine Forschung und sein Wissen nur als Verkündigungsinstrument für das wahre Wachstum des Glaubenslebens des gesamten Gottesvolkes zu verwenden – wobei diese Glaubensexistenz nicht zu einer Spiritualität verkürzt werden darf, sondern als Struktur der christlichen Person und somit als spezifische Logik eines operativen Urteils zu verstehen ist.

Weil die Kirche das Prinzip der Lehrfreiheit auch für die Theologen klar anerkannt¹³, sich aber noch nicht die Mühe genommen hat, es innerhalb des Sonderstatus der theologischen Fakultäten administrativ zu schützen, müßte sie um so mehr darauf bedacht sein, ihm nicht zuwiderzuhandeln. Andererseits obliegt der Theologiewissenschaft die Pflicht, sich nicht als eine auf der wissenschaftlichen Kompetenz beruhende autonome Republik des theologischen Denkens zu verstehen, sondern zu verhindern, daß in der kirchlichen und außerkirchlichen Öffentlichkeit der falsche Eindruck entsteht, der Theologe betreibe die Theologie als »freien Beruf«. Eine Theologie, die sich – wenn auch nur dem Eindruck nach, den sie erweckt – nicht mehr entschieden in den kirchlichen Horizont hineinzustellen vermöchte, würde eine gefährliche intellektuelle Abstraktheit bloßlegen. Sie würde schließlich den Theologen aus seinem kirchlichen Erdreich entwurzeln und ihn strukturell unfähig machen, die dringlichsten, tiefsten Erfordernisse der kirchlichen Gemeinschaft zu erhörchen und zu interpretieren. Eine solche Abstraktheit infolge des Leerraumes, der zwischen dem wissenschaftlich-beruflichen und dem kirchlichen Bewußtsein des Theologen geschaffen würde, kann auch in einem Experiment zutage treten, das beim Volk eine so starke Resonanz findet und für die »Basis« der Kirche von so großer Bedeutung ist wie die diözesanen und interdiözesanen Synoden, die in diesen Jahren in der Kirche der Schweiz abgehalten werden. Die Gestalt des Theologen als eines Inspirators und Führers ist im Hintergrund der Arbeiten deutlich zugegen, auch wenn nach den Statuten in erster Linie der einfache Gläubige, der sich für den Aufbau der Kirche einsetzt, der Träger der Debatte ist oder sein sollte. Wenn man einerseits an das traditionell demokratische schweizerische Kulturmilieu und andererseits an das Selbstverständnis denkt, zu dem die heutige Theologie neigt, so braucht man sich nicht zu verwundern, daß die Synoden unter Vernachlässigung anderer, pastoral viel zentralerer Thesen sich dermaßen hartnäckig auf eine Erklärung versteifen konnten, daß die Synoden sich zu spalten drohten, eine Erklärung, die anfänglich als ein Protest gegen die Art und Weise gedacht war, in der die Glaubenskongregation bei der Prüfung der von den Theologen vorgetragenen Lehre vorgeht. Das ist das Bild einer Theologie, die mit einer gewissen Unbekümmertheit zum Mittel des heftigen Protestes greift – der seine Wirkung auf die öffentliche Meinung in der Kirche nicht verfehlt –, einseitig das Lehramt der Unwissenschaftlichkeit bezichtigt und so den Blick nicht nur auf die eventuell vorhan-

¹³ Vor allem vgl. die Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« Nr. 59 Abs. 3–5; Nr. 62 Abs. 7 und die Übergangsbestimmungen »Normae quaedam« der Kongregation für den katholischen Unterricht vom 20. Mai 1968 zur Revision der Apostolischen Konstitution »Deus Scientiarum Dominus« (1931), Nr. II.

denen einzelnen Fakten und wissenschaftlichen Unzulänglichkeiten lenkt, die für das heutige Lehramt der Kirche gewiß nicht gravierender sind als früher, sondern unmerklich insinuiert, daß das Magisterium nur so weit verpflichten könne, als es instande sei, für seine Interventionen in Fragen der Glaubenslehre wissenschaftlich einwandfreie Gründe vorzulegen.

Zwar liegt die Kraft der Theologie in ihrer wissenschaftlichen Kompetenz, die Kompetenz des Lehramtes aber ist nicht kritischer, sondern charismatischer Natur kraft des Beistandes des Heiligen Geistes¹⁴.

Das will selbstverständlich nicht heißen, das Lehramt brauche sich gar nicht zu bemühen, seine Interventionen theologisch plausibel zu machen. Weil die »Communio« weder einfach ein Gemütswert noch eine bloß von einer Seite herzustellende kirchliche Dimension ist, sondern ein Kriterium, das von der Theologie wie vom Lehramt verlangt, die Grenzen und Bedingungen des eigenen Auftrags zu respektieren, darf das Magisterium seine autoritative Funktion nicht ausüben, ohne daß es sich vorher die Mühe genommen hat, alles Notwendige vorzukehren, um seine Intervention theologisch verständlicher zu machen. Das auferlegt ihm selbstverständlich die Pflicht, bei der Konsultierung der Theologie sich mit peinlicher Sorgfalt an ein genaueres, artikuliertes Vorgehen zu halten. Ein Lehramt, das den Kontakt mit den Theologen verliert, steht damit auch dem wirklichen Leben der Kirche fern und erzeugt im Gottesvolk die unbehaglichen Gefühle, die jedes autoritative Regime hervorruft. Es darf nicht außer acht lassen, daß es bei jeder Intervention auf verschiedenen tiefen Ebenen um den Gehorsam der Theologen ersucht. Wenn es auch der Kirche und der Theologie den negativen, doch entscheidenden Dienst zu leisten hat, die Authentizität des Glaubens zu gewährleisten, so darf es in einer »Communio«-Struktur auch nicht verfehlen, den Gehorsam möglichst verständlich zu machen.

Bei der heutigen Neigung der Theologie, sich zu spezialisieren und pluralistisch zu diversifizieren, wird es selbstverständlich für das Lehramt immer schwieriger, sich eine angemessene wissenschaftliche Kompetenz anzueignen. Obwohl der theologische Pluralismus, »indem er [zudem] den Unterschied zwischen Magisterium und Theologie herausstellt, eigentlich nicht darauf hinausläuft, dem Lehramt die Option zwischen mehreren Theologen zu bieten, sondern das Lehramt auf seine spezifische Aufgabe einschränken will, den Glauben festzustellen und zu beurteilen«, so wird damit das Magisterium nicht von einem institutionell geregelten Kontakt mit der Theologie dispensiert, obwohl es, abstrakt gesprochen, stimmt, daß »die Mitarbeit der Theologen, so nützlich und wünschenswert sie auch sein mag, doch nicht rigoros notwendig ist«¹⁵. Dieser Sachverhalt könnte es dem Lehramt denn auch nahelegen, auf die Entwicklung einer eigenen Theologie, wie sie die vor kurzem erfolgte Reform des *Sanctum Officium* anregen zu wollen scheint, zu verzichten, um sich auf eine sorgfältigere theologische Begründung seiner Interventionen zu beschränken. Wenn aber die Theologie die Problemstellung auf den Kopf zu stellen sucht, so als ob das Lehramt ohne sie nicht für die authentische Glaubensverkündigung – in welcher Hinsicht es sich sicherlich nicht als vollkommen ausgeben darf – zu bürgen vermöge,

¹⁴ Vgl. G. Colombo, *La teologia della »Gaudium et Spes«*, a. a. O., S. 510.

¹⁵ Vgl. G. Colombo, *La teologia della »Gaudium et Spes«*, a. a. O., S. 511.

so verfälscht es das Kriterium, das der Gläubige in Händen hat und von dem aus er nicht nur seine Beziehung zur hierarchischen Autorität der Kirche, sondern sein ganzes christliches Leben bestimmen soll. Es geht ja nicht um eine beliebige religiöse Erfahrung, die auf der Kenntnis der »*theologia naturalis*« beruht, sondern um die Erfahrung des Gottes, der sich dem Menschen in der Gabe des Glaubens kundgibt; dieser schließt aber auch die Gabe in sich, im »*assensus intellectus*« das Lehramt der Kirche akzeptieren zu können.

Diese Unstimmigkeitssymptome, die in einem Klima globaler Neudurchdenkung des Sinns des Glaubens und der Kirche verständlich sind, dürfen nicht unbeachtet bleiben, und wäre es auch bloß deswegen, weil sie einen tiefgreifenden Einfluß haben können auf die Art und Weise, wie der Christ seinen Glauben lebt. Eine Theologie, die aufhört, Kerygma zu sein, wird zur Ideologie und bringt sich aus Weltdenken um die prophetische und pädagogische Funktion, die sie gegenüber dem christlichen Volk hat. Das zwingt auch zur Feststellung, daß jeder Gläubige das Grundrecht besitzt, vom Lehramt über die theologischen Zusammenhänge seines Glaubens richtig belehrt zu werden, aber auch darauf, nicht von einer intellektualistischen, abstrakten theologischen Produktion um die Möglichkeit gebracht zu werden, die zentralsten Geheimnisse des christlichen Daseins im Alltag zu leben. Deshalb wäre es nicht richtig, wenn die Theologie unter Berufung darauf, daß der Glaube des Christen von heute mündig und reif werden solle, jede provokative Lehrmeinung rechtfertigen und verbürgen wollte, ohne auf die pastoralen Folgen zu achten. Es wäre ein Mißverständnis, wollte man annehmen, die Glaubensmündigkeit bestehe in der psychischen Befähigung des Christen, jedweder intellektueller Aggression zu widerstehen, und nicht vielmehr in der Fähigkeit, seine Glaubensexistenz allein von der innern Logik des Heilswortes und des Sakramentes her ohne dualistische Zerrissenheiten in Einheit zu leben.

Das erklärt, warum es in der Kirche nicht angeht, die Unausweichlichkeit des Antagonismus¹⁶ zum Prinzip zu erheben, so daß die Theologie berechtigt wäre, der öffentlichen Meinung in der Kirche gegenüber eine beliebige Haltung und Lehrposition einzunehmen – sei es im Sinn einer Restauration oder einer Kontestation –, nur um das eigene Bedürfnis nach dialektischer Konfrontation zu stillen, die oft im Sinn von Descartes als methodischer Zweifel verstanden wird. Ohne daß man den Mut hat, sich dies einzugestehen, beglaubigt dieses Prinzip als innerkirchliches Beziehungssystem das der »freien Konkurrenz«, wie es der rationalistischen Kultur und dem kapitalistischen System eigen ist, die auf intellektueller wie politischer Ebene es hinnehmen, daß den Schwachen Gewalt angetan wird, damit der Stärkere um so mehr zur Geltung kommt. Wenn die Theologie sich nicht mehr bewußt ist, daß sie zur Sendung hat, im Glauben aufbauend zu wirken, und nicht das oft offensichtliche und darum skandalöse Paradox zu provozieren, so übt sie schließlich nicht nur an der intellektuellen Wahrheit Verrat, sondern fügt, wie die Häresie, auch der »*Communio*« tiefe Wunden bei, die nicht nur ein Wert ist, der sich moralistisch bloß als eine kirchliche Verhaltensregel taxieren ließe, sondern die ein Kriterium und Strukturprinzip der zwischenmenschlichen und innerkirchlichen Beziehung ist.

¹⁶ K. Rahner spricht von dem »Mut zu (diesem) unvermeidlichen Antagonismus« in dem Artikel »Lösch den Geist nicht aus!« In: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln/Zürich/Köln 1966, S. 86.

In den Rahmen dieser grundsätzlichen Äußerung ist, wie uns scheint, auch das Problem zu stellen, das durch den Erlaß der Glaubenskongregation über das Vorgehen bei der Prüfung der Lehrmeinungen der Theologen aufgeworfen wird. Dieses Dokument, die sogenannte »Nova agendi ratio«¹⁷, stellt Probleme nicht nur hinsichtlich der Art und Weise, in der die Kongregation als Hilfsorgan des Lehramtes auf der Ebene des Verwaltungsverfahrens an die Theologie herangeht, sondern wirft auch die Frage auf, wie die Theologie in dem Moment, da sie mit der Möglichkeit zu rechnen hat, autoritativ beurteilt zu werden, sich zum »Magisterium« einstellt.

Die Veröffentlichung der »Nova agendi ratio« hat Reaktionen hervorgerufen, die unseres Erachtens der wirklichen Bedeutung des Textes und der Absicht der Kongregation selbst zu wenig gerecht werden, obwohl man andererseits der Kongregation vorwerfen kann, sie habe sich nicht um eine genügende Information der öffentlichen Meinung bemüht, um das Aufkommen unnützer Polemiken zu verhüten. Es läßt sich ja nicht behaupten, jeder Theologe – geschweige denn der durchschnittliche Christ – sei imstande, einen juristischen Text richtig zu interpretieren, besonders wenn dieser, wie im vorliegenden Fall, nicht einmal leicht zu lesen ist. In unserem Kommentar, worin wir die »Nova agendi ratio« bloß in ihren großen Zügen erläutern, sind wir von der Voraussetzung ausgegangen, daß eine rechtlich verpflichtende Intervention der Kongregation in einer Materie, welche die Glaubenslehre betrifft, eine der Aufgaben ist, auf die das Lehramt nicht verzichten darf. Übrigens handelt es sich um ein Prinzip, das auch von den 1400 Theologen, die die erwähnte Erklärung über »Die Freiheit der Theologen und der Theologie« von 1969 unterzeichnet haben, vorbehaltlos anerkannt wird.

II. TEIL: DIE VERFAHRENSORDNUNG DER KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

Die Reform des *Sanctum Officium* war von den Konzilsvätern als ein besonders dringliches Anliegen der anzustrebenden Kurienreform angesehen worden; dies zeigen die Diskussionen in der Konzilsaula anläßlich der Beratungen über das Bischofsdekret. Dennoch war man sich dort bald darüber klar geworden, daß die Reform der päpstlichen Kurie nicht unmittelbar Sache des Konzils sei, sondern vom Papst selbst in Angriff genommen werden müsse, denn die Kurie sei Hilfsorgan des Papstes zur besseren Wahrnehmung seines gesamtkirchlichen Dienstes¹⁸.

Papst Paul VI. hat die Dringlichkeit des Anliegens einer Reform der Kongregation des Hl. Offiziums im Gesamt einer Kurienreform seinerseits dadurch unterstrichen, daß er, einen Tag bevor das Zweite Vatikanische Konzil abgeschlossen wurde, am 7. Dezember 1965, durch Motuproprio »Integrae servandae« Bezeichnung und Geschäftsbereich des Hl. Offiziums neu geordnet hat¹⁹. Diese Neuordnung

¹⁷ Die »Nova agendi ratio in doctrinarum examine« ist in den AAS 63 (1971), S. 234–236 veröffentlicht.

¹⁸ Vgl. K. Mörsdorf, Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche. Einleitung und Kommentar. In: LThK-Vat II, S. 132 f.

¹⁹ In der Einleitung des Motuproprio betont der Papst, daß bei der Kurienreform zweifellos mit der Kongregation des Hl. Offiziums der Anfang gemacht werden müsse, weil diese für die gewichtigsten Angelegenheiten der römischen Kurie zuständig sei, insofern es dabei um Angelegenheiten der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche gehe.

ist mit nochmaligen geringfügigen Änderungen²⁰ in die fast zwei Jahre später durch die Apostolische Konstitution »Regimini Ecclesiae Universae« (nn. 29–40) vom 6. August 1967 erfolgte Kurienreform aufgenommen worden²¹.

Die abschließende Norm beider Dokumente²² sieht vor, daß die interne Verfahrensordnung der Kongregation für die Glaubenslehre in einer eigenen Instruktion niedergelegt und veröffentlicht werden soll. Besonders mit der letztgenannten Ankündigung sollte einem tiefeingewurzelten Unbehagen gegenüber der bisher geheimen Verfahrensweise des Hl. Offiziums begegnet werden. Unter dem Datum des 15. Januar 1971 ist ein von dem Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre unterzeichneter Erlaß veröffentlicht worden, der sich als Ausführungsbestimmung zu n. 12 MP IntServ versteht und eine interne Verfahrensordnung für die Kongregation enthält. Der Erlaß hatte zuvor die Billigung und Bestätigung des Papstes erhalten, der auch den üblichen Gesetzesbefehl erteilt hat.

Die uneingeschränkte Bezugnahme auf n. 12 MP IntServ ist indessen unexakt und muß sich eine doppelte Kritik gefallen lassen. In formaler Hinsicht ist die Bezugnahme unmöglich, weil das ganze Motuproprio »Integrae Servandae« durch die Apostolische Konstitution »Regimini Ecclesiae Universae« bereits nahezu vier Jahre außer Kraft gesetzt war. Aber auch in sachlicher Hinsicht kann die uneingeschränkte Bezugnahme auf n. 12 MP IntServ nicht befriedigen, denn der Gegenstand des Erlasses stellt nicht eine allgemeine innere Verfahrensordnung der Kongregation für die Glaubenslehre dar; sie ist eine Ordnung allein für jene Verfahren in der Kongregation, die die Überprüfung von Lehrmeinungen gemäß n. 33 CA RegEcclUn²³ zum Gegenstand haben²⁴.

²⁰ Diese beziehen sich hauptsächlich auf die Leitung, die zukünftig in Händen eines Kardinals liegt, und auf die Bezeichnung der höheren Beamten.

²¹ Vgl. Kurienreform, kommentiert und eingeleitet von H. Schnitz. Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 10, Trier 1968, S. 35.

²² Motu Proprio »Integrae Servandae« (= MP IntServ) n. 12 ist gleich Constitutio Apostolica »Regimini Ecclesiae Universae« (= CA RegEcclUn) n. 40.

²³ Wenn schon die Bezugnahme auf MP IntServ erfolgte, hätte zugleich mit dem Hinweis auf n. 12 auch auf n. 5 ebd. verwiesen werden müssen.

²⁴ Es ist freilich nicht zu verkennen, daß CA RegEcclUn der Interpretation nicht geringe Schwierigkeiten bereitet. Es muß nämlich gesehen werden, daß hier zwei Normen einander zu widersprechen scheinen. Wenn der Erlaß der Verfahrensordnung, die *Agendi Ratio* (AgRat), aus n. 40 herzuleiten ist und – auch ihrem ganzen Inhalt nach – einen Sinn haben soll, so kann sie sich nur auf n. 33 CA RegEcclUn beziehen. Man fragt sich dann aber, welche Bedeutung n. 35 ebd. haben soll, denn hiernach hat die Kongregation die Kompetenz, über Glaubensirrtümer nach den Normen des ordentlichen Gerichtsverfahrens zu urteilen. Es kann aber in dem gleichen Sachbereich nicht sowohl nach der neuen Verfahrensordnung wie nach den Normen des ordentlichen Gerichtsverfahrens vorgegangen werden. Es scheint so, daß bei der Übernahme des MP IntServ in den Text der CA RegEcclUn auch redaktionelle Änderungen vorgenommen worden sind, die die ursprünglich richtige Sicht des Motuproprio vollends verdunkelt haben. Dort hatte es in n. 7 geheißt, die Kongregation habe die Kompetenz, gemäß den Normen des ordentlichen Gerichtsverfahrens über Delikte gegen den Glauben (*de delictis contra fidem*) zu urteilen. Damit ist klar der Strafprozeß angesprochen. Statt dessen heißt es nunmehr in n. 35 CA RegEcclUn »iudicare de erroribus contra fidem«; diese Frage ist aber schon in n. 32 und 33 ebd. der Sache nach behandelt. Folglich wird man n. 35 CA RegEcclUn im Sinne von n. 7 MP IntServ als Grundnorm über den Strafprozeß in Glaubenssachen verstehen müssen. Im Ergebnis vgl. auch J. Tomko, *Agendi ratio in doctrinarum examine*. In: *Monitor Ecclesiasticus* 96 (1971), Sonderdruck.

Damit wird deutlich, daß die Umstrukturierung, die das vormalige Hl. Offizium in der Gestalt der Kongregation für die Glaubenslehre erfahren hat, tiefer greift, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Die Verfahrensweise, nach der das Hl. Offizium seine Aufgabe, die Glaubens- und Sittenlehre der Kirche zu schützen, wahrzunehmen hatte, blieb gemäß dem Recht des *Codex Iuris Canonici* trotz ihrer ausdrücklichen Anerkennung im Dunkeln²⁵. Namentlich im Hinblick auf das Hl. Offizium hatte aber Kardinal Frings in der Konzilsaula eine Erneuerung des Verfahrensrechtes gefordert; von besonderer Wichtigkeit sei die Unterscheidung zwischen Verwaltungs- und Gerichtsweg²⁶.

Sieht man einmal von den Einzelkompetenzen in bestimmten, die Glaubenslehre berührenden Fragen ab²⁷, so hat die Kongregation eine dreifache Zuständigkeit, der die Unterscheidung einer dreifachen Verfahrensweise entspricht.

I. Die Förderung theologischer Studien

Offensichtlich von dem Bestreben geleitet, die Kongregation aus der nur negativ verstandenen Rolle des Wächteramtes bezüglich der Glaubens- und Sittenlehre zu befreien, ist es ihr zur Aufgabe gemacht worden, neue Lehren und Lehrmeinungen durch die Anregung einschlägiger Studien und Gelehrtenkongresse zu fördern²⁸. Man muß sich fragen, ob die Kongregation angesichts ihrer Eigenart als Behörde und angesichts der ihr zur Verfügung stehenden Mittel nicht überfordert ist, eine solche Aufgabe wahrzunehmen.

Am ehesten wird man diese Zuständigkeit als eine im Zusammenhang mit der allgemeinen Lehrprüfungsaufgabe stehende Kompetenz der Kongregation begreifen können²⁹, die dann ihren guten Sinn haben kann, wenn es nicht um irgendeine Einzelüberprüfung, sondern vielmehr darum geht, längerfristig über Wert oder Unwert bestimmter theologischer Grundströmungen größere Klarheit zu gewinnen.

II. Das Lehrprüfungsverfahren

Das Verfahren zur Überprüfung neuer Lehren und Lehrmeinungen ist ein Verwaltungsverfahren, das der Feststellung dient, ob bestimmte theologische Thesen oder Ansichten mit den Grundprinzipien des Glaubensgutes der Kirche in Einklang stehen oder nicht. Dabei scheint die Apostolische Konstitution zwei unterschiedliche Sachlagen und demzufolge zwei verschiedene Verfahrensweisen zu berücksichtigen.

²⁵ Vgl. die Hinweise in c. 247 § 2 »secundum propriam eiusdem legem«; c. 247 § 4 »qua opportuniore licebit via« und c. 1555 § 1 »suo more«, »propriam consuetudinem«.

²⁶ Vgl. K. Mörsdorf. In: LThK-Vat II, Sp. 133.

²⁷ »Privilegium fidei« CA RegEcclUn n. 34; Schutz des Bußsakramentes n. 36 ebd.

²⁸ Es trägt nicht gerade zur Klarheit bei, daß diese Norm in n. 32 CA RegEcclUn verbunden ist mit dem Auftrag der Überprüfung und notfalls der Verwerfung solcher Lehren und Lehrmeinungen, die gegen die Grundsätze des Glaubens verstoßen. Man kann darin aber einen Hinweis darauf sehen, daß dies keine eigenständige, sondern vielmehr eine im Zusammenhang mit dem Lehrprüfungsverfahren stehende Zuständigkeit darstellt.

²⁹ Vgl. auch den Hinweis in Anm. 28.

a) *Das allgemeine Lehrprüfungsverfahren.* – In dem ersten Falle geht es um die Überprüfung solcher theologischer Ansichten, die den Prinzipien des Glaubens zu widersprechen scheinen und – sei es auch nur in bestimmten kirchlichen Regionen – eine gewisse Verbreitung gefunden haben, so daß die Frage der Autorenschaft nur von untergeordneter Bedeutung ist³⁰. Werden solche Ansichten nach gehöriger Prüfung verworfen, so trifft dies um so weniger den guten Ruf derer, die diese theologische Meinung vertreten haben, als diese Ansichten allgemeine Verbreitung gefunden haben. Aus diesem Grunde scheint es auch nicht notwendig, in der Verfahrensordnung besondere Vorkehrungen des Persönlichkeitsschutzes vorzunehmen. Zur besseren Abklärung der in Rede stehenden Fragen kann es indessen nützlich sein, vertiefte Studien im Sinne der oben erwähnten Förderung von seiten der Kongregation zu veranlassen³¹.

Nicht zu übersehen ist es aber, daß durch einen derartigen Fall das religiöse Denken in einer ganzen kirchlichen Region berührt sein kann. Deshalb ist vorgesehen, daß die Bischöfe von so betroffenen Regionen vor einem solchen Urteil zu hören sind³². Die Formulierung schließt nicht aus, daß die betreffenden Bischofskonferenzen zu Stellungnahmen aufgefordert werden. In jedem Falle aber werden die Bischöfe hier nicht als zuständige Oberhirten bestimmter Autoren tätig, sondern als die berufenen Garanten und Interpreten des Glaubens und als die geistlichen Repräsentanten ihrer Teilkirchen gegenüber der Gesamtkirche³³.

Das einzuhaltende Verfahren kann angesichts der verschiedenen möglichen Sachlagen kaum näher bestimmt werden, und es zeichnet sich hierzu auch keine Notwendigkeit ab. Allein das Anhören der betreffenden Ortsbischöfe, deren Kreis nie absolut sicher zu umschreiben ist, gehört zu dem notwendigen Bestand des Verfahrens. Die Förderung spezieller Studien und die Abhaltung wissenschaftlicher Kongresse sind in das mögliche Instrumentarium zur Abklärung in dieses Verfahren einbezogen.

b) *Das besondere Lehrprüfungsverfahren.* – Das besondere Lehrprüfungsverfahren ist in n. 33 der Ap. Konstitution »Regimini Ecclesiae Universae« grundgelegt. Es bezieht sich auf die Überprüfung von Büchern und anderem Schrifttum sowie von Vorträgen³⁴, die, wenn sie nach sorgfältiger Prüfung als nicht mit der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche in Einklang stehend befunden werden, der Ablehnung verfallen.

Für die Verfahrensordnung bestimmt die Konstitution in allgemeiner Weise, daß vor der endgültigen Abweisung dem Verfasser Gelegenheit zur Verteidigung einzuräumen und dessen Oberhirte zu benachrichtigen ist. Damit ist nach Art einer Rahmenbestimmung zwei Beschwernissen Rechnung getragen, die in der Konzilsaula

³⁰ CA RegEcclUn n. 32.

³¹ Damit könnte die sonst merkwürdige Verklammerung verschiedener Gesichtspunkte in n. 32 durchaus verständlich werden.

³² Gerade hierin unterscheidet sich n. 32 von der folgenden n. 33, wo es um die Benachrichtigung des für einen Autor zuständigen Oberhirten geht.

³³ Vgl. *Lumen gentium* Art. 23 Abs. 1, Art. 25.

³⁴ Die Apostolische Konstitution spricht hier zwar nur von »libros delatos«, doch kann dies sinnvoll nur in dem weiteren Sinne verstanden werden, wie dies die *Agendi Ratio* der Glaubenskongregation in n. 1 tut: »Libri aliaque scripto typis edita vel sermones habiti.«

von Kardinal Frings – allerdings wohl eher im Hinblick auf einen Strafprozeß – formuliert worden waren³⁵. Wengleich festgehalten werden muß, daß das besondere Lehrprüfungsverfahren kein Strafverfahren ist – hiervon ist weiter unten zu sprechen –, so hat der Gegenstand der Untersuchung doch stets zugleich einen unlöslichen Bezug zu seinem Autor, dessen Ruf als kirchlicher Schriftsteller nicht völlig abstrahiert werden kann von dem Urteil über sein Werk. Aus diesem Grunde ist es voll gerechtfertigt, wenn auch in diesem reinen Sachverfahren das Verteidigungsrecht und der Anspruch des zuständigen Oberhirten auf Information gesichert sind.

Nur auf dieses besondere Lehrprüfungsverfahren bezieht sich die Verfahrensordnung, die am 15. Januar 1971 von der Kongregation für die Glaubenslehre erlassen worden ist³⁶. Es ist hier nicht der Ort, auf alle Einzelheiten des Verfahrens kritisch einzugehen. Allein, einige Grundzüge sollen herausgestellt werden, wobei die Unterscheidung der ordentlichen von der außerordentlichen Vorgehensweise berücksichtigt werden muß. Welcher von beiden Wegen beschritten wird, entscheidet das kollegiale Leitungsorgan der Kongregation, der sogenannte Kongreß³⁷, je nach Sachlage³⁸.

1. *Die ordentliche Vorgehensweise.* – Die ordentliche Vorgehensweise unterscheidet sich von der außerordentlichen dadurch, daß dem nach außen gerichteten Verwaltungsverfahren ein sorgfältig normierter kongregationsinterner Vorgang vorgeschaltet ist, dem die Kongregation bei der eigenen Urteilsbildung folgt. Die formale Gestalt, in der sich die *Agendi Ratio* darbietet, läßt diese für das richtige Verständnis der ordentlichen Vorgehensweise unumgängliche Zweiteilung des gesamten Verfahrens in zwei grundlegend verschiedene Abschnitte nicht hinreichend erkennen. Die beiden Abschnitte sind nicht nur durch ihre äußerliche Abfolge, sondern ihrem Wesen nach verschieden. Der erste Abschnitt (nn. 2–10) hat das Vorgehen der Kongregation und ihrer schrittweise tätig werdenden Organe bei der Meinungsbildung und Findung der eigenen Stellungnahme zum Gegenstand³⁹. Er endet mit einer Vorlage der Kongregation an den Papst. Der zweite Abschnitt (nn. 11–18) enthält die Normen des nach außen gerichteten Verwaltungsverfahrens, das nur dann in Gang gesetzt wird, wenn der Papst die entsprechende Vorlage der Kongregation bestätigt.

Die Klammer des Ganzen ist darin zu sehen, daß sowohl der Abschnitt der kongregationsinternen Meinungsbildung und Vorlagenerstellung als auch das sich gegebenenfalls anschließende Verwaltungsverfahren kirchenamtliches Vorgehen ist, also in keiner Phase privaten Charakter hat. Die sorgfältige Normierung der kongregationsinternen Untersuchung kommt einem wichtigen Bedürfnis entgegen; die einer jeden Verwaltung innewohnende Dynamik könnte andernfalls auch die Kongregation dazu verleiten, vorschnell und zu viele nach außen gerichtete Verfahren einzuleiten.

Bei einer Gesamtwürdigung des ordentlichen Verfahrens kommt man nicht an der Feststellung vorbei, daß – gemessen an den Normen des Abschnittes über das Ver-

³⁵ Vgl. K. Mörsdorf. In: LThK-Vat II, Sp. 133.

³⁶ *Nova agendi ratio in doctrinarum examine* (= AgRat): AAS 63 (1971), Sp. 234–236.

³⁷ Siehe hierzu *Regolamento generale della Curia Romana*, Art. 123–125.

³⁸ AgRat n. 1.

³⁹ J. Tomko, *Agendi ratio in doctrinarum examine*. In: *Monitor Ecclesiasticus* 96 (1971), Sonderdruck, spricht von einem »internum studium«.

waltungsverfahren – der kongregationsinternen Voruntersuchung ungleich größere Aufmerksamkeit gewidmet worden ist. Dies wird auf die Dauer nicht befriedigen können, doch muß man anerkennen, daß die einläßliche Sorgfalt in der Vorbereitung der Vorlage für den Papst mit Rücksicht darauf notwendig ist, daß nach außen – also auch im Hinblick auf den Autor – von einer so gewichtigen Behörde in einer derart schwerwiegenden Sache nichts unternommen werden sollte ohne gründliche und gewissenhafte Prüfung der Sache selbst⁴⁰.

Es ist klar, daß die Kongregation als ein Hilfsorgan des kirchlichen Lehramtes nicht die Aufgabe hat, wissenschaftliche Argumente auf ihre Stichhaltigkeit hin nachzuprüfen. Dies ist Sache der wissenschaftlichen Fachauseinandersetzung selbst. Aufgabe der Kongregation ist deshalb auch nicht eine wissenschaftliche Widerlegung, sondern allein die Überprüfung und Feststellung, ob und inwieweit bestimmte zweifelhafte Aussagen mit dem überkommenen verbindlichen Glaubensgut der Kirche in Einklang stehen oder nicht.

Die *kongregationsinterne* Untersuchung geht in drei Schritten vor, indem nacheinander drei kollegial arbeitende Gremien mit der Sache befaßt werden.

An erster Stelle steht der Kongreß der Kongregation, also das gleichsam geschäftsführende Kollegialorgan, dem neben dem Präfekten die leitenden Beamten der Kongregation angehören. Sache des Kongresses ist naturgemäß – ohne daß hiervon ausdrücklich die Rede ist – eine Vorprüfung darüber, ob überhaupt eine Untersuchung in Gang gesetzt werden soll oder nicht; wird dies bejaht, so entscheidet der Kongreß darüber, ob in der außerordentlichen oder in der ordentlichen Weise vorgegangen werden soll (AgRat n. 1). Ohne sich im übrigen zur Sache selbst zu äußern, leitet der Kongreß gegebenenfalls die Untersuchung dadurch ein, daß er aus dem Kreis der Konsultoren⁴¹ bzw. der Spezialkommission zwei Gutachter bestellt, deren Aufgabe die Erstellung von Voten aufgrund des authentischen Werkes des Autors ist (AgRat n. 3). Vom Kongreß wird auch der Berichterstatter zugunsten des Autors (*Relator pro auctore*) ernannt, der sich darauf zu beschränken hat, im Geiste der Wahrheit⁴² die positiven Aspekte der Lehre und die Verdienste des Autors unter verschiedenen Gesichtspunkten zu berücksichtigen; vor allem kann er auf die andern beiden Voten, deren Gegenstand die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des geprüften Werkes mit der Offenbarung und dem Lehramt ist (AgRat n. 3), antworten (AgRat n. 6).

In einem nächsten Schritt geht das gesamte Material an den Rat der Konsultoren⁴³, in dem der Berichterstatter zugunsten des Autors ebenfalls Rederecht hat, um die Bemerkungen der Konsultoren zu beantworten und zur Klärung beizutragen.

⁴⁰ Dem widerspricht es nicht, daß unter Umständen der oder die zuständigen Oberhirten schon vor Abschluß der kongregationsinternen Untersuchung benachrichtigt werden (AgRat n. 2). Dies kann nützlich sein und geboten erscheinen gerade zur Abwendung voreiliger Maßnahmen auf teilkirchlicher Ebene.

⁴¹ Vgl. hierzu CA RegEcclUn nn. 5. u. 38.

⁴² Damit ist natürlich nicht die Banalität gemeint, der Relator habe sich keiner unwahren Argumente zu bedienen; vielmehr dürfte es darum gehen, daß hier kein künstliches, verkramptes Argumentengebäude zusammengetragen wird, sondern eine echte Würdigung des Autors und seines Werkes erfolgt.

⁴³ Vgl. hierzu die Geschäftsordnung der Kurie »Regolamento generale della Curia Romana« v. 28. März 1968, Art. 126–130.

gen. Im Rat der Konsultoren (*Consulta*) geben sodann in geschlossener Sitzung die Mitglieder⁴⁴ einzeln ihre Stellungnahme ab (AgRat n. 8).

Der Bericht über die Diskussion im Rat der Konsultoren wird zusammen mit den anderen Unterlagen an die Ordentliche Versammlung der Kongregation weitergeleitet. Zu dieser gehören eine Anzahl Kurienkardinäle, aber auch die nicht in Rom residierenden bischöflichen Mitglieder der Kongregation sind voll teilnahmeberechtigt (AgRat n. 9). In der Ordentlichen Versammlung erfolgt im Wege erneuter Diskussion aufgrund der Unterlagen die endgültige Meinungsbildung (AgRat n. 10).

Man muß beachten, daß es sich bei dem ganzen Vorgang nicht um einen Prozeß in drei Instanzen handelt. Es sind vielmehr drei Schritte eines einzigen kongregationsinternen Meinungsbildungsvorganges. Auf verschiedenen Ebenen werden Einzelpersonen (Gutachter, Relator) bzw. Kollegialorgane mit derselben Sache befaßt. Daß es sich nicht um ein Vorgehen von drei Instanzen handelt, geht schon daraus hervor, daß – unabhängig von den geäußerten Auffassungen – die Meinungsbildung stets bis zu der Ordentlichen Versammlung der Kongregation durchgeführt wird. Erst hier fällt die Entscheidung, ob ein Verwaltungsverfahren nach außen hin eingeleitet werden soll oder nicht.

Allerdings hängt dies nicht nur von der Entscheidung der Kongregation ab, sondern darüber hinaus davon, ob der Papst der Vorlage der Kongregation die Bestätigung erteilt (AgRat n. 11).

Daß das ganze Verfahren bis zu diesem Punkt als ein zwar amtlicher, aber kongregationsinterner Vorgang verstanden werden muß, kann schon deshalb nicht bezweifelt werden, weil in dem Falle, daß sich keine Beanstandungen nach Ansicht der Kongregation ergeben, nichts weiteres zu geschehen hat⁴⁵. Die Meinungsbildung ist abgeschlossen; niemand kann sich beschwert fühlen.

Hat die Vorarbeit indessen dahin geführt, daß Beanstandungen zu machen sind, wird nunmehr das *Verwaltungsverfahren nach außen* durch entsprechende Benachrichtigung des oder der zuständigen Oberhirten eröffnet (AgRat n. 12). Zugleich werden dem Autor die Beanstandungen mitgeteilt und ihm Gelegenheit gegeben, innerhalb eines Monats hierzu Stellung zu nehmen. Je nach Sachlage kann auch die Einladung zu einem Gespräch mit Vertretern⁴⁶ der Kongregation erfolgen (AgRat n. 13). Das in diesem letzteren Falle zu verfertigende Protokoll ist von den Gesprächsteilnehmern zu unterzeichnen (AgRat n. 14) und der Ordentlichen Versammlung der Kongregation zuzuleiten, wo es zusammen mit der schriftlichen Antwort des Autors die Grundlage für die endgültige Entscheidung der Kongregation bildet (AgRat n. 15).

In der Praxis dürften die Dinge nicht so einfach gehen. Aus der schriftlichen Antwort des Autors und gegebenenfalls dem Gesprächsprotokoll können sich neue

⁴⁴ Das »Annuario Pontificio 1973« gibt 34 Konsultoren und 14 Sachverständige (*periti*) der Kongregation für die Glaubenslehre an.

⁴⁵ Wenn hier entsprechend dem in Anm. 40 Gesagten gegebenenfalls eine Benachrichtigung des oder der zuständigen Oberhirten vorgesehen ist, so ist dies nur eine logische Folge und ändert den Charakter des Vorganges als eines internen nicht.

⁴⁶ Daß der Text hier ein Kolloquium »cum viris a Sacra Congregatione deputatis« vorsieht, ist so sachlich nicht gerechtfertigt und dürfte allein in der Tatsache begründet sein, daß es zu einer solchen Aufgabe befähigte Theologinnen vorerst nur in geringer Zahl gibt.

Gesichtspunkte ergeben, die einer sorgfältigen Vorprüfung bedürfen. In diesem Falle sind Rückantwort und Gesprächsprotokoll zuvor zur Beratung an den Rat der Konsultoren zu geben (AgRat n. 15).

Wenn der Autor nicht mitzuwirken bereit ist, bleibt die Ordentliche Versammlung der Kongregation frei, die ihr richtig erscheinenden Maßnahmen zu ergreifen (AgRat n. 16). In jedem Falle wird hier auch darüber entschieden, ob oder in welcher Form das Ergebnis der Untersuchung veröffentlicht wird (AgRat n. 17)⁴⁷. Alle diese Entscheidungen bedürfen der Bestätigung durch den Papst und sind danach dem zuständigen Oberhirten mitzuteilen (AgRat n. 18).

Positiv wird man zu dem nach außen gerichteten Verwaltungsverfahren feststellen können, daß es einige wichtige Elemente enthält, ohne die die Kongregation für die Glaubenslehre bei der Wahrnehmung ihrer zweifellos schwierigen Aufgabe nicht das notwendige Vertrauen finden könnte. Hierzu sind die rechtzeitige Information der Oberhirten, aber auch das prinzipielle Verteidigungsrecht des betreffenden Autors zu zählen.

Die Normen für dieses Verfahren müssen sich aber auch Kritik gefallen lassen. Das Verteidigungsrecht besteht allein in der Möglichkeit einer schriftlichen Rückantwort und in den Gesprächsbeiträgen, wenn zu einem Gespräch eingeladen wird. Das ist eine schmale Basis, zumal sich in die schriftliche Antwort manche Zufälligkeiten des Augenblicks einschleichen können, deren Wirkung von seiten des Autors nicht unbedingt weiterverfolgt und notfalls geklärt werden kann. Nicht nur die Kongregation, auch der Autor müßte das Recht haben, um ein Gespräch bitten zu können. Wenn die Kongregation zu einem Gespräch mit ihren Vertretern einlädt, so ist nicht einzusehen, warum im Einladungsschreiben die Gesprächspartner nicht genannt werden sollen. Wie in dem Vorverfahren der »Relator pro auctore« zwingend vorgesehen ist, so sollte im nach außen gerichteten Verwaltungsverfahren festgelegt sein, daß der Autor zusammen mit seiner eigenen schriftlichen Stellungnahme zwei Gutachten von Theologen beifügen kann, deren Aufgabe es wäre, die Unbegründetheit der Beanstandungen nachzuweisen⁴⁸. Verweigert der Autor seine Mitwirkung am Verfahren, so setzt er sich zweifellos ins Unrecht. Das hindert aber nicht, daß die Verfahrensordnung wenigstens in genereller Weise erkennen läßt, welche möglichen Rechtsfolgen dem Autor hieraus erwachsen können. Außerdem ist die Forderung, daß einem solchen Autor eine Rechtsbelehrung erteilt wird, nicht unbillig. Manches weitere wird in dieser Hinsicht gewiß noch die Erfahrung lehren.

2. *Die außerordentliche Vorgehensweise.* – Die außerordentliche Vorgehensweise wird schon in ihrer Bezeichnung als die Ausnahme von der Regel charakterisiert.

⁴⁷ Zweifellos bezieht sich diese offene Formel auch auf die Ergebnisse der kongregations-internen Meinungsbildung. Dies widerspricht aber nicht – auch nicht in dem Fall eines negativen Befundes – dem internen Charakter des Vorverfahrens. Es kann sich vielmehr dann zum Schutz des Autors als notwendig erweisen, wenn die bloße Tatsache des Vorverfahrens von unbefugter Seite an die Öffentlichkeit gebracht worden ist.

⁴⁸ Aufgabe dieser Gutachten kann es nicht sein, wie es die Erklärung »Die Freiheit der Theologen und der Theologie« (Beilage zu Heft 1 des Jahrgangs 1969 von »Concilium«) anzunehmen scheint, sich mit den Dokumenten des Verfahrens auseinanderzusetzen. Es geht um den positiven Aufweis, daß die inkriminierten Aussagen mit der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche durchaus im Einklang stehen.

Der Kongreß der Kongregation kann sich hierzu entscheiden, wenn es die Sachlage erlaubt und erfordert, das heißt, wenn die Vorprüfung einer Ansicht klar und sicher ergibt, daß darin ein Glaubensirrtum enthalten ist und zugleich aus seiner Verbreitung unmittelbare Gefahr für die Gläubigen droht oder bereits gegeben ist (AgRat n. 1)⁴⁹. In diesem Falle geht sogleich Benachrichtigung an den oder die betroffenen Oberhirten, und der Autor wird durch seinen Oberhirten zur Korrektur seines Irrtums aufgefordert. Nach der Antwort des Oberhirten gehen die Entscheidungen für den Fall der Mitwirkungsverweigerung und für die Frage der Publikation in der gleichen Weise an die Ordentliche Versammlung der Kongregation wie in der ordentlichen Vorgehensweise.

Das Bedürfnis, unter Umständen in einem abgekürzten Verfahren vorgehen zu können, wird man sowohl aus Gründen der Glaubensverkündigung als auch aus Gründen einer verwaltungseigenen Angemessenheit für bestimmte Fälle nicht ganz ausschließen können. Das hier normierte außerordentliche Verfahren hält indessen bei strikter Interpretation einer kritischen Würdigung nicht stand. Es ist zwar der inneren Logik gemäß, wenn bei klarem und sicherem Glaubensirrtum der Autor sogleich zur Korrektur eingeladen wird. Es widerspricht aber der Forderung der Konstitution »Regimini Ecclesiae Universae« (n. 32), wenn dem Autor formell keine Gelegenheit der Verteidigung geboten wird. Dies ist heute unverzichtbar, gerade auch in den schwerwiegendsten Fällen. Außerdem ist nicht recht einzusehen, weshalb der Kongreß, der im ordentlichen Verfahren nur leitend, aber so gut wie nicht in der Sache selbst tätig wird, hier dagegen als das sachlich endgültig entscheidende Organ auftritt. Die Einschaltung des Rates der Konsultoren wäre in diesem Falle nicht nur empfehlenswert, sondern auch praktisch durchführbar. Es ist schließlich zu beachten, daß der wichtige Entscheid des Kongresses nach den Normen der *Agendi Ratio* nicht der Bestätigung des Papstes unterliegt, und endlich, daß die Kongregation als solche in keinem Augenblick selbst mit dem Autor in Verbindung tritt, weil der zuständige Oberhirte die Übermittlung vornimmt.

III. Die Strafgerichtsbarkeit in Glaubenssachen

Soweit aufgrund von Glaubensirrtümern ein Strafverfahren einzuleiten ist, hat die Kongregation für die Glaubenslehre ihre hergebrachte Zuständigkeit behalten⁵⁰. Alle Beschwerden, die sich bisher aus der Tatsache ergeben konnten, daß die Kongregation in ihrer Gerichtsbarkeit nach einem eigenen, gewohnheitsrechtlich entwickelten Inquisitionsverfahren vorging⁵¹, sind mit einem Schlage prinzipiell be-

⁴⁹ Natürlich läßt sich in einer pluralistischen Gesellschaft nicht die Verbreitung bestimmter Ansichten verhindern. Es geht aber darum, daß bestimmte Ansichten, die fälschlicherweise als kirchliche Lehre oder als mit dieser in Einklang stehende Lehre verstanden werden könnten, als solche zurückgewiesen werden.

⁵⁰ Vgl. dazu die oben gemachten Ausführungen. Ferner CA RegEccUn n. 109.

⁵¹ Vgl. c. 1555 § 1. Siehe hierzu Eichmann/Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. III. Paderborn 1959, S. 24.

seitigt worden, weil die Kongregation als Strafgericht nunmehr an die Normen des ordentlichen Prozeßrechtes gebunden worden ist⁵².

Die klare Unterscheidung des Verwaltungsverfahrens, in dem es um eine materielle Feststellung in Glaubensfragen geht und in dem nur insoweit – gleichsam folgeweise – ein Autor mitbetroffen ist, von dem Strafprozeß, in dem es um Glaubensdelikte und deshalb direkt um die Prüfung von Schuld und gegebenenfalls um die Aburteilung eines Autors geht, ist ein eindeutiger Gewinn. In der Regel muß es das vordringliche Interesse der kirchlichen Gemeinschaft sein, Klarheit in den Sachfragen zu erhalten und, wenn sich dies als notwendig erweist, hieraus entsprechende Verwaltungsmaßnahmen folgen zu lassen. Gemessen daran ist es von sekundärer Bedeutung, darin enthaltene Delikte zu untersuchen und den Schuldigen abzuurteilen.

Man kann sich fragen, ob es angesichts dieser Unterscheidungen noch sinnvoll ist, daß die Kongregation für die Glaubenslehre ihre Zuständigkeit als oberstes (Straf-) Gericht in Glaubenssachen weiterhin gewahrt hat. Dies hatte einen Sinn in einem Rechtssystem, in welchem die Unterscheidung der Sach- und der Schuldfrage prozedural nicht vorgenommen war. Nach der jetzigen Rechtslage ist indessen in einem Strafverfahren über die Sachfrage, ob ein Glaubensirrtum vorliegt oder nicht, keinerlei Entscheidung zu treffen. Diese Frage muß praktisch vorweg im Verwaltungsverfahren bereits beantwortet worden sein. Aus diesem Grunde stünde nichts im Wege, die Kompetenz zur Verfolgung von Glaubensdelikten – nach Klärung der Sachlage im Verwaltungsverfahren der Kongregation – den ordentlichen Gerichten, eventuell auch ausschließlich der *Sacra Romana Rota* zu übertragen. Damit wäre zugleich dem dringenden Bedürfnis nach einer klareren Unterscheidung von Rechtsprechung und Verwaltung auch an der römischen Kurie besser Rechnung getragen.

Die Frage endlich, ob und inwieweit bei groben Verstößen gegen die Glaubenslehre der Kirche ein Strafverfahren einzuleiten ist oder nicht, wird man nicht zuletzt unter dem Gesichtspunkt entscheiden müssen, welchen Wert dies für das Leben der Kirche hat. Heute dürfte nur in den seltensten Fällen aus der Durchführung von Strafprozessen für die Kirche als Glaubensgemeinschaft ein Gewinn für das Glaubensleben erwachsen. Andererseits macht man es sich zu leicht, wenn man einen derartigen Strafprozeß als Möglichkeit überhaupt abschaffen möchte. Zur Kirche als *Communio* gehört auch die *Excommunicatio*, und diese schwerwiegende Maßnahme hat ihre Bezugsmittel im Glaubensleben der Kirche. Sie ist der Versuch, mit den strengsten Mitteln ein schuldhaftes Versagen im Glaubensleben zu heilen. Schon aus dieser Sicht hat es seinen unverfügbaren Sinn, die Vorbedingungen einer solchen äußersten Maßnahme, nämlich die Untersuchung der Schuldfrage, an die strengen Formen eines Prozesses gebunden zu wissen.

III. TEIL: ZUSAMMENFASSENDE WÜRDIGUNG UND AUSBLICK

Überschaut man die Neuordnung des Lehrprüfungsverfahrens der Kongregation für die Glaubenslehre als ganze, so wird man sagen müssen, daß die Kritik, auf die die *Agendi Ratio* in der Öffentlichkeit gestoßen ist, zum Teil ungerechtfertigt ist und

⁵² CA RegEcclUn n. 35.

über das Ziel hinauschießt⁵³. Es verdient festgehalten zu werden, daß die Neuordnung echte und wesentliche Fortschritte erbracht hat. An erster Stelle gilt dies schon von der bloßen Tatsache, daß das Lehrprüfungsverfahren normiert und als solches veröffentlicht worden ist, so daß der Schleier des dunkel Geheimnisvollen, den die alte Inquisition noch an das Hl. Offizium vererbt hatte, endgültig gelüftet ist. Sodann verdient auch die innere Struktur der ordentlichen Vorgehensweise im ganzen Anerkennung, denn der kongregationsinterne Vorgang ist auf sorgfältige Vorprüfung bedacht, und das nach außen gerichtete Verwaltungsverfahren hat – wenn auch in noch unzulänglicher Weise – den Grundforderungen nach gehöriger Beteiligung der betreffenden Oberhirten und nach Sicherung eines Grundrechtes des Autors auf Verteidigung Rechnung getragen. Ein wesentlicher Fortschritt ist gewiß die klare Trennung der materiellen Lehrprüfung von dem Gesichtspunkt des schuldhaften Versagens und daraus folgend die Trennung des verwaltungsmäßigen Lehrprüfungsverfahrens⁵⁴ von dem möglichen Strafprozeß.

Abgesehen von der oben geübten Kritik in Detailfragen⁵⁵ und den sich daraus ergebenden Anregungen und Verbesserungsvorschlägen ist bislang eine Frage noch völlig offen geblieben. Die Neuordnung hat den Eindruck nicht beseitigt, daß die Kongregation für die Glaubenslehre prinzipiell allein zuständig ist, Lehrprüfungsverfahren durchzuführen, obwohl doch klar ist, daß auch der Ortsbischof kraft seines Amtes gelegentlich ebenfalls Lehrbeanstandungen und damit auch Lehrprüfun-

⁵³ Dies geht nicht unbedingt allein auf jene Unklarheiten im Selbstverständnis der Theologie und auf jene Emotionalitäten von Theologen in ihrem Verhältnis zum kirchlichen Lehramt zurück, von denen im I. Teil die Rede war. Vielmehr dürfte hierbei eine entscheidende Rolle spielen, daß die *Agendi Ratio* – auch von Kommentatoren – in ihrem Rechtscharakter mißverstanden und als Strafprozeßordnung zur Aburteilung von Glaubensdelikten oder mindestens als Ordnung für ein verwaltungsmäßig durchzuführendes Strafverfahren mißdeutet worden ist. Hieraus erklären sich in der Tat die schwersten Einwände, die gegen die *Agendi Ratio* vorgebracht worden sind und die – gleichsam in gebündelter Form – in einem Brief zusammengefaßt sind, den Hans Küng an die Kongregation für die Glaubenslehre gerichtet und in dem von ihm herausgegebenen Buch »Fehlbar? Eine Bilanz« (Zürich/Einsiedeln/Köln 1973, S. 501–509) veröffentlicht hat. Die hierin vorgebrachte Kritik hat die öffentliche Meinung stark beeinflusst. Im einzelnen können jedoch folgende Einwände auf die genannte Fehleinschätzung zurückgeführt werden: Ne bis in idem; Unmöglichkeit zur Einrede der Befangenheit, zur Bestellung eines Verteidigers durch den Angeklagten, zur Einlegung der Berufung; keine Einsicht in die Prozeßakten; Rechtsunsicherheit infolge fehlenden Instanzenzuges. Vor allem hält der angebliche Widerspruch zwischen n. 35 CA RegEcclUn, wo das ordentliche Gerichtsverfahren für den Strafprozeß verbindlich angeordnet ist, und der Möglichkeit einer außerordentlichen Vorgehensweise im Lehrprüfungsverfahren (AgRat n. 1) der Kritik nicht stand, weil das Lehrprüfungsverfahren von dem möglichen Strafprozeß vollkommen abgetrennt ist.

⁵⁴ Nebenbei sei darauf hingewiesen, daß gegen die Abschlußentscheidung des Verwaltungsverfahrens gemäß n. 106 CA RegEcclUn Rekurs an die zweite Abteilung der Apostolischen Signatur eingelegt werden kann, wenn die Verletzung eines Gesetzes, also auch der Verfahrensordnung, behauptet wird.

⁵⁵ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre. Neue Verfahrensordnung zur Prüfung von Lehrfragen. Lehrbeanstandungsverfahren bei der Deutschen Bischofskonferenz. Eingeleitet und kommentiert von H. Heinemann, Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 37. Trier 1973 (erscheint in Kürze). Heinemann würdigt die Verfahrensordnung insgesamt positiv und beschränkt seine Kritik auf Detailfragen.

gen vornehmen muß. Auch hierzu bedarf es eines geordneten Verfahrens⁵⁶, dessen Rechtsbezug zu dem Verfahren bei der Kongregation geregelt werden muß⁵⁷. Man wird diese ganze Frage aber heute kaum mehr in zufriedenstellender Weise ohne Berücksichtigung der Bischofskonferenz beantworten können. Auf diesem Sachgebiet fehlt der Bischofskonferenz die rechtliche Zuständigkeit, doch wird sich dies auf die Dauer wohl nicht halten lassen. Dann wird zu klären sein, in welcher Weise die Organe auf den verschiedenen Ebenen der Kirche, der Teilkirche (Diözesanbischof), des Teilkirchenverbandes (Bischofskonferenz) und der Gesamtkirche (Kongregation für die Glaubenslehre), auf dem Sachgebiet der Lehrprüfungsverfahren einander rechtlich zugeordnet sind. Um der Sache selbst willen ist die Beachtung der mittleren und der unteren Ebene von nicht zu unterschätzender Bedeutung. In der Regel wird es hier leichter sein, die zweifelhaften Ansichten eines bestimmten Autors aus dem theologischen Denken der konkreten Umwelt her angemessen zu beurteilen. Wenn solchen Beurteilungen auch nicht jene letzte Verbindlichkeit zukommt, mit der die Kongregation für die Glaubenslehre unter Umständen abschließend zu sprechen hat, so könnte dies doch – auch für die Untersuchung in der Kongregation – eine Hilfe sein, in einer für das Leben der Kirche derart zentralen Frage zu der richtigen Antwort zu finden.

Einigung im Glauben durch theologische Neuinterpretation?

Überlegungen zum »Neuen Glaubensbuch«¹

Von Klaus Reinhardt

»Der Band, den wir dem Leser hier vorlegen, ist ein Versuch katholischer und evangelischer Theologen, gemeinsam den christlichen Glauben zusammenhängend darzustellen.« So führen die beiden Herausgeber Johannes Feiner und Lukas Vischer das im Mai 1973 erschienene »Neue Glaubensbuch« ein.

1. Der Anspruch des »Neuen Glaubensbuches«

Das Werk beansprucht in der programmatischen Formulierung des Titels, den christlichen Glauben in einer *neuen* Weise darzustellen. Kein Zweifel, dieser Versuch einer Neuinterpretation des Glaubens hat nichts zu tun mit jener Sucht, »immer etwas noch Neuere zu sagen oder zu hören«, der Paulus in Athen begegnet

⁵⁶ Die Deutsche Bischofskonferenz hat eine in den Amtsblättern der Diözesen veröffentlichte Verfahrensordnung erarbeitet, die angesichts der derzeitigen Rechtslage dem einzelnen Diözesanbischof eine Hilfe sein kann, um ein geordnetes Verfahren durchzuführen. Im einzelnen siehe hierzu H. Heinemann, a. a. O.

⁵⁷ Die Anwendung des allgemeinen Prozeßrechtes kommt hierfür nicht in Frage, da es sich um Verwaltungsverfahren handelt.

¹ Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube. Herausgegeben von Johannes Feiner und Lukas Vischer. Freiburg/Basel/Wien/Zürich 1973.

ist (Apg 17, 21); vielmehr kommt er aus der Einsicht, daß sich die Situation des Glaubens heute gegenüber früher so radikal gewandelt hat, daß es nicht mehr genügt, im überlieferten Rahmen diese oder jene Glaubenswahrheit besser und deutlicher zu erklären.

In den letzten Jahren wurden eine Reihe von Versuchen dieser Art unternommen; neue Entwürfe einer systematischen Theologie, Neufassungen des Katechismus, Neuformulierungen des Glaubensbekenntnisses wurden vorgelegt. Das »Neue Glaubensbuch« nimmt dabei eine gewisse Mittelstellung ein zwischen dem Entwurf einer systematischen Theologie und der schlichten Darbietung der Glaubensüberzeugung. Am ehesten ist es wohl zu vergleichen mit dem holländischen »Neuen Katechismus«, der »Glaubensverkündigung für Erwachsene«². Im Unterschied zum »Neuen Katechismus« hat das »Neue Glaubensbuch« jedoch nicht den offiziellen Charakter eines im Auftrag der Bischöfe herausgegebenen Katechismus; es ist ganz betont ein Gemeinschaftswerk von Theologen; es will zeigen, wie die Theologie dem Menschen heute helfen kann, seinen Glauben zu verstehen und zu leben.

Neuinterpretation ist also heute ein von vielen verkündetes Programm, fast schon ein Modewort. Worin aber besteht dann noch das eigentlich Neue, auf das unser Werk im Titel Anspruch erhebt? Nach Meinung seiner Verfasser besteht es zum einen in der Einsicht, daß die Christen auf die Fragen der Menschen heute nur dann eine glaubwürdige Antwort geben können, wenn sie allen konfessionellen Streit hintanstellen und vor allem den gemeinsamen christlichen Glauben bezeugen, zum anderen in dem entschlossenen Versuch, diese Einsicht zu realisieren.

In der Tat, dieses Buch gibt nicht die Lehre einer Konfession wieder; es ist zusammengewachsen aus den Beiträgen von achtzehn katholischen und siebzehn evangelischen Theologen aus Deutschland, Frankreich, Österreich und der Schweiz. Obwohl die einzelnen Beiträge und ihre Verfasser mit Hilfe einer am Ende des Buches veröffentlichten Übersicht noch zu erkennen sind, ist es doch ein Gemeinschaftswerk. Die Gemeinsamkeit beruht nicht nur auf dem gemeinsamen Aufriß und auf der von O. H. Pesch vorgenommenen, glättenden Endredaktionen des Werkes; die gemeinsame Verantwortung beider Konfessionen wurde vor allem dadurch sichergestellt, daß jeder Abschnitt von einem Theologen der anderen Konfession daraufhin überprüft wurde, daß er seinem Bekenntnis nicht widerspreche.

Damit ist nach Meinung unseres Buches in der Geschichte der Ökumene ein entscheidender Schritt nach vorwärts gelungen. Über das Vergleichen und Aufarbeiten der konfessionellen Unterschiede hinaus ist man zu einer gemeinsamen Darstellung des Evangeliums vorgestoßen. Die Verfasser sind sich freilich bewußt, daß die Gegensätze noch nicht überwunden sind. Der fünfte und letzte Teil des Glaubensbuches ist darum den »offenen Fragen zwischen den Kirchen« gewidmet (Schrift und Tradition, Gnade und Werk, Sakramente, Ehe, Maria, Kirche und Amt, Papst und Unfehlbarkeit). Zu Beginn des Werkes aber wird die Frage des Menschen nach Gott entfaltet. In Teil II-IV folgt die gemeinsame Antwort des christlichen Glaubens (Gott in Jesus Christus; Der Neue Mensch; Glaube und Welt). Der Eindruck, daß durch diese Anordnung die Unterscheidungslehren fast in den Anhang verwiesen

² Vgl. dazu J. Ratzinger, *Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus*. In: Ders., *Dogma und Verkündigung*. München 1973, S. 65-83.

werden, zumindest nicht im Zentrum stehen, wird noch dadurch verstärkt, daß ihre Thematik wenigstens ansatzweise auch schon bei der gemeinsamen Darstellung zur Sprache kommt.

Die Verfasser erkennen zwar die in zahlreichen ökumenischen Gesprächen geleistete Vorarbeit an; aber sie fühlen sich keineswegs im Sinne früherer Theologen wie Zwerge, die auf den Schultern von Riesen sitzen und deshalb etwas weiter sehen und etwas mehr erreichen können. Sie erheben vielmehr im Bezug auf ihre gemeinsame Darstellung des Evangeliums den Anspruch: »Das ist wahrhaftig »neu«, es geschieht zum erstenmal seit der Trennung der Kirchen im 16. Jahrhundert« (21).

Ein solcher Anspruch fordert geradezu zur Kritik heraus. Ist dieses Unternehmen tatsächlich absolut neu? Zumindest Fragezeichen sind angebracht. Schon die Situationsbestimmung vermag nicht ganz zu überzeugen. Nicht erst heute stehen die Christen vor einer radikalen Herausforderung durch den Unglauben; nicht erst heute sind sie zu der Einsicht gekommen, daß in dieser Situation der konfessionelle Streit zurücktreten muß³. Auch ist nicht zu übersehen, daß sich die Auseinandersetzung zwischen den Konfessionen schon früher nicht darauf beschränkte, das eigene Bekenntnis gegen die anderen zu verteidigen oder die Unterschiede zu vergleichen und nach Möglichkeit aufzuarbeiten. Schon früher gab es ernsthafte Überlegungen über eine gemeinsame Glaubensbasis der verschiedenen Konfessionen, zum Beispiel ob das apostolische Glaubensbekenntnis diese Funktion erfüllen könne; es gab die recht problematische Suche nach dem »Wesen des Christentums«⁴. Darüber hinaus muß man auch sagen, daß besonders in neuester Zeit eine Reihe von Darstellungen des christlichen Glaubens veröffentlicht wurden, die zwar nicht in der Weise wie das »Neue Glaubensbuch« von Theologen beider Konfessionen verantwortet werden, die aber doch im ökumenischen Geist den gemeinsamen christlichen Glauben darstellen.

Solche Überlegungen wollen nicht in kleinlicher Weise das Verdienst des »Neuen Glaubensbuches« bestreiten; es geht vielmehr darum, aus den Erfahrungen anderer, die in ähnlicher Situation Ähnliches versuchten und vielleicht dabei scheiterten, zu lernen.

2. Das Verhältnis von Glaube, kirchlichem Bekenntnis und Theologie im »Neuen Glaubensbuch«

Mit der Einteilung des Werkes in eine Darstellung des gemeinsamen christlichen Glaubens und in einen Überblick über die noch bestehenden konfessionellen Differenzen haben die Herausgeber eine Lösung für das Problem eines gemeinsamen Glaubensbuches gefunden, die als pragmatische Lösung ebenso einfach wie einleuchtend ist. Was aber sind die theologischen Grundlagen dieser Einteilung? Wie wurde es möglich, zwischen einem gemeinsamen christlichen Glauben und den Sonderlehren

³ Siehe z. B. D. F. Strauß, *Die christliche Glaubenslehre*, Vorrede. Darmstadt 1973 = Tübingen 1840, S. V–XII.

⁴ Siehe Y. Congar, *Ökumenische Bewegung*. In: LThK VII (1962), Sp. 1128–1137; U. Valeske, *Hierarchia veritatum*. München 1968; G. May, *Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Paderborn 1969; R. Schäfer, *Christentum (Wesen des Chr.)*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie I*. Basel 1971, Sp. 1008–1016.

der Konfessionen zu unterscheiden? Es gibt zwar, wie der mehrmals zitierte berühmte Absatz 11 im Ökumenismuskonkordat des Zweiten Vatikanischen Konzils besagt, eine Hierarchie der Wahrheiten. Lehrsätze über Amt und Kirche mögen gegenüber den Aussagen über Gottes Offenbarung in Christus von nachgeordneter Bedeutung sein⁵. Aber stellt der Glaube nicht ein Ganzes dar? Haben Unterschiede in untergeordneten Fragen ihren letzten Grund nicht in einem je verschiedenen Verständnis der zentralen Glaubenswahrheiten? Wenn das aber zutrifft, muß dann ein Herausarbeiten des gemeinsamen Glaubens nicht zu einer Reduktion und Nivellierung des Glaubens führen?

Die Herausgeber des »Neuen Glaubensbuches« sind sich dieser Problematik wohl bewußt (16). Wo sehen sie die Lösung? In der programmatischen Einführung und noch deutlicher in dem abschließenden Kapitel über den Sinn der Konfessionen (Verfasser: H. Fries; Gutachter: W. Pannenberg) stößt man mehrmals auf die Unterscheidung von Glaube und Theologie (16; 656)⁶. Diese Unterscheidung ist es offenbar, die den Weg zu einer gemeinsamen Darstellung des christlichen Glaubens eröffnet hat. Einigung im Glauben wird dann so möglich, daß man zurückgeht auf den einen Grund des Glaubens und die verschiedenen Bekenntnisse begreift als verschiedene Ausdrucksformen und Interpretationen der christlichen Botschaft.

Wo aber ist der eine Grund des christlichen Glaubens zu finden? Man kann nicht einfachhin auf die Heilige Schrift hinweisen. Es gehört zu den Grundthesen der historisch-kritischen Schriftbetrachtung, daß die Bibel selbst eine nicht zu harmonisierende Pluralität von Glaubensaussagen enthält. Insofern begründet sie nicht eine Einheit der Kirchen nach Art einer der heutigen Konfessionen, sondern eher eine Vielfalt der Konfessionen⁷. Das eine Fundament des Glaubens, Gottes Offenbarung, übersteigt also alle menschlichen Aussagen; es ist nur gebrochen in einer Vielfalt verschiedener Interpretationen faßbar.

Diese zunächst in der biblischen Hermeneutik erarbeiteten Grundsätze haben inzwischen weithin exemplarische Bedeutung erlangt für das gesamte theologische Verstehen. Der vorliegende Band, dessen entscheidende Kapitel von Exegeten und bibeltheologisch-historisch arbeitenden Systematikern geschrieben wurden, ist dafür ein beredetes Zeugnis.

Eine Frage bleibt freilich: Diese Auffassung ermöglicht es wohl, die Vielfalt von Ausprägungen des christlichen Glaubens in ihrer Sinnhaftigkeit zu begreifen. Versperrt sie aber nicht den Weg zu einer Darstellung des Gemeinsamen im Glauben? Im Sinne der vorhin skizzierten Konzeption wird man darauf mit Ja und Nein zugleich antworten müssen. Die eine Glaubenswirklichkeit läßt sich nie ganz und erschöpfend in einer bestimmten Form darstellen. Es wird immer nur *eine* mögliche Form der Darstellung unter vielen anderen sein. Wohl aber fällt die Entscheidung für eine bestimmte Interpretation des Glaubens nicht notwendig zusammen mit der

⁵ Vgl. H. Schützeichel, Das hierarchische Denken in der Theologie. In: »Catholica« 25 (1971), S. 90–111.

⁶ Die Aussage des Ökumenismuskonkordates läßt sich wohl auch in diesem Sinne deuten; vgl. das in Anm. 4 genannte Werk von Valeske.

⁷ Eine Einsicht, die nicht erst Ernst Käsemann, sondern schon der durch seine Kanonkritik bekannte Johann Salomo Semler formuliert hat; vgl. Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Canon I, Vorrede (ed. H. Scheible). Gütersloh 1967.

Entscheidung für eine bestimmte Konfession. So ermöglicht also der in der Unterscheidung von Glaube und Theologie angelegte theologische Pluralismus die Überwindung der Konfessionsgrenzen in einer gemeinsamen Darstellung des christlichen Glaubens.

Voraussetzung dafür ist allerdings, daß man das kirchliche Bekenntnis unter die Versuche menschlicher, darum begrenzter, wandelbarer Interpretation der göttlichen Offenbarung einreicht, es also als eine Form von Theologie im weitesten Sinne des Wortes versteht. In dieser Sicht sind die herkömmlichen Konfessionen dann in der Tat nichts anderes als theologische Schulen, »Gruppierungen von Christen um eine bestimmte Lehrtradition und mehr noch: Gruppierungen aufgrund einer bestimmten Frömmigkeitshaltung, einer bestimmten ›Spiritualität‹ « (657).

Läßt sich eine so weitgehende Identifizierung des kirchlichen Bekenntnisses mit der Theologie begründen und verantworten?⁸ Das hätte ganz entscheidende Konsequenzen für das Verständnis der Wahrheit und Einheit des kirchlichen Bekenntnisses.

Die Wahrheit des kirchlichen Bekenntnis könnte dann auf jeden Fall nicht mehr in dem traditionellen katholischen Sinne festgehalten werden. In dem Kapitel über die Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes (Verfasser des Grundmanuskripts: K. Lehmann) liest man: »Doch ist es für katholisches Verständnis eine Konsequenz aus der endgültigen Offenbarung Gottes in der Menschwerdung seines Sohnes, daß – mitten in allen Mängeln und Schwächen menschlichen Redens – die ›Indefektibilität und Perennität der Kirche in der Wahrheit‹ in verbindlichen kirchlichen Lehraussagen konkret werden kann« (638; vgl. 642). Kann die katholische Kirche diesen Anspruch preisgeben? Der Verfasser des Kapitels über Schrift und Tradition (P. Handschin) deutet eine solche Möglichkeit an; er stellt fest, man empfinde es auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche als einen Mangel, daß in der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils die traditions- und dogmenkritische Komponente fehle. Gibt es also einen Weg, der zwischen dem protestantischen Schriftprinzip und der katholischen Auffassung von der Autorität des Lehramtes hindurch zu einer ökumenischen Einigung führt? Ist es der in der historisch-kritischen Exegese entdeckte Weg eines theologischen Pluralismus? Hat die dort schon längst zur Gewohnheit gewordene Zusammenarbeit von katholischen und evangelischen Theologen exemplarische Bedeutung für die ganze Theologie und für die Kirche insgesamt?

Ähnliche Fragen stellen sich im Bezug auf das neue Verständnis der Einheit der Kirche. Wenn die eine Wahrheit sich nur in der Vielfalt verschiedener Interpretationen des Glaubens darstellen kann, ist dann die sichtbare Einheit der Kirche überhaupt ein erstrebenswertes Ziel? Die Schlußbetrachtung bejaht zwar eine solche Zielsetzung, spricht aber etwas vage von einer Einheit in Vielfalt. Solange dieses Ziel aber noch nicht erreicht sei, müsse man geradezu froh sein über die Vielfalt der Konfessionen. Für diese Übergangszeit sei die Existenz der Kirche Christi in getrennten Konfessionen die einzige Möglichkeit, ausreichend darzustellen, was Christsein heißt (659). Konsequenterweise steht das Buch denn auch den »Exklusiv-

⁸ Man müßte auch nach den historischen Wurzeln dieser Auffassung fragen; von großer Bedeutung ist da sicherlich die Theologie Semlers; vgl. E. Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie IV. Gütersloh 1968, S. 48–89.

ansprüchen« (655; 658) der Konfessionen, insbesondere der katholischen Kirche reserviert gegenüber. Konsequenterweise bewertet es die Existenz von getrennten Konfessionen auch nur nebenbei als Ausdruck der Sünde, vorrangig jedoch als ein positives Zeichen der Fülle der christlichen Botschaft.

Solche Überlegungen, besonders der Vergleich der Konfessionen mit theologischen Schulen, haben, wie im Schlußkapitel versichert wird (659), nur »hypothetischen« Charakter; sie geben aber doch die Tendenz des Werkes an. Muß die Gleichsetzung des kirchlichen Bekenntnisses mit der theologischen Interpretation nicht letztlich den Ernst der Wahrheitsfrage antasten? Trotz einiger gegenteiliger Indizien⁹ kann man wohl vom Glaubensbuch insgesamt nicht sagen, es nivelliere den Glauben. Glückliche Inkongruenz?

3. Einige inhaltliche und formale Eigenheiten der positiven Darstellung des christlichen Glaubens im »Neuen Glaubensbuch«

Die Entscheidung der Herausgeber, den christlichen Glauben als Antwort auf die Gottesfrage des heutigen Menschen darzustellen, verdient uneingeschränkte Zustimmung. Richtig ist wohl auch, daß das Glaubensbuch die Geschichte als den Ort ansieht, wo sich für den Menschen von heute die Frage nach Gott stellt. Konsequenterweise kreist darum die Antwort des Glaubens ganz um Gottes Offenbarung in der Geschichte. Was aber versteht das Glaubensbuch unter der geschichtlichen Offenbarung Gottes? Zwei Punkte seien hier kurz hervorgehoben:

a) Die Christozentrik der Darstellung. – Die zentrale Rolle in dieser Darstellung des Glaubens spielt zweifellos Jesus. »Jesus Christus ist in seinem Werk und in seiner Person die Antwort auf die Frage nach Gott« (101). Die Christologie, die hier vorgestellt wird, ist ganz von der biblischen Exegese her entfaltet. Sie geht nicht vom trinitarischen Gott aus, sondern von Gottes geschichtlichem Handeln an Jesus und sieht in der Auferweckung Jesu von den Toten das zentrale Datum des Glaubens. Das kirchliche Dogma von der ewigen Gottessohnschaft Jesu und von der göttlichen Trinität nimmt demgegenüber einen sekundären Platz ein; die Entwicklung dahin wird aber nicht als Verfälschung abgetan, sondern vielmehr als notwendige Entwicklung des Glaubens anerkannt und als Prozeß der Enthellenisierung charakterisiert. Was aber soll es bedeuten, wenn die Herausgeber erklären, der historisch nicht interessierte Leser könne diese und einige andere Kapitel überspringen? (19.) Der den zweiten Teil abschließende Beitrag über Jesus als sichtbare Liebe Gottes fügt die wichtigsten Aussagen des kirchlichen Christusdogmas in einer ansprechenden Weise in die geschichtliche Sicht der Christusoffenbarung ein.

Der streng christozentrische Aufbau hat einschneidende Konsequenzen für die Stellung der Aussagen über die Schöpfung, über Sünde und Gesetz; sie haben ihren Platz da, wo die Auswirkung des Christusereignisses auf den Menschen und die Welt beschrieben wird. Wird damit die Christozentrik nicht übertrieben? Wird so der Sinn des Christusereignisses nicht eher verdunkelt?

Zum Verständnis dessen, was das »Neue Glaubensbuch« unter der Geschichtlich-

⁹ Vgl. etwa die Bemerkung S. 392, man könne die Frage der Kindertaufe nicht zu einem Testfall für Glaube und Unglaube oder auch nur zu einem Testfall für kirchliche Gesinnung machen.

keit der Offenbarung Gottes versteht, sind vor allem die Ausführungen über die Vollendung der Welt (526–544) aufschlußreich. Es geht nicht um eine in der Zeit sich entwickelnde, die Zeit vollendende, erzählbare Heilsgeschichte, sondern eher um eine existential verstandene Geschichtlichkeit des Menschen vor Gott. Die eschatologischen Aussagen des Glaubens wollen nichts über die Zukunft der Welt sagen (S. 543: »Es würde dem Glauben nicht widersprechen, wenn die Vollendung der Geschichte in einem unendlichen dynamischen Prozeß bestehen würde«), sondern vielmehr über die Treue Gottes und über die gegenwärtige Bestimmung des Menschen.

b) Die geschichtliche Methode der Darstellung. – Die inhaltliche Konzentration auf die Geschichte der Offenbarung Gottes in Jesus hat ihre Entsprechung in der formalen Darstellungsweise des Werkes. Auf die philosophisch entfaltete Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens in der Geschichte erfolgt völlig unvermittelt die Antwort der Heiligen Schrift. Es fehlt also eine fundamentaltheologische Reflexion auf die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft. Das bedeutet jedoch keineswegs, daß das Buch einfach schlicht und unreflektiert den Glauben darstellen und bezeugen wollte. Es geht durchaus um ein Verständlichmachen und Erklären des Glaubens in einer für ein Glaubensbuch manchmal fast übertrieben reflektierenden Weise. Das aber geschieht einmal durch die historisch-kritische und hermeneutische Reflexion über den Sinn der Glaubensaussagen, zum anderen durch Beschreibung der praktischen Konsequenzen. Bezeichnend sind die Aussagen zu Beginn des dritten Teiles: »Die Frage, ob die christliche Glaubensverkündigung überhaupt eine Antwort ist, die zur Frage nach Gott paßt, stellen wir erst gar nicht . . . weil sie keine sachgemäße Frage ist« (291). Das Buch will nur beschreiben, was mit einem Menschen geschieht, wenn er glaubt (292). Das bedeutet aber: Auf die exegetische Ermittlung des Sinnes der Glaubensaussagen erfolgt unmittelbar die Anwendung auf das Existenzverständnis des Menschen heute. Die vor allem in der systematischen Theologie gestellte Frage nach der Wahrheit der christlichen Botschaft fällt weitgehend aus.

Man kann dem Werk zwar nicht vorwerfen, daß es die existenzbezogene Auslegung des christlichen Glaubens einseitig verstehen oder gar zu einer Gott ausschließenden Anthropozentrik verengen würde (man lese nur den Abschnitt über das Gebet, S. 360–379); aber es werden doch Grenzen dieses Verfahrens deutlich, vor allem in dem Abschnitt über die Vollendung (526–544). Was den eschatologischen Aussagen durch die historisch-kritisch entmythologisierende Erklärung an Bildhaftigkeit und Wirksamkeit genommen wird, das wird durch die existenzbezogene Deutung nicht ausgeglichen; die Darstellung bleibt abstrakt und ist wenig dazu geeignet, die Hoffnung des Menschen auf das ewige Leben zu motivieren.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Das »Neue Glaubensbuch« macht die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen der heutigen Theologie in ihrem Dienst für die Kirche und für die Menschen deutlich. Es zeigt, daß die moderne Theologie – recht verstanden – nicht Verwirrung und Unruhe stiftet, sondern den Menschen in ihrer Glaubensnot hilft und die Einheit der Kirche fördert. Es zeigt aber auch, daß die Theologie zur Selbstüberschätzung neigt, vor allem da, wo sie ihr Denken als exemplarisch ansieht für das kirchliche Bekenntnis und das kirchliche Leben überhaupt.

Mitbestimmung in der Schule

Von Paul Diwo

Der Gedanke der Mitbestimmung in der Schule, also die Teilhabe von Eltern und Schülern an der Gestaltung des Schullebens, hat schon eine mehr als zwanzigjährige Tradition, deren Begründung¹ 1952 in dem großen Zusammenhang der Demokratisierung unseres eben neugegründeten Staates gesehen werden muß.

Nun hat Juni 1973 die Bildungskommission des Deutschen Bildungsrates in den grundlegenden »Empfehlungen zur Reform . . . im Bildungswesen« in einem ersten Teil versucht, die »verstärkte Selbständigkeit der Schule und Partizipation der Lehrer, Schüler und Eltern« zu umreißen und die bisher getrennten Entwicklungszüge in einem großen Entwurf zusammenzufassen sowie auch die Erfahrungen der letzten zwanzig Jahre auszuwerten. Der Grundbegriff des Textes ist die »Partizipation«, die – zusammengefaßt – wie folgt zu umschreiben ist: verstärkte Teilhabe der Lehrer, Eltern und Schüler an Rechten, die die Schulwirklichkeit mit der Unterrichtsorganisation, der Durchführung des Unterrichts selbst und den außerunterrichtlichen Veranstaltungen bestimmen. Diese Rechte sind nicht mit der Pflicht gekoppelt, sie auszuüben. Es handelt sich um »institutionelle Hohlformen« (A 46), die durch konkrete Rechtswahrnehmungen bei einer »Fülle von Detailentscheidungen« (A 47) noch zu füllen sind. Diese Partizipation ist nicht als ein einmaliger behördlicher Akt zu verstehen, sondern ordnet sich als Teilprozeß in den großen Zug einer Gesamtreform unseres Bildungswesens ein, an dessen Vorwärtstreiben Lehrer, Eltern und Schüler beteiligt sind und der nicht von heute auf morgen zu bewältigen ist. Wie dieser Definitionsansatz zeigt, sind diese Mitbestimmungsempfehlungen ein großer Entwurf, dessen Ansprüche schon beim ersten Überfliegen in die Augen springen. Es handelt sich dabei um die weitgehend überzeugende Darstellung einer nicht mehr überzeugenden, brüchig gewordenen Bildungswelt von heute. Es handelt sich weiter um die geschlossene, von Optimismus getragene Darstellung einer Schulwirklichkeit von übermorgen, leider nicht ohne utopische Züge, die allerdings erst dann ihre eigentliche Aussagekraft erhält, wenn man sie vor den Hintergrund der Schulgegenwart stellt.

Die Empfehlungen arbeiten das rechtliche und gesellschaftliche Problem einer Mitbestimmung in der Schule von heute in klarer Form von Grund auf heraus, indem sie der staatlichen Willensbildung in der repräsentativen Demokratie die »fortschreitende Ausdifferenzierung der Gesellschaft« gegenüberstellen (A 19 ff.). Dabei darf nicht verkannt werden, daß das Bedürfnis nach Selbstbestimmung und Teilhabe nicht mehr als nur individuelle Aufgabe gilt, sondern in dem Maß eine gesamtgesellschaftliche Organisation verlangt, in dem Komplexität und Interdependenz des gesellschaftlichen Lebens wachsen und ihrerseits den Staat zu ständiger Erweiterung seiner Tätigkeit provozieren. Mancher Demokrat wird mit Nachdenklichkeit diese wenig liberalen, aber nichtsdestoweniger realistischen Gedankengänge in den Emp-

¹ Vgl. Gesetz und Verordnung zur Neuordnung des Schulwesens Nordrhein-Westfalens vom 8. 4. bzw. 31. 7. 1952.

fehlungen nachlesen, bezogen auf die Schule, die heute in dem polaren Spannungsverhältnis eines vom Grundgesetz verfügten staatlichen Weisungsrechts und einer als überfällig erkannten Delegation von Selbstbestimmungsbefugnissen an die Basis steht. Und nicht der Einzelne, sondern ein Kollektiv soll in den Genuß dieser Entwicklung kommen. Von den zu erwartenden Spannungen sind im Grunde alle beteiligten Gruppen betroffen, Lehrer, Eltern und Schüler, und zwar dann, wenn die partizipatorischen Entscheidungen an den staatlichen Rechtsnormen gemessen werden. Und da scheinen die vorliegenden Empfehlungen nicht selten den Kopf in den Sand zu stecken, solange nicht sichergestellt ist, daß die schuljuristischen Aspekte der neuen pädagogischen Basis den Empfehlungen angepaßt werden. Es dürfte zum Beispiel ein leichtes sein, allein durch Feststellungsklagen zur Frage der Aufsichtspflicht oder der Schadensersatzansprüche ganze Passagen der Empfehlungen gegenstandslos zu machen.

Die Mitbestimmungsempfehlungen entziehen sich natürlich dadurch manchem Einwand, daß sie sich nicht als Feststellung der Gegenwart, sondern als Prozeß in eine fernere Zukunft hinein begreifen (u. a. z. B. A 124). So machen die Ausführungen nicht selten den Eindruck von Wunschvorstellungen, die Probleme werden nach den selbstgesetzten Normen nur angerissen; wo man sich konkrete Lösungen wünscht, bleibt der Text in vagen Andeutungen stecken. Es wird auch oft verschwiegen, daß manches von dem, was hier als Zukunftsmusik ertönt, in Vergangenheit und Gegenwart schon längst praktiziert wurde und wird. Es fällt kein Wort der Anerkennung für die bisherige Leistung der Schule, die Empfehlungen scheinen den Fortschritt für sich allein gepachtet zu haben, und – so gesehen – wirken sie mehr als einmal selbstanmaßend und ungerecht.

Zunächst soll die Rolle der Eltern umschrieben werden, wie sie bisher im Erlaß über die Bildung der Klassen- und Schulpflegschaften geregelt war. Es würde zu weit führen, hier im einzelnen die Rechte und Möglichkeiten der Elternvertreter zu umreißen, mit denen sie bei einiger Geschicklichkeit Einfluß auf Unterrichtsgestaltung und Organisation des Schulbetriebs nehmen konnten. Es kann aber auch nicht verschwiegen werden, daß die Behörde der Einwirkung der Eltern eine unüberwindliche Grenze setzte zum Beispiel mit der kategorischen Feststellung, daß die Pflegschaft keine Beschwerdeinstanz ist. Was soll aber, so könnte man fragen, eine Klassenelternversammlung, wenn sie nicht auch *in cumulo* dem Fachlehrer einer Klasse gezielte Sachfragen stellen und auch Beschwerden vortragen darf? Das Unbefriedigende an dieser Regelung ist doch der Zwang, solche Beschwerden allein beim Fachlehrer bzw. in dessen Beisein beim Schulleiter vorbringen zu müssen. Hierbei besteht aber eine Chancenungleichheit hinsichtlich der Fachkenntnis, der Sachkompetenz und der sprachlichen Argumentationsfähigkeit. Dieser Ungleichheit könnte nur die Beschwerde im Kreis der Klasseneltern abhelfen. So kam es, daß ein geschickter Schulleiter manche Beschwerde der Eltern schon im formalen Vorfeld der eigentlichen Sachauseinandersetzung abblocken konnte. Die Folge dieser Situation ist aber eben die Resignation der Eltern, manchmal auch das Mißtrauen, mit dem sie dem Gedanken einer Mitbeteiligung am Geschick der Schule gegenüberstehen. Die Teilnahme der Eltern an diesen Versammlungen läßt eigentlich immer zu wünschen übrig und ist nur dann zufriedenstellend, wenn über das individuelle Schicksal der Kinder, zum Beispiel bei der Entscheidung im wahlfreien Unterricht verhandelt wird.

Dem wollen nun die Empfehlungen abhelfen, indem sie die Rolle der Eltern ganz neu umschreiben und ihre Befugnisse wesentlich ausweiten.

Zuerst sei erwähnt die – allerdings bislang schon gegebene – Möglichkeit, den Unterricht in der Klasse ihrer Kinder zu besuchen. Auch die von den Empfehlungen vorgeschlagene Stufenversammlungen, das heißt gemeinsame Elternversammlungen mehrerer Parallel- bzw. Anschlußklassen sind zuletzt schon mehr und mehr gebräuchlich geworden. Neu ist dagegen die empfohlene Mitwirkung der Eltern bei einer Fülle echter Entscheidungen, zum Beispiel bei den Differenzierungsplänen einzelner Klassenstufen, bei der Entwicklung von Lehrplänen, ja sogar der Haushaltsplan einer Schule soll mit den Eltern bzw. ihren Vertretern abgestimmt werden (A 107 f.). Was die Eltern noch mehr interessieren dürfte, ist die Teilnahme an der Unterrichtsplanung innerhalb einer Klasse und die Möglichkeit der Kritik an stattgefundenen Unterrichtsveranstaltungen. Entscheidend dabei ist, daß eine derartige Mitbestimmung nicht mehr vom guten Willen der Schule abhängt, sondern von Staats wegen verfügt wird. Man spricht in diesem wie auch in anderen Zusammenhängen von einer Institutionalisierung, wie das zum Beispiel beim Elternsprechtag als einer festen Einrichtung schon lange der Fall ist. Als weitere Anreize zur Teilnahme der Eltern am Leben der Schule werden empfohlen Elternseminare über bestimmte pädagogische Themen, Tage der offenen Tür, Elternbriefe, die »ganz aktuelle Konflikte und Reformvorhaben und deren Auswirkung auf das Elternhaus« darstellen sollen. Entgegen den Empfehlungen wäre es aber wohl nicht verfehlt, diese Elternbriefe auch zur Interpretation pädagogischer Forschungsergebnisse oder kultusministerieller Erlasse zu nutzen, zumal die Empfehlungen zusammenfassend selbst feststellen, daß »neue Formen der Kommunikation und der Information *phantasiereich* zu entwickeln und zu erproben sind« (A 106). Und schließlich muß noch erwähnt werden, daß auch das bisher geheiligte Reservat pädagogischer Omnipotenz, die Konferenz, nunmehr auch für die Teilnahme der Eltern geöffnet ist. Allerdings stellen die Empfehlungen einschränkend fest, daß sie den Forderungen nach der vieldiskutierten Drittelparität (d. h. Stimmgleichheit der Lehrer-, Eltern- und Schülervereiner) nicht folgen können, weil sich die Unhaltbarkeit dieses Schemas schon an einzelnen Schulen erwiesen habe (A 116 f.). Die Lehrer sollen die wesentlichen Träger der Entscheidungen sein und über eine gesicherte (absolute) Mehrheit verfügen.

Beim Gesamtüberblick über diese Ausweitung elterlicher Rechte müßte als erstes festgehalten werden, daß die Empfehlungen *eine* soziologische Gegebenheit zwar am Rande erwähnen, sie aber in ihrer Bedeutung für die Praxis der Mitbestimmung unterschätzen, eine Tatsache, die auch die bisherige Misere elterlicher Beteiligung mit erklärt: Was zur Zeit des Pflugschatz-Erlasses vor zwanzig Jahren noch nicht abzusehen war, heute aber einfach nicht mehr übersehen werden darf, das ist die weitgehende Berufstätigkeit beider Elternteile mit all ihren physischen und psychischen Beanspruchungen. Sie legt nahe, daß der ganze Umkreis der den Eltern eingeräumten Möglichkeiten zur Beteiligung nicht als Ausübung von Rechten, sondern als Aufhalsen unnötiger Belastungen nach Feierabend angesehen wird. Den Empfehlungen kann der Vorwurf nicht erspart werden, statt echte Zielvorstellungen abgesteckt eindeutigen Wunschvorstellungen nachgegeben zu haben. Diese heute schon unbestreitbar feststehende Unlust der Eltern an einer schulischen Mitarbeit

aber auch noch allein als schichtenspezifisches Problem zu sehen, ist der zweite fundamentale, nur durch ideologische Fixierungen zu erklärende Fehler (A 104 f.). Warum denn gerade an dieser Stelle die fast panisch zu nennende Angst vor einer »Überrepräsentanz höherer Schichten« in den Elterngremien, die an sich erst einmal statistisch überprüft werden müßte und dann auch nicht als *Gruppenphänomen*, sondern als Ausdrucksform *individueller* Motivation und Aktivität gesehen werden sollte? Es ist die große Frage, ob die fehlende schichtenproportionale Repräsentanz nur eine Folge mangelnder Information ist. Was hier nur als Vermutung ausgesprochen werden kann, wäre klarer zu begründen gewesen, wenn die Empfehlungen sich deutlicher über die zu ändernden »sozio-kulturellen Umstände« ausgelassen hätten (A 104).

Die eben erklärte – und zu beklagende – Distanz zwischen Elternhaus und Schule dürfte weiterhin gar nicht, wie noch vor dem Zweiten Weltkrieg, in der autoritären Struktur der Schule begründet sein, sondern einfach ein Reflex der wachsenden Entfremdung zwischen Elternhaus und *Kind* sein, wobei beide zunehmend in den Sog der oben erwähnten Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche geraten sind. Elterliche Verständnislosigkeit – und die ist hier nicht einmal böse gemeint! – und die in den Empfehlungen erwähnte jugendliche Subkultur ergänzen einander. Zudem geht dieser Zentrifugalprozeß rasant weiter.

Den Empfehlungen dürfte, was die Vorstellungen von elterlicher Mitbestimmung betrifft, ein missionarischer Übereifer vorzuhalten sein, dessen Zielvorstellungen jenseits des in freier elterlicher Selbstbestimmung Erreichbaren liegen. Dies zu betonen, erscheint mir wichtig, weil die Empfehlungen an mehr als einer Stelle den Eindruck erwecken, daß die Eltern gegängelt bzw. zu ihrem Glück gezwungen werden sollen. Dazu kommt der schon erwähnte Mangel, daß die Eltern immer wieder nur als Gruppe, aber nicht als Einzelne gesehen werden. Und der Text selbst bleibt leider, was seine ideologischen Grundlagen angeht, unklar und unreal, was das Erreichbare betrifft, so daß er zu Mißdeutungen geradezu herausfordert.

Die Stellung der zweiten Partizipationsgruppe, der Lehrer, wird von den Empfehlungen in zweifacher Weise formal berührt, wenn sie einerseits zugleich mit ihrer Schule eine größere Selbständigkeit erhalten und andererseits gegenüber Eltern und Schülern zu größerer Transparenz ihrer Unterrichtsplanung verpflichtet werden. Die Empfehlungen stellen lapidar fest, daß die von ihnen angepeilte Zukunft noch weitergehende Belastungen für den Lehrer mit sich bringen wird, als das bisher schon der Fall ist.

Doch zunächst muß das Berufsbild des Lehrers interessieren, das die Empfehlungen entwerfen. Sie rücken offensichtlich ab von dem Fachmann bisheriger Art und stellen den »Teilspezialisten« in den Vordergrund, der sich auf den Gebieten der Tests, der Didaktik, der Medien usw. durch besondere Qualifikationen legitimiert. Ein solcher Spezialist ist im Rahmen der Schule zwangsläufig zu besonders intensiver Beratung mit den anderen Spezialisten genötigt. Allein an dieser Stelle (A 7) wird viermal von Kommunikation, Zusammenarbeit, Kooperation gesprochen, als ob es derartige kollegiale Kontakte noch nicht gegeben hätte. Diese zwischen den Zeilen festgestellte Unterlassungssünde der Lehrer alten Typs wird aber dann massiv damit untermauert, daß die Empfehlungen seine Tätigkeit als eine »Situation des Scheiterns« kennzeichnen, in der diesem Lehrer in der heutigen »Komplexität der Schul-

wirklichkeit« (A 8) nur »herkömmliche handwerkliche Ratschläge« zur Verfügung stehen, mit denen die Situation nicht mehr zu bewältigen sei. Es sollte nicht verschwiegen werden, daß unsere Bildungspolitiker wesentlich mit zur pädagogischen Verunsicherung des Lehrers beigetragen haben. Wenn dann noch die Lösung dieser »Situation der Überforderung und des Scheiterns« (A 108) nur in Arbeitsteilung und Kommunikation gesucht wird, so wird der einseitige, verengte wissenschaftliche Ansatz überdeutlich, unter dem man den heutigen Lehrer verteuftelt. Man tut so, als ob die Lehrer nie in Psychologie und Pädagogik ausgebildet worden wären und wertet die Erkenntnisse dieser Wissenschaften als »herkömmliche handwerkliche Ratschläge« ab, ohne zu merken, wie überlegen handwerkliches Können mancher hochgestochenen Verblasenheit der gegenwärtigen soziologischen Diktion ist, nach der oft nicht sein kann, was nicht sein darf. Und so steuert man konsequent den zukünftigen Pädagogen an, der vor lauter Teilqualifikationen überhaupt nicht mehr in der Lage ist, die Schülerpersönlichkeit als Ganzes zu beurteilen. Selbstverständlich kann dann die Verantwortung für die Kinder nur noch vom Pädagogenkollektiv übernommen werden, wo der eine mit dem anderen, wenn die Zeit es erlaubt, Kommunikation treibt, oder sollen wir besser sagen: wo der eine den anderen kontrolliert? Die Redakteure dieser Empfehlungen sollten nicht vergessen, daß eine ganze Kriegsgeneration von Lehrern im Amte ist, die die Praktiken einer alles kontrollierenden Diktatur noch erlebt hat und auf diesem Ohr äußerst empfindlich ist.

Die Verlagerung von Mitbestimmungsbefugnissen nach unten berührt notwendig auch den Bereich der staatlichen Dienstaufsicht. Auf diese kann auch nach den Empfehlungen gemäß Grundgesetz nicht verzichtet werden, und das dürfte auch in Zukunft seine Richtigkeit haben. So bleibt zum Beispiel die Kontrolle der Behörde über die Einhaltung der noch zu erarbeitenden Rahmenrichtlinien wie bisher schon erhalten. Neu ist die *Verpflichtung* der Lehrer, ihre Leistungsbewertung in den verschiedenen Konferenzen zu *begründen*. Allerdings dürfte es bisher schon immer so gewesen sein, daß die Lehrer in besonders gelagerten Fällen ihre Urteile vor der Konferenz begründet haben. Es ist falsch, in der Verpflichtung zur Begründung allein schon eine Gefährdung der Mitbestimmung bzw. Teilhabe zu sehen, weil eigentlich nur eine Selbstverständlichkeit festgestellt wird, die in allen Bereichen des öffentlichen Lebens gilt. Und die Zensuren haben heute, zum Beispiel allein schon wegen des *Numerus clausus*, mehr und mehr öffentlich-rechtlichen Charakter gewonnen. Man wird aber sorgfältig beobachten müssen, ob nicht doch die bisherige Entscheidungsfreiheit des Lehrers innerhalb des erlaubten Ermessensspielraums eingeengt wird und einem arithmetischen Schematismus weichen muß, der dem besonders gelagerten individuellen Fall nicht mehr gerecht wird. Nur müßte dann bei Zeiten die Dienstpflicht des Lehrers in diesem Punkt beamtenrechtlich neu definiert werden.

Ein anderer, die Lehrer betreffender Punkt, ist nicht ganz leicht zu umschreiben. Sooft auch die Empfehlungen von Weisung, Aufsicht und Kontrolle sprechen, so wenig lassen sie einen Zweifel darüber, daß an deren Stelle im Verlauf der Schulreform mehr und mehr die *Beratung* der Lehrer durch die Behörde treten soll; sie wird ergänzt – und das ist wesentlich! – durch die Kommunikation der Kollegen-Fachgruppen an jeder einzelnen Schule. Bei der wahrscheinlich weitergehenden Ideologisierung auch der Lehrer ist es aber möglich, daß bei der inhaltlichen Konkreti-

sierung der Rahmenrichtlinien an der einzelnen Schule Festsetzungen erfolgen, die der eine oder andere Lehrer mit seinem Demokratieverständnis nicht mehr vereinbaren kann; er ist dann durch einen Mehrheitsbeschluss formal gebunden. Es mag sein, daß die Behörde das Problem als nicht existent betrachtet; die Anzeichen für derartige Gewissenskonflikte bei den Lehrern häufen sich aber, und die ganze bisherige Problematik des Radikalerlasses sollte genug Anlaß zum Überdenken sein. Daß hier die Empfehlungen mit keinem Wort den legalen Weg eines demokratischen Widerstands aufzeigen, muß als ein Mangel bezeichnet werden, der nur durch ein bewußtes Vorbeisehen an den Realitäten zu erklären ist.

In einem weiteren Abschnitt appellieren die Empfehlungen an die hier so genannte »außerunterrichtliche Aktivität« des Lehrers (A 70). Darunter werden verstanden freiwillige Förderkurse, Interessengruppen, Schüler-Arbeitszirkel, der ganze Bereich der schulischen Selbstverwaltung, der Bereich der durch die Schüler organisierten Veranstaltungen zu Politik, Kultur und Sport; ferner eine Fülle von Freizeit-Veranstaltungen, an denen auch nicht zur Schule gehörende Gruppen und Personen teilnehmen können. Und dafür – so wird wieder pauschalierend festgestellt – »lehnt die Schule die Verantwortung gerne ab« (A 70f.). Es berührt eigenartig, daß in einer Zeit des Job-Denkens, das jedem Staatsbürger konzidiert wird, gerade vom Lehrer Idealismus verlangt wird. Ebenso eigenartig berührt die neue Überstunden-Regelung für Lehrer in Nordrhein-Westfalen, nach der alle fachfremden Überstunden wegfallen, die doch gerade die eben erwähnten außerunterrichtlichen Neigungen der Schüler berücksichtigen wollten. So kann es dann geschehen, daß die Existenz einer Schülerbeatband, geleitet von einem Deutschlehrer, gefährdet ist, desgleichen die Volleyballgruppe eines Mathematiklehrers wie auch die pädagogische Arbeitsgemeinschaft eines Sportlehrers. Das Motiv der Behörde, primär auf die Deckung des eigentlichen Unterrichtsbedarfs hinzuwirken, ist annehmbar; nur wird die Irrealität der Empfehlungen hier um so deutlicher. Sollte es wirklich gelingen, die Eigeninitiative der Schüler ohne Mithilfe der Lehrer zu aktivieren, so hindert dann die *Aufsichtsfrage* immer noch entscheidend. Wer soll die Verantwortung für die Räume und Geräte der Schule übernehmen? Schule und Schulträger haben hier doch ein ganz gewichtiges Wort mitzureden, das bei dem beängstigenden Hang zu mangelnder Sorgfalt, wenn nicht gar Zerstörungswut nicht außer acht zu lassen ist. Und so schlagen auch die bisherigen Aufsichtspflicht-Erlasse der Behörde dem Optimismus der Empfehlungen glatt ins Gesicht. War es doch die Behörde selbst, die mit ihren rechtlichen und finanziellen Praktiken die außerunterrichtliche Aktivität der Lehrer oft genug gelähmt hat.

Aber in diesen Nöten haben die Empfehlungen wie so oft einen Ausschuss an der Hand, bestehend aus Lehrern, Eltern und Schülern, der »Gruppen, Verbände und Institutionen der Gesellschaft zu seinen Beratungen hinzuzieht . . . und schließlich auch die Frage der Raumgewährung großzügig klären soll« (A 72). Wie soll das wohl bei der schon erwähnten Belastung der Eltern funktionieren? Wie ist die Rolle des kommunalen Schulträgers zu sehen? Und wenn dieser Ausschuss schließlich noch »die Verantwortung für die Beaufsichtigung und Kontrolle koordinieren« soll, so muß ja wohl die Frage gestellt werden, wer überhaupt bei *freiwilliger* Mitarbeit (natürlich auch ohne Bezahlung) zu koordinieren sein soll. Es schält sich allmählich heraus, daß alle diese hochfliegenden Pläne, wenn überhaupt, nur mit weitgehender

Mitarbeit der Lehrer zu verwirklichen sind. Es sind aber dieselben Lehrer, die man als »verantwortungsscheu« und »handwerklich-überholt« bezeichnet.

Ein dritter Abschnitt der Empfehlungen gilt der Standortbestimmung des Schülers, die wohlthuend realistisch vorgenommen wird. Da ist zunächst die Rede von der immer schärferen Ausprägung der jugendlichen Subkulturen, die eine wachsende Distanz zwischen Elternhaus und Kinder legt. Was die Schule betrifft, so ist das Aufbegehren gegen bisherige Unterrichtsformen und -inhalte, das Fehlen beim Unterricht, die Gleichgültigkeit gegen Anforderungen und ein prinzipielles Infragestellen richtig gesehen. Insgesamt kann das Phänomen als fehlmotiviertes Verhalten einer aggressionsgeladenen Generations-Emanzipation gesehen werden. Die Lösung dieser Situation wird in einer neuen Funktion der Schule gesucht, wie sie zum Beispiel eben bei der außerunterrichtlichen Aktivität beschrieben wurde. Die Schule muß ganz einfach »in vielfältiger Weise Funktionen übernehmen, die bisher von der Familie wahrgenommen wurden« (A 70). Ein schwerer Mangel der Empfehlungen muß aber zum Beispiel darin gesehen werden, daß sie den Schüler unter Verzicht auf *jede* individual-psychologische Interpretation *nur als Gruppe* sehen und in sozialpsychologische Zusammenhänge stellen. Konsequenterweise ist dann nur noch von *den* Schülern und ihrer Vertretung, der Schülermitverwaltung, die Rede. Von dort aus wird die Entwicklung dieser sog. SMV in den sechziger Jahren durchaus richtig beurteilt. Während das Verhältnis zwischen Schule und Schülern damals noch unter den Leitbegriffen »Zusammenarbeit« und »Partnerschaft« zu sehen war, hat sich unter dem Einfluß der Studentenbewegung und der zunehmenden allseitigen Politisierung das Selbstverständnis der Schülervertretung wesentlich gewandelt. Neue, weiterreichende Ansprüche werden gestellt, das politische Mandat rückt in den Blickkreis. Da treten nun die Mängel der bisherigen SMV immer offener zutage, weil die Schüler zwar zur Mitarbeit aufgerufen waren, aber keine entsprechende Möglichkeit *echter* Mitbestimmung hatten. Übrig blieb die Rolle des »Mädchens für alles«, das für die Verteilung der Pausengetränke, die Hilfsaufsicht und die Organisation im Fahrradkeller zu sorgen hatte. Das »parlamentarische System im Kleinformat« wurde angesichts der Kompetenzlosigkeit als »Sandkastenspielerei« desavouiert, das von den Schülern selbst nicht mehr für voll genommen wurde. So geriet die SMV recht oft zum Tummelplatz politisch engagierter Ehrgeizlinge und erfuhr eine tiefgehende Polarisierung, die statt auf Partizipation, wie sie die Empfehlungen vor Augen haben, lediglich Agitation, Demagogie und die Frontstellung zur Schule im Auge hatte. Die »schweigende Mehrheit« der anderen Schüler dämmernd beileibe nicht, wie man meinen könnte, lethargisch dahin, sondern arbeitet in klarer Erkenntnis schulischer Sachzwänge auf Überwindung des *Numerus clausus* hin und ist nicht gewillt, Zeit und Arbeit in die SMV zu stecken.

In diesem Zusammenhang soll die Teilnahme der Schüler an der Unterrichtsplanung erwähnt werden in der institutionalisierten Form des Unterrichtsforums (A 63f.), in dem Lehrer und Schüler Alternativen von Stoffplänen diskutieren, die allerdings von der Konferenz vorher festgelegt und zur Auswahl gestellt werden. Damit ist eine echte Stoff-Auswahl durch die Schüler noch nicht gegeben. Wie sollte es auch anders sein, da die Schüler als Lernende keine Entscheidungskompetenz über das zu Lehrende haben können. Daß die Intentionen der Schüler in die Richtung echter Entscheidung zielen, ist klar. Ebenso klar sollte es aber auch sein, daß eine

solche Entscheidung nur selten sachbezogen, stofflich orientiert, sondern allenfalls von Interesse oder Ideologie vorherbestimmt sein kann. Und die Kenntnis solcher ideologiebezogenen Voraussetzungen zum Beispiel bei einem aufzustellenden Lektürekanon muß man allerdings dem politisierten Teil der Schülerschaft zugestehen. Einschränkend legen die Empfehlungen den Schülern nahe, allein schon aus Gründen der Arbeitsüberlastung die Mitwirkungsbefugnisse »nicht in allen Angelegenheiten voll auszuschöpfen, sondern einige Sachbereiche auszuwählen« (A 93).

Die Empfehlungen betonen die Notwendigkeit einer »verantwortungsvollen und anspruchsvollen« Schülermitarbeit. Sie sehen auch die »konfliktreiche« Aufgabe der Schülervertretung, wenn sich etwa eine Kluft zwischen Schülerschaft und Schülervertretung auftun sollte« (A 93). Daß der Text der Empfehlungen sehr oft zwischen den Zeilen Konfliktmöglichkeiten birgt, wird nicht so oft erwähnt, wie es nötig wäre. Die Ummauerung eines demokratischen Lehrers durch ideologisch fixierte Kollegen wurde schon erwähnt. Ebensogut möglich ist das Unterlaufen des ganzen Konferenzmodells der Empfehlungen durch Solidarisierung einer ideologisch gleichgeschalteten Schülergruppe mit einer entsprechenden Lehrergruppe. Es ist zwar modisch, aus einer vermeintlichen Sicherheit heraus sich eine solche Überakzentuierung des Konflikts zu leisten. Aber zu oft wird man bekanntlich die Geister, die man rief, nicht mehr los. Man sollte sich hüten, zu viele Konflikte mit einzuprogrammieren. Es muß die Frage gestellt werden, ob die Schule zur Demokratie und zur Toleranz zu erziehen hat bei gleichzeitiger Warnung vor der Verabsolutierung eines Mehrheitsprinzips außerhalb der Legalität, oder ob sie sich dazu hergeben soll, an sich selbst die Pervertierung eines formaldemokratischen Prinzips zum autoritären Machtstandpunkt praktizieren zu lassen, den wir gerade mit Mühe überwunden glaubten.

So zur klaren Aussage gezwungen, schränken die Empfehlungen sofort ein, indem sie die Übertragung sozial-ökonomischer Begriffe wie »Arbeitskampf«, »Interessenvertretung«, wenn nicht gar »Streik« (A 91 f.) auf das Verhältnis zwischen Schule und Schüler ablehnen und schließlich doch wieder auf den »Konsens anhand politischer Kategorien« zurücklenken (A 92). Ein solcher Konsens ist aber nicht auf der Basis einer permanenten Konfliktsituation, sondern nur auf der Basis parlamentarischer Spielregeln zu finden.

Wir haben aus den Empfehlungen der Bildungskommission zur Mitbestimmung an der Schule nur einige Punkte darstellen und analysieren können, die Eltern, Lehrer und Schüler besonders interessieren. Die Diskussion wird weiter fortgeführt werden müssen, die Meinungen sind heute schon geteilt. Man sollte aber dasjenige, über das sich ein schneller Konsens herbeiführen läßt, möglichst rasch in die Schulpraxis überführen.

BUCHSTABIERÜBUNGEN. – WASPSEUDOtheologie ist, läßt sich nicht anders sagen, als indem man sie mißt an der wahren Theologie. Was also ist Theologie? Traditionellerweise wird sie als *doctrina secundum revelationem divinam* bestimmt. Sie ist, sofern man darunter ein menschliches Unternehmen versteht, der Versuch, die in den Dokumenten heiliger Überlieferung eingekörperte Gottesoffenbarung auf das mit ihr wahrhaft Gemeinte hin zu interpretieren. Vielleicht wird man fragen: Was denn sonst könnte die Theologie sein, wenn nicht ein »menschliches Unternehmen«? Gegenfrage: Wäre es nicht vorstellbar, daß der Autor der Offenbarung möglicherweise selber ihre Interpretation inspiriert? Für den Christen übrigens ist dies nicht allein vorstellbar. Vielmehr ist er davon überzeugt, daß in der Auslegung der Offenbarung durch die Kirche genau dies tatsächlich geschieht. Hier allein ist dann auch Theologie im genauen Sinn des Wortes, *doctrina sacra*, realisiert. Und wenn Interpretation eines Textes besagt: das von seinem Autor Gemeinte adäquat ermitteln – dann läßt sich in der Tat eine vollkommene Interpretation nicht denken.

Weil allerdings »Interpretation« immer eine Art »Übersetzung« ist, eine Hinübertragung des Sinnes von einer Sprache in die andere; weil ferner bereits die uranfängliche Formulierung der göttlichen Botschaft durch den ersten Empfänger unter den Bedingungen einer vergangenen geschichtlichen Situation geschehen ist, und weil diese gleiche Botschaft in die ebenfalls geschichtlich bedingte Sprache der jeweils gegenwärtigen Situation übertragen werden muß, darum ist Theologie, geschehe sie nun als Auslegung der Offenbarung durch die Kirche selbst oder als wissenschaftliche Bemühung des Einzelnen, eine ständig neu zu leistende Aufgabe. Man kann sich fragen, in welcher Sprache ein Übersetzer mehr zu Hause sein müsse, in der Sprache, *in* welche, oder in der, *aus* welcher er einen Text überträgt. Jedenfalls fordert das Geschäft der Theologie notwendigerweise »Zweisprachigkeit«. Man könnte geradezu versuchen, zwei wiederkehrende

Grundgestalten des Versagens der Theologie, die ja als Interpretation immer Deutung »von etwas für jemanden« sein muß, zurückzuführen auf die mangelhafte Beherrschung entweder der einen Sprache, der vorgegebenen, oder der anderen, der jeweils heutigen. Aber natürlich ist hier mehr gefordert als eine bloß linguistische Fertigkeit. Gefordert ist einerseits die völlig selbstverständliche Modernität des inneren Stils, der Denkweise, der Fragestellung und des Sprachgebrauchs, andererseits die Fähigkeit, nicht nur das Vokabular, die Gestik und den Tonfall des heiligen Textes zu verstehen, sondern durch ihn hindurch das in keine geschichtliche Sprache völlig adäquat zu fassende Ur-Wort der göttlichen Rede als das »eigentlich Gemeinte« zu vernehmen. Dies eigentlich Gemeinte wiederum ist nicht etwas einfachhin identisch Vorgegebenes, das aus der jeweils historischen Sprachgestalt nur »herauszuhören« wäre, vielleicht läßt möglicherweise das (zum Beispiel) mit dem biblischen Bericht von der Erschaffung des Menschen wahrhaft Gemeinte selber, nachdem wir heutigentags ein wenig von den Ergebnissen der Evolutionsforschung wissen, sich reiner – und insofern »anders« – als zuvor fassen und zur Sprache bringen. Demnach dürften Evolutionsforschung und Paläontologie dem modernen Theologen, damit er seine eigenste, die theologische Aufgabe überhaupt wahrnehmen könne, nicht unbekannt sein. Und doch wäre dieses nur eine der ungezählten, in der Sache selbst liegenden Anforderungen an eine wirkliche Theologie – womit klar ist, daß, genau genommen, die Theologie, hierin der Philosophie nicht unähnlich, eine Aufgabe ist, welche ihrer Natur nach die Möglichkeiten eines Einzelnen, und wäre er noch so genial, prinzipiell übersteigt.

Immerhin lassen sich Bedingungen nennen, die einfachhin erfüllt sein müssen, wofür Theologie im strikten Sinn überhaupt zustandekommen soll. So ist es niemals Sache des Theologen als des Interpreten von Offenbarung, die Tatsächlichkeit eines göttlichen Redens von sich aus festzustellen oder

»nachzuprüfen«; noch kommt es ihm zu, zu sagen, in welchen überlieferten Dokumenten der Spruch Gottes sich eingekörpert habe. Immer setzt vielmehr der Theologe voraus, nicht nur daß Gott wirklich gesprochen hat, sondern auch, in welcher geschichtlichen Gestalt das offenbarend-offenbarte Wort uns greifbar und vernehmlich geworden ist. Dies ist, aller Theologie voraus, bereits festgelegt, und zwar durch »jemand anders«, nämlich durch die im *corpus mysticum* der Gläubigen wirkende, wie Karl Jaspers sagt, wesentlich »unbegriffene« Autorität, die sich folglich nicht aus den erst zu interpretierenden Dokumenten legitimiert. So muß, wer immer behauptet, sich »einzig« auf die Heilige Schrift zu berufen, sich die Frage gefallen lassen: Woher weißt du, daß es so etwas gibt wie eine »Heilige Schrift«, und ob ein bestimmtes Buch zu ihrem »Kanon« gehört oder nicht? Und wer immer sich, als Theologe, mit der Heiligen Schrift befaßt, hat *eo ipso* nicht nur das Faktum der Offenbarung, sondern auch die vorausliegende Feststellung dieses Faktums akzeptiert. So impliziert der Akt des Theologen sowohl den Glauben wie die eigene Selbsteinfügung in jenes *corpus mysticum*. Der »biblisch gebildete Agnostiker«, als den sich mir gesprächsweise ein moderner Israeli bezeichnete, taugt niemals zum Theologen; und Bernanos hat es in einem Roman gesagt: Theologie zu betreiben, ohne zu glauben, sei »Betrug«.

Theologische Erkenntnis kann nicht anders denn als *cognitio per connaturalitatem* fruchtbar sein, als Erkennen auf Grund von Wesensverwandtschaft, man kann auch sagen, auf Grund liebender Identifizierung, kraft deren der unendliche Gegenstand nicht als etwas Fremdes, sondern als etwas unmittelbar Zugehöriges und Eigenes zu Gesicht kommt. Keine noch so ausgebreitete kritisch-historische Gelehrsamkeit vermag je das Fehlen dieser Ur-Bejahung auszugleichen, wiewohl sie es möglicherweise vergessen machen kann. Andererseits mag der zunächst gleichfalls rein philologisch mit dem Text Umgehende aus jenem »Engagement« eine Imaginationskraft des Witterns und Erschließens gewinnen, die ihm sonst versagt geblieben wäre. Historie, Textkritik und Phi-

lologie, darüber braucht man kein weiteres Wort zu verlieren, sind eine unentbehrliche Hilfe für die Theologie; aber sie sind nicht schon selber Theologie. Und wenn diese Nicht-Theologie sich dennoch als Theologie versteht oder ausgibt, ja, wenn sie auch nur diesen ihren wahren Charakter mehr oder weniger verhehlt, dann wird sie zur Pseudo-Theologie. Beansprucht sie dann noch gar, als »Fachwissenschaft«, die sie freilich in der Tat ist, das Modell aller sinnvollen Befassung mit den Dokumenten der Offenbarung zu sein, dann führt sie, als Selbstbeschränkung des Geistes auf das exakt Wißbare, geradewegs zu jener besonderen Form geistiger Unfreiheit und Enge, die auch sonst den Mann der Wissenschaft, vielleicht nur ihn, bedroht – nur daß sie im Bereich von Glaube und Theologie noch um eine ganze Dimension destruktiver und trostloser ist. Die durch solche Pseudo-Theologie am meisten Betrogenen sind die ungewarnt lernbegierigen Studenten, die leider oft genug erst, wenn es zu spät ist, bemerken, daß ihnen ihr Glaube entwendet worden ist – nicht durch eine deklariert säkularistische Lebensphilosophie, sondern, wie Hegel sich ausdrückt, durch die »Verwüstungen der Theologie«.

Josef Pieper

HOMMAGE A MINDSZENTY. – VOR fünfundzwanzig Jahren – am 8. Februar 1949 – wurde der Fürstprimas von Ungarn, der Erzbischof von Esztergom (Gran), Josef Kardinal Mindszenty, in einem Schauprozeß von einem kommunistischen Tribunal zu lebenslänglichem Kerker verurteilt. Die Anklage lautete damals: Spionage zum Nachteil der Sowjetunion. Das Ziel des Prozesses war nach Aussagen des damaligen Kultusministers Ortutay, eines Mitglieds der Partei der Kleinen Landwirte: die Zerstörung der Kardinalslegende.

Worin bestand sie nach Ansicht der Kommunisten? Kurz gesagt: im historisch überkommenen Glauben der Mehrzahl der Ungarn, daß der Primas des Landes in einer königlosen Zeit als Verweser der Stephans-

krone die staatliche Rechtsmäßigkeit wahr. Aus dieser Sicht gesehen, war und ist jedes politisch-staatliche System Ungarn illegal, das nicht in Übereinstimmung mit dem Verweser der Krone – dem legitimen Staatsoberhaupt – steht.

Wenngleich die Bindung der Souveränität an Krone und Verweser in den Augen der Kommunisten ein historischer Aberglaube war und ist, erkannten sie doch nach 1945 sehr rasch die außerordentliche Bedeutung der Position des Primas für die Konsolidierung ihres Regimes. Daher der fortgesetzte Kampf gegen den Antikommunisten Mindszenty und die Bemühungen von Mathyas Rákosi bis zu Janos Kadar, um den Preis der Würde des Primas einen Quisling im ungarischen Episkopat zu finden.

Alle Stationen des Leidensweges Mindszentys – die Kerkerjahre von 1949 bis 1956, das freiwillig gewählte und doch erzwungene Asyl in der US-amerikanischen Botschaft, der Gang ins Exil im September 1971, ja noch die praktisch von der Budapester Regierung erzwungene Amtsenthebung vom 5. Februar 1974 – sind nur aus den einmaligen politisch-kirchlichen Vorgegebenheiten Ungarns zu verstehen.

Man hat dem Kardinal schon 1949 vorgeworfen, er habe sich zu wenig flexibel gegenüber seinen politischen Gegnern verhalten, und der Vorwurf der Starrheit und Unversöhnlichkeit ist ihm auch später nicht erspart geblieben, als er dem Verlangen des Heiligen Stuhles nachkam und sich der neuen Ostpolitik des Vatikans nicht öffentlich widersetzte. Doch muß man gerechterweise fragen, was die Kirche in Ungarn gewonnen hätte, wenn sich der Kardinal mit dem kommunistischen System arrangiert hätte. Vielleicht etwas mehr Bewegungsfreiheit auf Zeit. Auf die Dauer hätte sie gewiß Freiheit

und Unabhängigkeit verloren. Dies lehrt jedenfalls die Geschichte der meisten christlichen Kirchen in kommunistischen Ländern seit 1917.

Man darf, will man den Kampf des Kardinals gerecht würdigen, nicht vergessen, daß er mit seinem Urteil über die Unverträglichkeit der Sendung der Kirche mit dem Sendungsbewußtsein der kommunistischen Führer: über die Unmöglichkeit eines echten *modus vivendi* zweier unversöhnlicher Glaubenswelten nicht allein blieb. Mindszenty steht in der Reihe der Stepinač, Slipyj, Beran und Wyszyński, Kirchenführer, die in der Wirren der Nachkriegszeit die einzige Hoffnung der zahllos umherirrenden, um ihre Zukunft gebrachten Bürger der zusammenbrechenden Nachfolgestaaten der Habsburger Monarchie waren. Daher der Druck der kommunistischen Staatsmaschinerie von Anfang an gegen diese Männer. Sie alle haben Haft oder Kerker über Jahre, zumindest Amtsentsetzung kennengelernt. Aber auch die Praxis der Kommunisten in der täglichen Auseinandersetzung mit den Gläubigen. Da blieb kein Platz für Illusionen.

Trotzdem wichen und resignierten sie nicht. Nicht daß ihr Leben von diesem Kampf bestimmt und gezeichnet wurde, macht sie bedeutend, sondern daß sie die Kraft aufbrachten, über Jahrzehnte in der Spannung auszuhalten. Des Beifalls der westlichen Welt konnten sie nur so lange sicher sein, wie hier der Sinn dieses Kampfes begriffen wurde. Als mit fortschreitender Zeit der Wille zur Entspannung fast zur politischen Mode wurde, vergaß man sie oder versuchte sie totzuschweigen und mundtot zu machen. Sie haben auch diese Ungeerechtigkeit mit Würde getragen.

Franz Greiner

STELLUNGNAHMEN

Die Vorlage der Gemischten Synodenkommission VIII/IX zur kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit hat – wohl weil ihre Bedeutung in der nüchternen Form eines Gesetzentwurfes nicht recht deutlich wird – kein allzu großes Echo in der Öffentlichkeit gefunden. Um so dankenswerter ist es, daß W. Geiger in seinem Artikel »Probleme kirchlicher Verwaltungsgerichtsbarkeit«¹ seine schon in der Synodenberatung erhobenen Einwände genauer dargelegt und begründet hat. Denn eine breitere Auseinandersetzung mit dem vorliegenden Thema ist um so notwendiger, als von dem »Ob« und dem »Wie« einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit viel für die Funktion des Rechts in der Kirche und damit für ihre Glaubwürdigkeit abhängt.

Die Ausführungen Geigers bedürfen jedoch einer Erwiderung, da sie manche Probleme der Synodenvorlage verschieben und in der überzeugenden Art ihres Vortrages den Eindruck wecken können, als begegneten nicht auch sie ihrerseits erheblichen Einwänden. Es sei mir erlaubt, mich an die Reihenfolge des Artikels von Geiger anzulehnen.

1. Geiger möchte gerne den Grundsatz der Schriftlichkeit des Verfahrens erhalten wissen, der sich im kirchlichen Prozeß bewährt habe und für die Effizienz des Rechtsschutzes von großer Bedeutung sein werde.

a) Der Schriftlichkeitsgrundsatz (vgl. cc. 1643 und 1869 § 2 CIC) – »quod non est in actis, non est in mundo« – beruht auf der Eigenart des herkömmlichen kirchlichen Prozeßganges. Hier gibt es keine mündliche Verhandlung, in der vor Parteien und Richterkollegium der Prozeßstoff gesammelt wird. Vielmehr werden hier alle Entscheidungsgrundlagen gesammelt und zu den Akten genommen, ohne daß die Parteien – außer durch Beweisanträge – dabei mitwirken. Zeugenvernehmungen finden nicht durch das Richterkollegium statt, sondern durch den Untersuchungsrichter, der dem Kollegium nicht angehören darf

(c. 1582 CIC). Nach Einsicht der Parteien in den gesammelten Prozeßstoff, das heißt in die »geschlossenen« Akten, gehen diese zur Votenbearbeitung an die Richter. Da die Akten das einzige Mittel sind, den Richtern die Entscheidungsgrundlagen zur Beurteilung vorzulegen, war das Schriftlichkeitsprinzip unumgänglich.

b) Im Verwaltungsstreitverfahren nach der VwGO (Verwaltungsgerichtsordnung für die Bundesrepublik Deutschland) wird das Urteil aus dem Gesamtergebnis des Verfahrens auf Grund mündlicher Verhandlung gefällt (§§ 101, 108 VwGO). Als Gesamtergebnis des Verfahrens bis zur mündlichen Verhandlung wird vom Berichterstatter der wesentliche Inhalt der Akten vorgetragen (§ 103 Abs. 2 VwGO). Auch hier ist also nicht der »improvisierte und flüchtige mündliche Vortrag« (Geiger, S. 270) allein Entscheidungsgrundlage. Den Regeln der KVGO (Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der BRD, in »Synode« 5-72-39/56) schließt sich das Modell an.

c) Im Bericht des Relators der Kodex-Reform-Kommission zum *processus contentiosus summarius* heißt es: »Die Beweise werden in der »audientia« gesammelt, zu der auch die Zeugen zu laden sind; die Partei und ihr Anwalt wohnen der Vernehmung der anderen Partei und der Zeugen bei . . . Diese Prozedur ist mündlich: die Aussagen der Zeugen, die Ausführungen der Sachverständigen, die beigezogenen Urkunden kommen zugleich dem Richter, den Parteien und den Anwälten zur Kenntnis« (private Übersetzung aus »Communicationes« 1/1972, S. 63). Es besteht danach auch in den römischen Reformbestrebungen eine Tendenz zur Mündlichkeit des Verfahrens.

2. Geiger bemerkt eine seiner Meinung nach unzureichende Festlegung des Richterstatus (271). Die Frage, ob die Richter haupt- oder nebenamtlich tätig werden sollen, ist in der Tat offengelassen worden, da der Arbeitsanfall der Gerichte nicht vorauszu- sehen ist. Die Unabhängigkeit der Richter ist

¹ In dieser Zeitschrift 3/73, S. 269–283.

durch eine nebenamtliche Tätigkeit nicht notwendig gefährdet, denn sie könnten im Hauptamt zum Beispiel Richter am kirchlichen Ehegericht sein.

Wieso Geiger die Festlegung der Amtszeit der Richter vermißt, bleibt unklar, zumal er selbst die Vorschriften zitiert, in denen sie sich findet.

3. Erstaunt schon die einleitende Bemerkung Geigers über die Unergiebigkeit des Prinzips der gütlichen Einigung in einem kirchlichen Rechtsstreit (S. 269), so ist noch schwerer zu verstehen, wieso der Verfasser das Konzept der KVGO einfachhin in die Schemata staatlicher Gerichtsbarkeit hineinliet und dann zu diesem Konzept völlig fremden Feststellungen kommt, etwa daß die KVGO den Schein eines dreistufigen Gerichtsweges erwecken solle, in Wirklichkeit (!) aber eine zweistufige Gerichtsbarkeit etabliere (S. 272). Denn die Schiedsstellen seien keine Gerichte, sondern Verwaltungsstellen, ihr Schiedsspruch ein Vergleichsvorschlag, dem – entgegen ausdrücklicher Normierung in § 108 KVGO – keine materielle Rechtskraft zukomme und auch nicht zukommen könne.

Es ist hier nicht der Ort, das Konzept der Schiedsstelle des breiteren zu erörtern. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß der kirchliche Gesetzgeber frei ist, Modelle eines Rechtsweges in Kraft zu setzen, ohne deren vorherige Harmonie mit dem bundesdeutschen Schema von Erstrichterspruch/Berufung/Revision herbeizuführen. Das Spezifikum innerkirchlicher Rechtsprechung, für die Gerechtigkeit ein mindestens hohes Ziel ist wie Rechtsfriede, verlangt eine Lösung, bei der die Entscheidungsfreiheit und Entscheidungsfähigkeit der Streitbeteiligten möglichst gefördert und unbeeinträchtigt erhalten wird. Gerade hier war für eine unveränderte Übernahme des weitaus autoritäreren staatlichen Gerichtsaufbaus kein Platz.

Seien Gütestellen im staatlichen Bereich auch als Sieb zur Arbeitsentlastung der Gerichte gemeint, was für den kirchlichen Bereich ein abwegiger Gedanke wäre, so kann Geiger doch nicht gefolgt werden, wenn er meint, die Schiedsstellen trügen zu einem

effektiven Gerichtsschutz nichts bei. In einem kirchlichen Rechtsstreit bringen sie sogar etwas wesentliches zur Geltung, ohne das Rechtsverwirklichung keine Aussicht auf Erfolg hat: sie erinnern daran und erreichen hoffentlich, daß auch Prozeßparteien sich in einem innerkirchlichen Streit in erster Linie als dem Evangelium verpflichtete Christen begegnen.

4. Es liegt neben der Sache, wenn Geiger meint, im sogenannten Widerspruchsverfahren der VwGO – der Nachprüfung einer Verwaltungsentscheidung durch die Verwaltung selbst als Zulässigkeitsvoraussetzung der Klage – entscheide in der Regel eine andere Behörde als die, die die angefochtene Verwaltungsentscheidung erlassen hat (S. 274). Vielmehr wird der Widerspruch immer der vorentscheidenden Behörde zur Abhilfe vorgelegt (vgl. § 73 Abs. 1 VwGO), erst wenn sie nicht abhilft, entscheidet – und auch das nur in einem von 3 in der VwGO genannten Fällen (vgl. § 73 Abs. 1 Satz 2 Nrn. 1–3 VwGO) – eine andere, nämlich die nächsthöhere Behörde. Es erscheint in Anbetracht derartiger staatlicher Regelungen nicht so fragwürdig, wie Geiger sagt, dieselbe Behörde ihre Entscheidung erneut durchprüfen zu lassen, zumal die Verwaltung sich für diese erneute Prüfung ihrer Juristen bedienen kann. Der Vorwurf, die Verfasser der KVGO hätten sich nicht klar gemacht, daß die tatsächlichen Voraussetzungen in Kirche und Staat verschieden sind, findet im Text der KVGO jedenfalls keine Stütze.

5. Die Ausführungen Geigers über die Revision sind wiederum getragen von der Nichtanerkennung des vorgelegten Schiedsstellenkonzepts. So bemängelt Geiger (S. 275), daß im Ergebnis der Revision als ausschließlicher Rechtskontrolle nur eine Tatsacheninstanz vorausgehe, so daß die allgemein übliche Berufung, die Überprüfung auch der tatsächlichen Feststellungen des Ersturteils, fehle. Dieser Einwand ist nur zu widerlegen, wenn man die Schiedsstelle als das akzeptiert, was sie ist, nämlich als volle erste Tatsacheninstanz, die sich von einem Gericht nur dadurch unterscheidet, daß sie

nicht urteilt, sondern die Parteien zu eigener Entscheidung aufruft. Das Verwaltungsgericht ist dann bereits zweite Tatsacheninstanz, seinem Urteil liegt die Überprüfung der tatsächlichen und rechtlichen Feststellungen der Schiedsstelle zugrunde. Daß das Obere Verwaltungsgericht dann seine Tätigkeit auf Rechtskontrolle beschränkt, auf Wahrung einheitlicher Rechtsprechung in den Diözesen der Bundesrepublik, scheint eine sachgerechte Lösung, die von möglichen Überlegungen über eine Änderung des staatlichen Revisionsverfahrens völlig unabhängig ist.

6. Geiger fragt nach dem Verbleib eines »alten, dem staatlichen Recht in dieser Form unbekanntem Rechtsgrundsatzes« (S. 275), dem nichtigen, rechtswirkungslosen, ohne weiteres unbeachtlichen Urteil, etwa im Falle des falsch besetzten oder absolut unzuständigen Gerichts. Er vermutet zu Recht, daß es das nach den Regeln der KVGO nicht geben soll. Denn eine *solche* Urteilsnichtigkeit ist dem kirchlichen Recht ebenso unbekannt wie dem staatlichen. Vielmehr bedarf ein Urteil, das von einem unzuständigen kirchlichen Gericht erlassen ist, der Aufhebung auf Grund der Nichtigkeitsbeschwerde. Ist deren Frist versäumt, kann die Nichtigkeit nur noch einredeweise geltend gemacht werden (vgl. c. 1893 CIC).

7. Noch in einer weiteren Frage des materiellen Kirchenrechts, die Geiger aufwirft (S. 276), kann ihm nicht gefolgt werden. Er meint, der Bischof handele durch seine in der Diözesanverwaltung Beauftragten ebenso, wie ein Minister durch seinen Staatssekretär und seinen Ministerialdirektor handele. Insofern sei nicht zu sehen, wie die unterschiedliche prozeßrechtliche Behandlung der Akte des Bischofs und derer des Generalvikars zu rechtfertigen sei.

Die Antwort ergibt sich aus der durch das Kirchenrecht ausgebildeten und genau umschriebenen Stellung des Generalvikars als ständigen von Gesetzes wegen vorgesehenen Vertreters des Bischofs für die Diözesanverwaltung. Das Gesetzbuch bezeichnet den Generalvikar selbst als »ordinarius« (c. 198 § 1 CIC), stellt ihn damit in dem, was die

Vollmacht des Bischofs nicht als Träger der Weihe, sondern als Inhaber der ordentlichen Amtsgewalt angeht, neben und nicht schlechthin unter diesen. Das Gesetz weist dem Generalvikar Aufgaben zu, deren Entzug nicht im völligen Belieben des Bischofs steht. Und die Erweiterung der Vollmachten des Generalvikars ist dem Bischof nur beschränkt möglich, was darauf schließen läßt, daß die Vertreterstellung nicht allein aus dem Auftrag des Vertretenen besteht. Stellt sich der Generalvikar somit als eigenständiges Rechtssubjekt neben *und* unter dem Bischof dar, ist wohl zu unterscheiden, was er aus eigener Amtsgewalt und was in bloßer Vertretungsmacht tut. Und das einzige sachgerechte Kriterium, das eine – auch nach dem bisher erkennbaren Stand der römischen Rahmengesetzgebung gewünschte – Differenzierung von Bischof und Generalvikar hinsichtlich ihres Gerichtsstandes rechtfertigt, ist daher der rechtliche Trennstrich: die gesetzlichen Entscheidungsvorbehalte des Bischofs. Es mag dahinstehen, ob die Beurteilung von Klagen gegen eine dem Bischof vorbehaltene Entscheidung nur vor einem überdiözesanen Gericht möglich ist. Jedenfalls aber gehört der Aufgabenbereich des Generalvikars in die Beurteilungskompetenz der diözesanen Gerichte (vgl. dazu den Kompetenzentscheid der SRRota vom 8. 8. 1927 in AAS 20/1928, S. 57 f.).

8. Geiger beanstandet ferner Begriffsunklarheit im Text der KVGO: sind nur Verwaltungsakte anfechtbar (§ 28 Nr. 1 KVGO) oder auch Maßnahmen (§ 29 KVGO)? Es ist unbezweifelbar, daß »Maßnahme« der weitere Begriff ist. Wenn man bei der Lektüre der einschlägigen Regeln der KVGO nicht die Vorschrift des § 43 Abs. 1 VwGO im Hinterkopf hat, wonach eine Rechtsverletzung bei Anfechtung allein von Verwaltungsakten geltend gemacht werden muß, wird besser sichtbar, daß § 29 KVGO das Erfordernis der behaupteten Rechtsverletzung auf alle Klagearten ausdehnt, zum Beispiel auch auf den Fall, daß entsprechend § 28 Nr. 4 KVGO eine Maßnahme, die zu einer Beeinträchtigung tatsächlicher oder rechtlicher Art führt, angegriffen wird. Die

Verwendung der Begriffe erscheint danach bei unvoreingenommener Lektüre der Vorschriften über den Verwaltungsrechtsweg folgerichtig, und nicht »mindestens gesetzes-technisch verfehlt«, wie Geiger meint (277).

9. Mit seiner Anführung einer Reihe von Beispielen von innerkirchlichen Rechtsstreitigkeiten, die von den Verwaltungsgerichten zu behandeln sein werden, bietet Geiger einen Überblick über die Schwierigkeiten, die auf die kirchliche Verwaltungsrechtsprechung auch und gerade hinsichtlich zahlreicher Abgrenzungsprobleme zukommen werden. Geiger möchte aber in seiner Schlußfolgerung (S. 280) die Eingrenzung der vor der Verwaltungsgerichtsbarkeit anfechtbaren Verwaltungsakte bereits im Gesetz vorgenommen wissen. Das wäre, wie er zu Recht meint, der vorsichtiger Weg. Aber wovor gilt es denn Angst zu haben? Daß ein Gericht selbst klären muß, ob es eine Kaplansversetzung beurteilen kann oder ob hier die Gehorsampflicht des Priesters eine rechtliche Nachprüfung ausschließt? Das scheint mir gerade zu seinen Aufgaben zu gehören. Bei der Abfassung der staatlichen VwGO sind zahlreiche Fragen der Rechtsprechung überlassen worden, obwohl es ein ausgebautes staatliches Verwaltungsrecht gab, weil manche Abgrenzungen nicht ohne Rechtsprechungspraxis getroffen werden können. Es würde eine Überforderung für den kirchlichen Gesetzgeber – insoweit hier die Synode und ihre Kommissionen – darstellen, einen sachgerechten und die Entwicklung nicht blockierenden Katalog von anfechtbaren Verwaltungsakten aufzustellen. Hier sollte das Anliegen eines umfassenden Rechtsschutzes nicht vorzeitig vereitelt werden.

10. Auf Seite 281 seines Artikels setzt sich Geiger mit dem § 30 der KVGO auseinander, der Meinungsverschiedenheiten zwischen kirchlichen Gremien und Ämtern justitiabel macht. Er meint vermuten zu dürfen, daß damit Zuständigkeitsstreitigkeiten gemeint seien, weil es eine Beurteilung von Inhalten solcher Meinungsverschiedenheiten sonst nirgends gebe. Seine Vermutung ist nicht richtig, wie auch ihre Begründung nicht ausrei-

chend erscheint. Vielmehr ist hier an die rechtliche Klärung von Streitigkeiten gedacht, die aus dem spezifischen Verhältnis Amt/Gremium in der Kirche entstehen können. So kommt etwa die gerichtliche Anfechtung eines Pfarrgemeinderatsbeschlusses durch den Pfarrer in Frage, weil er ihn für rechtswidrig hält, oder die Anfechtung eines Vetos des Pfarrverbandsvorsitzenden gegen einen Beschluß der Seelsorgekonferenz. Kompetenzstreitigkeiten würden hier vorliegen, wenn die Zuständigkeit des Pfarrgemeinderates oder das Vetorecht des Amtsträgers als solches bestritten werden sollte. § 30 KVGO meint die Frage, ob der Pfarrgemeinderatsbeschluß gegen das Recht verstößt und ob der Pfarrverbandsvorsitzende das Veto zu Recht eingelegt hat. Das sind Probleme, die das staatliche Recht nicht kennt, weil es von Gewaltenteilung ausgeht. Dem kirchlichen Spezifikum der Gewaltenunterscheidung mit ihren Problemen muß die Ordnung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit Rechnung tragen.

11. Zuletzt noch ein Wort zu Geigers »juristischem Märchen«, als das er die Hoffnung bezeichnet, die Einführung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit werden den Grund- und Menschenrechten einen effektiven Schutz im innerkirchlichen Bereich bringen (S. 282–283). Bekanntlich haben Märchen einen – oft tiefen – Wahrheitsgehalt. So skeptisch gegenüber einer Anwendbarkeit der Grundrechte durch ein kirchliches Gericht braucht man daher nicht zu sein. Wenn es auch nicht den Grundrechtskatalog unseres Grundgesetzes anwenden kann, kann es doch die allorts formulierten Menschenrechte zur Kenntnis nehmen und materiell berücksichtigen, auch ohne daß sie zuvor in den CIC aufgenommen sind. Es kann doch nicht fraglich sein, daß – außer dem auch von Geiger akzeptierten Gleichheitsgrundsatz – Gesichtspunkte wie Verhältnismäßigkeit der Mittel, Vertrauensschutz und Zumutbarkeit berücksichtigt werden können, die doch lediglich Konkretisierungen der Menschenrechte sind. Die Hoffnung auf einen Erfolg der Bemühungen um Gerechtigkeit in der Kirche braucht daher

wohl doch noch nicht aufgegeben zu werden.

Es sei wegen der Schlußbemerkung in Geigers Kritik daran erinnert, daß die Synode die KVGO in erster Lesung beraten hat, um sie – wie der Berichtstatter der Deutschen Bischofskonferenz, Weihbischof Flügel, sagte – nach Erlaß des römischen Rahmengesetzes in überarbeiteter Fassung verabschieden zu können. Das ist zu hoffen,

weil nicht nur das Votum der Synodalen Respekt verdient, die Synode zudem eine Vorlage nicht einfach »vergessen« kann, sondern weil die Sache selbst auch in unserem Lande das Interesse und die Förderung verdient, die sie in anderen Ländern, besonders in Italien und Nordamerika, erfährt.

Klaus Lüdicke

Guiseppe Ruggieri, geboren 1940 in Pozzollo (Italien), lehrt Fundamentaltheologie an der Universität Catania und an römischen Universitäten. Den Beitrag auf Seite 97 übersetzte August Berz.

Norbert Schiffers, geboren 1927, ist Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Regensburg.

Anton Grabner-Haider, geboren 1940 in Pöllau (Oberösterreich), habilitiert sich zur Zeit für das Fach Religionsphilosophie an der Universität Graz.

Jan Twardowski, geboren 1916 in Warschau, studierte zunächst Polonistik und wurde 1948 zum Priester geweiht. Seit 1952 ist er Pfarr-Rektor an der Visitinerinnenkirche in Warschau. Die Gedichte übersetzte aus dem Polnischen Alfred Loepfe.

Bernhard Gertz, geboren 1927 in Wuppertal, ist Pfarrer an der katholischen Universitäts-Pfarrei in Bochum. Er ist Mitverwalter des Nachlasses von Erich Przywara.

Eugenio Corecco, geboren 1931 in Airolo (Schweiz), ist Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg. Den Beitrag auf Seite 132 übersetzte August Berz.

Winfried Aymans, geboren 1936 in Bonn, lehrt seit 1971 als ordentlicher Professor der Theologischen Fakultät Trier Kirchenrecht.

Klaus Reinhardt, geboren 1935, ist seit 1969 Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Trier.

Paul Diwo, geboren 1922, ist Studiendirektor am Gymnasium Troisdorf.

Josef Pieper, geboren 1904, ist Professor für Philosophische Anthropologie an der Universität Münster.

Klaus Lüdicke, geboren 1943, ist Mitarbeiter der Sachkommission IX der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Er lebt in Sprakel/Westfalen.

Unterscheidung der Geister

Von Hans Urs von Balthasar

Wäre Gott nicht unerfaßlich, so wäre er nicht Gott, sondern ein ideologischer Überbau des menschlichen Geistes. Könnte jedermann Jesus von Nazareth seine Gottessohnschaft unmittelbar ansehen, nachweisen, sie andern erklären, wie man eine historische Tatsache aufzeigt, so wäre er gewiß nicht die Erscheinung des wesenhaft unfaßlichen Gottes in der Welt, sondern ein bloßes Glied in der Kette der geschichtlichen Ereignisse. Jedenfalls ist dies die Ansicht Jesu selbst, wenn er sagt: »Niemand kennt den Sohn als der Vater, und den Vater kennt niemand als der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will« (Mt 11, 27). Kurz zuvor sagt Jesus auch, wem diese Offenbarung zuteil wird: nicht den Weisen und Klugen; diesen bleibt sie verborgen, sondern den Einfältigen, wörtlich: den Unmündigen. Was von Gott und seinem Offenbarer in der Welt gilt, muß notwendig auch von jenem Gebilde gelten, das Paulus »die Fülle«, den »Leib«, die »Braut« Christi nennt, das Johannes als »Kyria« anspricht (da sie offenbar teilnimmt an der verborgenen Herrschaftlichkeit des Kyrios Jesus): wer und was diese Kirche als Gegenwart Jesu (und Gottes in Jesus) mitten in der Weltgeschichte in Wirklichkeit ist, kann an ihrer äußern Gestalt, ihrer amtlichen, kultischen, soziologischen Sichtbarkeit ebensowenig abgelesen werden wie die göttliche Qualität Jesu an seinem menschlichen Leib.

Gott erfahren?

Menschen, die einen logisch unwiderleglichen Beweis für den Anspruch der Kirche, die Gegenwart Gottes in Jesus Christus zu sein, fordern – ob sie es nun tun, um sich selbst zu versichern oder um jenen Anspruch bequemer zu widerlegen –, werden vermutlich an Jesus mit der gleichen Forderung herantreten (»Wenn er der König von Israel ist, so soll er jetzt vom Kreuz herabsteigen, und wir wollen ihm glauben«), und schließlich auch noch ihren Glauben an Gott von der Forderung abhängig machen, er möge endlich klipp und klar seine Existenz erweisen. Wenn solche Wünsche von den Menschen aller Zeiten vorgebracht werden, die sich gern durch irgendwelche Zeichen und Wunder oder durch technisch erlernbare religiöse Erfahrungen Gottes versichern wollten, so sind sie dem modernen Menschen noch selbstverständlicher vertraut, der nur das als wahr annehmen will, was er mit $a + b$ bewiesen bekommt oder mit den eigenen Sinnen experimentieren kann. Daß dies einem naiven, vielleicht ganz unschuldigen Atheismus gleichkommt, wird dem modernen Menschen oft gar nicht bewußt, weil er diese

weltliche Beweisbarkeit aller Wahrheit wie ein Dogma im Blut hat. Daß heute auch innerhalb der Kirche die Forderung nach »Erfahrbarkeit« (gerade der Kirche in ihrer Eigenschaft als Gegenwart Christi) mit einer nie dagewesenen Hartnäckigkeit erhoben und das Dasein oder Nichtdasein echter Kirche am Glücken oder Scheitern solcher »Erfahrung« gemessen wird, ist ein unbewußtes Unterliegen dem Zeitgeist, mag man damit nun sich selber oder andern nachweisen wollen, daß man recht daran tut, in der Kirche den Zugang zu Christus und zu Gott zu suchen.

Aber ob man nun die Erfahrung des Göttlichen als ein Mittel anstrebt, sich dessen innerseelisch zu versichern, oder ob man gerade diese Erfahrbarkeit dazu benützt, das religiöse Erleben auf eine rein psychologische Angelegenheit zu reduzieren und es so der weltlichen Wissenschaft zu unterwerfen: sicher ist, daß, wenn es wirklich um die Beziehung des Menschen zu Gott, seinem Schöpfer und dem Urgrund alles weltlichen Seins gehen soll, von einer direkten Erfahrung nicht die Rede sein kann. »Si comprehendis, non est Deus: wenn du zu begreifen meinst, ist es sicher nicht Gott.« So wird man überall, wo das Verhältnis des Endlichen und Unendlichen, des Relativen und Absoluten, des Weltlichen und Göttlichen einigermaßen rein und konsequent gedacht worden ist, stets eine dialektische Formel finden: Annäherung an eine Erkenntnis des Göttlichen auf dem Wege einer Negation und Durchstreichung unmittelbarer Erfahrung: anstelle eines Erfassens ein Lassen jedes Willens zum Fassen, um sich erfassen zu lassen, anstelle der sich schließenden Hand des Begreifens ein Öffnen, um ergriffen zu werden (was aber gerade keine psychologische Ergriffenheit sagt). In jedem Denkschritt, mit dem man an das Absolute herankommen will, die steigende Gewißheit, daß dieses aller logischen Operation entgleitet. Dies aufgrund der einfachen Überlegung, daß Mensch und Gott sich niemals wie das Eine und das Andere gegenüberstehen können, weil Gott »Alles« ist (Sir 43, 27), und der Mensch, der bestenfalls »Etwas« ist, nie mit sich selbst vor dem Alles auftrumpfen kann. Er muß, um mit dem Alles in eine Beziehung zu treten, das Alles auch in ihm das sein lassen, was es ist: nicht Etwas, sondern Alles. Bis hier kann die religiös-philosophische Reflexion gelangen, um dann vor dem offenkundigen Paradox zu verstummen: wie denn das »Etwas« Welt und Mensch neben oder unter oder innerhalb des Alles Gottes überhaupt Daseinsraum gewinnen kann: ob es vielleicht doch nicht Etwas, sondern Nichts ist (weil Gottes Alles ist) oder ob Gott vielleicht doch nicht Alles, sondern der Welt bedürftig ist, um Alles zu werden (weil der Mensch Etwas ist).

Einzig das Christentum (mit seinem Vorspiel im Alten Bund) scheitert nicht tragisch an diesem Paradox, sondern darf aufgrund der Selbstkundgabe Gottes im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi die Aussage wagen, daß Gott unendliche Freiheit ist und ohne Nötigung sich ein freies Bild seiner

selbst gegenüberstellen konnte und wollte – das wußte der Alte Bund –, daß er aber in seiner Freiheit immer schon unendliche Hingabe seiner selbst, unendlicher Selbstüberstieg der Liebe ist: dieses trinitarische Mysterium öffnet sich erst im Neuen Bund. Damit erhält das allgemein-religiöse Verhältnis Gott-Mensch eine unerhörte Überhöhung. Einmal ist (im Alten Bund) das Endliche des Menschen durch die Unendlichkeit Gottes nicht mehr bedroht: Gott ist so göttlich frei (und deshalb allmächtig), daß er aus seiner Allheit Spiegelungen seiner selbst heraussetzen kann: eine Freiheit, die nicht Raum hätte zum Schaffen, wäre keine. Daß aber der unendliche Gott in keiner Weise des Menschen bedarf, um Gott zu sein (sich seine Freiheit zu beweisen: Hegel), daß er nicht aus einer Ohnmacht der Liebe heraus erst deren Allmacht erringen muß, dies wird im christlichen Mysterium kund: Gott der Vater hat die Welt in seinem Sohn und durch ihn und für ihn (Kol 1, 16 f.) erschaffen, das heißt innerhalb einer vorweltlichen, ewigen Hingabe, in der *Allmacht* und »*Ohnmacht*« der Selbstverströmung an den »Geliebten« (Eph 1, 6), was beides schlechterdings identisch ist. Der Heilige Geist, der vom Vater und vom Sohn ausgeht und ihre gegenseitige Liebe ist, ist als die personifizierte Liebe Gottes die höchste, freieste *Macht* (jenseits aller »zwingenden« Weltmächte), und zugleich die unendliche *Verletzlichkeit*: man kann ihn »hemmen« (1 Kor 14, 39), ihn »betrüben« (Eph 4, 30), ihn »auslöschen« (1 Thess 5, 19), wie es entsprechend schon im Alten Bund hieß: »Sie empörten sich und betrübten seinen Heiligen Geist« (Is 64, 10).

Das christliche Gottesbild geht über das allgemein religiös-philosophische darin hinaus, daß Gott kein regloses Absolutes ist, das wesensmäßig das Endliche durchfüllt, dem dieses somit den gebührenden Raum gewähren muß, damit Gott in ihm sein kann, was er in Wirklichkeit schon ist (dieses Raumgeben wird zuhächst, am Ende aller aszetischen Selbstausschöngungsübungen, ein erkenntnishaftes, gnostisches Moment sein). Vielmehr ist Gott immer schon der, der sich in Freiheit liebend hingegeben hat, der deshalb auch ein freies und liebendes Raumgeben für seine sich-ergießen-wollende Liebe sucht, um in der geschaffenen Freiheit bei sich selber zu sein, um diese geschaffene Freiheit deshalb auch mit seiner eigenen unendlichen Freiheit »bewohnen« (Joh 14, 23), sie aus dem Schoß der unendlichen Liebeshingabe (des Vaters an den Sohn im Heiligen Geist) neu »zeugen« und »gebären« zu können (Joh 1, 13; 3, 5; 1 Joh 3, 9). Der in den raumgebenden Menschen gesendete und eingesenkte Heilige Geist aber ist, als der gleichsam nackte Kern der ewigen Liebe der (versehrbarste) Punkt, an dem der menschliche Geist den göttlichen hüllenlos berührt. Daher ist das Wort Jesu verständlich, daß jede Sünde und Lästerung dem Menschen vergeben wird (der Sohn ist gekommen, sie zu tragen, und der Vater hat den Sohn gesandt und preisgegeben, damit er das tue), »aber die Lästerung wider den Geist wird nicht vergeben werden« (Mt 12, 31; vgl. Hebr 6, 4–6).

Fügsam im Geist

Wenn das Allgemein-Religiöse als »Raumgeben« dem Absoluten beschrieben werden mußte (so in allen Abschlußformen asiatischer, griechischer, islamischer Religion, wenn einmal die große Versuchung zum Magischen überwunden ist), so unterschied sich das Christliche dadurch, daß der Gott, dem Raum gegeben wird, selbst schon ein raumgebender ist: als Gott Vater, der dem Sohn Raum in Gott gewährt, als Gott Sohn, der sich als das Raumgewähren des Vaters versteht und deshalb dem Vater allen Raum in sich freigibt («meine Speise ist, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat»), als Geist, der erweist, daß dieses gegenseitige Raumgewähren die innerste Göttlichkeit Gottes ist: eben dieser Vollzug von Freigabe und Gewährenlassen ist das höchste Vermögen, die absolute Macht, aber Macht der sich hingebenden Liebe. Ist der Vater in seiner Hingabe »aktiv« (»männlich«), der Sohn »passiv« (sich selbst empfangend, »weiblich«, wobei er aber als Gezeugter sich sogleich aktiv empfängt), so ist der Geist zwar einerseits in sich das »Passivste«: da er sich als das Ergebnis zweier personaler Aktivitäten werden läßt), aber andererseits das »Aktivste«, weil die Begegnung von Vater und Sohn in ihrer ewigen Liebe der eigentliche, weil vollendende, besiegelnde Akt der Gottheit ist. Einerseits gleichsam reine »Resultante«, Fazit und damit objektives Zeugnis der gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn, andererseits deren Blüte und Frucht, deren jubelnde »Exultante«, gegenseitige Inspiration, kreative Phantasie der sich gegenseitig ewig neu begeisternden Liebe, die sich von dem »Gipfel« der Gottheit in deren »Grund« hinein anregen läßt: »Die Letzten werden die Ersten sein«; so lieben Eltern sich neu *gemäß* dem aus ihnen gewordenen Kind. Der Geist in Gott als absolute Rezeptivität ist als solcher der Ausdruck der ganzen göttlichen Spontaneität.

Soll ein Mensch dem Geist Gottes gemäß gestaltet werden, so muß er in dessen Paradox einbezogen werden: wo er am rezeptivsten, am gefügigsten ist, wird er auch am spontansten sein können und müssen, sonst stünde seine Rezeptivität im Verdacht, keine christliche zu sein. Die volle Empfänglichkeit für den Geist ist immer schon volle Bereitschaft, ihn zu empfangen und zu beherbergen, Fügsamkeit im voraus für alles, was er schenken und verfügen wird. Weil der Geist aber Gott ist, und seine Ankunft im Menschen göttliches Leben mit sich bringt – eine qualitativ andere Wirklichkeit und Gesinntheit –, kann die volle Empfänglichkeit für ihn keinesfalls aus des Menschen eigenen Kräften bestritten werden, sondern muß bereits aus dem Geist geschenkt und durch ihn in Freiheit angenommen worden sein. Gleichgültigkeit für das, was geschehen mag, ist das reine Gegenteil der Bereitschaft Marias: »Siehe die Magd des Herrn, mir geschehe gemäß deinem Wort.« Fügsamkeit dem Geist muß immer schon von der Fügsamkeit des

Geistes selbst zehren, muß Fügsamkeit im Geist sein. Dies unbeschadet des unendlichen Abstands zwischen Gott und Geschöpf, der das Geschöpf als »Knecht« an den untersten Platz stellt, ihm keineswegs erlaubt, die Gedanken und Pläne seines Herrn zu antizipieren oder gar mit Gott zusammen planen zu wollen; es muß eine leere Schreibtafel sein, auf die der Griffel zeichnen kann, was er will und auch jederzeit auswischen, was ihm nicht mehr gefällt. Ist aber die Fügsamkeit der Kreatur eine solche im Geist, so ist das jeweils Aufgezeichnete das, worauf die ganze Bereitschaft des menschlichen Geistes hingespant war; die offene Breite der noch unbestimmten Bereitschaft kristallisiert genau an der Stelle, die das Wort Gottes bezeichnet. Diese Gespanntheit ist Teilnahme an der ewigen Spontaneität des Geistes, der als die ewige Erfindungskraft Gottes sich doch einzig von dem ewig Gegebenen inspiriert: von der Liebe zwischen Vater und Sohn.

Daß ewige Rezeptivität und Spontaneität im Innersten unseres geschöpflichen Geistes lebendig sein kann, ohne uns der eigenen geschöpflichen Freiheit zu entfremden oder diese machtartig zu überwältigen, liegt in den früher gemachten Voraussetzungen: daß Gott überhaupt nie »Etwas« ist, sondern »Alles«, und daß der Gott der Christen in seiner Allmacht die Ohnmacht der liebenden Hingabe hat. Wenn die (einfache) Rezeptivität des gezeugten Sohnes dem Vater gegenüber, der ihn als Wort ausspricht, ihn dazu designiert, menschwerdend unser Bruder zu werden, weil wir geschaffene Kreaturen in analoger Weise uns vom Vater als Schöpfer her empfangen, um das zu sein, was er uns zuspricht, so setzt die (doppelte) Rezeptivität des Geistes (Vater und Sohn gegenüber) die »Existenz« des Sohnes schon voraus und der Geist ist dessen adäquate Antwort an den Erzeuger: in ihm ruft er »Abba, Vater« – wie derselbe Geist die Stimme des Vaters an den Sohn ist: »Heute habe ich Dich gezeugt . . . , Du bist mein geliebter Sohn.« Zweieinige Stimme, die von beiden hervorgehaucht, aus ihrem Eigensten ausgehend, gerade so die spontane Stimme des Geistes ist, als Geist *des* Vaters und *des* Sohnes. Sind wir Kreaturen im menschengewordenen Sohn als Kinder Gottes wiedergeboren, so geht der Heilige Geist aus unserem persönlichsten Innern aus: unser Geist, zur Freiheit Gottes befreit, gewinnt darin seine eigenste, unverwechselbare Freiheit. Beides ist wahr: daß wir im Heiligen Geist erfahren, »daß wir Kinder Gottes sind«, und daß wir es deshalb sind, weil wir »vom Geiste Gottes geleitet werden« (Röm 8, 16.15).

Nun aber bleibt unsere Teilnahme am Geist immer bedingt durch den vom Vater zu uns gesendeten Sohn, den Menschensohn, der am Kreuz stirbt und aufersteht, der sich – um des Vaters Liebe zu beweisen – für immer an die Kirche eucharistisch verströmt. In dieser seiner vom Vater aufgetragenen und anerkannten Selbstverströmung ist er »bis ans Ende der Liebe« (Joh 13, 1) gegangen, hat er in der Menschengestalt seine göttliche Antwort an den Vater verwirklicht und damit den Geist (der sein ganzes Menschsein und

Leiden in ihm begleitet hat) auch als Mensch ausgehaucht, ihn den Seinen übermittelt und freigegeben. Damit ist die Grundlage für die christliche »Unterscheidung der Geister« gegeben: »Geliebte, traut nicht jedem Geiste, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind; denn es sind viele falsche Propheten in die Welt ausgegangen. Daran erkennt ihr den Geist Gottes: jeder Geist, der bekennt, daß Jesus Christus im Fleische gekommen ist, ist von Gott. Und jeder, der Jesus auflöst, ist nicht aus Gott. Das ist der Geist des Antichristen, von dem ihr gehört habt, daß er kommen soll, und der jetzt bereits in der Welt ist« (1 Joh 4, 1–3). Entscheidend ist hier die Sequenz Menschgewordener – Geist, und im Menschgewordenen sieht Johannes stets den Sohn, der vom Vater für die Welt ans Kreuz geliefert und von ihm durch die Auferstehung beglaubigt wurde. Gewiß ist der Geist, der »vom Vater ausgeht« (Joh 15, 26), den der Vater »uns senden wird« (14, 26) »vaterförmig«, denn im Geist werden wir ja – aus Gnade mit dem Sohn zusammen – aus dem Vater (wieder-)geboren. Er ist aber ebenso wesenhaft »sohnförmig«, nicht nur weil der Vater ihn nur auf »Bitte« des Sohnes (14, 16), »in meinem Namen« (14, 26) sendet, ja weil der Sohn ihn selbst vom Vater her sendet (15, 26), sondern weil er ganz ausdrücklich jener Geist ist, der des Sohnes ist, der ihn (als Wort des Vaters) »ohne Maß«, in der Fülle, »mitteilt« (Joh 3, 34), als Ströme lebendigen Wassers, die ihm entfließen (Joh 7, 38 f.), wenn er »verherrlicht ist«, den Geist im Tode aushaucht (Joh 19, 30), um ihn auferstehend der Kirche einzuhauchen: »Empfangt den Heiligen Geist« (Joh 20, 22).

Der Übergang ins Praktische ergibt sich leicht: Einheit des sich (im Tode eucharistisch) selbst verströmenden Wortes Gottes und des in dieser Verströmung ausgehenden Geistes, der die eigentliche Bestätigung und Verteidigung und pneumatische Exegese Jesu in seiner Gesinnung ist (Joh 14, 26; 15, 26; 16, 13–15). In diesem und keinem andern Sinn ist Pauli Wort zu nehmen: »Der Herr ist der Geist« (2 Kor 3, 17): er selbst im Fleisch je vom Geist bestimmt und getrieben, und er selbst in der Selbsthingabe »in seinem Todesleiden« (2 Kor 4, 10) offenbarend, wes Geistes er ist. Wer also die Quelle des Geistes hinter sich lassen und »einen Schritt voran« tun will, trennt das Wasser von der Quelle und hat weder den Vater noch den Sohn (2 Joh 9). Für Johannes ist dieser »Fortschrittling« (proagōn) der eigentliche Häretiker, der »Jesus auflöst«. Daß *nach* oder *hinter* Christus her ein Reich oder Verhalten des Geistes kommen könnte, war in der Tat die von den Montanisten bis zu den Joachimiten und den Aufklärern und Idealisten immer wiederkehrende Mißdeutung der Christusförmigkeit des Geistes, anders gesagt: der untrennbaren Einheit von Trinität und Inkarnation.

Alles entscheidet sich demnach dort, wo christliche und kirchliche Spontaneität – im Erfinden neuer Strukturen und Gehalte kirchlichen Lebens – sich zur Rezeptivität des Geistes verhält, der »über mich Zeugnis ablegt und auch

ihr sollt (entsprechend!) über mich Zeugnis ablegen« (Joh 15, 26–27), der »nicht aus sich selber redet«, sondern »von dem Meinigen nimmt und es euch verkündet« (Joh 16, 13.15). Denn das, was der Christ bei seiner Taufe als erstes erhält, ist – in der Geburt aus Gott – die Gleichgestaltung mit dem gekreuzigten Herrn: »auf seinen *Tod*« sind wir getauft, und müssen deshalb, weil wir gestorben und begraben sind, ein von der Sünde lediges Leben führen (Röm 6, 1–2): von der Auferstehung mit dem Herrn wird hier nur im Futur gesprochen, auch wenn die Kraft, sündelos zu leben, uns jetzt schon von der Auferstehung Christi herkommt. Wir sind »aus den Toten Lebende« (*ek nekron zōntas*, Röm 6, 13). Der Geist aber, der uns geschenkt wird, ist der aus dem sterbenden Hauch auf uns zu ausgehauchte: ewiges Leben aus dem Toten. Von hier aus wird Unterscheidung der Geister konkret.

Unterscheidung konkret

Geisthaft spontan ist nur, wer gleichzeitig im dauernden Empfang lebt: der Geburt aus dem Vater, des Bildes des eucharistischen Sohnes, des von beiden ausgehenden in unseren Herzen betenden und seufzenden Geistes (Röm 8, 26–27). Er ist Geist der Kindschaft zu Gott und aus Gott und gleichzeitig Geist des in Mündigkeit übernommenen Auftrags (1 Kor 14, 20). »Phantasie« und »Gehorsam« stehen sowenig in einem Gegensatz zueinander, daß sie sich vielmehr gegenseitig fordern und fördern, daß, wo das eine sichtlich zu kurz kommt, sicher auch das andere heimlich verletzt ist. Gehorsam ist hier zuerst jene Fügsamkeit des Geistes, der sich aus Vater und Sohn entspringen läßt und der Geist unserer gegenseitigen Hingebung sein will; er ist dann der Geist der Fügsamkeit des menschengewordenen Sohnes gegenüber dem Willen des Vaters, der ihm vom Heiligen Geist vorgestellt wird, und er ist, auf beidem fußend, der kirchliche Gehorsam, der zunächst alle Christen als Glieder am Leibe Christi kennzeichnet – »seid einander untertan in der Furcht Christi« (Eph 5, 21), »jeder achte in Demut den andern höher als sich selbst« (Phil 2, 3) – und dieser Geist verlangt dann, daß »ihr jene, die sich unter euch abmühen, die euch im Herrn vorstehen und euch zusprechen, in Liebe um ihrer Arbeit willen besonders hoch schätzt« (1 Thess 5, 12–13). Dieser Geist der Fügsamkeit zu Gott und den Menschen entledigt den Christen der bedrückenden Last, mit seiner »Phantasie« alles von Grund auf erfinden zu müssen; er darf kindlich den Geist sich schenken lassen, der erfindungsreicher ist als alle Geschöpfe, und vom Geist »getrieben« (Mk 1, 12; Röm 8, 14) das christlich je Neue, je Aktuelle in Welt und Geschichte miterfinden. Er wird dann entdecken, daß in dem von Gott her der Kirche Überlieferten unendlich mehr liegt, als was von den Christen entdeckt und gelebt worden ist, daß aber dieses neu zu Entdeckende je aus der gött-

lichen Grundlegung stammt. In diesem Sinne gilt der Satz: *nihil innovetur nisi quod traditum est*.

1. Die Tendenz besteht, in kleinen Gruppen, die sich natürlich und spontan zusammenfinden, Kirche neu zu leben und deren Sinn zu erfahren: als Gemeinschaft, die sich durch gegenseitige Stärkung und Anregung wirksam und fruchtbar erweist, dort wo eine traditionelle Gemeinde in ihren unorganischen Gottesdiensten und Pfarrvereinen sich selbst und der Umwelt unglaublich bleibt. Die kleine Gruppe ist nicht nur beweglicher, sondern phantasievoller: sie findet im wehenden Geist die neuen, zeitgemäßen Aufgaben, sie besitzt, in der gegenseitigen Anregung der Glieder, die Initiative, das Geplante durchzuführen. Die Frage an solche Gruppen ist die, ob sie bereit sind, sich als ein Glied der *Catholica* zu verstehen und sich auf dieses Eine und Ganze zu übersteigen, das die Kirche Christi auch ihrer irdisch-sichtbaren Struktur nach sein muß, die nicht nur »ein Geist«, sondern auch »ein Leib« (Eph 4, 4) ist, aufgrund der einen eucharistischen Hingabe Christi, der die Gruppe beseelt, sind wir doch »durch den *einen* Geist alle in *einen* Leib hineingetauft«, um so wieder »alle mit dem *einen* Geist gestärkt« zu werden (1 Kor 12, 13). Die Gruppe ist ein Glied an diesem Leib und wird durch die Strukturgesetze des gesamten Organismus bestimmt: nicht primär in der Äußerlichkeit einer Organisation, sondern zunächst aus tieferen Bedürfnissen des Geistes Gottes, der zum Besten des ganzen Leibes »jedem seine Gabe zuteilt, wie er will« (ebd. 11). Nicht nur auf dem Niveau der Einzelnen, sondern ebenso auf dem der Gruppe gelten die Gesetze der Charismatik, wie sie Paulus ausführlich, immer von der Gesamtkirche her, entwickelt hat (Röm 12; 1 Kor 13; Eph 4). Nur in der Bereitschaft zum Überstieg auf das Ganze erweist sich die Echtheit einer charismatischen Gruppe, die gewiß befügt ist, ihre Spontaneität innerhalb des Ganzen anzumelden, zu betätigen und gemäß den Proportionsgesetzen des Ganzen auch durchzuführen.

2. Ebenso besteht die Tendenz zu betonten Geist- oder Pfingstkirchen, heute auch innerhalb der *Catholica*, und diese weisen sich zweifellos durch erstaunliche Phänomene geistlicher Erneuerung, durch Eifer im Gebet und apostolische Einsatzbereitschaft aus. Charismatische Gnaden, die denen der Urkirche gleichen, blühen in ihnen und werden oft mit echter Diskretion behandelt. Aber auch diese Kirchen müssen der Unterscheidung der Geister unterworfen werden: dort wo bewußt oder unbewußt eine Direktheit der Geisterfahrung behauptet oder gar angestrebt wird. Wir sagten schon eingangs: Gott ist wesenhaft nur durch Nichterfahrung hindurch erfahrbar; christlich gewendet: nur durch den entscheidenden Verzicht, der im Glauben, in der Hoffnung, in der christlichen Liebe liegt. Glaube heißt: Du, Gott, hast auf jeden Fall recht, auch wenn ich es nicht einsehe oder vielleicht das Gegenteil wahrhaben möchte. Hoffnung heißt: in Dir, Gott habe ich allein

sinnvollen Bestand, und dafür lasse ich alle Selbstversicherung fahren. Liebe heißt: alle meine Kräfte und mein ganzes Gemüt strengt sich an, Dich, Gott, zu bejahen, und jene Menschen, die Du mir zu »Nächsten« zugewiesen hast. Wenn von diesen drei zentrifugalen Bewegungen etwas auf mich zurückstrahlt, bestätigend, so gehört dies nicht zum Sinn der Bewegung selbst, und schon gar werde ich die Bewegung nicht um jener Bestätigung willen vollziehen. Die Dinge verhalten sich vielmehr paradox: je weniger einer sich und seine Erfahrung sucht, um so eher kann ihm eine solche zuteil werden; je mehr er dagegen nach seiner Befriedigung schießt, um so weniger erhält er sie, oder die gewonnene Erfahrung ist christlich falsch. Sie ist allenfalls eine seelische Erregung, ein lustvoller Enthusiasmus, wie man ihn religionsgeschichtlich und religionspsychologisch in sehr vielen nichtchristlichen religiösen Versammlungen findet. Die überlieferten klassischen »Regeln zur Unterscheidung der Geister« (vom Pastor Hermae über Origenes, Antonius, Evagrius, Diadochus, zu Bernhard, Dionys dem Kartäuser und zum Exerzitiën buch Ignatius' von Loyola¹) weisen immer wieder, in verschiedenster Weise, auch die Gebrochenheit solcher Erfahrung, die sich erst dort zu einer Eindeutigkeit klärt, wo der Christ und Beter eine gewisse Endgültigkeit der Loslösung von sich selbst und seinen Erfahrungserwartungen erreicht hat. Will doch der Heilige Geist nichts anderes, als in uns »Christus ausgestalten« (Gal 4, 19): Christus aber »lebte nicht sich selbst zu Gefallen« (Röm 15, 3), »suchte nicht die eigene Ehre« (und deren Befriedigung Joh 5, 41), »hielt nicht an seiner Gottgestalt (und Gotteserfahrung) fest« (Phil 2, 6), wurde um unsertwillen »arm« (2 Kor 8, 9). Die Entäußerung kennzeichnet den Sohn in seiner Erniedrigung, um uns ihm gleichzugestalten, wird der Geist uns vor allem in diese Bewegung einüben: das wird das Echtheitszeichen der Pfingstkirchen sein.

3. Endlich die Tendenz, das christlich Geglaubte und von Gott uns Geschenke umzusetzen in segensreiche Bemühungen für die Welt: Bemühung um den Frieden, um die soziale Gerechtigkeit, um die Hilfe für unterentwickelte Völker. Nur da, wo diese Umsetzung ins Praktische erfolgt, läßt sich, nach vielen, der Geist Christi feststellen. Solange die Anstrengung, dem Christlichen in der Welt Gestalt zu verleihen, den Christen beseelt, ist er auf dem Weg Christi; wenn aber der Erfolg dieser Anstrengung ihm zum Maßstab wird, weicht er ab. Es mag hier nützlich sein, sich an die alttestamentlichen Kriterien für echte Prophetie zu erinnern: die Heils- und Friedenspropheten sprachen mehrheitlich nicht aus dem Heiligen, sondern aus ihrem eigenen Geist und Gutdünken (Jer 28, vgl. Jer 23, Mich 3, 5; Ez 13,

¹ Vgl. Art. Discernement des Esprits, in Dict. de Spiritualité III (1957) Sp. 1222–1291 (Lit.), J. Mouroux, L'Expérience chrétienne. Paris 1952; Leo Bakker, Freiheit und Erfahrung, Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola. Würzburg 1970.

10.16); es ist fast immer das Unerwünschte, das der Prophet auszukünden hat, kraft seiner eigenen Sendung, aber auch aufgrund der Gesetze der Heilsgeschichte; selbst die erfolgreichen Zeichen und Wunder, die die Friedenspropheten wirken, genügen nicht zu deren Beglaubigung, sie können auch eine Erprobung von Gott her sein (Dt 13, 2–3). Wieder muß alles durch das Feuer eines grundsätzlichen Verzichts hindurch, um christlich glaubhaft zu werden: das ist der Sinn der Versuchungen Jesu in der Wüste. Und sie sind die wesentlichen, bleibenden Versuchungen der Kirche, die Jesus von innen her in ihrer verführerischen Macht kennen wollte, um der Kirche ebenfalls von innen her helfen zu können. Alle irdischen Güter, zumal die von der Technik der Menschen geprägten, tragen eine Ambivalenz an sich, in die die christliche Absicht nicht miteingehen darf. Die technischen Mittel, die einfachen, »unterentwickelten« Völkern dargereicht werden, zeigen ihre Zweischneidigkeit nur allzudeutlich, selbst dann, wenn sie mit aller Vorsicht und Verantwortung eingeführt werden. Bis zu einer gewissen Kulturstufe mögen sie sich vorwiegend heilsam auswirken; aber sie drängen von selbst über diese Stufe hinaus und führen die Völker unweigerlich in die Krisen hinein, in denen unsere Kulturen sich umtreiben. Um so sinnloser erscheint das heutig weitherum gebotene Programm, sich mit Entwicklungshilfe und der darin sich äußernden »humanen« Gesinnung zu begnügen und auf eigentlich christliche Mission zu verzichten. Denn allein die Glaubenswerte könnten den Völkern erlauben, mit den gefährlichen Kulturwerten halbwegs fertig zu werden. Der Christ ist zu jeder Anstrengung aufgerufen, das Elend der Welt, Krieg, Hunger, Unmoral, dumpfe Verzweiflung zu bekämpfen; einen durchschlagenden Erfolg seiner Anstrengung zu erwarten wäre aber schon wieder unchristlich. Je freier die Menschheit werden wird, desto verlockender wird es werden, die Mittel, die ihr zu dieser Freiheit verhalfen, als Mittel der Macht zu mißbrauchen. Mit der Weltbeherrschung steigt notwendig die apokalyptische Weltbedrohung. Keine Rede kann davon sein, daß das Kreuz Christi, das auch seiner Kirche mitzutragen auferlegt ist, an Aktualität verlore. Wahrscheinlich wird es, unter den Mammutmächten der technischen Kultur, schwieriger als früher, Christ zu sein. Dann wird es Zeit, sich an die Kennmale des Heiligen Geistes zu erinnern: daß er sich werden läßt aus einer doppelten ewigen Hingabe, deren Glorie und Exponiertheit er ist: Allmächtigkeit und Verletzlichkeit der Liebe widersprechen einander nicht, so wie auch die Menschwerdung dieser Liebe, ihre Kreuzigung und Auferstehung einander nicht aufheben, solange die Welt steht und der Geist ihr die Gesinnung Gottes offenbart.

Mission in der nachkolonialen Ära: neue Sicht auf neue Aufgaben

Von *Mariasusai Dhavamony SJ*

Die Ausbreitung des christlichen Glaubens in der großen Kolonialepoche, die vor ungefähr zehn Jahren ihren Abschluß fand, und das Aufkommen des Antikolonialismus in den Ländern – namentlich Asiens und Afrikas –, die vor kurzem ihre Unabhängigkeit erlangten, stellen den christlichen Denker vor eine der herausforderndsten und packendsten Perspektiven, wenn er die Rolle der christlichen Mission in der Gegenwart bestimmen soll¹. Man kann nicht bestreiten, daß im neunzehnten Jahrhundert »die Flagge« und »das Kreuz« in Asien und Afrika gemeinsam vorangetragen wurden. Nicht als ob das Los der Missionen vom Erfolg oder Scheitern der Kolonien und des Kolonialismus abhängig gewesen wäre, aber es bestanden zwischen Kolonialismus und Mission gewisse geschichtliche Zusammenhänge, die nicht zu übersehen sind. Der vorliegende Aufsatz will nicht einen zusammenfassenden Überblick über die Gesamtgeschichte des Kolonialismus und der Mission vorlegen, sondern gewisse Elemente hervorheben, die mit dem Kolonialismus und der Entkolonialisierung gegeben waren, und darlegen, wie sie sich auf die Auffassung der Missionstätigkeit ausgewirkt haben. Dadurch soll die veränderte Situation der Mission von heute in den Blick gebracht werden.

Kolonialismus und Mission

Der Vorgang der Kolonisation besteht darin, daß von einem Mutterland aus ein neues Territorium besiedelt wird. Die Kolonisation ist dadurch charakterisiert, daß eine autonome politische Aufsicht über das betreffende Gebiet ausgeübt und dieses von einem anderen Volk in Besitz genommen wird, wobei

¹ An Veröffentlichungen über dieses Thema sind zu erwähnen: R. Delavignette, *Christianisme et Colonialisme*. Paris 1960; Marcel Merle, *Les Eglises Chrétiennes et la Décolonisation*. Paris 1967; Stephen Neill, *Colonialism and Christian Missions*. London 1966; Jacques Rossel, *Mission in a Dynamic Society*. London 1968; Roger Mehl, *Décolonisation et missions protestantes*. Paris 1964; K. M. Panikkar, *Asia and Western Dominance*. London 1952; Thomas Ohm, *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum*. München 1960; J. Richter, *Das deutsche Kolonialreich und die Mission*. Basel 1914; G. Schultz, *Kein Platz mehr für Weiße: das Dilemma der Mission*. Berlin 1958; A. M. Thunberg, *Kontinente im Aufbruch: Kirche und Mission angesichts der afro-asiatischen Revolution*. Göttingen 1960; H. Jedin, *Weltmission und Kolonialismus*. In: »Saeculum«, 1958, S. 393–404; H. Hermelink, *Die christliche Mission und der Kolonialismus*. In: *Das Ende der Kolonialzeit und die Welt von morgen*. Stuttgart 1961, S. 27–44.

die Eingeborenen systematisch ausgerottet werden, wie das bei den alten griechischen Kolonien und in Nordamerika geschehen ist. Es besteht in diesem Fall keine eigentliche koloniale Beziehung zwischen den Kolonisatoren und den Kolonisierten. Die Kolonisation unterscheidet sich vom Kolonialismus, der darin besteht, daß während einer langen Epoche die Herrschaft über ein fremdes Volk ausgeübt wird, das von der Regierungsmacht ausgeschlossen und ihr unterstellt ist. Der Kolonialismus hat im Lauf der Geschichte zwei Formen angenommen. Die erste besteht darin, daß ein anderes Land beherrscht und unterworfen wird. Dabei werden die Eingeborenen politisch und administrativ an der Landesregierung mitbeteiligt, wie das in den britischen Kolonien der Fall war, oder die Fremdherrschaft wird mit Gewalt aufgezwungen, wie das beim spanisch-portugiesischen Kolonialismus in der ersten Phase ihrer Kolonialherrschaft der Fall war. Die zweite Form des Kolonialismus besteht in der Assimilation, Integration oder Absorption wie im Fall der französischen und der spanisch-portugiesischen Kolonien während der zweiten Phase der Kolonialgeschichte. Bei dieser Form üben einige wenige in der politischen, administrativen und wirtschaftlichen Organisation eine Zwangsherrschaft aus und wird das koloniale Territorium durch die Einpflanzung von Institutionen und Gepflogenheiten des Kolonisationslandes umgestaltet und umgemodelt.

Das erste Element des Kolonialismus ist der Imperialismus: die nationalistische Politik und Praxis der Expansion, indem entweder angrenzende Gebiete gewaltsam angeeignet oder fremde Kolonien, Dependenzien und Protektorate in Besitz genommen werden. So dehnte Europa – England, Frankreich, Deutschland und Holland – seine Herrschaft über Asien und Afrika aus. Im Kolonialismus übt somit der Starke über den Schwachen die Herrschaft aus und sind die Kolonisatoren und die Kolonisierten einander nicht gleichgestellt.

Zum zweiten wurde die Anmaßung des Eroberers oft auf den implizierten oder ausdrücklichen Anspruch gestützt, rassisch überlegen zu sein. Der Kolonialismus wurde als »Auftrag des weißen Mannes« ausgegeben, den Kolonisierten Kultur und menschenwürdige Verhältnisse zu bringen. Zwischen den Kolonisierten und den Kolonisatoren bestand keine Rechtsgleichheit, nicht einmal grundsätzlich, denn die Eingeborenen waren gänzlich den Kolonialherren unterstellt.

Ein drittes Element des Kolonialismus ist der Paternalismus: Man gab während langer Zeit vor, die Interessen der abhängigen Völker wahrzunehmen, um sie zu befähigen, unter den strengen Bedingungen der modernen Welt selbständig zu sein.

Das vierte Element des Kolonialismus ist eine gewisse Kulturausbreitung und in einzelnen Fällen eine kulturelle Überlegenheit, denn der Kolonialismus ist wohl oder übel der Kanal gewesen, durch den die Ideen und Techni-

ken, die geistigen und materiellen Kräfte des Westens auf die übrige Menschheit eingewirkt haben. Auch die Zivilisationssendung des Westens spielte mit, denn nach Ansicht von einigen ist der Kolonialismus das universale Instrument für die Ausbreitung der westlichen Zivilisation und diese selbst ein Produkt der griechisch-römischen Kolonisation. Einige sahen den Kolonialismus mit der Sendung des weißen Mannes gegeben, die ganze Welt unter seine Herrschaft zu bringen und alle mit der westlichen Kultur zu beglücken, die man fraglos für die Kultur *par excellence* hielt.

Wir sehen: Der Imperialismus, das Gefühl rassischer Überlegenheit, die Ungerechtigkeit, die kulturelle Überlegenheit, der Paternalismus bilden die Struktur dessen, was wir Kolonialismus nennen.

Wie wissenschaftliche Forschungen über die Haltung der Missionare zum Kolonialismus dartun, hatten auch einige von ihnen extreme Ideen über den Kolonialismus. Entweder beklagten sie den Kolonialismus in allen seinen Formen als pure Ausbeutung und Räuberei, oder sie akzeptierten den Kolonialismus als das einzig natürliche und unumgängliche Mittel, das Christentum auszubreiten. Mehrheitlich sahen die Missionare den Kolonialismus als etwas an und für sich Unerwünschtes an, waren aber willens, aus der ihnen nicht genehmen Situation das Beste zu machen. Im größeren Teil der Welt waren Missionare zur Stelle, schon lange bevor Regierungen des Westens sich für fremde Territorien interessierten. Das primäre Anliegen fast aller Missionare war die Wohlfahrt des Volkes, dem sie einen Dienst leisten wollten, wenn auch in einzelnen Fällen dieser Geist des Dienens von einer gewissen patronisierenden Haltung gegenüber den Einheimischen motiviert war. Einzelne Missionare arbeiteten mit dem Plan ihrer oder anderer Länder in den kolonialen Angelegenheiten zusammen, so daß sie in den Augen der Nichtchristen wie der Christen mehr Agenten der Regierung als Sendboten des Evangeliums waren. Die Missionare bemühten sich, die Botschaft des Evangeliums von örtlichen oder kulturellen Einflüssen unverderbt darzubieten. In der Praxis aber war dies nicht so leicht, denn der Missionar wird von seinem Hintergrund und seinen Traditionen bestimmt. Darum wurden in manchen Fällen westliche Typen des Christentums entwickelt, und selbst westliche Lebensstile wurden in Missionsländern übernommen. Deshalb sah man politische Bewegungen, die sich als »national« bezeichneten, als verdächtig an. Manche Missionare dachten, die koloniale Situation werde für immer oder wenigstens noch lange bestehen².

Dank der Klarsicht und Festigkeit der Päpste des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts³ hat die katholische Kirche sich in ihrer Missionslehre und -haltung vom Kolonialismus abgesetzt; sie hat die Evangelisationsziele

² Vgl. Stephen Neill, *Colonialism and Christian Missions*, a. a. O., S. 412 ff.

³ Vgl. die Enzykliken »Maximum Illud« Benedikts XV. ; »Rerum Ecclesiae« Pius' XI.; »Evangelii Praecones« und »Fidei Donum« Pius' XII.

und -mittel der Kirche von den Zielen und Mitteln der kolonialen Expansion klar unterschieden und getrennt. Sie verwarf alle Formen des Rassismus, der sozialen Ungerechtigkeit und des Nationalismus, der Selbstidentifikation der Missionare mit ihrem Heimatlande. Sie hat die Gleichwertigkeit der Rassen konstant betont und unter allen Umständen die heiligen Rechte der menschlichen Person verteidigt.

Wenn das die Haltung der Missionare zum Kolonialismus war, welchen Eindruck hatten dann die Nichtchristen von den Missionaren und ihrem Missionswerk? Für die meisten von ihnen war die Missionstätigkeit gleichbedeutend mit Agententum von Fremden, Imperialismus auf geistigem Gebiet, Überlegenheitsgefühl einer Religion, mit religiöser Ungleichheit, religiösem Paternalismus, Herrschaft und Expansion einer Religion, obwohl sie zugaben, daß die Missionare mit den Kolonisatoren nicht total zu identifizieren seien, sondern bloß mit einem andern – religiösen und geistigen – Typus des Kolonialismus. Wie im Fall des politischen Kolonialismus nicht alles falsch war und einzelne das Gute, das die Kolonialherrschaft ebenfalls mit sich brachte, zu schätzen wußten, so fehlte es auch der Missionstätigkeit gegenüber nicht an nichtchristlichen Männern und Frauen, die das hervorragende Erziehungswerk und den humanitären Einsatz der Missionare lobten.

In diesem Zusammenhang müssen wir auf die Ansicht zu sprechen kommen, die K. N. Panikkar in seinem einflußreichen Buch »Asia and Western Dominance«⁴ geäußert hat. Panikkar behauptet, das christliche Missionswerk in Asien sei lediglich eine Begleiterscheinung der politischen und wirtschaftlichen Expansion des Westens gewesen. Mit dem Rückzug der Kolonialmächte werde wohl ihre missionarische Anstrengung und infolgedessen ihr christlicher Einfluß schließlich dahinschwinden. Obwohl er für einzelne Missionare wie Mateo Ricci und Roberto de Nobili anerkennende Worte findet und willens ist, das Gute anzuerkennen, das die Missionare durch ihr Wohltätigkeitswerk im Geiste der Liebe geleistet haben, so vertritt er doch die Meinung, der Erfolg der Missionen in neuerer Zeit sei zur Hauptsache ihrer Verbindung mit der überlegenen Macht der westlichen Länder zu verdanken. Es sei ihnen nie gelungen, in das Herz der Nationen einzudringen, die sie durch ihre Lehre zu beeinflussen trachteten. Nach Ansicht Panikkars ist Asien mit dem christlichen Glauben bekanntgeworden und hat ihn zurückgewiesen. Die Missionen waren ein Mißerfolg, denn sie haben nie auch nur an einem Punkt an die Grundlagen des Lebens Asiens gerührt; die gebildeten und nachdenklichen Leute haben sich mit dem Evangelium befaßt, aber trotz ihres Respektes gegenüber der Person Christi es als Lebensauffassung zurückgewiesen. Asien ist auf dem Wege, seine eigene Seele wiederzuentdecken,

⁴ London 1952; vgl. vor allem das letzte Kapitel.

und künftighin wird es geistig aus seinen eigenen Kräften heraus leben und nicht aus etwas von außen Geborgtem heraus. In seinem Buch »Hindu Society at the Cross Roads«⁵ fordert Panikkar seine Glaubensgenossen auf, die tiefgreifenden Veränderungen zu akzeptieren, die das neue nationale Leben mit sich bringen wird, und er ist ganz davon überzeugt, daß der Hinduismus imstande sein werde, sie zu assimilieren. Offenbar hat Panikkar einen stark antichristlichen Affekt. Er wird dem gewaltigen Einfluß, den das Christentum über die Grenzen der organisierten Kirchen hinaus ausgeübt hat, nicht gerecht. Die Umgestaltung der indischen Gesellschaft während der letzten fünfzig Jahre, von der er in seinem Buch so beredt spricht, wäre undenkbar ohne den Einfluß, den das Evangelium auf Mahatma Gandhi ausgeübt hat.

Entkolonialisierung und Mission

Der Entkolonialisierungsprozeß seit dem letzten Weltkrieg ging äußerst rasch vor sich, und nahezu die gesamte Welt besteht nun aus unabhängigen Nationen. Die Generalversammlung der Vereinten Nationen von 1960 verurteilte die Fremdherrschaft über Völker als eine Verleugnung der Menschenrechte und ein Friedenshindernis; sie proklamierte das bedingungslose, uneingeschränkte Recht aller Völker auf Selbstbestimmung und wies die Schutzherrschaftstheorie zurück, indem sie erklärte, einem Volke dürfe die Unabhängigkeit nicht vorenthalten werden unter dem Vorwand, es sei politisch, wirtschaftlich, gesellschaftlich oder bildungsmäßig nicht genügend darauf vorbereitet. Manche nationale Führer von Ländern, die kürzlich zur Unabhängigkeit gelangten, haben erklärt, die Entkolonialisierung gebe mit der Freiheit die Würde zurück, denn alle Menschen hätten einen undiskutierbaren naturgegebenen Anspruch auf Würde, und es gebe keine Würde ohne Freiheit; jede Unterjochung, jeder auferlegte oder erlittene Zwang degradiere die menschliche Person, raube ihr das Beste an ihr und erniedrige sie. Sie sagen, sie zögen Freiheit in Armut dem Reichsein in irgendeiner Versklavung vor. Freiheit und Würde bilden die unerläßliche, eigentümliche Grundlage jeder Umgestaltung, sei sie nun sittlich, politisch, wissenschaftlich oder gesellschaftlich. Papst Johannes XXIII. sagte in »Pacem in terris«: »Es kann vorkommen, daß auch unter den Nationen die einen den anderen voraus sind an wissenschaftlichem Fortschritt, an menschlicher Kultur und an wirtschaftlicher Entwicklung. Doch diese Vorzüge erlauben es ihnen keineswegs, in ungerechter Weise andere zu beherrschen, sondern sollen ihnen vielmehr ein Ansporn sein, mehr zum gemeinsamen Fortschritt der Völker beizutragen. Die Menschen können ihrer Natur nach den anderen nicht überlegen sein,

⁵ London 1965.

da alle mit der gleichen Würde der Natur ausgezeichnet sind. Folglich unterscheiden sich auch die staatlichen Gemeinschaften nicht voneinander hinsichtlich der ihnen durch die Natur gegebenen Würde; die einzelnen Staaten gleichen nämlich einem Körper, dessen Glieder die Menschen sind. Im übrigen darf hier nicht vergessen werden, daß die Völker in allem, was irgendwie die Würde ihres Namens betrifft, äußerst empfindsam sind, und zwar mit Recht.« Doch dies ist bloß ein Ausgangspunkt; die Verwirklichung und der Fortschritt des nationalen Zieles hängen vom guten Willen, der Anstrengung und Ausdauer der Menschen ab.

Unter Antikolonialismus verstehen wir die Bewegung, die sich zur Wehr setzt gegen die politische, wirtschaftliche oder kulturelle Herrschaft der europäischen Mächte oder der Vereinigten Staaten von Amerika über andere Nationen, Völker oder Gemeinschaften. Diese Bewegung kämpft gegen jede Form des Neokolonialismus, das heißt sie kämpft dagegen, daß eine Gemeinschaft, ein Land, eine Nation in einem Status der Inferiorität oder der Knechtschaft gehalten wird, indem eine andere, stärker entwickelte Gemeinschaft oder Nation politisch und/oder wirtschaftlich und/oder kulturell über sie herrscht. Auf der Bandung-Konferenz vom April 1955 kam Präsident Sukarno auf den Kolonialismus zu sprechen, der, wie er sagte, »auch in modernem Gewand einhergeht in Form der wirtschaftlichen, kulturellen, ja sogar physischen Kontrolle durch eine kleine, aber fremde Gemeinschaft innerhalb einer Nation«.

Die mit der Entkolonialisierung geschaffene neue Situation hat zu Veränderungen geführt, die für die Missionstätigkeit in der neuen Perspektive bedeutsam sind. Überall auf der Welt bestehen heute unabhängige, selbständige jüngere Kirchen. Der Missionar wird nicht mehr als Angehöriger einer höheren Rasse angesehen, der durch seine Verbindung mit der Regierungsmacht größeren Einfluß besitzt und über unbeschränkte finanzielle Hilfsquellen verfügt, um in allen Nöten zu helfen. Der ansässige Christ ist vom Stigma einer nicht nationalen oder antinationalen Gesinnung befreit. Er hat bewiesen, daß er ein ebenso guter und loyaler Bürger ist wie jeder andere. Der Missionar, der in ein fremdes Land arbeiten geht, weiß, daß er sich in den Dienst der betreffenden Ortskirche stellt und unter der Führung der Christen dieser Kirche tätig sein wird, die das entscheidende Wort zu sprechen haben. Es mag der Fall sein, daß der fremde Missionar über Qualifikationen verfügt, die eine besondere Situation verlangt, so daß er mit der Führung über andere betraut wird – doch nicht deswegen, weil er sittlich besser wäre als ein asiatischer oder afrikanischer Kollege, sondern deshalb, weil er auf einem besonderen Feld Fachmann ist.

Die katholische Kirche vertrat schon seit langem die Ansicht, der Missionsstatus eines Landes sei bloß der Schritt zur Heranbildung eines einheimischen Klerus, der nicht auf fremde Hilfe angewiesen sein und zu guter Letzt auf

die Hilfe fremder Priester verzichten sollte. Dies war die Lehre der Päpste seit Pius XI.⁶ Der Aufruf der Päpste zur Heranbildung eines einheimischen Klerus ist gerechtfertigt, denn er bildet den Eckstein der Lehre über die Mission und entspricht auch der Forderung der heutigen Welt. Diese Umstellung ist ganz besonders notwendig, nachdem die Missionsländer ihre Unabhängigkeit erlangt haben.

Es gibt gewisse Aspekte der katholischen Mission, die in der nachkolonialen Ära Neuheitscharakter haben und hervorgehoben zu werden verdienen in Hinblick auf die theologische Interpretation der zeitlichen Ordnung. Solche Aspekte sind die »Vereinheimischung« in den neuen Kirchen, der Dialog mit den andern Religionen und der menschliche Fortschritt durch Befreiung und Entwicklung.

»Vereinheimischung«

Die Verschiedenheit in bezug auf Kultur, Sprache, Brauchtum und Nationalität innerhalb der einen Kirche muß anerkannt, respektiert, ja gefördert und intensiviert werden. Die vielschichtige und vielwertige Bedeutung der Universalität als eines sichtbaren Kennzeichens der Kirche weist auf die immerfort ausdehnbare Vielfalt menschlicher Formen hin, die Bestandteil des einzigen mystischen Leibes Christi werden können. Wir müssen einen adäquateren Begriff der Universalität der Kirche und ein größeres Verlangen nach Bruderschaft unter den Menschen haben. Wir müssen mit größerem apostolischem Mut Fragen anpacken, die die Präsenz der Kirche in der modernen Welt betreffen. Durch die Ausweitung des Universalitätsbegriffes müssen wir das Gute, das sich in anderen Kulturen und Religionen findet, anerkennen. Weil Universalität ein Korrelat zur Einheit ist, und weil Einheit in engem Sinn definiert wird, sind wir manchmal der Meinung, Universalität sei Uniformität. Statt dessen ist die Vielfalt anzuerkennen, zu respektieren, zu fördern und zu intensivieren. Dies bedingt ein besseres Verständnis für jene Völker, mit denen Missionare – fremde und einheimische – in Kontakt kommen. Diese müssen in ihrem Leben und in ihrer Frömmigkeit sich alles Gute zu eigen machen, das diese Völker in ihrer Geschichte und Kultur, aber auch in ihrem Erbe an sittlichen und religiösen Werten besitzen. Die christlichen Wahrheiten sind in bodenständigen Ausdrücken wiederzugeben, denn das Christentum ist nicht an eine bestimmte Kultur gebunden, sondern soll sich dem Charakter jeder Zivilisation entsprechend äußern, soweit diese wirklich menschlich und für die Stimme des Heiligen Geistes offen ist.

⁶ Vgl. die oben erwähnten Rundschreiben.

»Jeder Versuch zu einer ›Vereinheimischung‹ wirft ein schwieriges Problem auf: Die Verwurzelung des Christentums in einer einheimischen Mentalität und Kultur setzt voraus, daß das Christentum in der Religion oder einheimischen Kultur, die es vielleicht irgendwie tauft, Themen und Ideen findet, und daß die Religion und einheimische Kultur als Basis zu einem christlichen Gebäude dient, indem sie als eine Religion interpretiert wird, die das Christentum zur Fruchtbarkeit und Erfüllung bringt.«⁷

In diesem Zusammenhang ist zu bemerken, daß »Vereinheimischung« nicht besagt, das Christentum aus den westlichen Formen und Denkmodellen in die ortsüblichen Gepflogenheiten zu übertragen, denn diese Bräuche unterliegen in der neuesten Zeit ebenfalls Veränderungen und werden sogar von der Gesellschaftsumwälzung angegriffen. Die missionarische Anpassung, wie wir sie verstehen, besteht nicht nur in einer äußeren Angleichung und auch nicht in einer Haltung, die sich davor hütet, die Werte anderer Völker lieblos und sympathielos zu beurteilen, sondern sie besteht vor allem in einer Eingliederung ihrer kulturellen und religiösen Werte in das Christentum, indem man sie sich zu eigen macht, sie hebt, sie vervollkommnet. Sie besteht nicht bloß in einer pädagogischen Methode, um die Botschaft des Evangeliums leicht und fruchtbar auf einem Wege zu vermitteln, der der Fähigkeit und den Anliegen des Empfängers am besten entspricht, damit die Frohbotschaft vermittels Beispielen, Verstehens- und Ausdrucksformen weitergegeben werden kann, die der Mentalität und Denkweise dieser Völker geistesverwandt sind. Die missionarische Anpassung besteht wesentlich darin, daß man alles, was in nichtchristlichen Religionen – entsprechend dem eigenartigen Charakter und Genius einer jeden von ihnen – wahr, gut und schön ist, übernimmt und erhöht⁸. Das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Missionstätigkeit der Kirche weist klar darauf hin, daß die missionarische Anpassung nur dann ihren wahren Sinn erhält, wenn man sie im Licht der Inkarnation und der göttlichen Heilsökonomie sowie in der Perspektive der Katholizität der Kirche sieht⁹.

Aus dem universalen Charakter der Erlösung Christi und der Sendung der Kirche ergibt sich die Notwendigkeit der Adaptation, weil die Universalität die gesamte Menschheit umgreift und nicht auf eine bestimmte nationale Kultur oder Zivilisation festgelegt werden darf. Die Kirche muß allen alles werden, um alle Menschen für Christus zu gewinnen (vgl. 1 Kor 9, 22). Sie muß deshalb die über jeder Kultur, Rasse und Nation stehende »mater omnium gentium« sein, das heißt sie hat die Grenzen jeder Gesellschaft zu überschreiten. Die Katholizität der Kirche besagt, daß diese für alle Völker bestimmt ist und in sich die Kraft besitzt, ihre Heilsmission zu

⁷ Roger Mehl, *Décolonisation et missions protestantes*, a. a. O., S. 77.

⁸ Vgl. Pius XII., *Evangelii Praecones*. In: A. A. S. 43 (1951), S. 77.

⁹ *Decretum de Activitate Missionali Ecclesiae*, Nr. 22.

erfüllen. Als das Pleroma Christi ist sie der Kanal, durch den die Gnade allen Menschen zufließt, und das Organ, das den ganzen Christus zur Vollendung bringt. Es wäre doch seltsam, wenn die verschiedenen Menschheitskulturen nicht ihre besonderen Schätze in das Königreich Gottes einbringen dürften. Bis anhin wurde noch wenig getan, um den christlichen Genius der Nationen zu freiem Selbstaussdruck in Kunst und Literatur, in Theologie und Liturgie zu bringen.

Der Dialog mit den andern Religionen

Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen enthält drei grundlegende Aussagen. Sie sagt erstens, daß Gott der Vater aller Menschen ist; zweitens, daß wir alle Menschen, gleich welcher Religion, als unsere Brüder lieben sollen, da sie Gottes Kinder sind und weil die Liebe zu Gott dem Vater sich nicht von der Liebe zu den Menschen trennen läßt; drittens, daß die Kirche der Lehre anderer Religionen Respekt entgegenbringt und die gemeinsamen Wahrheits-elemente anerkennt, obwohl sie in vielen wichtigen Punkten von der Lehre der Kirche verschieden sind. In seiner Eröffnungsansprache an das Konzil erklärte Papst Paul VI.:

»Die katholische Kirche blickt über ihre eigene Sphäre hinaus auf die andern Religionen, die den Sinn für einen höchsten, transzendenten Gott, den Schöpfer und Erhalter, und das Wissen um ihn bewahrt haben und ihn mit Akten aufrichtiger Frömmigkeit verehren und ihr sittliches und gesellschaftliches Leben auf ihre Glaubensanschauungen und ihre religiöse Praxis stützen . . . Sie weiß zu schätzen, was sie (die nichtchristlichen Religionen) an Wahrem, Gutem und Menschlichem enthalten.«

Der religiöse Dialog mit den Nichtchristen und die positivere Haltung des Verständnisses und der Wertschätzung gegenüber ihren religiösen Überlieferungen vermindern die Einsatzfreudigkeit für das Evangelium keineswegs, sondern macht, tiefer gesehen, die Evangelisierung zu einer noch begeisternderen und sinnvolleren Aufgabe. Ein größerer Respekt macht unsere Liebe wahrer und tiefer; er läßt die »Strahlen göttlichen Lichtes« und die »Samenkörner des Wortes« entdecken, die in nichtchristlichen Religionen vorhanden sind, und das Gnadenwirken im Herzen und Leben unserer nichtchristlichen Brüder uns ansichtig werden. Der christliche Evangelist wird so vor der Versuchung zur Verzweiflung bewahrt, die in der Vergangenheit den Eifer vieler Missionare ersterben ließ; der Seeleneifer wird weniger ungeduldig und dafür geistlicher und gelassener. Der Dialog läßt uns das allgegenwärtige Mysterium der heilbringenden Liebe Gottes in den Menschen anderen Glaubens gewahren und drängt uns, Christus als den zu verkündi-

gen und vor Augen zu stellen, in dem die ganze Welt ihre Einheit und Vollendung finden soll.

Schon auf der Ebene des Dialogs begegnen wir andersgläubigen Menschen in ihrem besten religiösen Erbe; wir nehmen am gemeinsamen religiösen Erleben teil; wir hören und vernehmen, worin wir uns voneinander unterscheiden. Damit ist der Grund gelegt für die Evangelisierung, denn diese besteht darin, daß die Botschaft des Evangeliums auf konkrete, existentielle Weise denen verkündigt und gedeutet wird, die noch nichts von ihr wissen. Zwar wird schon auf der Ebene des Dialogs die Botschaft des Evangeliums dem nichtchristlichen Partner aufgedeckt und bekanntgemacht, doch sieht er sie noch als Anspruch des Christentums an, der für ihn nicht gültiger ist als sein eigener religiöser Anspruch. Auf der Ebene der Evangelisierung aber wird der Nichtchrist eingeladen, die Botschaft des Evangeliums in ihrem Gesamtzusammenhang und in allen ihren Forderungen anzunehmen.

Evangelisieren heißt Zeugnis geben, Zeugnis geben von beobachteten Ereignissen und von beglückenden Erlebnissen, die einem zuteil geworden sind. Der Bezeugende ist Augenzeuge eines Ereignisses, der Empfänger einer Erfahrung gewesen. Er hat nicht selbst etwas getan, sondern es ist ihm etwas widerfahren, wovon er Zeugnis gibt. Er beschwört die Erfahrungen, von denen er Zeugnis gibt, nicht herauf. Er bestimmt nicht die Natur der Ereignisse, zu deren Zeugen er wird. Wer evangelisiert, steht zwischen diesen Ereignissen und Erlebnissen und seinen Zuhörern. Schon sein Status als jemand, der dazwischen steht, macht ihn zum Missionar, zum Verkünder des Evangeliums; ohne ihn würde die Frohbotschaft nicht bekannt und nicht auf wirksame Weise in die Wirklichkeit umgesetzt. Unsere Pflicht ist es, das Wort zu übermitteln, das Gott in Jesus Christus geäußert hat, und das, was es sagt, in die Sprache, das Idiom und den Geist von Menschen anderen Glaubens zu übertragen. Unser Wort sollte im Dienst des göttlichen Wortes stehen, unser Leben im Dienst seines Lebens, unsere Person im Dienst seiner Person.

Die Glaubwürdigkeit der Kirche und die Bedeutsamkeit der Botschaft des Evangeliums werden heute von Menschen anderer Religionen in Frage gestellt, denn es fällt ihnen schwer, den Anspruch der christlichen Botschaft zu akzeptieren, etwas Einzigdastehendes, die andern Religionen Transzendierendes zu sein. Aufgrund ihrer Lehre und ihrer kulturellen Voraussetzungen halten sie alle Religionen, wenn nicht für vollkommen, so doch für gleichwertig, so daß keine Religion beanspruchen dürfte, etwas Einzigartiges zu sein. Doch das Problem wird noch viel schwieriger, wenn wir mit einem Menschen einer andern Religion zu tun haben, mit einem religiösen Menschen, der tief davon überzeugt ist, daß sein Glaube der richtige und für ihn und für andere gültig sei. Solche Menschen sind nicht in der Minderzahl; die meisten religiös eingestellten Menschen denken so. Wie können wir innerhalb

des religiösen Pluralismus, wie er in der heutigen Welt besteht, die Botschaft des Evangeliums und vor allem ihren einzigartigen Charakter auf sinnvolle, akzeptable Weise vorlegen?

In welcher Sicht sollten die Transzendenz und Einzigartigkeit der christlichen Botschaft Menschen andern Glaubens im Dialog mit ihnen dargestellt werden?

Man hat gesagt, der Dialog sei das gemeinsame Suchen nach Wahrheit von Menschen, die in der Geisteswirrnis von heute nach Kohärenz und Sinn Ausschau halten. Dies läßt sich so verstehen, daß der christliche Partner nicht an den einzigartigen Charakter der evangelischen Botschaft glaubt oder ihn anzweifelt oder ihn einfachhin für inopportun und nachteilig hält. Doch im Dialog mit andern Religionen hat ein Christ ein voll überzeugter Christ zu sein, und der nichtchristliche Partner erwartet das auch von ihm. Der Dialog setzt auf seiten des Christen voraus, daß dieser sich auf den Standpunkt eines Gläubigen stellt, der Jesus Christus im Glauben als endgültige, volle Offenbarung Gottes annimmt. Gleichzeitig sollte der Dialog als gemeinsames Suchen und Mitteilen verstanden werden, denn der Christ wächst durch den religiösen Dialog tiefer in das Verständnis und das Leben des Mysteriums der evangelischen Botschaft hinein.

Trotz der Transzendenz und Einzigartigkeit der Botschaft des Evangeliums gibt es im Verständnis und in der tieferen Erfassung der christlichen Botschaft einen Fortschritt. Die Dialogsituation setzt ein gegenseitiges Geben und Nehmen voraus; beide Partner müssen gewillt sein, zuzuhören und zu lernen. So kommt es zum Erlebnis, daß man alles, was wahr, gut, edel ist, miteinander austauscht. In Christus verwurzelt, wird der christliche Partner aufgeschlossen für die Werte anderer Religionen. Mehr noch: er wird der Tatsache gewahr, daß der nichtchristliche Partner im Zentrum des Heilswirkens Gottes steht und daß die Gnade Gottes in ihm am Werk ist. Im Willen, seinem eigenen Selbstverständnis dessen, was der Glaube ihm bedeutet, das richtige Gewicht zu geben, entdeckt der christliche Partner die verborgene Gegenwart Gottes im nichtchristlichen Partner. Das Evangelium ist für den nichtchristlichen Partner eben deshalb bedeutsam, weil es zu dem in Beziehung steht, was er in der tiefsten Tiefe seiner selbst ist: ein Gegenstand göttlicher Liebe.

Der nichtchristliche Dialogpartner argwöhnt vielleicht, der Kontakt des Christen mit ihm sei Proselytenmacherei. Deswegen sollte klargestellt werden, daß der Dialog nicht ein Köder ist, um ihn zu bekehren, oder ein dem heutigen Stil angepaßter Kunstgriff, um das Missionswerk weiterzuführen. Der Dialog ist nicht ein Mittel zur Evangelisation in diesem Sinn. Wenn auch auf der Dialogebene einem Nichtchristen die Botschaft des Evangeliums freigelegt und bekanntgemacht wird, sieht er sie als einen Anspruch des Christentums an. Er akzeptiert auch etwas von diesem Anspruch. Auf der kon-

kreten, existentiellen Ebene ist er viel eher geneigt, zuzuhören und in der Überzeugung bestärkt zu werden, daß die christliche Botschaft plausibel ist. Auf dieser Stufe wird der Nichtchrist eingeladen, die Botschaft des Evangeliums in ihrer Gesamtheit und mit allen ihren Forderungen anzunehmen. Im Verlauf des Dialogs kommen neue Wahrheiten zum Vorschein, und alte Wahrheiten werden in neuem Licht und neuer Sicht gesehen. Neue Überzeugungen kommen auf. Die Schau eines neuen Lichtes vermag vielleicht ein Leben zu ändern und zur Annahme der Botschaft des Evangeliums zu führen.

Internationale und nationale Zusammenarbeit zum Fortschritt der Menschheit

Einer der Grundzüge unserer Zeit ist der wachsende Sinn für die internationale Solidarität. Der Christ, der von unmittelbaren Praktiken und politischen Problemen etwas Abstand nimmt und eine Geschichtsperiode überblickt, stellt sich unwillkürlich die Frage, ob es möglich ist, den Lauf der geschichtlichen Entwicklung und Gottes providentielle Hinordnung der Welt auf die Vollendung ihrer Erlösung in Christus miteinander zu vereinbaren. Wir leben in einem Kontinuum, wir sind eng auf das gemeinsame Schicksal aller Menschen bezogen und darin hinein verflochten. Tatsächlich war die koloniale Expansion des Westens das Instrument zur Einigung der Welt. Jetzt muß die Kirche ganz mit der Menschheit verbunden sein, sich ihrer geistigen und materiellen Nöte annehmen; sie sollte der rettende Faktor sein inmitten der Gefahren des Nationalismus, der in fanatischer Liebe zum eigenen Land den Blick für die internationalen Verpflichtungen verliert. Die Kirche hat ihre geistigen, sozialen, erzieherischen und kulturellen Dienste anzubieten, um einen integralen christlichen Humanismus heranzubilden und zum Frieden, zur Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit, zur Versorgung der Welt beizutragen. Weder ist die Evangelisation mit Entwicklung und Befreiung identisch, noch läßt sie sich völlig von ihnen trennen. Die Evangelisation ist die Verkündigung der Frohbotschaft in Wort und Tat. Das Wort deutet die Tat, und die Tat gibt dem Wort Glaubwürdigkeit. Nach dem Vorbild Christi hat die Kirche dieses totale Wort zu verkünden: Christus ist der Beweggrund, und Christus ist das Ziel. Die Kirche hat an das Problem der Evangelisation, Entwicklung und Befreiung im Blick auf den Gesamtplan Gottes heranzugehen. Während es der Entwicklungsarbeit um den Fortschritt des Menschen geht, legt die Evangelisationsbemühung den Ton auf die Befreiung des Menschen von allem, was sein Wachstum behindert. Entwicklung wie Befreiung, um die volle Botschaft Christi abschnittsweise zu verkündigen, sind integrale Bestandteile der Evangelisation in Missionsländern.

Christliche Mission und Entwicklungsdienst

Von Georg F. Vicedom

Unter diesem Thema haben wir ein sehr komplexes und viel diskutiertes Gebiet zu behandeln. Niemand kann die christliche Mission mit ihren vielen Aufgaben mit wenigen Worten beschreiben. Sie ist Verkündigung des Evangeliums, Sammlung der Gemeinde Jesu Christi, Gründung der Kirche unter den Völkern. Mit diesen Aufgaben verbinden sich jedoch so viele diakonische Dienste, daß es kaum ein Lebensgebiet in der Dritten Welt gibt, das nicht von der Mission tangiert wäre.

Ähnlich ist es mit der Entwicklungshilfe. Sie stellt sich in einer Vielzahl von Unternehmungen dar, die den Völkern der Dritten Welt durch Vermittlung finanzieller Hilfen, durch Gründung von Schulen und Modellbetrieben und durch den Aufbau von Industrien helfen möchten. Da die Kirchen nach eigenen Grundsätzen handeln, möchten wir ihre Hilfe innerhalb dieser Unternehmungen mit Entwicklungsdienst beschreiben.

Gemeinsam ist allen Unternehmungen, daß sie sich mit den Nöten der Menschen der Dritten Welt befassen. Das kann von den Missionen nur begrüßt werden; denn die Mission freut sich über alles, was *zum Besten* der notleidenden Völker geschieht. Mit der Entwicklungshilfe verbinden sich jedoch auch viele Probleme, die in den letzten Jahren zu einer solchen Fülle von Literatur geführt haben, daß sie in einem kurzen Beitrag nicht berücksichtigt werden kann. Da die Kirchen aus christlichen Motiven Entwicklungsdienst treiben, ergeben sich für sie besondere Fragen.

1. Probleme gegenwärtiger Entwicklungshilfe, die in ihr selbst begründet sind

Entwicklungshilfe ist für die Industrievölker zu einer wirtschaftlichen Notwendigkeit geworden, weil die Industrien ohne die Rohstoffe und Produkte der Dritten Welt nicht existieren können. Entwicklungshilfe geht von zwei Voraussetzungen aus: Der Mensch ist ein bildungsfähiges Wesen, das sich unter bestimmten Voraussetzungen mit besonderen Hilfen zu dem vollen Menschsein entwickeln kann, wie wir ihn wünschen. Die Maßstäbe werden dabei von der westlichen Welt genommen, die durch ihre wissenschaftlich-technische Entwicklung den Gipfel menschlicher Entfaltung erreichte. Man glaubt darum, daß die Menschen der Dritten Welt durch die Vermittlung unserer Errungenschaften auf eine ähnliche Höhe geführt werden können. Die Entwicklungshilfe hat also die Tendenz, die notleidenden Menschen zu

dem Stadium zu führen, das wir selbst erreicht haben. So verbindet sich mit der Entwicklungshilfe das Sendungsbewußtsein des abendländischen Menschen.

Im Grunde sind wir dabei in dem Denken der Kolonialperiode, die der Vergangenheit angehört, steckengeblieben. Wir haben wohl keine Kolonien mehr, aber wir sind Kinder der kolonialen Zeit. Die Kolonialherren brachten den untergebenen Völkern sicher viel Gutes, sie entwickelten sie aber immer nach den Bedürfnissen der Kolonialmächte und nicht nach den Notwendigkeiten des verwalteten Landes. Nach zwanzig Jahren Entwicklungshilfe ist diese Tendenz noch nicht ausgestorben. Manche Völker handeln immer noch nach dem Grundsatz: Alles, was wir in der Welt tun, muß letztlich unserem eigenen Lande dienen. Auch wenn die Regierungen eine selbstlose Hilfe leisten wollten, unterliegen sie den Zwängen der Weltwirtschaft, deren Organisationen ihren Sitz in den Industrieländern haben. Bei ihnen steht nicht das Wohl der verarmten Völker im Vordergrund, sondern der Verdienst. Darum fließen noch immer die Überschüsse der in der Dritten Welt gegründeten Industrien an die Geldgeber zurück, oder man verhütet unter Druck, daß Industrien der Dritten Welt dem Export der Industrien des Westens Konkurrenz machen. Die Völker der Dritten Welt werden im Blick auf die Rohstoffpreise schicksalhaft den Tendenzen der Weltwirtschaft unterworfen.

Schon hier wird sichtbar, daß kapitalistische Wirtschaftssysteme und Entwicklungshilfe ein Widerspruch in sich selbst sind¹. Weil unsere Staaten letztlich nicht selbstlos handeln können, ist durch die Entwicklungshilfe unter den verarmten Völkern so wenig erreicht worden. Auch heute haben noch 30 Prozent der Menschheit 80 Prozent des Kapitals und der Produktion in den Händen. Die empfangenden Völker sind so verschuldet, daß die gegenwärtige Entwicklungshilfe gerade ausreicht, den Zinsendienst zu begleichen. Darum geht die Hebung des Bruttosozialprodukts in der Dritten Welt sehr langsam vor sich. Die Arbeitslosigkeit wird durch die Bevölkerungsexplosion immer größer. Die Menschen leiden unter den Dämonien der Weltwirtschaft.

Im Rahmen dieser Zusammenhänge muß die Mission ihren Entwicklungsdienst tun. Sie sollte dabei demütig und wachsam sein; denn auch sie ist in diese Zusammenhänge verflochten. Sie sollte wissen, daß sie kein Monopol der Hilfe mehr hat und die Berechtigung zum Entwicklungsdienst von der Qualität ihrer Arbeit abhängt. Nicht nur säkulare Bewegungen machen ihr den Dienst streitig. In Abwehr der Auswirkungen der Verbreitung westlicher Zivilisation sind in den Weltreligionen Bewegungen entstanden, die ihren Menschen helfen möchten, mit den inneren Nöten der Entwicklung fertig

¹ K. H. Pfeffer, *Welt im Umbruch*. Gütersloh 1966; H. G. Schneider, *Die Zukunft wartet nicht*. Stuttgart 1971; K. Lefringhausen, Uppsala am Vorabend des zweiten Entwicklungsjahrzehnts. In: »Ökumenische Rundschau« 1/1969.

zu werden. Ihr Hauptanliegen ist, den entwurzelten Menschen die verlorene Ganzheit des Lebens zurückzugewinnen. Daneben gibt es die messianischen Bewegungen, die in Reaktion auf die westliche Tätigkeit den Menschen ein paradiesisches Reich versprechen. Diese Bewegungen trauen religiösen Kräften mehr zu als dem Geld. Sie sind darum eine besondere Anfrage an den Dienst der Mission.

Kirchen und Missionen der Bundesrepublik haben auf dem Gebiet des Entwicklungsdienstes Großes geleistet. In Verbindung mit den jungen Kirchen wurden seit 1959 mehr als 1,5 Milliarden DM eingesetzt. Da für die bereitgestellten Mittel keine Zinsen und keine Rückzahlung verlangt wird, wurde wirkliche Hilfe geleistet. Die Frage bleibt aber, ob bei der Hilfe auch die inneren Nöte der Völker behoben oder nur verdeckt wurden.

II. Die geschichtlichen Zusammenhänge von Mission und Entwicklungsdienst

Mission und Entwicklungsdienst gehören sowohl von ihrer Begründung her als auch auf Grund ihrer Geschichte zusammen. Christentum bzw. Evangelium und Entwicklung der Menschen haben auf jeden Fall etwas miteinander zu tun. Es wäre eine lohnende Aufgabe, einmal der Frage nachzugehen, warum die »christlichen Völker« im wissenschaftlich-technischen Sinne die fortgeschrittensten geworden sind, während die Kulturen der Weltreligionen bald nach der Zeitenwende in ihrer Frühentwicklung stehengeblieben sind. Das Christentum war mindestens daran beteiligt, seinen Völkern Ideen und Kräfte zum Fortschritt zu geben. Das ist keine Selbstverständlichkeit. Der Islam war, wenn man von den einflußlosen syrischen Kirchen absieht, lange vor dem Christentum mit großer Machtfülle in Indien. Dennoch brachte er keine Änderungen hervor. Die Mission der Neuzeit löste jedoch in Indien sofort große geistliche Auseinandersetzungen aus, die den Menschen neue Leitbilder des Lebens gaben².

Wir wollen nicht aufzählen, wie die Missionen durch ihre klassischen diakonischen Dienste, wie Schule, ärztliche Tätigkeit, Anstalten für Hilfsbedürftige den Menschen geholfen haben. Ebenso wichtig erscheint mir, daß die Mission unter Völkern, bei denen die Arbeit religiös entwertet war, die Handarbeit und das Handwerk zu Ehren brachte. Christen sind arbeitsamere Menschen als die übrigen. Die Missionen haben auch die Volksübel wie die Sklaverei in Afrika oder das Kastenwesen in Indien bekämpft und damit einen Beitrag zur sozialen Revolution geleistet.

Die Auswirkungen des Evangeliums auf sozialem Gebiet sind nicht in menschlicher Aktivität begründet, sondern in dem Sendungsauftrag selbst,

² Hendr. Kraemer, *World Cultures and World Religions*. Philadelphia 1960; Arend Th. van Leeuwen, *Christianity in World History*. London 1964.

wobei durch den in der Arbeit gegenwärtigen Herrn immer die Seiten der Adressaten angesprochen wurden, die im Leben einer Veränderung bedurften. Mission und Entwicklungsdienst vermitteln den Empfängern eine gemeinsame, in der Sendung Jesu Christi begründete Hoffnung. Wenn Menschen zum Glauben an ihn geführt werden, werden ihnen Maßstäbe des Denkens und Handelns vermittelt, die sie über ihre eigene Situation hinausführen und zu einem neuen Leben verhelfen. Das Heil in Jesus Christus wird die Quelle vieler Veränderungen, die die Inkarnation oder die Christuswirklichkeit in der Geschichte sichtbar machen. Würde die Mission auf diese praktischen Auswirkungen des Evangeliums verzichten, gäbe sie das Wirken Christi unter den Menschen selbst preis.

Das im Glauben angenommene Evangelium wirkt dabei von innen heraus, die neuen Kräfte werden in dem Maße freigesetzt, als der Mensch dem Evangelium gehorsam wird und mit seiner eigenen Tradition bricht. Das ist meist ein sehr langsamer Vorgang, der durch harte Auseinandersetzungen geht. Man sollte darum keine Änderung von heute auf morgen erwarten.

Das Evangelium vermittelt zum Beispiel den Hörern ein neues Menschenbild, das oft auch wie im Reformhinduismus von Nichtchristen übernommen wird. Es setzt Kriterien des Gesellschaftslebens frei, die die bisherigen Strukturen in Frage stellen. Es zerstört die magisch-mythischen Bindungen der Menschen und macht diese zu einem Gegenüber der Welt, wodurch die Menschen ein Objekt des Handelns erhalten. Das Evangelium beseitigt durch seine Hoffnung die fatalistische Lebensweise und weckt die Verantwortung Gott und Mitmenschen gegenüber. Dabei entsteht geschichtliches Denken. Diese weitreichenden Dimensionen des Evangeliums müssen erkannt werden, wenn man die Bedeutung der Mission für die Entwicklung beschreiben will. Sie werden von der Gemeinde Jesu oft nur mangelhaft verwirklicht, und doch war die Kirche meist das Betätigungsfeld, wo das Neue praktiziert werden konnte. Mission ist also entwicklungsintensiv. Einige Afrikaner und Asiaten haben recht, wenn sie feststellten, daß ohne die Tätigkeit der Mission die Völker der Dritten Welt ihre Selbständigkeit nicht erlangt hätten³.

Trotz dieser Wirkungen des Evangeliums, die etwas von der Größe und Herrlichkeit Gottes sichtbar machen, ist die evangelische Mission in ihrem Verhältnis zur Entwicklungshilfe keine Einheit. Entwicklungsdienst im obigen Sinne wird nur von den kirchlich gebundenen Missionen getrieben. Daneben gibt es drei weitere Richtungen:

a) In Reaktion auf die starken Auswirkungen des *Social Gospel* in Nordamerika, wodurch viele Missionen sich im sozialen Dienst erschöpften, entstanden nach der Jahrhundertwende viele unabhängige Glaubensmissionen,

³ Raghavan Iyer, *Der gläserne Vorhang zwischen Asien und Europa*. München 1968; Daisuke Kitagawa, *Rassenkonflikte und christliche Mission*. Wuppertal 1968.

die die Tätigkeit der übrigen Missionen als Verrat am Evangelium verstanden und sich ganz auf die Evangelisation mit dem Ziel der Bekehrung beschränkten. Diese »Evangelikalen« haben in Peter Beyerhaus einen Sprecher gefunden. Er lehnt wohl den Entwicklungsdienst nicht ab, will ihn aber als eine Folge der Evangeliumsverkündigung verstanden wissen⁴. Die Gruppe der Evangelikalen, die bereits mehr als Zweidrittel aller evangelischen Missionare stellt, macht aber zur Zeit einen Umdenkungsprozeß durch. Schon die 1966 von ihr veröffentlichte *Wheaton-Declaration* verlangt, daß sich Mission nicht in Verkündigung erschöpfen darf. Die 1973 veröffentlichte *Chicago-Declaration* fordert, daß Gottes totaler Anspruch auf das Leben der Menschen beachtet werden müsse. Die Mission müsse sich bei den Armen und Unterdrückten für Gottes Gerechtigkeit einsetzen⁵. Die Gruppe der Glaubensmissionen hat bisher nicht beachtet, daß auch die Bekehrung der Menschen zu Gott soziale Aspekte hat und daß der Christ keinesfalls zu ungerechten sozialen Zuständen schweigen darf. Die vorhin herausgestellten Dimensionen des Evangeliums sind nicht erkannt. Es ist auch nicht begriffen, daß sich das Evangelium einen Kulturraum schafft, um nach der Bekehrung weiterwirken zu können.

b) Im Rahmen der sozialen Revolution, die wir selbst durchleben, bildete sich die Gruppe der Linksextremen, die auf Grund ihrer ideologischen Vorurteile bis jetzt kein Verhältnis zur Mission gefunden haben. Sie beurteilen die Verhältnisse in der Dritten Welt bewußt nach unseren Maßstäben, machen Anleihen beim marxistischen Ideengut, um Abhilfe zu schaffen, schwelgen oft im Entwicklungsenthusiasmus und wollen soziale Gerechtigkeit herbeiführen. Sie glauben, daß durch Änderung der sozialen Verhältnisse der Mensch von selbst anders wird. Sie begründen ihren Dienst in einer Theologie der Revolution⁶, wobei die großen Nöte der Völker und die Ungerechtigkeiten unserer Weltwirtschaft zur Triebkraft des Handelns werden. Soweit man den Dienst christlich begründet, stellt man fest, daß man nicht auf der Seite Gottes stehen könne, wenn man die Ungerechtigkeiten duldet. Der Mission wird vorgeworfen, sie habe bis jetzt nichts für die Völker getan, sie habe durch diakonische Arbeit immer nur sich selbst oder der Kirche gedient. Versöhnung mit Gott nütze den Menschen nichts, wenn sie nicht auf sozialem Gebiet untereinander versöhnt werden. Die Mission solle weniger eine autoritäre Botschaft verkündigen, als durch den Dialog eine Bewußtseinsumbildung unter den Menschen erstreben. Auf diese Weise werde sie

⁴ Peter Beyerhaus, Allen Völkern zum Zeugnis. Wuppertal 1972; ders., Bangkok '73, Anfang oder Ende der Weltmission. Liebenzell 1973.

⁵ Wheaton Declaration. In: »International Review of Missions«, 4/1966; Chicago Declaration. Vervielfältigung des Deutschen Evangelischen Missionsrates.

⁶ Ernst Feil/Rudolf Weth, Diskussion zur »Theologie der Revolution«. München 1969.

geistlicher Umbruchsdiens. So verfällt auch die Entwicklungsdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland einer starken Kritik⁷. Sie spreche von struktureller Neuordnung, aber nicht von der Änderung bestimmter Strukturen. Es werde niemand angeprangert. Sie vollziehe keine Auseinandersetzung mit politischen Systemen. Sie sage nicht, wie die Gesinnung der Menschen zu verändern sei. Diese Gruppe hat kein Verständnis für die Nöte, die die Technik selbst für die Menschen bringt. Sie ist auch blind gegen die Folgen, die soziale Ideologien über die Menschen brachten. Sie begreift nicht, daß der Mensch nicht nur materielle Hilfe, sondern auch Glaubens- und Lebenshilfe haben möchte.

c) Manche dieser Gedankengänge finden wir in der Ökumene wieder, soweit sie von Genf vertreten wird, das beweisen die Berichte über Uppsala, Bangkok und im Gefolge Synodalberichte⁸. Die Abteilung »Kirche und Gesellschaft« hatte schon von 1955 ab Studien über die Folgen des *Rapid Social Change* unter den Völkern der Dritten Welt veröffentlicht und auf ihrer Tagung 1966 das Signal zum Handeln gegeben⁹. Seitdem wird von Genf aus besonders betont, was eigentlich immer selbstverständlich war: Die Kirche habe sich mit allen Menschen zu befassen, die in Not und Elend leben. Ihre Lage sei nur zu bessern, wenn durch die Entwicklungshilfe eine Änderung der Strukturen erstrebt wird. Das sei aber nur zu erreichen, wenn auch die Industrienationen das Wohl der verarmten Völker unter Verzicht auf eigenen Gewinn erstreben. Entwicklung und sozialer Friede müßten immer Hand in Hand gehen. Dabei müsse die Kirche immer das tun, was die geschichtliche Situation erfordere. Christus sei als Herr der Geschichte auch unter den Völkern da. Von ihm haben sich Kirche und Mission erneuern zu lassen. Sie haben auf die Hoffnung der Menschen zu antworten. In Uppsala und Bangkok wurde Heil mit der sozialen Entwicklung gleichgesetzt. Nicht mehr der göttliche Auftraggeber bestimmt, was Mission ist, sondern die Notwendigkeiten der Geschichte, wie sie durch die Entwicklung diktiert werden, sind entscheidend. Dabei werden der weltweiten Kirche wohl noch Aufgaben gestellt, an Stelle ihrer Einheit tritt aber das Wohl der einen Menschheit. Damit wurde der Entwicklungsdienst der Verkündigung des Evangeliums verordnet. Das wurde nur möglich, weil durch die historisch-kritische Forschung die biblische Botschaft Ausdruck zeitgebundenen Denkens geworden ist.

⁷ Der Entwicklungsdienst der Kirche in Deutschland, herausgegeben vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 1973; Gerhard Breidenstein, Was soll das heißen: Wandel sozialer Strukturen? In: »der überblick«, 3/1973.

⁸ Uppsala 68 spricht. Genf 1968; Erwin Wilkens, Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt. München 1968; Philip A. Potter, Das Heil der Welt heute. Stuttgart 1973.

⁹ Appell an die Kirchen der Welt. Stuttgart 1967.

III. Die theologischen Zusammenhänge von Mission und Entwicklungsdienst

Wenn man die Aufgabe von Kirche und Mission von den geschichtlichen Notwendigkeiten ableitet, mögen wir wohl das Zweckmäßige tun, aber ist das immer das Richtige? Da die Technik im Rahmen der Weltwirtschaft sich in eigener Dynamik ausbreitet, werden wir Zwängen unterworfen, die nur vom Auftrag Gottes aus gelöst werden können. Das Tragische ist: Durch die Ausbreitung der Technik und der Weltwirtschaft sind die Hungerkatastrophen und die sozialen Nöte unter den Völkern nicht kleiner geworden. Man hat den Eindruck, daß wir uns in einem Teufelskreis bewegen. Es geht darum nicht nur um den Entwicklungsdienst als solchen, sondern darum, daß er in rechter Weise geschieht. Wir müssen also nach der rechten Sinnggebung und nach der Qualität fragen. Die Entwicklungshilfe beweist, daß wir dabei nicht ohne bestimmte Richtlinien auskommen.

Wenn wir im Namen des dreieinigen Gottes handeln, bietet sich zunächst die Schöpfungstheologie als Hilfe an. Der Schöpfungsbericht ist das einmalige Zeugnis dafür, daß wir nicht einen Christengott haben, sondern den Schöpfer und Erhalter der Welt verehren, dem alle Menschen angehören und vor dem alle dieselben Rechte und Pflichten haben. Damit wird das Ganze der Welt und das Ganze der Menschheit zum Gegenstand unseres Glaubens. Es war vor allem das *Social Gospel*¹⁰, das die Vaterschaft Gottes und die Bruderschaft der Menschen betonte. Auf Grund des Schöpfungsberichtes können wir nur in einer tiefen Solidarität mit den anderen Menschen, gleich welcher Rasse, leben. Auf Grund der Schöpfungstheologie sollte uns aber auch einsichtig werden, daß es bei dem Entwicklungsdienst nicht nur um Herstellung sozialer Gerechtigkeit, um Verbesserung der Lebensbedingungen, um die Humanisierung des Menschseins geht, sondern darum, daß der Mensch seine geschöpfliche Bestimmung erfüllt. Dazu gehört, daß er mit dem Schöpfer bekanntgemacht wird, ihm dient und innerhalb der Schöpfung sein Mitarbeiter wird. Daran müßte der Entwicklungsdienst ausgerichtet sein. Wir können als Helfende und als Empfangende immer nur im Schöpfungsbereich Gottes wirken. Dabei dürfen wir die Schöpfungslehre nicht allein auf den bauerlichen Bereich beziehen. Wir sollten erkennen, daß wir auch in der Forschung und in der Verwirklichung des Fortschritts immer an das gebunden sind, was Gott in seine Schöpfung hineingelegt hat, um es allen Menschen dienstbar zu machen. Mit der Schöpfungslehre ist weitergegeben, daß jeder Mensch den Auftrag zur Arbeit hat und das Recht in Anspruch nehmen darf, selbst sein Brot zu verdienen. Das sind Gedanken, die vergessen worden sind. Entwicklungsdienst und Mission sollten den Zwängen der Weltwirt-

¹⁰ Charles H. Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism*. New Haven 1940.

schaft zum Trotz dieses hohe Ziel verkündigen und zu verwirklichen suchen. Damit würden wir die Menschen der Dritten Welt davor bewahren, Bettler zu werden. Diese Grunderkenntnisse hätten auch eine große Bedeutung für die Erhaltung der Kulturen. Es würden uns andere Ziele gesetzt, als den Völkern das aufzudrängen, was wir unter Humanität verstehen.

Wie die Mission in dem Erbarmen Gottes¹¹ mit den Menschen, in seiner Liebe zu ihnen begründet werden kann, so auch der Entwicklungsdienst. Faktisch ist es so, daß in keiner Zeit so viel und so oberflächlich von der Liebe Gottes geredet wurde wie in der Gegenwart. Man will nichts mehr von einem strafenden, richtenden Gott wissen, sondern nur noch den kennen, der in Jesus Christus die Welt geliebt hat. Man vergißt, daß Jesus Christus Erlöser und Richter zugleich ist. In ihm vollzog Gott seine Zuwendung zur Welt und damit zu den Menschen. Das Verhältnis Gottes zur Welt müsse darum als Liebe beschrieben werden, in der er einen Bund mit den Menschen einging¹². In der Liebe Gottes sind wir Christen durch die Taufe hineingenommen und haben sie weiterzugeben. Die Gefahr der Gegenwart ist jedoch, daß man alles mit dieser Liebe begründet. Eine solche Verallgemeinerung gibt es jedoch im Neuen Testament nicht. Dort ist die Liebe Gottes in der Tat Jesu Christi begründet und findet am Kreuz als leidende Liebe ihren Höhepunkt. Losgelöst vom Kreuz kann man nicht vom Heil in der Liebe reden, wie es oft geschieht. Der Begriff »Heil« kann wohl im säkularen Sinn benutzt werden, er bekommt aber erst von dem postmortalen Heil her durch die Liebe Gottes seinen tiefen Sinn. Das Heil ist darum viel größer als soziales Wohlergehen. Ist das nicht erkannt, wird die Mission letztlich bedeutungslos. Wir sollten darum mit Gensichen zwischen Heil in Jesus Christus und dem Segenshandeln Gottes unterscheiden¹³. Die Liebe Gottes hat sich allgemein immer so geäußert, daß er seine Verheißungen an den Menschen erfüllte. Dennoch hat auch das transzendente Heil innerweltlichen Bezug. Es vereinigt zum Beispiel die Glaubenden zu einer Heilsgemeinde, der Kirche, in der die Bruderliebe geübt und die Liebe Christi sichtbar wird. Aus ihr entsteht Diakonie, wodurch Christus den Notleidenden dient. Durch Jesus Christus wird Diakonie mehr als Nächstenliebe, wodurch der Entwicklungsdienst gerechtfertigt wird. Sie ist Verifizierung der Gottesliebe und damit nicht ohne weiteres mit der Herstellung sozialer Gerechtigkeit identisch. Nächstenliebe kann es auch geben, ohne daß die Menschen von der Gottesliebe bestimmt sind. Diakonie hat darum immer einen missionarischen Bezug, weil sie von der Gottesliebe in Jesus Christus lebt und diese den Menschen mitteilen soll. So wird die Diakonie zum Missionsmittel. Wo sie da-

¹¹ Georg F. Vicedom, *Missio Dei*. München 1958.

¹² Jacques Rossel, *Dynamik der Hoffnung*. Basel 1967; ders., *Gottes Heil in der Liebe*. In: »Evangelische Missionszeitschrift«, 1/1973.

¹³ H. W. Gensichen, *Glaube für die Welt*. Gütersloh 1971.

gegen nicht aus der Quelle der Gottesliebe lebt, kann man nicht behaupten, daß die Menschen die Botschaft vom Heil erst dann aufnehmen, wenn etwas von dem innerweltlichen Heil sichtbar wird. Mission und Diakonie sind eben mehr als absichtslose Hilfe, weil Gott immer ein Ziel mit den Menschen hat. So wichtig es ist, daß den Menschen in ihren Nöten geholfen wird, so notwendig ist es auch, daß wir zwischen Liebe Christi und Humanität unterscheiden. Es ist für mich immer erschreckend, wenn man sich bei dem Entwicklungsdienst der Kirche auf Lk 10, 25 ff. und auf Mt 25, 31 ff. beruft und dabei Mt 7, 21–25 und 1 Kor 13, 3 übergeht. Auch der Entwicklungsdienst der Kirchen muß wie die Mission im Glauben an Jesus Christus begründet sein.

Das vorliegende Problem wurde auf den ökumenischen Tagungen deutlich, wo man die Mission nicht mehr im Sendungsauftrag begründete, sondern *Missio Dei*, die von Gott ausgehende Mission, mit der geschichtlichen Entwicklung, mit dem Wirken Gottes in der Geschichte gleichsetzte, wobei dieses in unserem wissenschaftlich-technischen Fortschritt gesehen wurde¹⁴. Da dieser Fortschritt vor allem in den »christlichen Völkern« zu finden ist, wird vielleicht aus einem Rest christlichen Erwählungsglaubens heraus das Wirken Gottes auf den »christlichen Raum« beschränkt und erst durch die Ausbreitung der technischen Zivilisation die übrige Welt einbezogen. Wenn wir aber Gott als den universalen Herrn bekennen, der die Geschichte aller Völker in der Hand hat, entstehen hier schwerste Fragen. Können wir zum Beispiel den ganzen kommunistischen Block aus dem Wirken Gottes ausschließen, oder müssen wir selektiv feststellen, was Gott in ihm wirkt? Es müßte an dieser Stelle auch nach dem Wert der Weltreligionen gefragt werden, wodurch Gott die Menschen irgendwie führt. In der Ökumene suchte man den ganzen Fragenkreis durch die Lehre von dem kosmischen Christus zu beantworten, der überall am Werke sei¹⁵. Die Aufgabe der Mission bestände dann darin, die Menschen auf ihn aufmerksam zu machen. Nun liegen tatsächlich Anzeichen dafür vor, daß Gott durch seinen Geist die Wirkung seines Wortes nicht auf den Raum der Kirche beschränkt. Die Reformreligionen in Asien haben zum Beispiel sowohl die Lehre von der selbstlosen Liebe Jesu, wie sie am Kreuz sichtbar wird, als auch die Botschaft vom Reiche Gottes als Ziel ihrer eigenen Betätigung aufgenommen. Kann man aber deswegen auf die Verkündigung der biblischen Botschaft verzichten und sich vom Strom der Geschichte treiben lassen, wobei als einzige Aufgabe bliebe, bestimmte politische Systeme, die dem Wirken Gottes entgegenstehen, zu bekämpfen und die Auswüchse der Weltwirtschaft, die die Verwirklichung der menschlichen Hoffnungen verhindern, auszuschalten? Im Grunde werden

¹⁴ Uppsala 68 spricht, a. a. O.; P. G. Aring, Kirche als Ereignis. Neunkirchen 1971.

¹⁵ Foko Lüpsen, Neu Delhi Dokumente. Witten/Ruhr 1962.

durch dieses Verständnis der *Missio Dei* und durch die Lehre vom kosmischen Christus Kirche und Mission überflüssig. Es genügt, wenn Menschen wachen Gewissens vorhanden sind, die die Fehlentwicklungen verhindern.

Hier wird übersehen, was Gott durch die Mission, durch das Evangelium unter den Völkern getan hat. Beide sind geschichtsgestaltende Kräfte, die auch in unserem technokratischen Zeitalter wirksam sind. Das Ziel des Evangeliums ist es, durch den Glauben an Jesus Christus und durch die Wirkung des Heiligen Geistes den neuen Menschen zu schaffen, der wiedergeboren zum neuen Leben, hier auf Erden den Willen Gottes vollbringt. Von diesem neuen Menschen wurde auf den letzten ökumenischen Tagungen viel geredet¹⁶. Man hat dabei das biblische Ziel übernommen, glaubte aber mit den Mitteln der Humanität diesen neuen Menschen hervorbringen zu können. Dabei wurde die biblische Botschaft nicht ganz ausgeschaltet. Es wurde angenommen, daß die Erlösung in Jesus Christus durch Kreuz und Auferstehung bereits allen Menschen zuteil geworden ist, so daß sich alle Menschen aus göttlichen Kräften erneuern können. Dieser Heilsuniversalismus als Quelle des neuen Lebens umfaßt auch das zeitliche Heil. Daran ist soviel richtig, daß die Missionen nicht immer durch die Betonung des ewigen Heils den ganzen Menschen im Blickfeld hatten. Sie gingen meist von dem Leib-Seele-Dualismus aus, den es in der Heiligen Schrift nicht in dieser Weise gibt. Der Mensch ist immer eine Ganzheit und eine Einheit. Das ist aber keinesfalls so zu berücksichtigen, daß man beim Entwicklungsdienst vor allem das leibliche Wohl herzustellen versucht und dann dabei von dem ganzen Heil redet. Letzteres ist doch nur dort gegeben, wo auch die ewige Bestimmung des Menschen betont wird. Entwicklungsdienst kann sich darum nur als Teil der Sendung verstehen, die in der Mission vollzogen wird. Der Entwicklungshelfer ist nicht nur Fachmann, sondern letztlich Interpret der Zusammenhänge seiner Tätigkeit mit dem göttlichen Auftrag. Es gäbe viele Enttäuschungen im Entwicklungsdienst nicht, wenn wir erkannt hätten, was für die asiatischen Religionen eine Selbstverständlichkeit ist – eine Erkenntnis, die wir auch in der Bibel vorliegen haben –, daß es in der Welt nur anders werden kann, wenn der Mensch in seinem Denken und Handeln geändert wird. »Ändere den Menschen, dann veränderst du die Welt.« Durch die Bekehrung der Menschen zu Gott erfolgt diese Veränderung. Die Mission wird darum die Voraussetzung für einen wirksamen Entwicklungsdienst und die christlichen Kirchen in der Dritten Welt sollten Beispiele dieses neuen Lebens sein, mit denen der Entwicklungsdienst zusammenarbeiten sollte.

¹⁶ Georg F. Vicedom, Der neue Mensch – Ziel der Mission. In: »Das missionarische Wort«, 4/1971.

IV. Die praktische Durchführung von Mission und Entwicklungsdienst

Die Durchführung des Entwicklungsdienstes von seiten der evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik wurde dem Diakonischen Werk übertragen. Das geschah auf Grund der klassischen Trennung von Mission und Diakonie, wie wir sie seit hundertfünfzig Jahren haben, wonach die Mission mit hauptamtlicher Liebestätigkeit nichts zu tun hat. Dennoch muß man sich bewußt sein, daß sich Mission und Diakonie nicht scheiden lassen. Es gibt keine Mission, die nicht zugleich grundlegend Dienst der Liebe ist, und es gibt keine christliche Diakonie ohne missionarische Implikation. Mission und Diakonie sind darum keine Alternativen, wie sie es in der Praxis geworden sind, sondern eine integrale Einheit. Darauf hat auch die Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland Bezug genommen. Nur in dieser Einheit kann dem ganzen Menschen gedient werden. In der praktischen Durchführung des Entwicklungsdienstes wurde von Anfang an auf die Mission Rücksicht genommen. Mission, Dienst und Entwicklungsdienst lassen sich weder dem Wesen nach noch in der Praxis trennen, wobei sich die zuständigen Stellen bewußt sind, daß Entwicklungsdienst nicht immer nach kirchlichen Richtlinien verwirklicht werden kann und oft im Vorfeld von Mission und Diakonie angesiedelt werden muß. Entwicklungsdienst hängt nicht nur vom Geber, sondern auch von dem empfangenden Partner ab. In der Diskussion der ganzen Problematik erhält oft auch die Diakonie eine erweiterte Sinnggebung. Da sie im Entwicklungsdienst viele gesellschaftliche und auch politische Probleme aufgreifen muß, könne sie sich nicht wie daheim in pflegerischen Aufgaben erschöpfen, sie müsse vielmehr eine »prophetisch-revolutionäre Diakonie« sein¹⁷. Sie muß also Programme und Dienste entwickeln, die die Zukunft der Völker mitbestimmen, ohne daß sie dabei zu einer politischen Kampfgruppe wird. Letzteres wäre in einem fremden Land völlig unmöglich. Auch der Entwicklungsdienst sollte sich bewußt sein, daß er bei seiner Hilfe immer nur im Gastverhältnis steht. Wenn die Diakonie diese Aufgaben ernst nimmt, ist sie letztlich auf Verkündigung angewiesen. Während durch den sozialen Trend der Entwicklungsdienst oft so im Vordergrund stand, daß er die Verkündigung verdrängte, werden nun aus den jungen Kirchen Stimmen laut, die verlangen, daß die Verkündigung dem Entwicklungsdienst gleichgestellt wird. In dem Memorandum der Mekane Jesus Kirche Äthiopiens wird erklärt, daß die grundlegendste Aufgabe der Kirche nicht vernachlässigt werden darf; denn allein durch die Verkündigung bekämen die Menschen die rechte innere Bindung und den rechten Ausblick des Lebens¹⁸.

¹⁷ Manfred Fontius, Leitbilder für Entwicklungshilfe und Mission im Wandel. In: »Evangelische Missionszeitschrift«, 3/1972.

¹⁸ H. J. Margull/Justus Freytag, Keine Einbahnstraßen. Stuttgart 1973.

Wir müssen darum nochmals auf Wirkungen des Evangeliums hinweisen, die zur Veränderung des Lebens führen. Wo durch das geschenkte neue Leben die Sünde nicht mehr herrschen darf, entsteht Gerechtigkeit und Liebe unter den Menschen. Wo die Gebote Gottes ernst genommen werden, entsteht neue Sittlichkeit und ein neues Arbeitsethos. Wo die christliche Hoffnung verkündigt wird, werden die materiellen Hoffnungen der Menschen korrigiert, die oft zu großen Selbsttäuschungen führen. Von einer neuen Gesinnung aus werden Antworten auf die Fragen der Menschen gefunden. Da in der Dritten Welt der Hauptteil der Verkündigung nicht mehr von der Mission, sondern von den jungen Kirchen getragen wird, ist eine enge Zusammenarbeit zwischen Entwicklungsdienst und junger Kirche erforderlich.

Viele Programme des Entwicklungsdienstes kamen nicht an, weil sie ohne Kontaktnahme mit den Einheimischen geplant wurden und weil sie unabhängig von den jungen Kirchen und der betreffenden Bevölkerung durchgeführt wurden. Wie die Mission der gesamten Kirche eine ist, so sollten auch Diakonie und Entwicklungsdienst Ausdruck der einen Kirche sein, die sich immer im regionalen Bereich dokumentiert. Viele der Institute, die im Drang zu helfen gebaut wurden, könnten Lebenszentren sein, wenn die Einheimischen das Gefühl bekommen hätten, daß sie ihre eigenste Sache sind. Diese innere vom Wesen der Kirche bestimmte Gemeinschaft gibt auch die Grundlage, die vorhandenen Probleme recht zu verstehen. Nur wenn von dieser Einheit aus gedacht und gehandelt wird, werden die Helfenden auch erkennen, daß die Probleme der Dritten Welt im Grunde ihre eigenen sind, nicht allein weil die Völker schicksalhaft miteinander verbunden sind, sondern weil die Ursachen vieler Probleme der Dritten Welt letztlich bei uns selbst liegen. Von der Einheit her würden wir auch erkennen, was wir durch eine einseitig orientierte Entwicklungspolitik anrichten. Wenn wir aber bereit sind, die Ursachen der Nöte bei uns aufzuspüren, werden wir auch in der rechten Weise helfen können. Der kirchliche Entwicklungsdienst muß daher von der Erkenntnis der Schuld begleitet sein, die zu einem Umdenken, zu einer Erneuerung der Kirche daheim führt. Wenn es uns gelingen sollte, die Ursachen der Not bei uns daheim abzustellen, könnten wir den Völkern mehr helfen als durch unseren finanziellen und personellen Einsatz.

Durch die vielen zur Verfügung stehenden Mittel des Entwicklungsdienstes wird die Versuchung des Geldes in den Hilfsprogrammen drückend. Vieles wird getan, weil das Geld vorhanden ist. So wird der Auftrag an den vorhandenen Mitteln gemessen. Diese Denkweise ist bei vielen so stark, daß der anglikanische Bischof St. Neill behaupten konnte, das Geld habe heute in der Kirche die Stellung des Heiligen Geistes eingenommen. Diese Tendenz wird durch den Zwang unserer Wirtschaftssysteme unterstützt. Wir machen die Höhe der Entwicklungshilfe von dem Wachstum unseres Bruttosozialprodukts abhängig. Manche meinen, wir müßten noch reicher werden, um

mehr Entwicklungshilfe geben zu können. Wir trauen es uns also nicht mehr zu, bei den Betroffenen Kräfte zu wecken, wodurch sie ihre Lage selbst ändern können. Der christliche Entwicklungsdienst sollte sich von solchem Denken befreien und beginnen, den herrschenden Materialismus bei uns zu bekämpfen. Dann würden wir vielleicht auch zu einer rechten Anwendung der Mittel kommen. Es ist zum Beispiel noch weithin eine Selbstverständlichkeit, daß der Geldgeber auch für die Verwendung der Mittel die letzte Verantwortung trägt. So kommt es, daß man auch im Entwicklungsdienst die Menschen zu Objekten unserer Unternehmen gemacht hat, anstatt ihnen die Verantwortung der Trägerschaft voll zu überlassen. Nicht immer wurde auf nationaler Ebene geplant und die Infrastruktur des betreffenden Landes berücksichtigt. Hätten wir eine bessere Zusammenarbeit erstrebt, dann hätten sich die Einwurzelung unserer Hilfen in den sozio-kulturellen Mutterboden der Empfangenden von selbst ergeben. Wir hätten dann mindestens gefragt, wie unsere Hilfen auf Grund der gesellschaftlichen, religiösen und kulturellen Vorgegebenheiten am besten wirksam werden können. Da der Entwicklungsdienst aber meistens von außen her, im Gegenüber getrieben wurde, wurden unsere Hilfen ein Zeichen der Überlegenheit, die den Empfangenden den niederdrückenden Eindruck vermitteln, daß sie doch unfähig sind, die Entwicklung einzuholen. Mit der Furcht in die Weltwirtschaft verstrickt zu werden, hängt es wohl zusammen, daß der Entwicklungsdienst sich auf Arbeiten beschränkte, die die Mission schon früher im kleineren Maßstab getan hatte. In den Ländern ohne Arbeitsmöglichkeiten wäre es aber notwendig gewesen, die kleinen Ansätze weiterzuführen und arbeitsintensive Industrien zu gründen. Bloße Ausbildungsarbeit wird wertlos, wenn das theoretisch Erlernete nicht in die Praxis umgesetzt werden kann.

In der Mission war es selbstverständlich, Sprache, Religion und Kultur zu erforschen und dem Evangelium dienstbar zu machen. Heute wird das oft nicht mehr für notwendig gehalten, weil wir glauben, die anderen Völker würden unsere Zivilisation übernehmen. Die Reaktionen der Religionen beweisen aber – auch im afrikanischen und lateinamerikanischen Raum –, daß sie nicht abgestorben sind. Sie versuchen dem Neuen eine eigne Sinngebung unterzuschieben. Die jungen Kirchen stehen hier vor einer großen Aufgabe. Ähnlich müßte auch der Entwicklungsdienst nach dem Lebensideal der Völker fragen und die Menschen in ihrer inneren Gebundenheit und Bestimmtheit ernst nehmen. Das krasseste Beispiel bieten hier die buddhistischen Menschen, die durch Jahrtausende erzogen wurden, die Bindung an die Scheinwelt zu meiden. Sie lassen sich auch jetzt noch nicht von einem materiellen Glück beeindrucken. Hier müßte wirklich eine Bewußtseinsänderung erfolgen, bevor sie sich neuen Zielen öffnen. Nicht so stark ist diese Bindung im Rahmen der anderen Religionen. Man kann aber die Beobachtung machen, daß Asiaten und Afrikaner das Leben immer noch als

ein Ergebnis der Religion verstehen und so auch unter dem sozialen Umbruch ihren religiösen Traditionen anhängen oder neue schaffen, wo es ihnen notwendig erscheint. Viele erwarten auch heute noch alles von den übernatürlichen Mächten. Es war immer Aufgabe der Mission, diese innere Haltung durch einen lebendigen Gottesglauben weiterzuführen. Auch die Entwicklungshelfer werden nicht darum herkommen, auf die religiöse Bestimmtheit der Menschen einzugehen und sich mit der Religion und der Kultur ihrer Menschen zu befassen. Entwicklungsdienst kann darum nicht von oben herab getrieben werden, er muß in enger Fühlungnahme mit den Menschen geschehen. Wie es in der Mission einen Dialog geben muß, um die Menschen von der Wahrheit des Evangeliums zu überzeugen und ihnen zu einer eigenen Gotteserfahrung zu verhelfen, so muß auch im Entwicklungsdienst ein solcher durchgeführt werden, um ihnen die Richtigkeit der Hilfsmaßnahmen in Verbindung mit ihrer Kultur zu erklären.

Entwicklungsdienst im christlichen Sinne kann es darum nur in der Partnerschaft, besser in der gegenseitigen Partizipation geben. Die Menschen jedes Volkes haben ihre eigenen Lebensideale. Wir sollten sie uns zu eigen machen, damit sie etwas davon im Entwicklungsdienst mit uns zusammen verwirklichen können. Das würde heißen, daß jedes Volk über die Hilfe, die wir ihnen bringen sollen, selbst zu entscheiden hat und auch die Methode der Durchführung bestimmen darf. So würde der Entwicklungsdienst eine Hilfe zur Selbstverwirklichung werden. Ein solcher würde auch begrüßt. Die Menschen würden nicht bloß zu Empfangenden gemacht. Weil die Entwicklungshilfe weithin an unseren eigenen Bedürfnissen gemessen wurde, ist sie zu einer internationalen Armenpflege geworden. Wir gehen gewöhnlich davon aus, daß die Völker der Dritten Welt mit ihrer begrenzten Intelligenzschicht kaum einen Beitrag in der Partnerschaft leisten können. Dieser ist aber in dem Augenblick gegeben, wo wir sie als Mitmenschen anerkennen und anstatt für sie mit ihnen zu arbeiten beginnen. Für uns Christen wird dieses Miteinander dadurch vertieft, daß wir mit den jungen Kirchen in der Glaubensgemeinschaft stehen. Im Hören auf ihre eigenen Glaubenserfahrungen wird die von uns empfundene Gegenwart Christi bereichert. Es entsteht Nachfolge Jesu in der Partnerschaft. Wir haben jetzt eine Anzahl afrikanischer und asiatischer Theologien vorliegen, die wohl fähig sind, unsere oft künstlichen Fragestellungen zu überwinden und uns neue Wege der Gotteserkenntnis zu zeigen. Daraus ergibt sich, daß Mission und Entwicklungsdienst am fruchtbarsten in einer ökumenischen Gemeinschaft betrieben werden können. Wenn wir dazu bereit sind, werden wir lernen, mit den Leidenden zu leiden und uns mit den Fröhlichen zu freuen. Hilfe wird dann gegenseitiger Ausdruck des Glaubens.

Wie angedeutet stehen wir in einem Wandel des Verhältnisses zur Dritten Welt. Die Stimmen der jungen Kirchen gegen einen einseitigen Entwicklungs-

dienst werden so stark, daß sie die Geberorganisationen zum Umdenken zwingen. Setzen sie sich durch, dann werden wir verspüren, daß die Richtlinien für die Hilfe nicht allein der Situation zu entnehmen sind, sondern daß wir der Situation nur dann begegnen können, wenn wir nach den christlichen Grundsätzen fragen. Das wird uns davor bewahren, daß kirchlicher Entwicklungsdienst in der Fülle der Unternehmungen auf diesem Gebiet untergeht. Mission und Entwicklungsdienst leben aus einer Quelle und können darum auch nur mit einer ungeteilten Liebe zum besten der Menschen verwirklicht werden.

Tendenzen in der Missiologie der Gegenwart

Von J. M. van Engelen

Die Missiologie ist eigentlich eine recht junge Wissenschaft. Der erste katholische Lehrstuhl in dieser Disziplin wurde 1911 in Münster gegründet. Ihr erster Ordinarius war J. Schmidlin, Pionier der katholischen Missiologie; er gab 1917 seine »Einführung in die Missionswissenschaft« heraus¹.

Es mag merkwürdig erscheinen: aber die Protestanten waren den Katholiken auf diesem Gebiet weit voraus. Bereits im Jahre 1800 hat erstmals F. J. von Platt die evangelische Mission als Objekt wissenschaftlicher Reflexion auf Universitärebene eingebracht. Und als Schmidlin sich anschickte, an die Arbeit zu gehen, war der Vater der evangelischen Missionswissenschaft, Gustav Warneck, schon einige Jahre tot.

Eine Erklärung dieses merkwürdigen Phänomens ist unschwer zu finden. Es besteht ein großer Unterschied zwischen missiologischem und missionarischem Denken. Das missionarische Denken ist so alt wie die Kirche selbst. Vielleicht war es derart selbstverständlich, daß man kein Bedürfnis verspürte, die missionarische Tätigkeit systematisch und wissenschaftlich zu untersuchen und zu untermauern. In dieser Hinsicht war die Lage bei den reformatorischen Christen anders. Sie hatten anfangs sehr wenig Interesse für die Missionen. Im sechzehnten Jahrhundert findet man bei ihnen keine Spur eines missionarischen Bewußtseins. Im folgenden Jahrhundert aber wird eine Anzahl von evangelischen Theologen sehr aktiv auf diesem Gebiet. Ihre Arbeiten sind dann offensichtlich stark durch die katholische Missionsliteratur beeinflusst worden².

Dieses Sich-gegenseitig-Beeinflussen findet noch immer statt. Wenn man über heutige Tendenzen in der Missiologie spricht, ist es daher unerlässlich, auch die Entwicklungen auf reformatorischer Seite zu berücksichtigen.

Missiologie schwebt nicht im leeren Raum. Sie ist eine praktische Wissenschaft und hat einen unmittelbaren Bezug zu konkreten Fragen, die Kirche und Gesellschaft betreffen. Sie darf weder das missionarische Denken auf den verschiedenen Ebenen der kirchlichen Gemeinschaft noch die faktische missionarische Praxis außer acht lassen. In dieser Hinsicht wäre es interessant zu erfahren, was etwa folgende Gruppen von Katholiken über Missionsfragen denken: die einfachen Gläubigen, die offiziellen römischen Instanzen, die seit jeher missionierenden Orden und Gesellschaften und die neueren missionarischen Organisationen und Bewegungen.

¹ J. Schmidlin, Einführung in die Missionswissenschaft. Münster i. W. 1917.

² Bekannte Autoren: A. Saraiva (†1613), J. Heurnius zusammen mit A. Walaeus (†1639), Gründer des Seminarium Indicum zu Leiden (1623), und G. Voetius (†1676).

Diese Erfahrung wäre nicht nur interessant, sondern sie zu machen ist Aufgabe der Missionswissenschaft. Sie ist aufgrund ihrer kritischen Funktion geradezu verpflichtet, sich fortwährend über die Ideen und Realisierungen auf missionarischem Gebiet zu informieren. Dieses kritische Durchleuchten der missionarischen Praxis bleibt im Hinblick auf die Zukunft eine ihrer wesentlichsten Aufgaben.

DIE MISSIONARISCHE LAGE

In der kurzen Zeitspanne des missiologischen Denkens seit 1911 müssen ohne Zweifel die Jahre 1945 und 1965 als wichtigste Daten notiert werden. Warum das so ist, wird bald deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Auffassungen über Ziel, Inhalt und Methodik der Mission in hohem Maße von der internationalen politischen Lage und von dem theologischen Denken über die Kirche und ihr Verhältnis zur Welt mitbestimmt werden³.

In vieler Hinsicht bildet der Zweite Weltkrieg den Abschluß einer wichtigen Phase in der Geschichte der katholischen Missionsaktivität. Vielleicht wird man sogar vom Ende einer klassischen Missionsperiode sprechen müssen. Diese beginnt 1622 mit der Gründung der römischen *Congregatio de Propaganda Fide*. Der Höhepunkt der seitdem von Rom zentral geleiteten Missionsarbeit fällt mit der Blütezeit des europäischen Kolonialismus im neunzehnten und in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts (1840 bis 1940) zusammen.

Verschiedene Faktoren sowohl innerkirchlicher als auch gesellschaftspolitischer Art haben die Entwicklung der Missionstätigkeit und des missiologischen Denkens in der Nachkriegszeit in völlig andere Richtungen gelenkt. In zweifacher Hinsicht ist die Situation, in der die Mission bislang arbeitete und interpretiert wurde, radikal anders geworden. Die internationalen politischen Verhältnisse, die bei der Ausübung der Missionsarbeit eine so große Rolle spielen, haben sich in den Jahren seit dem Zweiten Weltkrieg drastisch geändert. Zu gleicher Zeit haben auf religiösem Gebiet Entwicklungen eingesetzt, die innerkirchlich zu einem Prozeß fundamentalen Wandels geführt haben.

Das kirchliche Selbstverständnis, aus dem die traditionelle Missionstätigkeit ihre Motivation und vitale Stoßkraft geschöpft hatte, wurde immer mehr in Frage gestellt. Das Zweite, 1965 abgeschlossene Vatikanische Konzil bildet in diesem Prozeß einen Meilenstein. Es bedeutete nämlich eine vorläufige Konsolidierung eines schon seit längerem aufgebrochenen neuen kirchlichen Bewußtseins.

³ Wichtige Momente und Vergleichspunkte dazu bilden das Konzil von Trento und das Erste und Zweite Vatikanische Konzil.

Die zwei genannten Erscheinungen haben die Missionstätigkeit der Vorkriegszeit inhaltlich und methodisch problematisch gemacht. Das missiologische Denken wurde in eine stürmische Entwicklung hineingerissen. Insgesamt hat dies zu einer tiefgreifenden Bewußtseinsänderung der Christen in der Einschätzung des so wichtigen missionarischen Charakters ihrer Kirche und der Bedeutung ihrer Sendung geführt.

Der Zeitabschnitt zwischen 1945 und 1965 weist deutliche Züge einer Übergangszeit auf. Nach einem kurzen Wiederaufleben des Missionsengagements der Vorkriegszeit zeigen sich schon bald Symptome einer unbestimmten Krisenstimmung. Und neben der Nostalgie der Vergangenheit, »des goldenen Zeitalters der Mission«, brechen hier und da erste Anzeichen für das Bewußtwerden einer kommenden »neuen Ära« auf⁴.

Die weltweite Missionstätigkeit wird in den ersten Nachkriegsjahren vom unerwartet schnellen Prozeß der Dekolonisierung beherrscht. Das Entstehen neuer Nationen in Afrika und Asien ist die Folge davon. In den traditionellen »Missionsgebieten« werden die von Europäern regierten Apostolischen Vikariate in rascher Folge zu kirchlich vollwertigen Diözesen erhoben. Die Führung der jungen bodenständigen Kirchen wird möglichst einheimischen Bischöfen und Priestern anvertraut.

Die Position der ausländischen Missionare ändert sich dadurch schlagartig. Sie werden mit ganz neuen Problemen konfrontiert; die meisten von ihnen sind geistig und praktisch darauf nicht vorbereitet. Ebenso wenig sind die missionarischen Organisationen, auf die sie sich stützen, strategisch und methodisch auf die neue Lage eingestellt. Die missionierenden Orden und Organisationen in Europa und Nordamerika sind gezwungen, ihre bis vor kurzem als selbstverständlich betrachtete Führungsrolle aufzugeben. Dieser Anpassungsprozeß verläuft nicht immer reibungslos.

Viele Missionare verlassen freiwillig oder gezwungen ihr Arbeitsgebiet. Nicht selten werden sie als unerwünschte Fremde angesehen, die bei dem mühsam in Gang kommenden Prozeß der »nation building« nur hemmend wirken⁵.

Die jungen Kirchen selbst stehen vor der nicht leichten Aufgabe, eigene religiöse, kulturelle und gesellschaftliche Ausdrucksformen zu suchen, um bodenständige Glaubensgemeinschaften zu werden. Bei diesem Prozeß ruht die Verantwortung jetzt auf den Schultern der Einheimischen. Aber auch sie sind aufgrund beschränkter Mittel und ihrer oft bescheidenen Anzahl eben-

⁴ A. Freitag, *Die neue Missionsära. Das Zeitalter der Einheimischen Kirche*. Münster 1953; Th. Geldrop, *Failliet der Missie*, I. M. 37-1954; Th. Ohm, *Die Katholische Weltmission gestern und heute*. Z. M. R. 39-1955; J. Daniélou, *Y a-t-il une crise des missions étrangères?* U. M. C. F. 31-1956; J. Bruls, *Une ère nouvelle pour les Missions?* E. V. 8-1956.

⁵ *Nation Building: Stabilisierung und weiterer Ausbau der politischen und wirtschaftlichen Selbständigkeit und Bildung einer eigenen kulturellen und nationalen Identität der jungen Nationen.*

sowenig auf diese Aufgabe vorbereitet. In vielen Fällen ergibt sich sogar, daß sie nicht imstande sind, die von auswärts eingeführte kirchliche, medizinische, pädagogische und soziale Apparatur zu übernehmen oder instand zu halten.

Das Problem wird noch größer durch die Änderung der religiösen Mentalität in den europäischen Kirchen, die die traditionelle Missionstätigkeit getragen hatten. Nach einem kurzen Aufleben nach 1945 sinkt das Potential an Nachwuchs für Orden und Kongregationen stark ab. Die positivere Wertschätzung der anderen Religionen und die Übernahme des religiösen Pluralismus läßt bei vielen die Frage aufkommen, ob die Zeit der »Mission« nicht vorbei sei. Andere zweifeln am Sinn und an der Lebensfähigkeit der Missionsarbeit in ihrer traditionellen Bedeutung. In der rasch auflebenden internationalen Arbeit auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe erblicken sie die moderne Alternative zur »Mission«.

MISSIOLOGISCHE MODELLE

Die Frage ist: Wie hat die Missionswissenschaft auf diesen unerwartet schnellen Prozeß tiefgreifender Änderungen reagiert? Konkreter: Wie sind die Entwicklungen im missiologischen Denken während der vergangenen zehn Jahre, das heißt im ersten Dezennium nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil verlaufen?

Man kann Anzeichen eines neuen missionarischen Bewußtseinsprozesses deutlich feststellen. Vor allem seit 1970 beginnen bestimmte Akzentverschiebungen innerhalb der Missiologie sich klarer abzuzeichnen.

Um diese Änderungen richtig einzuschätzen, ist es notwendig, das nachkonziliare missiologische Denken zu kennen. Man begreift es auf dem Hintergrund sowohl der vorkonziliaren als auch der konziliaren Missionstheologie.

Die drei Theologien repräsentieren in erster Linie eine Denkweise, eine bestimmte Sicht auf das Phänomen »Mission«. Andererseits hängen sie natürlich auch mit konkreten Perioden und mit einer geänderten Situation in der Geschichte von Kirche und Welt zusammen. Obwohl dem so ist, muß man feststellen, daß sie als Denkweise und Ausgangspunkt des missionarischen Handelns nebeneinander existieren⁶.

Jedem dieser drei missiologischen Interpretationsschemata liegt ein bestimmtes Missionskonzept zugrunde. Will man diese drei Schemata verkürzt charakterisieren, dann könnte man sprechen von Mission, »die vom Westen

⁶ So erschienen 1972 fast zu gleicher Zeit die zwei vollkommen verschiedenen missions-theologischen Arbeiten von J. Amstutz (Kirche der Völker) und L. Rütli (Zur Theologie der Mission).

ausgeht« (*western mission*), von »interkirchlicher Missionsassistentenz« und »Mission in allen Kontinenten« (*mission in six continents*).

Die drei Schemata bilden eigentlich drei Phasen in einem immer schneller fortschreitenden Prozeß missionarischer Bewußtwerdung. Die »interkirchliche Missionsassistentenz« ist eine Übergangsform. Das erste und das letzte Konzept sind unvereinbar, sie vertragen einander nicht.

Die vorkonziliare Missionsauffassung: Uniforme Kirche in einer pluriformen Welt

Missionarisch tätig sein bedeutet immer eine Überschreitung von Grenzen, bedeutet, daß die Kirche ein Verhältnis eingeht mit der Welt.

Dieses Verhältnis stellt in dem missionarischen Kommunikationsprozeß eine fundamentale Tatsache dar. Der Anfang der neuen Zeit, der sogenannten »Vasco-da-Gama-Ära«, bedeutete auch ein wichtiges Moment in der Geschichte der katholischen Missionsaktivität. Es ist der Anfang einer missionarischen Bewegung, wie die Geschichte sie bislang noch nicht gekannt hatte.

Durch die Entdeckung Afrikas und der Neuen Welt durchbrach die Kirche die jahrhundertealte Barriere des Islams. Die Eigenart dieser massiven Grenzüberschreitung wurde durch die geschichtlichen Zeitumstände entscheidend beeinflußt. Das neue Verhältnis zwischen Europa und der übrigen Welt wurde zu einem missionarischen Faktor von außerordentlicher Bedeutung. Er bestimmte entscheidend das, was wir die vor-konziliare Missionsauffassung nennen könnten, und zwar sowohl inhaltlich als auch organisatorisch-methodisch: man begann über Mission überwiegend in geographisch-expansiven Begriffen zu denken. Nach 1500 sicherte sich Europa eine dominierende Position unter den Völkern und Kontinenten. Der Kolonialismus bildete jahrhundertlang den Kontext, innerhalb dessen die große missionarische Bewegung stattfand und sich gestaltete. In mehr als einer Hinsicht war der Kolonialismus sogar ein entscheidender Faktor in dem spektakulären Prozeß der schnellen Ausbreitung der katholischen Kirche bis zum Jahre 1940⁷.

Ein zweiter Faktor von ausschlaggebender Bedeutung für das Zustandekommen des modernen Missionskonzepts war das damalige Selbstverständnis der Kirche. Das Selbstverständnis von Kirche und Mission hängen ja immer eng zusammen.

Am Ende des Mittelalters war die Kirche deutlich eine typisch europäische Institution. Auf der Schwelle der neuen Zeit sah sie sich noch immer als das große »corpus christianorum«. Sie bildete eine kohärente und uniforme

⁷ Vgl. St. Neill: *A History of Christian Missions*. Middlesex 1966, S. 450.

Glaubensgemeinschaft. Im gewissen Sinne verstand sie sich immer mehr als *die eine* Kirche. Und es war diese Kirche, die am Anfang der großartigen Missionsära als Vertreterin des christlichen Europa der jüngst entdeckten, nicht-christlichen Welt gegenüberstand, die sie für den wahren Glauben gewinnen mußte. Voraussetzung dafür war die Verbreitung der bestehenden Kircheninstitution in ihrer europäischen Gestalt. Hier liegt der Ursprung der späteren juristischen Verengung des Missionsbegriffes.

Die ersten missionarischen Leistungen der Neuzeit stützten sich auf die erfolgreichen spanischen und portugiesischen Eroberungen. Es entstand eine gegenseitige Interessengemeinschaft zwischen Kirche und Staat. Die Nachteile davon wurden schon bald deutlich. Die Gründung der *S. C. de Propaganda Fide* im Jahre 1622 war ein mutiger Versuch der Kirche, ihre missionarische Aktivität von dem drückenden Zwang der politischen Bevormundung zu befreien. Bis zu einem gewissen Grade lag der päpstlichen Initiative ein origineller Gedanke zugrunde⁸. Sie konnte jedoch nicht verhindern, daß das Konzept und das System der Missionierung, die aus dieser Initiative hervorgegangen sind, sich dennoch nicht über die politische Zweiteilung der Welt damals hinwegsetzen konnte. Die Kirche akzeptierte, daß die Welt zweigeteilt war: einerseits das Gebiet der etablierten europäischen Kirche, andererseits die Missionsgebiete in der nicht-christlichen Welt.

Dies ist der Boden, auf dem die junge Missionswissenschaft zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts sich schnell zu entwickeln begann. Zum ersten Mal werden Ursprung, Motivation, Ziel und Substanz des Phänomens der Mission fundamental und systematisch untersucht und interpretiert.

Die bestehende missionarische Situation mit ihrem stark kolonialen Charakter war so selbstverständlich, daß sie anfangs kaum in Frage gestellt wurde. Es fehlte dazu auch die nötige Distanz und das kritische Bewußtsein. Die Diskussionen, die schließlich zum Entstehen von zwei missiologischen »Schulen« geführt haben, beschränken sich fast ausschließlich auf die abstrakte Problematik der Missionszielsetzung.

In Münster hielt man mit J. Schmidlin die Bekehrung der Heiden für das Ziel der Missionierung. Die Löwener Schule hingegen war unter der Leitung von P. Charles der Ansicht, daß die Einpflanzung der Kirche (»plantatio ecclesiae«) das wichtigste Ziel der Mission sei. Beide Auffassungen stützten sich auf eine ekklesiologisch akzentuierte Theologie. Über die anderen Re-

⁸ Die deutlichste Form der Bindung zwischen Kirche und Staat auf dem Gebiete der Missionen war das portugiesische und spanische Padroão-System (1457 resp. 1493). Das portugiesische Missionssystem hat bis auf den heutigen Tag noch Konsequenzen für Angola und Mozambique. Vgl. R. G. v. Rossum, *Het Portugese Missie-bestel in Afrika*. In: »Wereld en Zending«, 1972, S. 282-305. – Die 1622 gegründete *S. C. de Propaganda Fide* wurde in erster Linie errichtet, damit die Kirche vollkommen unabhängig von aller Staatsmacht die Weltmission in die Hand nehme. Ihr erster Sekretär Francesco Ingoli (1574-1649) entwickelte eine Reihe progressiver Richtlinien für diese junge kuriale Einrichtung.

ligionen wurde nur geringschätzig gedacht. Die Aussage »extra ecclesiam nulla salus« wurde strikte interpretiert. Die Ausbreitung der Kirche in den nicht-westlichen Ländern und die Aufnahme der Menschen in die kirchliche Institution war notwendig zum Heil und deswegen zwingende Forderung und Ziel der Missionierung.

Die Theorie der unmittelbaren und mittelbaren Missionsmittel lieferte eine ausreichende Erklärung und Verantwortung für die Tatsache, daß man auch an der materiellen Besserstellung der »Heiden« intensiv arbeitete. Obwohl erstes Ziel immer das geistige Heil blieb, war die Mission mit ihren unzähligen Einrichtungen für medizinische Versorgung, für Unterricht und soziale Dienste geradezu eine Entwicklungshilfe »avant la lettre«.

Die Selbstverständlichkeit, mit der man glaubte, die Missionskirchen strikte nach dem europäisch-römischen Modell aufbauen zu müssen, ist unter anderem ein Beweis für die starken ethnozentrischen Züge im frühen missiologischen Denken. Daß man über die Zweckmäßigkeit und Möglichkeit, volkseigene Priester und Bischöfe heranzubilden, nicht sehr positiv dachte, war ein Zeichen für koloniale Mentalität und Praxis. Die missionarische Tätigkeit bestand fast ausschließlich darin, von außen vorgefabrizierte europäische Formen der Kirche und pastorale Methoden einzuführen⁹. Anpassung gab es nur, wo es sich um äußerliche, unwesentliche Aspekte handelte.

Anfang der fünfziger Jahre befand sich der Einpflanzungsgedanke auf seinem Höhepunkt. Viele Missiologen fingen aber damals schon an, differenzierter zu denken. Vorsichtig wurde die Notwendigkeit einer tieferen Anpassung der kirchlichen Formen an die unterschiedliche kulturelle und gesellschaftliche Situation der Missionsgebiete gesehen. Das war die Blütezeit der Anpassungstheologie¹⁰.

Die fundamentalen Ausgangspunkte der klassischen Missiologie blieben unangetastet. Man sah in der Mission noch immer eine expansive Bewegung von Europa, Nordamerika (dem »Norden«) nach nicht-westlichen Gebieten (dem »Süden«). Das kirchenzentristische Denken wurde nicht als missiologisches Problem erkannt. Ungeachtet aller Theorien über Assimilation der Akkommodation wurden die nicht-christlichen Religionen nicht als mögliche Wege zum Heil angesehen.

Ende der fünfziger Jahre machte sich eine Änderung bemerkbar. Unter Einfluß der stark geänderten politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse, des durchbrechenden Säkularisierungsprozesses und der Tatsache, daß der

⁹ Die Versuche in einer anderen Richtung, von Matteo Ricci (1552–1610) und Roberto de Nobili (1577–1656) und anderen unternommen, haben der Allgemeingültigkeit dieser Missionsstrategie nichts anhaben können.

¹⁰ Bekannte Autoren über das Thema »Anpassung« sind: J. Thaurén, Th. Tangelder, O. Dominguez. Eine Zusammenfassung der Anpassungstheorie gibt Angel Santos Hernandez, *Adaptación misionara*. Bilbao 1958.

religiöse Pluralismus in Europa akzeptiert wurde, wurde die Dialog-Theologie geboren.

Zu Recht stellt sich die Frage, ob die vor-konziliare Missiologie nicht eine zu stark auf die Vergangenheit ausgerichtete Wissenschaft war. In der ersten Zeit ihres Bestehens war das sicher der Fall. Sie nahm zu wenig ihre Funktion als kritische Theologie wahr, bedeutete eher eine Reflexion über die faktische und traditionelle missionarische Praxis und war ein Denken im nachhinein. Sie hat das geographische und juristische Denken über Mission und somit die Ideologie der »western mission« nicht erkannt, geschweige denn durchbrochen. Offensichtlich hatte die Bedeutung der geänderten politischen Situation der Welt nach 1945 das Denken der Mission noch nicht ausreichend durchdrungen¹¹. Dazu mußte auch innerhalb der Kirche die Frage nach dem Sinn ihrer Präsenz in der Welt mit aller Schärfe deutlich werden.

Die konziliare Missionstheologie

Das Zweite Vatikanische Konzil wird das erste missionarische Konzil der Kirche genannt¹². So wahr diese Aussage auch sein mag, man kann sie sehr unterschiedlich interpretieren.

Die letzte Sitzung (7. Dezember 1965) erbrachte zwei Dokumente, die für die Erneuerung der Kirche und ihrer Mission von größter Bedeutung geworden sind. Es sind das Dekret über die Missionstätigkeit »Ad Gentes« und die pastorale Konstitution über die Kirche in der heutigen Welt »Gaudium et Spes«. Ein Jahr zuvor war schon ein drittes sehr wichtiges Dokument publiziert worden: die dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«.

In dem Missionsdekret »Ad Gentes« wird die Kirche dargestellt als eine Gemeinschaft, die ihrem Wesen nach missionarisch ist. Mission kann nicht mehr gesehen werden als ein Geschehen, das sich am Rande der kirchlichen Gemeinschaft abspielt und das professionellen Missionen und Missionskongregationen überlassen wird. Sie ist auch nichts Dilatorisches, und kein Gläubiger kann sich ihr entziehen¹³.

Zum ersten Mal versucht ein Konzil eine vollständige Theologie der Mission darzulegen. »Ad Gentes« stellt zunächst Mission in den Zusammenhang der göttlichen Heilsökonomie. Sie erklärt die immerwährende Sendung der Kirche aus der Perspektive einer allumfassenden Heilsgeschichte und aus dem Trinitätsgeheimnis¹⁴.

¹¹ Vgl. E. Loffeld, *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques*. Rhenen 1956.

¹² Vgl. A. Shorter, *Theology of Mission*. Cork 1972, S. 14.

¹³ Vgl. *Ad Gentes*, I, nr. 2.

¹⁴ Vgl. *Ad Gentes*, nr. 1-9; *Lumen Gentium*, nr. 1-9 und nr. 17.

Obwohl es vielen nicht bewußt geworden ist, stellt die pastorale Konstitution »Gaudium et Spes« ein noch wichtigeres Dokument dar, sofern es sich um die Erneuerung des missionarischen Selbstverständnisses der Kirche handelt. Diese Konstitution behandelt ja gerade das Verhältnis zwischen Kirche und Welt einerseits und dem Reich Gottes andererseits. Eine Frage, die für die heutige Missiologie und die darin sichtbar werdenden Strömungen von entscheidender Bedeutung ist.

Das gleiche kann auch von der Konstitution »Lumen Gentium« gesagt werden, weil Denken über Kirche und Mission eng zusammenhängt.

In »Lumen Gentium« beschäftigt sich die Kirche mit der Frage ihrer eigenen Identität. Es werden andere Akzente gesetzt als in der Zeit der vor-konziliaren Ekklesiologie. Man wird offener für den Gedanken, daß die universale Kirche eine Gemeinschaft von Gemeinschaften ist, eine »communio«. Konkret gesehen, ist sie immer ein lokales Geschehen und nicht nur oder an erster Stelle eine supernationaler Gemeinschaft. Die Kirche ist »Volk-Gottes-unterwegs« in der Welt und im Dienste dieser Welt um des zukünftigen Reiches Gottes willen. In dieser Hinsicht sind auch die Gedanken über den Dialog Kirche-Welt wichtig¹⁵.

Durch die Theologie der Ortskirchen und das Kollegialitätsprinzip wird das traditionelle monolithische Kirchenbild in Richtung eines mehr pluriformen polyzentrischen und dynamischen Kirchenverständnisses weiterentwickelt.

Das bedeutendste Hindernis für ein missionarisches Denken und Handeln entsprechend der radikal geänderten Weltlage nach 1945 und dem neuen Selbstverständnis der Kirche schien so aus dem Wege geräumt zu sein. Die Kirche zeigte sich bereit, auf die Welt zu hören und mit ihr in einen Dialog zu treten. Sie hatte begonnen, sich selbst wieder mehrgestaltig zu sehen, als eine »communio« von vielen Gemeinschaften.

Die Tatsache, daß die ganze Kirche eine missionarische Gemeinschaft ist und daß die universale Kirche vor allem als eine lebendige Verbindung lokaler Glaubensgemeinschaften unter Leitung der Bischöfe und ihres obersten Hirten im Petrusamt, des Papstes, verstanden werden muß, hatte zwangsläufig tiefgreifende Folgen für das traditionelle Missionsdenken. Die Verantwortung für die Weltmission mußte demnach ein Anliegen jeder einzelnen Lokalkirche und gleichzeitig aller zusammen sein. Daher war es auch nicht mehr konsequent, die Verantwortung für die Weltmission weiterhin als eine ausschließliche Angelegenheit einer zentralen Missionsinstanz der Weltkirche zu betrachten.

¹⁵ Vgl. *Nostra Aetate*, Über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, und *Gaudium et Spes*, nr. 85, 90 und 92.

Bedingung dafür aber ist, daß die alten »Missionskirchen« von nun an als vollwertige Kirchen anerkannt werden. Sie werden dann auch Mitverantwortung für die »Mission« der Kirchen in Europa zu tragen haben. Von einem juristischen Unterschied zwischen der eingesessenen westlichen Kirche und den Missionskirchen kann dann keine Rede mehr sein. Erst dann aber wird Mission zur Sache der ganzen Kirche, doch nicht mehr im Sinne der vorkonziliaren »western mission«, das heißt eines von Europa und den zentralen Missionsorganen geführten Unternehmens an der kirchlichen Peripherie. Und erst dann könnten die jungen Bistümer in der Dritten Welt damit beginnen, aus ihrer bodenständigen Kultur und aus dem Zusammenhang ihrer eigenen gesellschaftlichen Problematik heraus als gleichberechtigte Partner an der »Missio« der universalen Kirche in der heutigen Welt teilzunehmen¹⁶.

Doch ist zu fragen: An welcher »Missio« werden die lokalen Kirchen teilhaben? Worin besteht ihre gemeinsame »Missio«?

Die Frage ist vom Konzil nicht beantwortet worden. Nach einigen Ansätzen verlor man sich schließlich doch wieder in dem traditionellen, geographischen und juristischen Missionskonzept. Die Theorie der Einpflanzung der Kirche wird weiter angewandt und damit auch das alte ekklesiozentrische Bewußtsein. Man wechselt also nach einem breit angelegten und neuen Anfang wieder die Richtung und wählt die alte »Schmalspur«: die enge vorkonziliare Missionsauffassung. Das Schema der »western mission« wird *de facto* nicht aufgegeben¹⁷. Aber wie mehrdeutig die Konzilstexte sich auch darbieten, aus allen spricht doch eine radikale Änderung der Sicht auf Welt und auf Geschichte.

Die nachkonziliare Missionsauffassung

Das missiologische Denken der nachkonziliaren Periode wird zunächst von zwei wichtigen Themen beherrscht: dem Dialog und dem Entwicklungsproblem¹⁸. Den meisten Missiologen blieb das Zweifelhafte der doppelspurigen konziliaren Missionstheologie verborgen. Ihre Konsequenzen für das missionarische Handeln auf gesellschaftlichem und politischem Gebiet, auf lokaler und Welt-Ebene, wurden nicht gesehen.

¹⁶ Vgl. *Ad Gentes*, nr. 19 und 20.

¹⁷ Symptomatisch hierfür ist der scharfe Widerstand, der während des Konzils deutlich wurde, gegen den Vorschlag, *de Propaganda Fide* abzuschaffen. Der Vorschlag wurde schließlich abgeändert in einen Beschluß zur Reformierung und Anpassung, ohne daß die Jurisdiktion der Kongregation über die Missionskirchen abgeschafft wurde.

¹⁸ Vgl. A. Camps OFM, *In Christus verbunden met de godsdiensten der wereld*. Nijmegen 1964, und J. Considine, *The missionaries role in socio-economic betterment*. New York 1960.

Dies gilt sowohl für die Theologen des Dialogs als auch für alle, die sich für eine Übernahme der Entwicklungsideologie einsetzten. Alle dachten weiterhin im Sinne des traditionellen Nord-Süd-Verhältnisses. Aber schließlich veranlaßten sowohl die Theologie der Entwicklung als auch die zahllosen praktischen Initiativen – nichts anderes als kirchliche Varianten profaner Entwicklungshilfe – eine Anzahl von Missiologen, aufs neue nach dem eigentlichen Sinn der »Missio« der Kirche in dieser Welt zu fragen.

Hieraus entwickelten sich schließlich zwei missiologische Strömungen. Die eine sieht weiterhin Mission in ihrer traditionell innerkirchlichen Bedeutung. Die andere versucht von einem konziliaren, mehr biblischen Menschen- und Geschichtsverständnis her das urchristliche Glaubensbewußtsein für die Mission fruchtbar zu machen.

Kurz nach Beendigung des Konzils stellte Roman Hoffman OFM fest, daß die Kirche durch das letzte ökumenische Konzil einen »qualitativen Sprung« (*qualitative leap*) gemacht habe¹⁹.

Zum ersten Mal in der Geschichte, so schreibt er, befindet sich die Christenheit der ganzen Welt in einer *Diaspora-Situation*; sie habe den Dialog untereinander und mit den anderen großen Weltreligionen aufgenommen.

Dies ist eine absolut neue Tatsache im Leben der Kirche. Es versetzt sie nicht nur in eine neue Lage, sondern überträgt ihr auch eine neue Verantwortlichkeit. Nachdem Hoffman diese Lage und ihre tiefgreifenden Folgen beschrieben hat, beendet er seine Betrachtungen mit einem Bündel von Sorgen. Wir werden, so schreibt er, mit einer vollkommen neuen Realität der Weltkirche konfrontiert, die sich noch im Anfangsstadium befindet und deren weitgehende Implikationen noch nicht deutlich sind.

Die Unhaltbarkeit der früheren missionarischen Konzepte und ihrer Organisationsformen für die neue Situation hat er überzeugend aufgezeigt. Er spricht die Warnung aus: »Überstürztes Handeln ohne reifliches Durchdenken könnte dazu führen, daß irrige Voraussetzungen aufrechterhalten oder sogar neue geschaffen werden. Um dieser Gefahr zu entgehen, wird es nötig sein, alle missionarische Aktivität neu zu durchdenken im Hinblick auf die gewandelte Situation und im Lichte der modernen Theologie. Obwohl das Konzil eine gewisse Anleitung und Richtung für künftiges Handeln gewiesen hat, müssen wir uns der Tatsache bewußt sein, daß vieles aus dem Missionsdekret auf vorkonziliarem Denken beruht.«²⁰

¹⁹ Vgl. R. Hofman, »Daß große Wandlungen in der Kirche vor sich gehen, ist natürlich für alle unverkennbar. Aber ein Wandel hat stattgefunden, der nicht so ins Auge springt und der aufgrund seiner einzigartigen Bedeutung und Vielschichtigkeit wie wegen seiner weitreichenden Implikationen besondere Aufmerksamkeit verdient. Ich meine das Auftauchen einer neuen Realität auf der Welt-Szene: die universale Kirche, die sich als Welt-Missionsgemeinschaft begreift.« R. Hoffman, *The episcopacy and the world missionary community*. In: »The Jurist« 1966, S. 308 ff.

²⁰ Ebenda, S. 330.

»Western mission« in einem neuen Make-up

Die Sorge Hoffmans hat sich als nicht unbegründet erwiesen. Wie schon erwähnt, entwickelten sich zwei missiologische Strömungen. Die erste bleibt zum Teil einem vorkonziliaren Denken und Handeln verhaftet. Dies zeigt sich, wenn man das Denken über Dialog und Entwicklungshilfe einerseits und die praktischen Reformmaßnahmen der *S. C. de Propaganda Fide* betrachtet²¹.

Obwohl zunächst weniger sichtbar, kann man auch in der missionswissenschaftlichen Reflexion die gleiche Tendenz feststellen. Die missiologische Literatur der ersten nachkonziliaren Jahre befaßt sich hauptsächlich mit der Problematik des Dialogs. Die vom Konzil als so notwendig erachtete »tiefergehende Anpassung« führt zu einer positiven Wertschätzung der anderen Religionen. Der Dialoggedanke respektiert ausdrücklich den inneren Heilswert der anderen Religionen in ihrer Ganzheit, das heißt als Heilssysteme. Er verwirft damit sowohl die starre Exklusivität (*extra ecclesiam nulla salus*) als auch einen allzu nachgiebigen Synkretismus, der zur Indifferenz führt. Wohl glaubt der Christ, daß er bei aller Anerkennung der positiven Bedeutung der anderen Religionen verpflichtet ist, die Relativität ihres Wertes aufzeigen zu müssen. Mit deren Anhängern zusammenarbeitend und im Dialog mit ihnen, hat er doch die Hoffnung, daß er ein authentisches Zeugnis über die universale und endgültige Bedeutung Jesu Christi für die Entwicklung des Menschen geben kann. Dieser letzte Gedanke schließt sich an ein anderes Phänomen an, das ins Zentrum des missiologischen Interesses gerückt worden ist: die weltweite Entwicklungsproblematik. Damit wurde eine alte Auseinandersetzung, wenn auch in einer anderen Terminologie, aufs neue entfacht: die Frage nach den unmittelbaren und mittelbaren Missionsmitteln. Endlose Diskussionen über das Verhältnis zwischen »Mission« und »Entwicklungshilfe« waren jahrelang an der Tagesordnung.

Heute zeichnet sich eine deutliche Scheidung der Geister ab. Die einen verwerfen jede Synthese zwischen den beiden Aktivitäten. Protestantischerseits ist die »Frankfurter Erklärung« ein typisches Beispiel dafür²².

Die anderen sehen alles Heil darin, daß man das Wort »Missionsarbeit« durch »Entwicklungshilfe« ersetzt. Mission in der alten Form sollte man

²¹ Die wichtigsten Dokumente über dieses Thema sind: *Ecclesiae Sanctae*, 1966; *Regimini Ecclesiae*, 1967; *Instructio de Membris Adjunctis*, 1968, und *Instructio de Ordinanda Coöperatione*, 1969. Vgl. ferner: J. M. v. Engelen, Missiewerk in het perspectief van de toekomst. In: »Het Missiewerk« 1971, S. 133–154.

²² In der Bundesrepublik Deutschland erschien am 3. März 1970 die Frankfurter Erklärung. Deren Verfasser Peter Beyerhaus spricht darin über eine Krise der Mission. Entwicklung und soziale Umwälzungen seien wohl notwendig, aber haben mit dem messianischen Heil nichts zu schaffen. Es gebe einen absoluten Unterschied zwischen dem Evangelium einerseits und sozialen und politischen Errungenschaften andererseits. Diese Stellungnahme basiert auf der lutherischen Lehre der zwei Reiche, vgl. auch dieses Heft, S. 219 f.

lieber vergessen, sie sei vorüber. Zwischen beiden Gruppen befinden sich solche, die das Problem praktisch lösen: »Mission« in ihrer reinen Form bleibt bestehen. Sie ist die unmittelbare Verkündigung der Botschaft des Evangeliums an die Nicht-Christen. Entwicklungshilfe ist ein neuer Name und eine annehmbare Form für die früheren »mittelbaren« Missionsmittel. So kann man den bereits eingeschlagenen Weg einhalten und dabei ausgiebig die neuen Möglichkeiten ausnützen, um die alte Tätigkeit in Gang zu halten.

Der neue Name für diese von vielen als selbstverständlich betrachtete missionarische Tätigkeit lautet: »interkirchliche Assistenz«. Indem man eine wichtige konziliare Einsicht: »Die universale Kirche ist eine Weltgemeinschaft von Ortskirchen«, nominell anerkennt, kann man der traditionellen Missionsauffassung neues Leben einhauchen und sie wirksam machen. Die brennende Frage nach dem eigentlichen Wesen dieser Mission wird damit umgangen. Unter dem Satz: Mission ist interkirchliche Assistenz, können Dialog, kirchliche Entwicklungsarbeit und Caritas ihren eigenen und aufeinander abgestimmten Raum finden.

Im ersten Enthusiasmus wurde nicht bemerkt, daß die Theologen des Dialoges auf einem abstrakten Niveau arbeiteten. Es kamen ausschließlich die hochentwickelten religiösen Systeme der großen Weltreligionen zur Sprache. Abgesehen davon, daß so andere Formen authentischer Religiosität der Aufmerksamkeit der Spezialisten entgingen, vergaß man darüber die wichtigste Tatsache, daß nämlich der religiöse Mensch und seine Gemeinschaft die eigentlichen Träger religiöser Werte sind²³.

Theoretisch haben die Anhänger des Dialoges gewiß die Missiologie der »plantatio ecclesiae« verlassen. Aber faktisch, und das ist eine wichtige Tatsache, sieht man nach wie vor die Kirche als Ausgangspunkt, Ziel und Kriterium der Mission. Die Beschreibung der Mission als »Selbstverwirklichung der Kirche in einer nichtchristlichen Situation« kann daran nichts ändern. Für die Theologen des Dialoges wie auch für die mehr praktisch Denkenden im Sinne der interkirchlichen Assistenz bleibt die Aussage über Mission ein stark innerkirchliches oder ekklesiozentrisches Diktum. Das Kriterium für die gesamte missionarische Tätigkeit bleibt schließlich die Kirche selbst. Ist die »Missionskirche« einmal so weit, daß sie auf eigenen Füßen stehen kann, dann ist die »Mission« beendet, und die Kirche, die übrig bleibt, braucht dann nur mehr bodenständig zu werden. Die praktische Missionsarbeit macht sich den Weg der Entwicklungshilfe zu eigen, ohne die fast selbstverständlich westlich zugeschnittene Weise der Entwicklungshilfe kritisch zu durchleuchten.

Im Grunde genommen denkt man weiterhin in den alten Termini der »western mission« mit ihrem »Einbahnverkehr« Nord-Süd. Von ebenbür-

²³ So blieb unter anderem der lateinamerikanische »Volkskatholizismus« als Glaube des größten Teiles der Bevölkerung des lateinamerikanischen Subkontinentes außer Betracht.

tiger Partnerschaft zwischen gleichwertigen lokalen Kirchen in einer weltweiten Diaspora ist keine Rede. Es ist allenfalls ein verbales Bekenntnis zu einem utopischen Ideal²⁴.

Die Missiologie hätte ihre Funktion als kritische Wissenschaft verleugnet, hätte sie in bezug auf diese Entwicklung keine Fragezeichen gesetzt. Anlaß hierzu war unter anderem das Untergraben der westlichen Entwicklungsideologie selbst und die Experimente engagierter Christen in Lateinamerika und in der Dritten Welt²⁵.

Die Fragen, worum es eigentlich geht, fangen endlich an, Gestalt zu gewinnen. Was ist der Sinn und Existenzgrund des christlichen Wirkens an der Welt auf dem Grunde der biblischen Geschichte der Verheißung und des Glaubens an die befreiende Kraft Jesu Christi? Wie steht es wirklich mit dem Verhältnis zwischen Kirche, Welt und Gottesreich? Welches sind die Identität und der eigentliche Auftrag der Kirche im historischen Entwicklungsprozeß der Menschheit? Was bedeutet Mission in diesem Zusammenhang?

»Mission in six continents«

Ende der sechziger Jahre mehren sich die Fragen nach dem eigentlichen Sinn des Begriffes »Entwicklung« und nach der Funktion der internationalen Entwicklungshilfe.

Die Probleme, mit denen die jungen Nationen ringen, sind augenscheinlich größer, als man ursprünglich gedacht hatte. Sie können sie, auf sich allein gestellt, nicht lösen. Zu gleicher Zeit aber wächst ihr Gefühl für kulturelle Eigenheit und das Bewußtsein ihrer nationalen Identität. Immer mehr stellen sie sich die Frage nach der Möglichkeit eigener Formen menschlicher Entwicklung. In Afrika wachsen die Bewegung der »négritude« und die Ideologie des »Afrikanischen Sozialismus«. Asien experimentiert mit dem indischen und dem chinesischen Modell der Selbstentwicklung. In Lateinamerika kommt ein typischer eigener Bewußtwerdungsprozeß in Gang. Die frustrierende Position fast totaler Abhängigkeit wird immer deutlicher, und man entdeckt die wirkliche Geschichte dieses nur dem Namen nach unabhängigen Subkontinents.

²⁴ Vgl. J. M. v. Engelen, *Wederzijdse missionaire assistentie binnen de Rooms-katholieke kerk. Ideologie en werkelijkheid*. In: »Wereld en Zending« 1973, S. 20, und A. de Groot, *Wederzijdse missionaire assistentie, lippendienst of evangelische utopie*. In: »Wereld en Zending« 1974. Ferner: J. Schmitz in: *Das Ende der Exportreligion. Perspektiven für eine künftige Mission. Bericht der Konferenz »Heil und Unheil durch Mission«*. München 1971.

²⁵ Vgl. R. G. v. Rossum, *Uit de samenleving in de samenleving: ontwikkeling van de katholieke kerk in Latijns-Amerika*. In: »Wereld en Zending«, 1972, S. 108.

Die am Rande des Geschehens stehende Masse beginnt sich ihrer Unfreiheit und der subhumanen Bedingungen, in denen sie lebt, bewußt zu werden. Theorie und Praxis der »Befreiung« verdrängen zum ersten Mal das Schlüsselwort »Entwicklung«. Die »Entwicklung« wird als eine westliche Ideologie, die ihnen ungebeten aufgedrungen wurde und sie noch abhängiger macht, entlarvt²⁶.

In dieser sich ändernden Situation unternehmen die jungen Kirchen den Versuch des eigenen Weges. Auch die nach 1965 entwickelten Formen der interkirchlichen Dienstleistungen werden allmählich in Frage gestellt²⁷. Zwangsläufig werden dadurch »Mission« und »missionarische Hilfsleistung« neuerdings zur Diskussion gestellt.

Wie zu erwarten war, kommt damit sofort wieder die elementare Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Welt in all ihrer Schärfe auf.

In der eindrucksvollen Serie missiologischer Veröffentlichungen der letzten fünf Jahre kommt der Kern des Missionsproblems immer klarer zur Sprache. Niemand leugnet mehr, daß »Mission« eine sehr schwierige Angelegenheit geworden ist. Zur gleichen Zeit aber entdeckt man, daß ihr problematischer Charakter deutlich historisch bestimmt ist. Nicht der eigentliche missionarische Auftrag der Kirche ist in Frage gestellt, wohl aber die konkrete historische Gestalt und der eingegrenzte Gehalt, den sie während der Zeit der »western mission« bekommen hat. Diese entsprechen nicht mehr der faktischen Situation von Kirche und Welt. Ebenso wenig bezeugen sie die Aussage des Konzils, die Kirche sei von ihrer Natur aus eine missionarische Gemeinschaft.

Die Sendung der Kirche endet nicht mit dem Weggang der westlichen Missionare aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Sie formt ein bleibender Auftrag der pilgernden Kirche in allen sechs Kontinenten, wie im Jahre 1963 schon in Mexico City gesagt worden ist²⁸. Wenn aber der theoretischen und praktischen Missionsauffassung der »western mission« der Boden entzogen ist, was bleibt dann noch übrig?

In einer 1970 erschienenen Studie des Niederländischen Missionsrates wird auf eine bedenkliche Verengung des Begriffes »Mission« hingewiesen. Mission darf nicht schlechthin auf das Phänomen einer »interkirchlichen Assistenz« reduziert werden. Wäre das nicht nur ein neues Wort für einen unhaltbar gewordenen vorkonziliaren Standpunkt in Sachen Mission? Er durchbricht nämlich in keiner Weise das traditionelle Denkschema Nord-Süd. Außerdem – und darum geht es letztlich – bleibt bei dieser Missionsauffas-

²⁶ Vgl. J. Comblin, *Vervreemdingsverschijnselen in geschiedenis van Latijns-Amerika*. In: »Wereld en Zending« 1972, S. 84; A. García Rubio, *Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung (I)*; Roger Vekemans, *idem (II)*. In dieser Zeitschrift 5/73, S. 400 ff. u. 434 ff.

²⁷ Vgl. Ivan Illich, *The seamy side of charity*. In: »America«, Jan. 1967.

²⁸ Während der Weltmissionskonferenz zu Mexico City 1963.

sung die Kirche selbst Mittelpunkt. Mission wird ausschließlich durch die gegenseitige Hilfe zwischen lokalen Kirchen beim Ausbau der Kirchen bestimmt. Die Gründung und den Ausbau der lokalen Kirchen als Ziel der Mission darzustellen, hieße eine zentripetale Missionsauffassung vertreten, weil auf diese Weise, und sei es auch nur unbewußt, die institutionelle Kirche allzu leicht mit dem Reiche Gottes in dieser Welt gleichgesetzt wird.

Will man wirklich von einem »qualitativen Sprung« sprechen, dann darf man die Mission nicht länger als eine Funktion der Kirche für die Kirche betrachten. Mission ist nicht nur eine Aktion, die auf die geographische Verbreitung der Kirche in der Welt oder das Verpflanzen von westlichen Kirchenstrukturen in nichtwestliche Gebiete ausgerichtet ist.

Wenn man von der pastoralen Konstitution »Gaudium et Spes« her denkt, ist es möglich, eine tiefere biblisch-theologische Fundierung für die Lösung des modernen Missionsproblems zu finden. Ausgangspunkt dafür muß der Glaube an Gottes Heilshandeln in der menschlichen Geschichte und das Versprechen seines kommenden Reiches sein. Dann ist Mission die Teilnahme der Kirche an diesem Heilshandeln Gottes in der Welt, so wie dieses Handeln in einer endgültigen Weise in Jesus Christus seinen Ausdruck gefunden hat²⁹.

1971 erscheint ein Aufsatz von Josef Schmitz: »Die Weltzuwendung Gottes«. Kurz darauf verfaßt L. Rütli 1972 eine Studie »Zur Theologie der Mission; kritische Analysen und neue Orientierungen«³⁰. Was dieser Autor in einer mehr grundsätzlichen und abstrakten Weise ausführlich behandelt, hat J. Schmitz auf einigen Seiten verständlich zusammengefaßt. Die Art und Weise, in der diese Theologen das Problem angehen, hat ihren Ausgangspunkt in einer Sicht von Welt und Geschichte, die in der Bibel verankert ist. Der Dualismus von Heilsgeschichte und Profangeschichte wird abgelehnt. Das Geheimnis der Heilsgeschichte hat seinen Platz im Herzen der menschlichen Geschichte.

Die Kirche ist Teil der Welt und ist mit ihr unterwegs nach einer von Gott verheißenen Zukunft. Die Schrift spricht ja fortwährend von der Verheißung Gottes vom kommenden Reich. In Jesus Christus ist diese Verheißung endgültig bestätigt. Kirche sein und missionarisch handeln bedeutet, als christliche Glaubensgemeinschaft in besonderer Weise auf Gottes Wirken in der Welt bezogen sein. Die Kirche widmet sich diesem Auftrag aus dem Glauben an die universale Bedeutung Jesu Christi und aus der Hoffnung, die aus der Verheißung des kommenden Gottesreiches erwächst.

²⁹ Vgl. J. M. v. Engelen, *Missie, Interkerkelijke Assistentie*. Vught 1970.

³⁰ J. Schmitz, *Die Weltzuwendung Gottes, Thesen zu einer Theologie der Mission*. Freiburg 1971, und L. Rütli, *Zur Theologie der Mission, Kritische Analysen und neue Orientierungen*. München 1972.

Als eine weltweite *communio* lokaler Glaubensgemeinschaften verstanden, steht die Kirche im Dienste dieser Sendung in der Welt. Sie wird, vom Heiligen Geist geleitet, sich immer wieder anstrengen müssen, in der Geschichte der Völker Ansatzpunkte zum Heil der Menschen im biblischen Sinne zu entdecken. Die Völker können sich als »Zeichen der Zeit« in den stets wechselnden konkreten Situationen des einzelnen und der Gesellschaft überall in der Welt manifestieren³¹.

Bei dieser Sendung geht es nicht in erster Linie um die Kirche selbst, sondern um den Dienst der Glaubensgemeinschaft für die Welt um des kommenden Reiches willen. Die Kirche ist, um es mit dem Vatikanischen Konzil zu sagen, ein Zeichen und eine Wirklichkeit, die ihren Sinn nie in sich selbst findet, deren Wesen Dienst ist. Die bezeugende Kraft dieses missionarischen Dienstes ist nicht nur in der Wortverkündigung zu finden, sie kommt auch in den Diensten des Gottesvolkes zugunsten des umfassenden Heiles in allen Nationen und Kulturen zum Ausdruck. Die Einladung zur »Bekehrung«, das heißt zum Mitmachen aus der Hoffnung heraus, deren Fundament Jesus Christus ist, ist darin mit eingeschlossen. Denn die Kirchen müssen danach streben, diesen Dienst an der menschlichen Gemeinschaft so zu verrichten, daß darin die heilende und befreiende Anwesenheit des Herrn verkündet, das heißt spürbar wird.

Dieses missionarische Dienstwerk geht von der örtlichen Glaubensgemeinde in die ganze Welt hinaus, vorrangig jedoch in die eigene Gemeinschaft. Es ist eine »mission in six continents«.

Eine »missio« in einer Vielheit von »missiones«

Geht man von dieser Betrachtungsweise aus, dann wird es schwierig, über »missio« weiterhin in der Einzahl zu sprechen. Der tatsächliche missionarische Einsatz der Kirche ist in Wirklichkeit nämlich eine Vielzahl von konkreten und stets sich ändernden Aufgaben im historischen Entwicklungsprozeß des Menschen und der Gesellschaft. Die Aufgaben werden sich auch erstrecken auf Glücksverwirklichung, auf Befreiung von Not sowie auf den beharrlichen Versuch, eine gerechtere menschliche Gemeinschaft aufzubauen.

Andererseits wird es nützlich und notwendig sein, weiterhin von der einen »missio« zu sprechen, und zwar um die Kriterien, an welchen sich die christlichen »missiones« orientieren müssen, ständig vor Augen zu haben. Die Gläubigen werden dann diese »missio« nicht mehr als eine Bewegung von hier nach dorthin, von Europa in die Dritte Welt sehen. Denn diese Mission ist überall. Zunächst im eigenen Land, aber sie hat als »missio« der

³¹ Vgl. *Lumen Gentium*, nr. 1 und 5; *Gaudium et Spes*, nr. 42–45; *Ad Gentes*, nr. 8 und 11.

Catholica auch weltweiten, universalen Charakter. Statt von »interkirchlicher Assistenz« sollte man daher besser von einer gegenseitigen oder aufeinander zugeordneten missionarischen Assistenz zwischen den lokalen Kirchen sprechen. Diese Assistenz bildet nur einen Aspekt von dem, was »missio« eigentlich ist; sie stellt eine Vorbedingung für sie dar; man kann auch sagen, daß sie eine gegenseitige Hilfe ist bei ihrem Dienst an ihrer jeweiligen Umwelt.

Alle lokalen Kirchen sind darum »Missionskirchen«: sie sind Glaubensgemeinschaften, die nicht nur für die Sendung in ihrer eigenen Gesellschaft verantwortlich, sondern zu gleicher Zeit mitverantwortlich sind für die Sendung ihrer Schwestergemeinschaften überall in der Welt.

Von dieser Missionsauffassung ausgehend, wird es die Aufgabe der modernen Missiologie sein, den historischen Befreiungsprozeß des Menschen wissenschaftlich zu analysieren und zu durchdenken. Sie tut dies in der konkreten augenblicklichen Situation und gleichzeitig im Hinblick auf die Zukunft, die durch das verheißene Gottesreich bestimmt wird. Sie hat demzufolge eine eschatologische Dimension. Dieser eschatologische Aspekt jedoch verleitet den Christen nicht zum passiven Abwarten. Er motiviert ihn im Gegenteil zu innerweltlichem Handeln.

Die Missiologie liefert ihm allerdings keine vorgefertigten Modelle für die Gestaltung der Gesellschaft. Sie verpflichtet eher den Christen, mühsame Wege zur Vermenschlichung der Gesellschaft im Alltag zu gehen.

Thomas von Aquin als Vorläufer ökumenischen Geistes

Von Yves Congar OP

Liegt nicht etwas Paradoxes, sogar ein Gran Provokatorisches in der Wahl eines solchen Themas? In der Tat würden manche Gründe hier zur Vorsicht raten.

Erstens gibt es Ökumenismus nur, wenn man den andern *als andern* gelten läßt, anerkennt, daß er ebenfalls Gründe hat und man deshalb von ihm empfangen kann. Nun aber ist die Zeit des hl. Thomas die einer Christenheit, die ihrer selbst sehr sicher war, ja eines lateinischen Katholizismus, der, dem Papst als seinem Haupt untertan, an seiner Legitimität und Wahrheit keinerlei Zweifel kannte. Was konnte in solchen Verhältnissen ein ökumenischer Dialog sein? Häretiker mußten »ausgerottet« werden: das heißt nicht unbedingt getötet, jedenfalls aber entfernt, aus dem Gebiet verjagt werden, was immerhin bis zur physischen Vernichtung gehen konnte. Man erinnere sich an die Katharer von Montségur. Hierzu eine bezeichnende Anekdote. Die Sache geht in Cluny vor sich, zu Beginn der Herrschaft des heiligen Ludwig, der die Episode dem Herrn von Joinville erzählt hat: »Es gab da eine große Versammlung von Klerikern und Juden in der Abtei von Cluny. Darunter war ein Ritter, . . . der erhob sich, auf seine Krücke gestützt, und verlangte, man solle ihm den gelehrtesten Kleriker und den besten Meister unter den Juden vorführen. Und so geschah es . . . ›Meister‹, sagte zu ihm der Ritter, ›ich frag euch, ob ihr glaubt, daß die Jungfrau Maria, die Gott in ihrem Schoße und auf ihren Armen trug, jungfräulich geboren hat und die Mutter Gottes ist?‹ Und der Jude erwiderte, er glaube von alledem nichts . . .! ›Wahrhaftig‹, entgegnete der Ritter, ›das werdet ihr mir bezahlen.‹ Dann erhob er seine Krücke und schlug den Juden damit an die Schläfe und warf ihn zu Boden. Und die Juden flohen davon und trugen ihren verwundeten Meister fort, und so endete die Versammlung.«¹

Natürlich hätte Thomas, statt zu schlagen, diskutiert (vgl. S. Th. IIaIIae q 10 a 7), und er tat es auch. Zwar verteidigte er die zu seiner Zeit in der Christenheit geltenden Grundsätze, wie mit Häretikern, Juden, Ungläubigen oder Heiden umzugehen sei (vgl. IIaIIae q 10 a 10–12), Grundsätze, die vom »Recht des Glaubens« diktiert sind, das aber bei Thomas das Recht der Natur nicht aufhebt. Auch hat er ein Buch »Gegen die Irrtümer der Griechen« verfaßt. Zu diesem möchte ich dreierlei bemerken.

1. Dieser Titel stammt nicht von ihm, sondern aus den Verzeichnissen. Faktisch steht in seinem Werk *nichts gegen* die Griechen. Thomas stellt darin

¹ Joinville, Histoire de saint Louis, 10. Kap. (Ed. N. de Wailly).

eine Anzahl Aussagen richtig, die ihm von Papst Urban IV., als von einem gewissen Libellus stammend, übersandt worden waren und von diesem den griechischen Vätern oder Schriftstellern zugeschrieben wurden. Nirgends aber bezichtigt Thomas die Griechen dieser Irrtümer. Als irrig kritisiert er nur die Verwerfung des *Filioque* (wobei er das »per Filium« für gleichwertig erachtet) und die des päpstlichen Primates.

2. Thomas besitzt den griechischen Vätern gegenüber eine tiefe Verehrung². Er, den man als einen rein spekulativen Denker ansieht – und er war weiß Gott für die Spekulation begabt! –, hat einen Großteil seines Lebens damit verbracht, neue Texte ausfindig zu machen und zu lesen, sich neue Übersetzungen herstellen zu lassen, mit allen geistigen Strömungen zu dialogisieren oder zu diskutieren. Erinnern wir uns an eine überlieferte Anekdote: Während er mit einer Gruppe Studenten von Saint-Denis nach Paris zurückging, sagten diese zu ihm: »Ach, wenn doch Paris Ihnen gehörte!« Worauf er entgegnete: »Lieber wäre mir eine Übersetzung des Matthäuskommentars von Chrysostomus!«³ Wäre er bei einer Diskussion mit Griechen dabei gewesen, so hätte er zweifellos jener Feststellung zugestimmt, die später beim Konzil von Florenz im Jahr 1439 alles retten sollte: daß die lateinischen und griechischen Väter sich damals noch in *Communio* befanden, als beide Teile bereits die Stellung bezogen hatten, über die sie sich später entzweien sollten.

3. Wir werden später sehen, was er wohl, falls er noch am Lyoner Konzil teilgenommen hätte – bekanntlich ist er unterwegs dahin gestorben –, über den Hervorgang des Heiligen Geistes gesagt haben würde.

Ein zweiter Grund, weshalb man es für unangebracht halten könnte, Thomas als ein Modell oder einen Vorläufer der ökumenischen Frage zu halten, ist dieser: seine Geisteshaltung ist von der unsern – oder die unsere von der seinen! – gar weit entfernt. Nicht bloß weilt er im Reich der Versöhntheit, während wir eine Welt der Dramatik bewohnen, der Infragestellung aller Dinge; er ist auch der Vertreter dessen, was man den »Gradualismus«⁴ genannt hat: jene Vision der Weltgantheit, die von der physikalischen Wirklichkeit zu Gott aufsteigt über die Stufen des Organischen, des Men-

² »Praesumptuosum esset tantorum doctorum tam expressis auctoritatibus contrarie«: C. err. Graec., I 10; Ia q 39 a 5 ad 1. »Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum, praecipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni cuius tanta est in doctrina christiana auctoritas, ut nullus unquam eius dictis calumniam inferre praesumpserit, sicut nec Athanasii documentis, ut Hieronymus dicit«: Ia q 61 a 4c. »Neutrurum autem horum (Augustin und Gregor von Nazianz) aestimo esse sanae doctrinae contrarium: quia nimis praesumptiosum videretur asserere tantos Ecclesiae doctores a sana doctrina pietatis deviasse«: De natura angelorum c 17.

³ Aussage des Bartholomäus von Capone beim Heiligsprechungsprozeß. In: Acta SS 7. März, c 9 n 78.

⁴ G. Müller, Gradualismus. Eine Vorstudie zur altdeutschen Literaturgeschichte. In: Deutsche Vierteljahrschrift f. Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte 2 (1924) S. 681–720.

schen, der Engel gemäß der Hierarchie der Wesen, der »Großen Kette der seienden Dinge«. Das setzt eine ontische Sicht dieser Dinge voraus. Sogar in ethischen und politischen Belangen liebt es Thomas, eine Regel durch das allgemeine Weltgesetz, durch einen Verweis auf die Kosmologie zu rechtfertigen⁵. In der Tat ist der lateinische Katholizismus, gerade auch im ordentlichen römischen Lehramt, von dieser geistigen Haltung geprägt. Ich bin überzeugt, daß hierin einer der Gründe liegt, der es uns schwer macht, das protestantische Denken und Luther recht zu verstehen, die von existentiellen, personalen, dramatischen Gesichtspunkten ausgehen, von konkreten historischen Situationen handeln und nicht von den Naturen der Dinge unter Absehung von ihrer geschichtlich-existentialen Situation. In der Anthropologie zum Beispiel ist das deutlich genug. Und wer könnte übersehen, daß Thomas von der Sünde, der Gnade, der gesamten Ethik handelt, bevor er von Christus zu reden beginnt (was für Protestanten unmöglich wäre) und zu den Sakramenten übergeht (was den Orthodoxen gegen den Strich geht)?

Ich will die Schwierigkeit nicht bagatellisieren, die an der Wurzel des angeblichen Überholtseins des hl. Thomas liegt, das man heutzutage auch innerhalb der katholischen Theologie vertritt. Man fühlt sich wohler bei den Vätern, die personaler, geschichtlicher, existentieller, weniger systematisch, weniger analytisch denken. Ich möchte hierzu aber zwei Bemerkungen machen:

1. Sowohl in seinen Analysen, die nach dem Ordnungsschema »*quae sunt supra, quae in ipsa (persona, anima), quae sunt infra*«⁶ vorgehen, wie in seinen Distinktionen hebt Thomas nur formale Gesichtspunkte hervor. Es ist deshalb notwendig, die konkrete Realität wiederherzustellen, für die er Auffassungsweisen oder Erkenntnismittel bereitstellt. Leider hat man diese formalen Annäherungsweisen an die Dinge oder Methoden der Analyse bzw. der Unterscheidung als solche verdinglicht. Die Thomisten haben oft genug die Geschichte als ein Akzidens behandelt, das die substantielle Realität nicht verändert. Man kann bei ihnen nicht selten eine Verachtung der Tatsachen beobachten. Einer meiner Mitbrüder liebt zu sagen: Es gibt eine Häresie, die man leider Gottes nie verurteilt hat: die Abstraktion. Thomas denkt anders. Er will die konkrete Realität unter bestimmten Gesichtspunkten erfassen. Die modernen anthropologischen Wissenschaften gehen nicht anders vor, haben dabei aber unzweifelhaft ein lebhaftes Empfinden, wie komplex die Gesamtwirklichkeit ist, die sie zu erfassen suchen . . .

2. Thomas besitzt ein persönliches, äußerst lebendiges Sensorium für die Originalität des menschlichen Subjekts, für seine irgendwie selbstschöpfe-

⁵ Vgl. etwa in S. Th. IaIIae q 94 a 2; IIaIIae q 2 a 3; q 58 a 3 ad 2; q 104 a 1, 4 und 5; usf. Für das Schema der Stufenleiter der seienden Wesen vgl. z. B. C. Gent. IV 11; Q. disp. de anima a 6.

⁶ So Ia qq 85–88; IaIIae q 2.

rische Freiheit. Diese Aussage mag einige in Erstaunen setzen. Und doch ist sie wahr. Der ganze Plan der theologischen Summe ist darauf aufgebaut: Zuerst werden die dem Gebrauch der menschlichen Freiheit – somit auch der Geschichte – vorausliegenden Wirklichkeiten entwickelt, dann die Bedingungen, innerhalb derer diese Freiheit sich auswirkt⁷. Am deutlichsten wird das in der *Secunda Pars*, wo der Mensch nicht als »Natur« im statischen Sinn behandelt wird, sondern als der Schöpfer dessen, was er durch seine Akte und seine sachgemäßen Zuständlichkeiten zu sein bestimmt ist: er konstruiert sich selbst. Man erkennt dies vor allem in der sehr tiefen und lebendigen Erfassung der Freiheit selber, des als Freiheit existierenden Christen⁸. Man erkennt es an der Tatsache, daß die Person als die höchste Verwirklichung, der höchste Wert des geschaffenen Seins vorgestellt wird⁹. Auch hier soll man aus Thomas nicht einen Modernen machen, bei ihm aber das erkennen, was ihn auch für das Heutige lesbar und verwendbar sein läßt.

Es gäbe schließlich das wirksame Kriterium, die Urteile der nicht römisch-katholischen Christen über Thomas in Vergangenheit und Gegenwart zu sammeln. Davon können wir natürlich nur ein paar Proben vorlegen, aber doch hinreichend viele, damit das zu Zeigende klar wird.

Lassen wir Aussagen der Unwissenheit oder der Voreingenommenheit beiseite, obschon man ihnen auch bei gebildeten Geistern begegnet, bei einem Vilmar (1872) zum Beispiel, der einen hervorragenden Sinn für Dogmatik besaß. Er schrieb: »Der hl. Thomas wurde 1274 durch den Herzog von Anjou ermordet. Er trieb das Distinguieren soweit, daß er darüber die behandelte Materie vergaß.«¹⁰ Kein Wort an diesen beiden Sätzen ist wahr.

Ich kann hier nicht die Geschichte der über Thomas gefällten Urteile seit der Reformation bis heute aufrollen. Luther konnte die von Thomas dem Aristoteles zugeschriebene Bedeutung nicht gelten lassen. Übrigens scheint er ihn weniger studiert, als bloß konsultiert zu haben¹¹. Daß der pseudepigraphische Traktat »De venerabili Altaris sacramento« Thomas zugeschrieben

⁷ So entwickelt es die zum mindesten interessante Deutung von A. Patfoort, *L'unité de la Ia Pars et le mouvement interne de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*. In: »Rev. Sc. phil. théol.« 47 (1963), S. 513–544.

⁸ Vgl. M. M. Gorce, der das Thema etwas zu sehr in Bausch und Bogen behandelt. In: »Rev. Sc. phil. théol.« 19 (1930), S. 266–267, und H. Vorster, siehe unten Anm. 19; Freiheit als Bedingung des Menschen und Christen: IaIIae q 108, a 4; IIaIIae q 183 a 1 und 4 und die Lehre vom Gehorsam q 104 a 5 und 6, auf die sich Johannes Huss bezog.

⁹ Vgl. etwa C. Gent. IV 11; Ia Q 29 a 3; IaIIae prol.; C. Geffré, *Structure de la personne et rapports interpersonnels*. In: »Rev. Thomiste« 63 (1963), S. 672–692; J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*. München 1962.

¹⁰ Dogmatik I, S. 78; angeführt von K. Barth, *Die protestantische Theologie des XIX. Jahrhunderts*. Zürich 1971, S. 571.

¹¹ Luther hat die Summa mehr konsultiert als studiert. Er ist der Meinung, daß Thomas, von den Schrifttexten ausgehend, sie mit Aristoteles schließt und die Schrift nach ihm interpretiert (Tischreden: W. I. n° 280; 8. Juni 1532). Aber er ist vor allem gegen *Contra Gentiles* eingenommen, das er lächerlich findet (ebd.): das ist kein Katechismus. Thomas vertrete

wurde, hat uns in der Augsburger Confession (XXIV, 62) die phantastische Anklage eingebracht, wir dächten, das Kreuzesopfer sei für die Erbsünde dargebracht worden, während das Meßopfer uns von den täglichen Sünden loskaufen sollte!¹² Der Vorwurf stand zuerst in den Artikeln der Church of England, wurde aber im Text von 1571 unterdrückt. Vielleicht deshalb, weil die anglikanische Reform eine ganz andere, viel positivere Haltung der Vernunft und der Tradition gegenüber besaß als die kontinentalen Reformen, insbesondere die lutherische. Die anglikanischen Klassiker des achtzehnten Jahrhunderts führen Thomas an und geben seiner Autorität Gewicht¹³. Viele Zeitgenossen nicht minder¹⁴. Aber auch im heutigen kontinentalen Protestantismus gibt es eine sehr interessante und positive Aufwertung des hl. Thomas. Karl Barth erwähnt die Tatsache, daß im siebzehnten Jahrhundert in Straßburg ein dickes Buch erschien mit dem Titel: »Thomas Aquinas veritatis evangelicae confessor«, und fügt bei: »Es war doch so, daß man auch bei Thomas bei aufmerksamer Lektüre auf Linien stößt, die, wenn nicht auf die Reformation, so doch sicher auch nicht auf das jesuitische Rom hinweisen, und daß man bei ihm schon als in einem wohlgesicherten Compendium der ganzen vorangehenden Überlieferung auch als evangelischer Theologe genug zu lernen hat.«¹⁵ Ähnliche Erklärungen kann man bei lutherischen Theologen nachlesen: »Thomas von Aquin gehört zu den Vätern der protestantischen Theologie«, heißt es bei Th. Bonhöffer¹⁶.

Ohne auf Vollständigkeit irgendeinen Anspruch zu erheben, möchte ich auf ein paar sorgfältige und zum Teil umfangreiche Untersuchungen hinweisen, die in den letzten Jahren in Deutschland erschienen sind, und zwar nicht über nebensächliche Punkte, sondern über Themen der theologischen Anthropologie und der Soteriologie, wo man doch annehmen sollte, der ontologisch-sapientiale Gesichtspunkt des heiligen Thomas und der existentiell-dramatische Luthers müßten hier den Höhepunkt ihrer Gegensätzlichkeit

dort die gottlose Ansicht, der eingegossene Glaube vertrage sich mit der Todsünde (ebd. n^o 38: Anfang 1533). Man kennt die Würdigung, die Thomas und Bonaventura zusammenrückt und einander entgegensetzt (wie auch wir sie in ihrer Centenarfeier zusammenrücken): »Huc mihi Bonaventuram numero, incomparabilem virum, in quo multum fuit spiritus prae omnibus, qui ex Academiis servati sunt. De quo numero et S. Thomas Aquinas, si tamen sanctus est, nam vehementer dubito, cum adeo nihil olfiat spiritus in eo . . .« (Ad librum Ambrosii Catharini . . . responsio, 1521: W. 7, S. 774).

¹² Fr. Clark, *The Eucharistic Sacrifice and the Reformation* (London 1960) S. 469–503 und 572–592, behandelt die geschichtliche Frage.

¹³ Vgl. J. K. Ryan, *The reputation of St Thomas Aquinas among the English protestant Thinkers of the Seventeenth Century*. Washington 1948.

¹⁴ So Ch. Gore für die Pneumatologie (*The Holy Ghost and the Church*. London 1924, S. 190–196), E. L. Mascall, *Existence and Analogy*. London 1949, ²1966; *Corpus Christi. Essays on the Church and the Eucharist*. London 1953, VI. Kp.

¹⁵ *Kirchliche Dogmatik I/2*. Zürich 1939, S. 686.

¹⁶ Th. Bonhöffer, *Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem*. Tübingen 1961, S. 3.

erreichen. Ich denke an die Studie von Stephan Pfürtner OP, die die Heilsgewißheit zum Gegenstand hat und das Interesse der Journalisten mächtig erregte¹⁷; an die von Ulrich Kühn, Dozent an der protestantischen theologischen Fakultät in Leipzig, über die Theologie des Gesetzes bei Thomas¹⁸, an die von Hans Vorster, damals protestantischer Pastor in Stuttgart, über das Freiheitsverständnis bei Thomas und Luther¹⁹, schließlich an die Studie von Otto H. Pesch, damals Professor an der dominikanischen Studienanstalt von Walberberg, über die Theologie der Rechtfertigung bei Luther und Thomas²⁰. Es stellt sich heraus, daß Thomas in seiner strengen Konstruktion authentische evangelische Daten auszudrücken vermocht hat. Seine Überzeugung, daß die Ordnung der Erlösung diejenige der Schöpfung in sich faßt und daß beide dem gleichen Herrn unterworfen sind, hat ihn verhindert, sie in Gegensatz zueinander zu bringen oder sie gar zu trennen. Diese tiefe Überzeugung ist es auch, die ihn die Seinsanalogie theologisch verwenden läßt, ein Thema, über das wir nicht nur die Untersuchungen E. L. Mascalls, sondern auch die des schwedischen Theologen H. Lyttkens²¹ besitzen. Gewiß: man wird Thomas und Luther, die sapientiale Theologie des ersten und die »*theologia crucis*« des zweiten nie zur Deckung bringen. Und ebensowenig Thomas und Barth. Aber wir haben den Beweis, daß Thomas für die protestantische Theologie ein wertvoller Dialogpartner sein, daß er sie inspirieren, ihr zumindest ein unüberhörbares Zeugnis ablegen kann.

Es wäre naiv und würde eben deshalb eine gute Dosis Unwissenheit und Selbstsicherheit voraussetzen, zu meinen, Thomas hätte im voraus auf alle nach ihm aufgeworfenen Fragen eine Antwort gewußt, zumal auf diejenigen jener weiten geistlichen Welten, wie sie die östliche Orthodoxie und die aus der Reformation hervorgegangenen christlichen Konfessionen darstellen. In der Festpredigt, die Lacordaire angesichts der Reliquie des Hauptes des Heiligen in Toulouse hielt, wandte er sich an dieses und rief aus: »Öffne ihm (diesem verwirrten Jahrhundert) die Geheimnisse jener Lehre, in der du auch all das, was du nicht vorhersehen konntest, vorweg beantwortet hast . . .!«²²

¹⁷ Stephanus Pfürtner, Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. Heidelberg 1961.

¹⁸ H. Kühn, *Via caritatis*. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin. Berlin 1964. Dazu vgl. die Studie von M. Froidure, *La théologie protestante de la Loi nouvelle peut-elle se réclamer de S. Thomas?* In: »*Rev. Sc. phil. théol.*« 51 (1967) S. 53–61.

¹⁹ H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther* (Kirche und Konfession 8). Göttingen/Zürich 1965.

²⁰ O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*. Mainz 1967. Pesch hat die Arbeiten von Kühn und Vorster vorgestellt in: »*Catholica*« 18 (1964), S. 24–27 und 20 (1966), S. 54–78.

²¹ H. Lyttkens, *The Analogy between God and the World. An investigation of its Backgrounds and Interpretation of its Use by Thomas von Aquinas*. Uppsala 1952. Für Mascall vgl. Anm. 14.

²² Festpredigt bei der Übertragung des Hauptes des Hl. Thomas von Aquin, Toulouse 18. Juli 1852: Schluß.

Das mag beredt sein, könnte aber auch nur die Kurzformel einer lächerlichen Anmaßung darstellen. Wer Bescheid weiß, versteht auch, daß der Menschengeist immer weiter sucht, immer schöpferisch ist und seit Thomas sowohl im Philosophischen wie im Theologischen viele von ihm unvermutbare Perspektiven eröffnet hat.

Der Ökumenismus lebt, wenigstens in seinem Ansatz, von der Anerkennung des Andern und der Anstrengung, ihn zu verstehen. In dieser Hinsicht möchten wir nunmehr den Wert des hl. Thomas erproben; sagen wir: seine Kunst, gelten zu lassen. Wir stellen vorweg fest: diese Kunst, dieser Wert sind groß. Ich möchte dies in vier Gedankengängen entwickeln und dabei vor allem auf dem letzten beharren:

1. Thomas redet immer »formaliter«. Dies wird vom wichtigsten Kommentator der Summa, von Thomas de Vio, Cajetanus genannt, ständig in Erinnerung gerufen, vom selben, der als päpstlicher Legat 1518²³ den Besuch Luthers zu empfangen hatte. Dies besagt: von einer Sache unter einem bestimmten Gesichtspunkt reden und innerhalb dieses Gesichtspunktes folgerichtig sein in den Überlegungen und Unterscheidungen, die man in bezug auf sie anstellen kann. Das ist nicht wenig; es erlaubt, von einer Sache in ganz präziser Weise zu reden. Wieviel Diskussionen gehen ins Leere, weil man die Gesichtspunkte vermischt, und in der Meinung, vom gleichen zu reden, es unter verschiedenen Perspektiven betrachtet! Wie oft habe ich Diskussionen folgender Art angehört: »Churchill hat im Kampf gegen den Nazismus die Freiheit gerettet. – Ich sage dir doch, er war ein schlechter Maler!« Worüber redet man? Über Politik oder Malerei? Unter welchem Gesichtspunkt? Die formale Sprache hat unter anderem diesen Vorteil: sie erlaubt, an etwas Wesentliches heranzukommen, das unter den konkreten Formen, die es in der Geschichte annehmen kann, dasselbe bleibt. Ein wenig wie das Gold in der Fluktuation der Valuten. Das ist einer der Gründe, weshalb man Überlegungen oder Distinktionen des hl. Thomas auf Situationen anwenden kann, die er nicht vorausgesehen hat. Denn er hat von den Dingen auf einer solchen Ebene, auf eine so formale Weise gesprochen, daß das Gesagte immer gültig bleibt. Nur muß man sich selber auf diese Ebene erheben und sich zu dieser Strenge erziehen.

2. Dem »formalissime semper loquitur« Cajetans entspricht das »prudētissimus frater Thomas« eines Zeitgenossen. Ich will damit auf die Unterscheidung hinweisen, die Thomas zwischen dem notwendig Festzuhaltenden und den freien Meinungen zu machen wußte, oder zwischen dem sicher Bewiesenen und dem Hypothetischen. Von den *Sancti* (wir würden sagen: den Kirchenvätern) sagt er bezüglich ihrer Ansichten über den Anfang der Welt: »Convenientes in eo quod fidei est . . . varia, ad minus quantum ad verbo-

²³ Vgl. etwa seine Kommentare zu Ia q 13 a 4 n° IV; q 54 a 1 n° XXI Schluß; q 79 a 9 n° III; IaIIae q 5 a 1 n° I; q 18 a 4 n° III; IIaIIae q 4 a 1 n° I; IIIa q 14 a 3 n° II.

rum superficiem, dixisse inveniuntur; in his quae de necessitate fidei non sunt licuit eis diversimode opinari, sicut et nobis.«²⁴ »Während sie über das, was den Glauben betrifft, einig sind, sieht man, daß sie, wenigstens was die Oberfläche des Buchstabens angeht, verschiedene Aussagen machen. In Dingen, die nicht streng zum Glauben gehören, durften sie verschiedene Meinungen ausdrücken, wie das auch uns verstattet ist.« Thomas hat dieses Prinzip insbesondere auf kosmologische Fragen angewendet, sie mochten rein philosophisch oder rational sein oder »geheiligt«, das heißt den biblischen Sechstagesbericht auslegend²⁵.

Man könnte in diesem Zusammenhang auch auf die Sorgfalt hinweisen, mit der Thomas »theologische Qualifikationen« anbringt: die negativen wie *haereticum, erroneum, temerarium*, und jene, die er hinzufügt und deren Schöpfer er vielleicht ist: *stultum, stultissime, incongruum, der irratio infidelium* Anlaß bietend, was er selber so sorgfältig zu vermeiden suchte.

Freilich haben die Thomisten ihren Meister nicht immer gut nachgeahmt. Sie haben ihn als ein Orakel absoluter, vollständiger, endgültiger Wahrheit behandelt. Die Theologie des hl. Thomas ist in der Neuzeit sogar in die Sprache des gewöhnlichen Lehramtes eingedrungen, in Enzykliken oder um Kriterien für theologische Gutachten zu liefern. Schließlich haben auch andere ihre klassischen Autoren, auf die sie sich zu berufen pflegen und die für sie mehr oder weniger normativ sind. Freilich, wo es um Ökumene geht, muß man sich an die Regeln einer »katholischeren« Orthodoxie und Weise der Unterscheidung halten.

3. Wer lange mit Thomas umgegangen ist, entdeckt bei ihm, eingefügt in ein strenges Gebäude und unter den unpersönlichen, etwas lastenden Formen des schulischen Apparates, evangelische Einsichten von großer Leuchtkraft und Tiefe. P. Chenu hat die Rolle aufgezeigt, die der Evangelismus in seiner Theologie spielt. Bei Chenu ist er mehr unter dem Aspekt der theologischen Methode gesehen: Rückkehr zu den Quellen. Ich trage ein paar Anmerkungen über gewisse inhaltliche Positionen des hl. Thomas nach; für jede von ihnen könnte ich zahlreiche Belegstellen anführen.

– Da ist die erstaunliche Sicht des eschatologischen Bezuges und Maßes sowohl des Glaubens wie des Dogmas: dieses als Ansichtigwerden der göttlichen Wahrheit, das auf sie selbst hin in Bewegung ist: »perceptio divinae veritatis tendens in ipsam.« Karl Barth hat die Formel in seiner »Christlichen Dogmatik im Entwurf« (I, 1927, S. 122) angeführt. Die gleiche Sicht wird auch auf die Theologie im ganzen angewendet. Hier überall besteht die Haltung in einer Tendenz auf ein nie voll erreichtes Maß hin. Eine analoge

²⁴ In II Sent. d 2 q 1 a 3.

²⁵ Zahlreiche Beispiele. So *Declaratio XLII quaestionum*, prol. (2. April 1271; Ed. Vivès XXVII; 248; Ed. Parma XVI 163); Quodl. CII 8; Ia q 61 a 4; q 68 a 4; q 70 a 3 c Schluß; IaIIae q 4 a 7 ad 3.

Sicht besteht für die Situation der Kirche, die Thomas als unterwegs zwischen Synagoge und Reich Gottes schildert.

– Ferner in der Linie Augustins eine Sicht des geistlichen Kultes, der im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe besteht, den »drei göttlichen Tugenden«. Dabei eine erstaunliche Betonung gerade des theologalen Charakters dieser Akte und Haltungen. Sie haben Gott selbst in der Absolutheit seiner souveränen Wirklichkeit zum Beweggrund, zur Regel, zum Gegenstand. Das Formalobjekt des Glaubens »nihil aliud est quam Veritas prima«. Im christlichen Sinn des Wortes heißt Glauben einen Akt *Gottes* vollziehen!

– Schließlich eine für seine Zeit wahrhaft originale Schau des christlichen Gottesdienstes als eines geistlichen Kultes²⁶, der Einmaligkeit dieses Kultes und des Opfers, das er einschließt, somit des Priestertums, das ihm entspricht, verglichen mit dem mosaïschen Kult und dem aaronischen Priestertum²⁷. Wo es um das christliche Priestertum geht, wird der Platz des Wortes, des Dienstes am Wort anerkannt²⁸. Bei der Taufe und bei der Firmung wird das Siegel des Geistes als Teilnahme am Priestertum Christi für den auf Erden zu leistenden Kult hervorgehoben²⁹. Thomas sieht Taufe und Firmung als die Sakramente, die die Anwärter zu »Gläubigen Christi« machen; und diese sind ihm »der vom Geist Gottes geschriebene Brief«, von dem Paulus (2 Kor 3, 3) redet, oder jenes geistliche Haus, jener Tempel, von dem er gleichfalls spricht. Der Gedanke der Kirche als Haus Gottes, als geweihter, somit heiliger Tempel, ist bei Thomas grundlegend³⁰.

– Viel verdankt er Augustin (*De spiritu et littera*) für seine Auffassung vom neuen Gesetz, vom evangelischen Gesetz der Freiheit. Es besteht vor allem in der Gnade des Heiligen Geistes. Die darauf bezüglichen Quaestionen der *IaIIae* (q 106, a 1–2; q 107, a 1 und 4; q 108, a 1) haben ihre Ergänzung in den Kommentaren zum Römer-, Galater- und Hebräerbrief³¹. Das Ganze bildet ein erstaunliches Manifest evangelischer Gesinnung. Auch findet man darin Elemente, die in einem Kirchentraktat eine entscheidende Stelle eingenommen haben müßten, falls Thomas einen solchen verfaßt hätte.

In seiner Schau der Kirche beweist Thomas somit sein sehr starkes Empfinden für eine Spiritualität aus den drei göttlichen Tugenden und aus der Gnade, die uns Angelder der letzten Dinge sind, und ein ebenso starkes Gefühl unserer historischen, irdischen, sinnlichen und sozialen Bedingtheit in

²⁶ Vgl. *IaIIae* q 102 a 4 ad 3.

²⁷ Vgl. u. a. Com. in Hebr. c 3 lect 1; *IaIIae* q 124 a 5.

²⁸ Vgl. M.-J. Le Guillou, *Théologie du Mystère. Le Christ et l'Eglise*. Paris 1963, S. 234 f.

²⁹ *IIIa* q 72 a 11; *IaIIae* q 102 a 4 ad 9.

³⁰ Vgl. *Expos. in Symb.*, a 9.

³¹ Vgl. S. Lyonnet, *St. Paul, Liberty and Law*. Rom 1962 = *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon S. Paul*. In: *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien (Unam Sanctam 55)*. Paris 1965, S. 169–195.

dieser Weltzeit: für die »gratia Spiritus Sancti« einerseits, und für die »inducencia ad usum hujus gratiae« anderseits: Sakramente, Texte, Dogmen, Weisungen . . .; oder auch für das Siegel der Prädestination und der innern Gnade einerseits und das Siegel des Sakraments anderseits, das zum »cultus praesentis ecclesiae«³² gehört. Zweifellos artikuliert und eint Thomas die beiden Aspekte. Trotzdem bleibt es wesentlich, daß zwei Aspekte, beinah zwei verschiedene Ebenen bestehen. Das kann einmal die Tatsache erklären, daß bei Thomas »corpus mysticum« sowohl die Gemeinschaft der Heiligen wie die sichtbare und hierarchische Kirche bedeuten kann (daher das seinerzeit von A. Mitterer aufgeworfene Problem³³), es kann aber auch die Verbindung herstellen zu Ekklesiologien wie derjenigen Calvins, so wie B. Ch. Milner Jr. uns diese dargestellt hat³⁴.

– Thomas hat die moderne Unterscheidung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Bereich und damit unsere Sicht der Weltlichkeit der Welt vorbereitet. Er konnte das tun, weil er eine Philosophie der Eigenständigkeit der natürlichen Ordnung besaß³⁵, aber auch weil sein religiöser Stand als Bettelmönch ihm erlaubte, sich von der Theologie der theokratischen oder hierokratischen Thesen abzusetzen. Und wenn er es selber nicht vollkommen durchgeführt hat, hat er doch seinem Schüler Johannes von Paris die Möglichkeit dazu gegeben.

– Man könnte noch andere ökumenische Werte in der Theologie des hl. Thomas aufführen, zum Beispiel die Mäßigung seiner marianischen Theologie und den entschlossen christologischen Kontext, den er ihr gegeben hat (vgl. IIIa q 27), ohne natürlich deswegen die einzigartige Würde und Rolle der Muttergottes zu mindern. Und dies ohne Zweifel bewußt und absichtlich, denn er lebte in einer Epoche marianischer Inflation, für die das *Mariale*, dem zum Glück die Vaterschaft Alberts des Großen entzogen worden ist, ein schönes Beispiel bietet! Aber die gegebenen Hinweise mögen genügen. Schade nur, daß wir sie so trocken aufzählen mußten und ihren Gehalt nicht entfalten konnten.

4. Thomas hat sich der Erforschung und Darstellung der Wahrheit mit einer zugleich heroischen und genialen Intensität gewidmet, die kaum ihresgleichen gefunden hat. Er war wie besessen vom Verlangen, jede Partikel Wahrheit zu erkennen und einzubergen, je nach dem Wahrheitsanteil, den sie in sich enthielt. Dabei mochte sie wo immer herkommen; er war der Mei-

³² Vgl. IIa q 63 a 1 ad 1 und a 3; vgl. C. err. Grac. II 32, sowie unsere Studie »Ecclesia« et »Populus (fidelis)« in: L'Éclésiologie de S. Thomas. In: S. Thomas Aquinas, Ed. Institut médiéval de Toronto 1974.

³³ A. Mitterer, Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII. Wien 1950.

³⁴ Benjamin Charles Milner Jr., Calvin's Doctrine of the Church. Leiden 1970.

³⁵ Vgl. IIaIIae q 10 a 9, 10 und 12.

nung: »omne verum, a quocumque dicitur, a Spiritu Sancto est.«³⁶ Das System der Quaestio mit ihrer Erörterung des »Pro« und »Contra«, der gefällten Lehrentscheidung, der Antwort auf die Einwände, hatte gewiß – und hat zuweilen auch bei Thomas – einen formalistischen Charakter. Sehr oft aber, und jedenfalls bei den großen wichtigen Fragen, ist es für Thomas das Mittel, um zu entscheiden, wo die schwache Stelle einer Position liegt, wo sie andererseits ein Wahrheitsmoment enthält. Man kann deshalb Schlußfolgerungen dieser Art bei ihm finden: in bestimmter Hinsicht haben beide Ansichten recht, »secundum aliquid utrumque est verum«³⁷, »utraque pars objectionum secundum aliquid vera est«³⁸, »utrumque est aliquid verum«³⁹. Solche Erklärungen sind nicht sehr häufig und betreffen sekundäre Fragen. Das Prinzip aber ist allgemeingültig. Thomas hat es bei Aristoteles gefunden und formuliert es also: »Oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem et nos in hoc adjuverunt.« »Man muß die einen wie die andern lieben, nämlich die, deren Meinung wir folgen und jene, deren Meinung wir verwerfen. Denn beide haben sich um die Erforschung der Wahrheit bemüht und sind uns darin hilfreich gewesen.«⁴⁰ Ich möchte zeigen –, wie Thomas dieses Prinzip angewandt hat; wie er es liebt, von unbefriedigenden, wenn nicht irrigen Lösungen dogmatischer Probleme auszugehen, um brauchbare Elemente dieser Lösungen in die synthetischere Lösung einzubauen; oder auch wie er bestimmte Ausdrücke einer anderen Schule aufgreift, um sie einem Zusammenhang einzugliedern, in dem sie einen authentischen Sinn gewinnen: zum Beispiel in der Christologie die Themen aus der Schule Abaelards . . . So ist denn Thomas sein Leben lang in einem heroisch vorangetriebenen Werk – man bedenke bloß, daß er während seiner zweiten Pariser Lehrzeit täglich durchschnittlich in einer Morgen-Vorlesung die Bibel kommentierte, dann im Rahmen des St. Jakobsklosters Aristoteleskommentare vortrug, ferner einige »Quaestiones disputatae« und drei Artikel der Summa redigierte! – daß er sein Leben lang im Dialog stand, der nicht selten polemisch war, wobei aber seine erste Sorge darin lag, sich die Texte und neuen Übersetzungen zu verschaffen – gleichgültig ob diese Texte verboten waren oder nicht!⁴¹. Die zweite Sorge bestand darin,

³⁶ Formel des Ambrosiaster (PL 17, 245), die, von Thomas oft angeführt, im Mittelalter allgemein geläufig war.

³⁷ IIaIIae q 1 a 2.

³⁸ IIIa q 64 a 3 ad obj.

³⁹ Com. in Ep. ad. Rom. c 10 lect. 3.

⁴⁰ Com. in Metaph. Lib. XII lect. 9 Schluß.

⁴¹ Albert der Große hatte in Paris mit der Aristoteleskommentierung begonnen, wo seine »libri naturales« 1210 und in der Folge noch verschiedene Male verboten worden waren; vgl. M. D. Chenu, Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin. Montréal/Paris 1950, S. 31 und 36 f. Die Schriften des Maimonides waren 1233 verbrannt worden.

recht zu verstehen, was der Autor sagen wollte: die *intentio auctoris*. Bei dieser müssen wir kurz verweilen, denn in deren Erforschung liegt das Hauptstück dessen, was ich als den ökumenischen Geist des hl. Thomas bezeichne⁴².

Die Erforschung der *Intentio* dient Thomas zuerst dazu, den katholischen Sinn einer zweifelhaften oder mißbrauchten Formel aufzufinden. Es ist somit eine neue Variante des klassischen »exponere reverenter«, das auch Thomas zu seiner Regel macht. Es ist aber eine weniger künstliche, ernsthaftere, weniger oberflächliche Art, das alte Prinzip anzuwenden. So stellt Thomas den ursprünglichen Sinn irgendeines Textes von Dionysius, von Augustin, von Anselm wieder her⁴³. Oft beruft er sich dabei auf eine andere Stelle des gleichen Autors, um zu zeigen, daß man ihm die Meinung zumuten kann, auf die einer seiner Texte hinzuweisen schien⁴⁴. Andere Male bezieht er sich auf den allgemeinen Gegenstand oder die umfassende Absicht eines Werkes, um einer mißbrauchten Stelle ihren rechten Platz anzuweisen: so etwa bei einem bestimmten Chrysostomustext, der von den Weltpriestern als Einwand gegen die Bettelmönche vorgebracht wurde⁴⁵.

Gewiß, Thomas ist kein Historiker. Aber sein Gespür für den authentischen Sinn eines Textes ist oft erstaunlich, wie auch seine kritische Ader, zumal wenn man die technischen Hilfsmittel bedenkt, die ihm zur Verfügung standen. Jedenfalls war er überzeugt, daß man einen Autor und seinen Text besser versteht, wenn man weiß, auf welche Frage er antworten wollte, welcher Wortschatz und welche Kategorien ihm zur Verfügung standen und wie das Problem sich für ihn stellte⁴⁶. Wir sehen dabei, wie Thomas die Fragestellung und die Annäherung zur Lösung rekonstruiert, etwa bei Cyrill von Alexandrien oder bei Augustin, um anlässlich eines umstrittenen Textes ihre *Intentio* zu erklären⁴⁷. Er kann der Ansicht sein, daß das Argument nicht schlüssig ist, kann dann aber hinzufügen: »Sed tamen ut profundius intentionem Augustini scrutemur . . .«, und entwirft eine Übersicht der Zusammenhänge der großen philosophischen Stellungnahmen etwa in der Erkenntnistheorie: Vorsokratiker, Sokrates, Platon, Augustin, endlich Aristoteles. So muß ein Gedanke, der zunächst Anstoß erregt, durch das verständlich gemacht werden, was ihm vorausgegangen ist und ihn verursacht hat. Was könnte eine Studie ergeben, die, nachdem sie den fragwürdigen oder sogar

⁴² Dieses Thema wurde gründlicher von mir behandelt in: Valeur et portée oecuménique de quelques principes herméneutiques de saint Thomas d'Aquin. In: »Rev. Sc. phil. théol.« 57 (1973), S. 611–626.

⁴³ Dionysius: De veritate q 3 a 1 ad 6; Ia q 19 a 4 ad 1. Augustin: IIIa q 75 a 1 ad 1; Anselm: De veritate q 3 a 1 ad 10.

⁴⁴ Um zu zeigen, daß die psychologische Trinitätslehre Augustins der Identität von *memoria* und *intellectus* nicht entgegensteht: Ia q 79 a 7.

⁴⁵ Quodl. III 17; IIaIIae q 184 a 8 ad 1.

⁴⁶ Vgl. Der Prolog zur Declaratio XLII quaest. (Parma XVI, 163; Vivès XXVII, 248).

⁴⁷ Cyrill: IIIa q 2 a 6 ad 4. Augustin: De spiritualibus creaturis a 10.

zu verwerfenden Sinn eines Satzes Luthers festgestellt hat, so fortfahren würde: »Sed tamen ut profundius intentionem Lutheri scrutemur«? Wir brauchen uns nicht einmal zu fragen, was eine solche Methode ergeben würde, denn wir können die Bilanz dessen ziehen, was sie bereits ergeben hat. Seit einigen Jahrzehnten geht man die Fragen so an und hat damit äußerst positive Ergebnisse erzielt.

Thomas ist bekanntlich am 7. März 1274 gestorben, unterwegs zum Lyoner Konzil, das in dieser Stadt am 7. Mai des Jahres eröffnet wurde. (Dies war der Anlaß, daß ich meinen jungen dominikanischen Mitbrüdern in Neapel ein unfreiwilliges Ärgernis gab, als ich gegen Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils wegen Vorträgen zu ihnen gereist war und sie mich fragten: »Was macht man am Konzil aus dem hl. Thomas?« Ich dachte an Lyon und erwiderte: »Das Konzil hat ihn umgebracht.« Sie dachten, das Zweite Vatikanische Konzil habe Thomas liquidiert . . .) Nun aber 1274. Was hätte Thomas, falls er am Konzil teilgenommen hätte, über die entscheidende Frage des Hervorgangs des Heiligen Geistes gesagt, falls sie dort ernsthaft diskutiert worden wäre? Wir können uns eine Vorstellung davon machen anhand von zwei Werken, die zehn Jahre früher entstanden waren: *Contra errores Graecorum* (wir sahen schon, daß der Titel nicht von Thomas stammt und den Sinn des Büchleins verfälscht) und *De Potentia* a 10, vor allem anhand des zweiten, denn es scheint, daß Thomas schon früh den Wert der von Nikolaus von Dyrrachio (Cortone, Crotone) gesammelten Texte anzweifelte, die ihm Papst Urban IV. zur Begutachtung vorgelegt hatte: er zitiert keinen einzigen mehr davon, als er drei Jahre später den Traktat »De Deo Trino« für die Summa verfaßt. Thomas stellt zwei große Prinzipien auf, die er besonders auf die Frage des *Filioque* anwendet: 1. Das Prinzip der Entwicklung, das unumgänglich ist, um den später entstehenden Irrtümern zu begegnen. 2. Das Prinzip des Unterschieds zwischen Begriffen und Ausdrücken, mit denen zuweilen die Frage im Osten und im Westen angegangen, dann ausgearbeitet und zur endgültigen Lösung gebracht wurde. So verwenden die Griechen den Begriff »Ursache«, um den Vater in seiner Beziehung zum Sohn und zum Geist zu bezeichnen, während die Lateiner den Ausdruck vermeiden⁴⁸. »Ursache« ist vieldeutig; wichtig ist aber nicht das Wort, sondern das, was man damit ausdrücken will. »Es gibt Ausdrücke, die man im Lateinischen nicht verwenden sollte, aber sehr wohl im Griechischen aufgrund des Sprachcharakters brauchen kann.« »Aliquid inconvenienter in lingua latina dicitur quod propter proprietatem idiomatis convenienter in lingua graeca dici potest.«

Thomas bringt somit ins Spiel, was Maurice Villain in der ökumenischen Theologie »das Prinzip der Äquivalenzen« genannt hat⁴⁹. Einen schon von

⁴⁸ De potentia q 10 a 1 ad 8.

⁴⁹ M. Villain, Introduction à l'Oecuménisme. Löwen 1964, S. 249 f.; 1966, S. 297 f.

Anselm ausgesprochenen Gedanken aufgreifend, sagt Thomas: da die Griechen zugeben, daß der Geist der Geist *des Sohnes* ist und daß er vom Vater *durch den Sohn* ausgeht, »so wird man, wenn man die Aussagen der Griechen sorgfältig betrachtet, finden, daß sie sich von uns mehr in den Worten als in dem, was sie damit sagen wollen, unterscheiden«. »Si quis recte considerat dicta Graecorum, inveniet quod a nobis magis dixerunt in verbis quam in sensu.«⁵⁰ Ein wirklicher Dialog mit den Griechen hätte Thomas freilich vor subtilere Probleme gestellt, denen man sich nicht auf billige Art entziehen kann. Aber unser Lehrer hätte, denke ich, die gleiche Geisteshaltung bewahrt, die gleiche Forschungsmethode beibehalten.

Es ist jene, mit der die wirklich ernsthafte Diskussion des Konzils von Ferrara–Florenz anfangen wird. Auf der Basis der Äquivalenz wurde die Einigung von Florenz erreicht, und gleichzeitig in der Überzeugung, daß die Väter des Ostens und des Westens, die beide gleich verehrens-wert sind, unter den gleichen Voraussetzungen sich in *Communio* befanden. Die Bulle »Laetentur Coeli« vom 6. Juli 1439 erklärt demnach: »Was die heiligen Lehrer und Väter sagen, nämlich daß der Heilige Geist aus dem Vater durch den Sohn ausgeht, besagt, daß der Sohn, ebensowohl wie der Vater, die Ursache – gemäß den Griechen –, das Prinzip – gemäß den Lateinern – der Subsistenz des Heiligen Geistes ist.«⁵¹ Diese Formel fand sich noch nicht in Lyon 1274. Ihr Zusatz ist die Frucht des Dialogs und ohne Zweifel auch des Geistes des hl. Thomas.

Das sind nun gewiß Vorgänge, die man nicht mühelos zum Ziel führen kann, indem man allzu rasch und leicht von »Äquivalenzen«, von »Pluralismus« und »Komplementarität« spricht. Thomas weiß, daß das Schauspiel verschiedenartiger Lehren, die von angesehenen Männern herkommen, Skeptizismus hervorrufen kann⁵². Die ökumenische Bewegung darf aber keine Schule der Skepsis sein, und sie ist es auch nicht. Hören wir zum Abschluß eine Stelle aus dem Konzilsdekret »Unitatis redintegratio«:

»Alle in der Kirche sollen unter Wahrung der Einheit im Notwendigen je nach der Aufgabe eines jeden in den verschiedenen Formen des geistlichen Lebens und der äußeren Lebensgestaltung, in der Verschiedenheit der liturgischen Riten sowie der theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit die gebührende Freiheit walten lassen, in allem aber die Liebe üben. Auf diese Weise werden sie die wahre Katholizität und Apostolizität der Kirche immer vollständiger zum Ausdruck bringen.«⁵³

⁵⁰ De potentia q 10 a 5 c.

⁵¹ Denz. 691; Denz.-Schönm. 1300–1301.

⁵² C. Gent. I 4 § Tertium inconueniens.

⁵³ Kp. 1 n 4 § 7. Zum wichtigen Gedanken, der gewisse Unterschiede mit der Apostolizität selbst in Verbindung bringt, vgl. auch Kp. 3, n 14 § 3.

Strukturprobleme der Kirche in Schwarzafrika

Von Wolfgang Hoffmann SJ

Vor kurzem klagte ein Ethnologe: »Nur zu oft wird in Publikationen von ›Afrika‹ gesprochen, obwohl der betreffende Verfasser nur ein kleines Gebiet dieses gewaltigen Erdteiles mit seinen so verschiedenen Rassen, Völkern, Sprachen, Kulturen und Religionen kennt, sich aber doch für berechtigt hält, von seinem Erfahrungsgebiete aus für den ganzen Erdteil zu sprechen.«¹

Auch auf die Gefahr hin, mißverstanden und im einzelnen mit Gegenbeispielen konfrontiert zu werden, sei versucht, auf einige Strukturprobleme der Kirche Schwarzafrikas hinzuweisen. Vieles kommt dabei zu kurz, wie Fragen der Aktivierung der Laien über den Katechistenberuf hinaus, Probleme des Verhältnisses zwischen Priestern und ihren Bischöfen, insbesondere auch des Wandels in der Stellung des weißen Missionars, und nicht zuletzt auch der weite Bereich, der unter das Thema »Ehe und Familie« fällt.

Mangel an Informationen

Ein erstes Handikap bildet der Mangel an Informationen. Es gibt erst eine katholische Nachrichtenagentur in Afrika, in Kinshasa (Zaire). Die in Zaire erscheinende theologische Zeitschrift »Revue du Clergé africain« wurde mit anderen katholischen Publikationen 1972 verboten. So bleibt als größere pastoral-theologische Zeitschrift die »African Ecclesiastical Review«, deren Redaktion im Ostafrikanischen Pastoralinstitut Gaba bei Kampala (Uganda) sitzt. Daneben gibt es eine Reihe von Zeitschriften und Mitteilungsblättern verschiedener pastoraler und katechetischer Institute. Die Sekretariate von Bischofskonferenzen geben ihre Bulletins heraus. Auch die Ergebnisse regionaler Befragungen liegen vor. Eine wertvolle Hilfe sind ferner Tagungsberichte aller Art. Kennzeichnend für Afrika ist, daß diese Treffen im wesentlichen zukunftsbezogen sind. So sollte das »Studienjahr der Kirche Tansanias« aus Anlaß der Hundert-Jahr-Feier der Ankunft der ersten Missionare im Jahre 1868 die Zukunftsplanung auf breiter Grundlage in Gang bringen. Und die Tagung der »Vereinigung der Mitglieder der Bischofskonferenzen Ostafrikas« (AMECEA) im Dezember 1973 hatte sich die Planung für die achtziger Jahre zum Thema gewählt².

Zwar hat sich die Informationslage in den letzten Jahren gebessert. Doch bleibt manches offen. Wer äußert sich? Gerade in Strukturfragen gehen die Meinungen von weißen Missionaren und afrikanischen Bischöfen und Priestern weit auseinander. Auf afrikanischer Seite wird der Vorwurf laut, manche europäischen Missionare möchten Afrika zum Experimentierfeld machen. Diese aber sind der Ansicht,

¹ In: »Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft«, Januar 1974, S. 8.

² In: »Herder-Korrespondenz«, Februar 1974, S. 100 ff.

die Afrikaner würden eine herannahende Katastrophe nicht wahrnehmen, ja nicht wahrhaben wollen.

Ein Bericht über Strukturprobleme der Kirche Schwarzafrikas muß deshalb neben Tatsachen auch Interpretationen und Meinungen bringen.

Eine junge Kirche?

Die Präsenz der katholischen Kirche in Schwarzafrika geht im wesentlichen auf die Missionsbewegungen der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts zurück. Sie war daher zunächst geprägt vom Zentralismus dieser Epoche, aus dem auch die heutige Anhänglichkeit an die Person des jeweiligen Papstes zu erklären ist, unabhängig von dem Besuch Pauls VI. in Uganda im Jahre 1969, und auch ohne Widerspruch zu gelegentlichen Auseinandersetzungen zwischen afrikanischen Bischöfen und der römischen Kurie. Die Bischöfe wissen sehr wohl zu unterscheiden.

Die Kirche Schwarzafrikas muß als junge Kirche bezeichnet werden. Der Hinweis auf das Christentum in Äthiopien ist kein Gegenbeweis. Äthiopien wird nicht zu Schwarzafrika gerechnet. Auch heute noch distanzieren sich führende Vertreter der koptischen Kirche von der katholischen Kirche³.

Diese ist eine von Europa geprägte Kirche. Nicht immer kamen die Missionare aus dem kolonialen Mutterland. So konnten im selben Land von Missionsgebiet zu Missionsgebiet je nach Herkunft und Ordenseigenart der Missionskräfte Unterschiede in Pastoral, Frömmigkeit und Kirchenbau bestehen – trotz des Zentralismus dieser Zeit. Erst allmählich und mit zunehmender »Afrikanisierung« entwickelte sich eine Ortskirche in einem Staat, wie zum Beispiel in Kenia, gibt es Querverbindungen durch überregionale Bischofskonferenzen und Organisationen. Die Bischöfe Afrikas lernten sich erst auf dem Konzil kennen. Und auch dort gab es die beiden Gruppen der englisch- und französischsprachigen Bischöfe.

Wie jung die Kirche ist, erkennt man daran, daß mit Bischof Kiwanuka 1939 der erste Afrikaner (der Neuzeit) zum Bischof geweiht wurde. Heute sind es bereits über einhundertfünfzig Bischöfe! Von den Schwierigkeiten bei der Heranbildung eines einheimischen Klerus macht man sich heute kaum noch Vorstellungen⁴. Es gab warnende Skeptiker. Im Zeitalter der Kolonien war es eigentlich erstaunlich, wie zielbewußt die Kirche durch ihre Bildungsarbeit die Selbständigkeit auch im kirchlichen Bereich vorbereitete.

Freilich, das Tempo der »Wachablösung« hat sich verschärft. Afrika löste sich nach dem Zweiten Weltkrieg, besonders deutlich erkennbar seit 1960, von seiner kolonialen Vergangenheit. An die weißen Missionare richtete sich die Frage, warum und wie lange sie noch im Lande bleiben. Die afrikanischen Bischöfe sagen immer wieder sehr klar, daß sie weiterhin notwendig und gern gesehen sind. Ihre Stellung jedoch hat sich gewandelt. Das Selbstbewußtsein der einheimischen kirchlichen Kräfte ist gewachsen. Sie drängen darauf, daß die »Afrikanisierung« nicht nur in einer personellen Ablösung besteht⁵.

³ In: »Irénikon«, 1973, S. 489 ff.

⁴ Vgl. J. Beckmann, Die katholische Kirche im neuen Afrika. Einsiedeln/Köln 1947, S. 304 ff.

⁵ So äußern sich nationale Vereinigungen afrikanischer Priester, z. B. in Tansania. Vgl. auch den Bericht der Bischofskonferenz, der auszugsweise wiedergegeben wurde. In: »Nigrizia«, Januar 1974, S. 4 f. »Nigrizia« ist eine Zeitschrift der italienischen Comboni-Missionare.

Zur Frage der Statistik

Wie viele Katholiken gibt es in Afrika? Die römische Missionsbehörde erfaßt statistisch nur die ihr unterstehenden Gebiete. Sie muß sich dabei auf die ihr von den Bischöfen zugehenden Angaben verlassen. Missionsbischöfe haben zuweilen wenig Verständnis – und wohl auch wenig Zeit! – für Zahlen. Regierungsstatistiken geben meist höhere Zahlen betr. die Zugehörigkeit zu einer Religion oder einer Konfession an⁶. Umgekehrt sank in Sambia plötzlich der Anteil der Katholiken nach Bekanntgabe der Regierungsstatistik der Gesamtbevölkerung. »Wo sind die 335 000 verlorenen Seelen?«, fragte der Sekretär der Bischofskonferenz Sambias⁷.

Vor einigen Jahren gab es eine Meinungsverschiedenheit über die Gesamtzahl der Katholiken in Afrika. Rom gab sie mit 33 Millionen an, der anglikanische Geistliche Dr. Barrett mit 45 Millionen – erheblich mehr also, auch wenn er dabei die fünf Millionen Taufbewerber dazurechnete⁸.

Ihm ging es jedoch nicht um Zahlen, sondern um die Wirklichkeit, die dahinter steht. Er schrieb: »Diese Unterschätzung der außerordentlichen Schnelligkeit, mit der die christliche Gemeinschaft in Afrika wächst, ist nur dazu angetan, den Kirchen ein falsches Gefühl der Sicherheit zu geben, während sie in Wirklichkeit und in naher Zukunft einer schweren Katastrophe entgegengeht . . .«

»Erstickungsgefahr«

Seit Jahren schon warnt vor dieser sogenannten »Erstickungsgefahr« auf katholischer Seite der englische Pastoraltheologe Adrian Hastings. Er schreibt: »Jahr um Jahr jublieren wir über den überaus rapiden Zuwachs an Katholiken in Afrika . . . (Nun) sind aber Millionen Katholiken, die kein christliches Leben führen, beziehungsweise führen können, nicht gerade ein Segen. Eine Kirche zu schaffen, die aus Millionen rückfällig werdender Christen besteht, ist kein Grund zum Jubilieren. Nach den Worten Johannes' XXIII. »liegt in der Zahl allein kein Vorteil, wenn die Qualität mangelt« (*Princeps Pastorum*)«⁹.

Hastings hält im katholischen Bereich den Priestermangel für das Grundübel. Er urteilt hart. Vieles von dem »verschwommenen Gerede« und dem »unrealistischen Optimismus« zum Thema Priester- und Ordensnachwuchs gehe darauf zurück, daß man sich nicht vor Augen führe, daß die Zahl der Katholiken rascher als die der Priester wächst¹⁰. Vom Dienst der Kirche an den Gläubigen her gesehen, ist sie verpflichtet, den Gläubigen, die sie in der Taufe aufgenommen hat, auch die Fülle des Lebens zu vermitteln. In Wirklichkeit reißt jedoch die lebendige Verbindung zur Kirche nach der Schule häufig ab. Die Zahl der kirchlich geschlossenen Ehen in

⁶ Vgl. David B. Barrett, A D 2000: 350 Millionen Christians in Africa. In: »International Review of Missions«, 1970, S. 39–45.

⁷ Impact, a Newsletter from the Catholic Secretariat Zambia, Nr. 50, August 1973.

⁸ In: »Die katholischen Missionen«, 1971, S. 3.

⁹ Adrian Hastings, Das schwarze Experiment. Graz/Wien/Köln 1969, S. 276 f. Die englische Originalausgabe heißt: Church & Mission in Modern Africa. London 1967.

¹⁰ Ebd. (deutsche Ausgabe), S. 134.

Schwarzafrika sinkt alarmierend. Diese Ehepaare empfinden ihre Lage nicht als »draußen« stehend, wenn ohnehin der Wortgottesdienst die Regel und die hl. Eucharistiefeyer die Ausnahme ist. Sollte aber nach katholischer Auffassung nicht die Eucharistie die Mitte der Gemeinde sein?

Immerhin bringen die Eltern ihre Kinder noch zur Taufe. Auch der Kirche entfremdete Eltern tun das. Sind aus diesem Milieu schwacher religiöser Vitalität Priester- und Ordensberufe zu erwarten? Die wenigen Priester mühen sich im Dienst der Gläubigen. Zur eigentlich missionarischen Verkündigung bleibt ihnen kaum noch Zeit und Kraft.

Ein düsteres Bild, das Hastings wiederholt vor Augen führt. In einem späteren Buch¹¹ kommt er zu dem Schluß, die Lage sei nach neueren und genaueren Angaben noch schlimmer als zunächst angenommen.

Afrikanische Reaktionen

Man sollte meinen, diese Voraussagen hätten die Verantwortlichen aufgeschreckt. Doch hier zeigt sich, wie schwierig es in dieser Übergangssituation für europäische Missionare geworden ist, auf die Entwicklung der Kirche Schwarzafrikas Einfluß zu nehmen. Sie sind nicht mehr tonangebend. Zuweilen wird ihnen sogar Mißtrauen entgegengebracht. Mit Sorge beobachten die Bischöfe Afrikas die innerkirchlichen Auseinandersetzungen in Europa und Amerika¹².

Anläßlich des ersten Bischofssymposiums, bei dem sich Vertreter aller Bischofskonferenzen Afrikas in Kampala (Uganda) trafen, sagte Kardinal Zoungrana von Wagadugu (Obervolta) am 29. Juli 1969 auf einer Pressekonferenz¹³, es sei nicht gut, daß man Afrika Probleme, den Klerus betreffend, aufzwinge. Es gebe Leute, die wünschen, daß Afrika Pseudoprobleme schlucke. Andere möchten, daß Afrika für sie Experimente unternehme. Der Kardinal nannte als derartiges Problem den Zölibat.

Auf den Zusammenhang zwischen Priesterangel und Zölibat ging ausdrücklich die Bischofskonferenz Tansanias ein¹⁴, indem sie erklärte: »Mit Respekt mahnen wir jene, die durch Arbeitspapiere zum Tansania-Studienjahr oder durch Artikel in Zeitschriften Druck ausgeübt haben, um unserem Volk einen verheirateten Klerus aufzuzwingen, diese Frage zunächst einmal auf sich beruhen zu lassen, ihre Aufmerksamkeit von illusorischen Zahlenspekulationen wegzuwenden und der unmittelbaren und bedeutenderen Frage der Ausbildung für das geistliche Amt voll zuzuwenden.«

Auf dem zweiten Bischofssymposium, das 1970 in Abidjan (Elfenbeinküste) stattfand, sprach der Generalobere der Weißen Väter. Seiner Rede war eine statistische Übersicht über die Entwicklung der Priesterberufe beigelegt. Ein Arbeitskreis,

¹¹ Adrian Hastings, *Mission and Ministry*. London/Sidney 1971, S. 129.

¹² Vgl. Erich Klausener, *Steht der Papst gegen die Kirche?* Berlin 1970, S. 3 ff.

¹³ Symposium Dossier. Gaba Institute, Pastoral Papers Nr. 7, S. 36.

¹⁴ In: »African Ecclesiastical Review«, 1970, S. 363 f.; vgl. auch die Stellungnahme dazu in »Sharing«, einer Publikation des ostafrikanischen Pastoralinstituts Gaba, November 1970, S. 10.

der sich mit der Frage der Weihe verheirateter Männer zu Priestern befaßte, erklärte lakonisch, die Argumentation anhand der Statistik befriedige nicht. Die früheren Statistiken seien überholt. Die Zahl der Eintritte in die Seminare sei gestiegen. – Ähnliche Auskunft erhält man auch besonders in bezug auf Nigeria und den ostafrikanischen Raum¹⁵. Ein Grund für das Anwachsen der Zahlen von Theologiestudenten mag sein, daß jetzt auch unter Schülern der staatlichen und kirchlichen Oberschulen für Priester- und Ordensberuf geworben wird. In Tansania wurde ein Priester für diese Arbeit freigestellt. Die angesprochenen Jugendlichen waren zunächst erstaunt. Sie hatten angenommen, daß dies nur Jungen im Kleinseminar angehe, daß für sie die Frage des Priester- oder Ordensberufes bereits – negativ – entschieden sei.

Verheiratete als Priester?

In der Diskussion über die Möglichkeiten, dem Priestermangel in Schwarzafrika beizukommen, tauchte der Vorschlag auf, erfahrene Katechisten zu Priestern zu weihen. Sie nehmen dem Missionar ohnehin alle Tätigkeiten ab, die ein Laie ausüben kann. Sie kennen die kleinen Dorfgemeinschaften und sind mit ihnen verwachsen. Sollte dann die Ehe ein Hindernis für die Priesterweihe sein? – Die Zölibatsfrage wurde hier also aus einer anderen Blickrichtung gesehen. Gerade Hastings warnte¹⁶: »Es wäre völlig falsch, sich nur auf den einen Punkt des Zölibats zu konzentrieren. Wenn man bloß den zur Zeit in Ausbildung befindlichen Priestern die Verehelichung gestattete, so würde das, wenn überhaupt, nur wenige Probleme lösen und könnte sich im Gegenteil verheerend auswirken.«

Daß es sich für manches Gebiet um ein lebenswichtiges Problem handelt, zeigt ein Brief, den 25 Bischöfe von Kamerun, Gabun, Kongo-Brazzaville, dem Tschad und der Zentralafrikanischen Republik am 24. Juni 1969 an Kardinalstaatssekretär Villot richteten¹⁷. Sie drücken darin ihre Entschlossenheit aus, an der bisherigen Disziplin des Zölibats festzuhalten, gehen dann aber auf die Entwicklung der Kirche in ihren Ländern ein. Es sei fraglich, schreiben sie, ob bis zum Jahre Zweitausend auch nur noch ein Priester in ihren Diözesen anzutreffen sei. Und sie fahren fort: »Die Priester und Bischöfe dieser unterprivilegierten Gebiete machen in Ehrfurcht den Heiligen Vater und das ganze Bischofskollegium darauf aufmerksam, daß wir, falls die Kirche nicht für neue Wege zum Priestertum in unserer besonderen Situation sorgt, auf eine Kirche ohne Priester und folglich auf ihr Ende zugehen. Wegen dieser sehr ernststen Sorge wagen wir folgende Lösung vorzuschlagen, die unter zwei Punkten zusammengefaßt werden kann:

1. Die Kirche behält die Regel des Zölibats bei und läßt die Heirat von Priestern nach der Weihe nicht zu.
2. Die lateinische Kirche erlaubt, daß es in besonderen Situationen möglich sei, das Priestertum bestimmten, sorgfältig ausgewählten Christen zu übertragen, die

¹⁵ Für Nigeria: »African Ecclesiastical Review«, 1973, S. 259–266; für Ostafrika: »Herder-Korrespondenz«, Februar 1974, S. 101.

¹⁶ A. Hastings, *Das schwarze Experiment*, S. 312 f.

¹⁷ In: »African Ecclesiastical Review«, 1970, S. 364–366.

ein würdiges und vorbildliches Leben führen. Das wird getan, um das Überleben der Kirche zu gewährleisten und die christlichen Gemeinden neu zu beleben. Durch diese Lösung würden wir einer fundamentalen seelsorglichen Not begegnen. Denn das Volk Gottes hat ein Recht, geistlich von seinen Hirten unterstützt zu werden. Es braucht die Sakramente, die nur von Priestern gespendet werden können. Diese Überlegungen wurden von unseren fünf Bischofskonferenzen einstimmig gebilligt.«

Es handelt sich also um ein ausgewogenes, aus der Notsituation heraus verständliches Plädoyer für die »viri probati«, ein Thema, das gewiß auch weiterhin noch diskutiert werden wird. Hier geht es nicht ums »Experimentieren«, wie offensichtlich im pastoral besser gestellten Ostafrika befürchtet wird, sondern ums Überleben.

Die Sorge, daß es damit eines Tages in Afrika einen Klerus »zweiter Klasse« geben könnte¹⁸, bezieht sich jedoch nicht nur auf die Zölibatsfrage, sondern auch auf den Bildungsstand dieser zu Priestern geweihten Katechisten. Außerdem müssen notwendige finanzielle Belastungen berücksichtigt werden. Der afrikanische Klerus lebt recht ungesichert. Das macht sich schon heute bei Krankheit und im Alter bemerkbar¹⁹. Wenn jetzt Bischöfe Afrikas angebotene Stipendien zur Ausbildung von Katechisten nicht in Anspruch nehmen wollen, weil sie ihnen später keinen gerechten Lohn zahlen können, wie sollen sie dann diesen Priestern einen gerechten Familienlohn zahlen können?

Katechisten – Pfeiler der Kirche Afrikas

Was wäre die Kirche Afrikas ohne ihre Katechisten? Der Katechist war und bleibt das wichtigste Bindeglied zu Gläubigen und Taufbewerbern. Sein Aufgabenbereich hat sich im Laufe der Jahrzehnte gewandelt²⁰. Seine Unentbehrlichkeit wird allgemein anerkannt. Doch das Merkwürdige ist: seine Stellung im Gesamt der kirchlichen Dienste steht immer noch nicht fest²¹. Gehört er noch zu den Laien oder schon zum »Klerus«? Gehört die Zukunft dem Katechisten als Gemeindeleiter oder einem Team, zu dem dann auch der Priester zu rechnen wäre²²? Diese Gruppenleitung von Pfarreien wird in manchen Ländern bereits von Ordensschwestern geleistet²³. In Zaire sollen in der Diözese Kinshasa einige Pfarreien ebenfalls von Laien geleitet werden²⁴. Ferner ist zu entscheiden, ob nicht freiwillige, von kirch-

¹⁸ Dieses Wort beherrscht die gesamte Diskussion; vgl. auch »Die katholischen Missionen«, 1971, S. 148–151.

¹⁹ In: »Herder-Korrespondenz«, Februar 1974, S. 101. Vgl. auch: »Pastoral Orientation Service« (Pastoral Research Institute of Tanzania) 1971, Nr. 2, S. 10–13.

²⁰ Literatur u. a.: *Missionaries to Yourselves. African Catechists Today*. Herausgegeben von Aylward Shorter WF. und Eugene Kataza. London 1972.

²¹ In: »Herder-Korrespondenz«, Februar 1974, S. 101: »Die überragende Rolle der Katechisten als Evangelisten und Gemeindeleiter stand außer Frage. Schwierigkeiten bereitet immer noch ihr Status. Nach herkömmlichem Amtsverständnis sind sie im Niemandsland zwischen Weihklerus und Laien angesiedelt.«

²² Vgl. Fritz Lobinger, *Katechisten als Gemeindeleiter: Dauereinrichtung oder Übergangslösung?* Münsterschwarzach 1973, bes. S. 101–104.

²³ In: »Die katholischen Missionen«, 1973, S. 89–92.

²⁴ In: »Die katholischen Missionen«, 1974, Nr. 1, S. 8.

licher Seite unbezahlte »Teilzeit«-Katechisten der Katechistentyp der Zukunft sind²⁵, insbesondere wenn es sich um Katechistenehepaare handelt.

Soll man Katechisten zu Diakonen weihen? Aus Kamerun werden gute Ergebnisse gemeldet. Doch man hört auch, daß diese Katechisten nach ihrer Weihe an Eifer nachlassen und eher zu einem »hochwürdigen Gehaben« neigen. Das könnte ein Grund sein, warum die Mehrheit der afrikanischen Bischöfe keine zu Diakonen geweihte Katechisten haben will. Oder fürchten sie, daß dieser Weg zu verheirateten Priestern führt?

Gemeindebildung

Letztlich geht es bei allen Überlegungen, die sich mit den verschiedenen kirchlichen Diensten befassen, um die Bildung lebendiger Gemeinden. Mit dem Neubeginn der Mission war auch die Gemeindestruktur des neunzehnten Jahrhunderts übernommen worden, mit dem Unterschied, daß es sich hier um weit ausgedehnte Pfarreien mit vielen Filialen handelte. In den Städten dagegen errichtete man eine »Europäer«-Pfarrei im Zentrum mit einigen Filialen für die Afrikanersiedlungen am Stadtrand. Das Problem besteht darin, die Landgemeinden überschaubar zu machen, ihnen echte Lebendigkeit wiederzugeben. Aber ist dies ohne wöchentliche Eucharistiefeyer möglich?

Hastings schreibt: »Und so betonen wir heute auf theologischer Ebene mehr denn je, daß die Eucharistie das notwendige sinnvolle Zentrum der örtlichen Christengemeinde ist, während wir auf der Ebene des Faktischen von der Institution her immer mehr diese Wahrheit leugnen.«²⁶

Dagegen meint Erzbischof Mihayo von Tabora (Tansania)²⁷, das Konzil habe nicht gesagt, die wesentliche Sendung der Kirche bestehe darin, die Sakramente so vielen Leuten wie möglich soweit wie möglich zugänglich zu machen. Auch Jesus habe andere Dinge für wichtiger gehalten als den Kult. Eucharistische Gemeinschaft und Eucharistiefeyer seien eben nicht dasselbe. Auch ein lebendiger Wortgottesdienst könne die Gemeinschaft festigen. Schließlich hätten achtzig Prozent nichtkatholische Christen Afrikas auch keine Sonntagsmesse, wohl aber eine lebendige Liturgie des Wortes Gottes. Übertreibe man nicht manchmal die Bedeutung des Priesters und der Eucharistie?

Die Diskussion geht also um sehr grundsätzliche Dinge: um das Wesen des Priesters, um die Bedeutung der Eucharistie für die Bildung einer Gemeinde. Aber es wird nicht nur diskutiert. In der Diözese Musoma wurde vor einigen Jahren der Versuch unternommen, in einem Dekanat nach Vorbild einer dort tätigen Sekte lebendige Kerngemeinden zu schaffen, die von einem Priester- und Katechistenteam geleitet werden²⁸. Daß der Versuch abgebrochen wurde, sollte nicht dazu verleiten, ihn als ganzen zu verurteilen.

²⁵ In: »Die katholischen Missionen«, 1972, S. 117–120.

²⁶ Adrian Hastings, *Church and Ministry*. Gaba Institute. Pastoral Papers Nr. 25, S. 44.

²⁷ In: »Die katholischen Missionen«, 1971, S. 150 f.

²⁸ In: »Die katholischen Missionen«, 1969, S. 75–77.

Die Landflucht, die – oft illusorische – Vorstellung von besseren Arbeits- und Lebensmöglichkeiten in den Städten, hat dazu geführt, daß die Städte Afrikas rascher wachsen als die irgendeines anderen Kontinents. Die sich daraus ergebenden Pastoralprobleme kann man sich leicht vorstellen: Arbeitslosigkeit, Zerbrecen der Familien, Wohnungsnot, Jugendkriminalität, Aufgeben jeder religiösen Praxis bis hin zum Unglauben, allerdings nicht als bewußter Atheismus, sondern als Verzweiflung und innere Gleichgültigkeit. Hier ist die Kirche ganz besonders auf den Einsatz aller Laien angewiesen, um Entfremdete zurückzugewinnen. Dabei ist dort anzusetzen, wo Menschen um ihre Existenz kämpfen. In diesem Zusammenhang sei auch auf die Probleme der Pastoral für die Gebildeten und besonders für die Studenten hingewiesen. Hier bietet sich ein weites Feld der Aktivität der Laien. Sie sind sich ihrer Verantwortung bewußt geworden²⁹. Es geht aber auch darum, daß Priester auf diese schwierigen Arbeiten gut vorbereitet werden.

Auch aus der politischen Entwicklung eines Landes können sich für die Kirche Strukturprobleme ergeben. Das gilt zum Beispiel für die »Ujamaa«-Dörfer in Tansania, die – auf eine Kurzformel gebracht – mit israelischen Gemeinschaftssiedlungen verglichen werden können. Priester, die sich in einem solchen Dorf niederlassen, müssen einen zweiten Beruf als Hauptberuf ausüben, da pastorale Arbeit nicht als Arbeit im Sinn des Ujamaa-Dorfes gewertet wird. Wird aber soldh ein Dorf von einer Hauptstation aus betreut, so entspricht dies nicht dem Sinn eines Ujamaa-Dorfes, das ja eine selbständige Einheit sein will. Die Diskussion über dieses Thema in Tansania hält weiter an.

Nicht eingehen können wir hier auf das gespannte Verhältnis zwischen Kirche und Staat in manchen Ländern Afrikas, das sich aus dem Ringen um die volle, also auch kulturelle Unabhängigkeit, um ein neues authentisches Selbstverständnis ergibt. Strukturfragen ergeben sich dagegen aus dem Verhältnis zu den Christen anderer Konfession. Das Nebeneinander gerade im Bereich der Sozial- und Entwicklungshilfe wird allmählich überwunden. In einigen Ländern ist die Kirche im »Christenrat« vertreten, in anderen wird von Fall zu Fall Gemeinsamkeit gesucht, etwa in Stellungnahmen zu staatlichen Gesetzen und Maßnahmen.

Im Vergleich zu anderen Kontinenten

Es wäre verfehlt anzunehmen, daß dieser kurze Überblick über einige Strukturprobleme der Kirche in Schwarzafrika einen Durchblick auf die Lage der Kirche in der ganzen sogenannten Dritten Welt gestattete. Der Kirche in allen diesen Kontinenten ist heute wohl das Ringen um Echtheit, um »Unabhängigkeit in Abhängigkeit« gemeinsam. Was die Missionare an Strukturen anlegten, wird zwar nicht unbesehen übernommen. Oft genug jedoch gibt es keine Alternativen.

Für die Unterschiede etwa zwischen Afrika und Asien sind maßgebend der Zeitpunkt, an welchem die Missionierung begann, wie groß bzw. klein der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung ist, und wieviele einheimische Führungskräfte zur Verfügung stehen. Insgesamt ist der Anteil der katholischen Bevölkerung

²⁹ In: »Herder-Korrespondenz«, 1971, S. 466 ff.

in Afrika höher als in Asien, dagegen ist der Anteil an einheimischen Priestern in Asien meist höher als in Afrika. Vielleicht könnte man sagen, daß die Kirche auf diese Weise in Afrika stärker und zugleich schwächer als in Asien präsent ist: stärker in der Zahl der Katholiken, schwächer in ihrem Einfluß, gerade in ihrem kulturellen und geistigen Einfluß auf die Gebildeten? Noch ist sie eine ausgesprochene Volkskirche. Die Auseinandersetzung mit all dem, was sich uns heute entgegenstellt, was zu Entscheidungen drängt und oft genug zu Polarisierung führt, steht ihr noch bevor. Man kann die Sorge der verantwortlichen Kräfte der Kirche Schwarzafrikas verstehen; denn sicher hat die Glaubenskrise auch hier schon Fuß gefaßt. Und zwar in jenen Schichten, die die Zukunft des Kontinents entscheiden werden³⁰.

Keine »neue«, sondern eine menschliche Gesellschaft

Zu Kurt Biedenkopfs Münchener Akademie-Rede

Von Oskar Simmel SJ

Es ist schwer zu sagen, was mehr faszinierte, die elegante Diktion oder die gedankliche Fülle des Vortrags, den Kurt Biedenkopf Anfang Dezember 1973 im Rahmen einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern hielt.

Es ging darin um die theoretischen Grundlagen der Unionsparteien. Biedenkopf sieht sie im Ahlener Programm und in den Düsseldorfer Leitsätzen: »Man kann verkürzt sagen, daß das Ahlener Programm die wichtigste, programmatische Äußerung der christlichen Soziallehre auf der einen Seite darstellt, während die ›Düsseldorfer Leitsätze‹ den programmatischen Niederschlag des ordnungspolitischen Liberalismus in der CDU darstellen.«

Ahlener Programm und Düsseldorfer Leitsätze

Das »Ahlener Wirtschaftsprogramm«, wie es genau heißt, wurde im Februar 1947 von der CDU der damaligen Britischen Besatzungszone aufgestellt, jedoch nie von der Gesamt-CDU als Programm übernommen. Der Zusammenbruch von 1945, die Zerstörung der deutschen Wirtschaft, mit dem Zusammenbruch noch nicht beendet, verlangten nach Richtlinien für den wirtschaftlichen Aufbau Deutschlands. Inhalt und Ziel der sozialen wie wirtschaftlichen Neuordnung sollte »nicht mehr das kapitalistische Gewinn- und Machtstreben« sein, weil das kapitalistische Wirtschaftssystem »den staatlichen und sozialen Lebensinteressen des deutschen Volkes nicht gerecht geworden« ist.

³⁰ Vgl. V. Neckebrouck, *L'Afrique noire et la crise religieuse de l'Occident*, T. M. P. Book Department. Tabora/Tanzania o. J.

Nicht sehr viel anders klingen zunächst die »Düsseldorfer Leitsätze« vom 15. Juli 1949, wenige Monate nach der Währungsreform, worin die »Soziale Marktwirtschaft« proklamiert und programmiert wird.

Charakterisiert wird diese Marktwirtschaft als »sozial gebundene Verfassung der gewerblichen Wirtschaft, in der die Leistung freier und tüchtiger Menschen in eine Ordnung gebracht wird, die ein Höchstmaß von wirtschaftlichem Nutzen und sozialer Gerechtigkeit für alle bringt. Diese Ordnung wird geschaffen durch Freiheit und Bindung, die in der »Sozialen Marktwirtschaft« durch echten Leistungswettbewerb und unabhängige Monopolkontrolle zum Ausdruck kommen.«

Sie steht damit »im scharfen Gegensatz zum System der Planwirtschaft, die wir ablehnen, ganz gleich ob in ihr die Lenkungsstellen zentral oder dezentral, staatlich oder selbstverwaltungsmäßig organisiert sind.«

Sie steht aber »auch im Gegensatz zur sogenannten »Freien Wirtschaft« liberalistischer Prägung. Um einen Rückfall in die »Freie Wirtschaft« zu vermeiden, ist zur Sicherung des Leistungswettbewerbs die unabhängige Monopolkontrolle nötig.«

Beide Programme stehen also gegen die liberalistische Wirtschaftsauffassung des Kapitalismus. Der von Gewinninteresse, wirtschaftlichem Aufstieg, sozialer und politischer Geltung getragene kapitalistische Geist war, seit er sich mit dem Individualismus verbunden hatte, der Grund erheblicher Störungen nicht nur des wirtschaftlichen, sondern noch mehr des gesamten gesellschaftlichen Lebens. Marxens Kritik daran war angebracht und gerechtfertigt. Die Überbetonung der Freiheit der Einzelpersonlichkeit, das Prinzip der Erwerbs- und Handelsfreiheit und des freien Marktes als des ausschließlichen Prinzips der Wirtschaft machten den Menschen zu einer Ware, zu einem Werkzeug, das man benutzte und ablegte, wenn es stumpf geworden war.

Mit Recht wenden sich beide Programme gegen dieses Wirtschaftssystem. Freilich, seit der Staat durch seine Sozialpolitik um die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts zu einer Korrektur der marktwirtschaftlichen Einkommensverteilung geschritten war, wurden diesem System bereits Grenzen gesetzt. Gleichwohl darf die Gefahr nicht verkannt werden, auf die noch Pius XI. in seiner Enzyklika »*Quadragesimo anno*« aufmerksam macht und die immer dort besteht, wo Wirtschaft und Kapital getrennt und unverbunden bestehen und das Kapital versucht, das Übermaß der Erträge für sich zu nehmen.

Nicht umsonst sehen die Düsseldorfer Leitsätze eine strenge Kontrolle des Monopols vor. Der Neoliberalismus hat die Schwächen des alten kapitalistischen Systems erkannt und sucht Abhilfe zu schaffen. Insofern stehen Ahlener Programm und Düsseldorfer Leitsätze auf gemeinsamem Boden. Trotzdem lassen sich die Unterschiede nicht übersehen. Überschätzt der Neoliberalismus nicht doch das Funktionieren des Marktmechanismus: der möglichst freie Markt verwirklicht in Selbstregulierung die Sozialfunktion des Marktes? Steht hinter einer solchen Aussage nicht doch die Auffassung, daß die Wirtschaft autonom ist? Wird sie damit nicht vom ordnenden Willen des Menschen unabhängig gemacht? Gilt einer solchen Auffassung gegenüber nicht immer noch der Vorbehalt, den *Quadragesimo anno* (nr. 88) dem individualistischen Liberalismus entgegenhält: »In Vergessenheit oder Verkennung der gesellschaftlichen wie sittlichen Natur der Wirtschaft glaubt sie (scil. die individualistische Wirtschaftswissenschaft), die öffentliche Gewalt habe der Wirt-

schaft gegenüber nichts anderes zu tun, als sie frei und ungehindert sich selbst zu überlassen; im Markte, das heißt im freien Wettbewerb besitze diese ja ihr regulatives Prinzip in sich, durch das sie sich viel vollkommener selbst reguliere, als das Eingreifen irgendeines geschaffenen Geistes dies je vermöchte«?

Gewiß, auch der Neoliberalismus verwirft mit der katholischen Soziallehre die Beschränkung der Wettbewerbsfreiheit durch Monopole und Kartelle; auch er glaubt nicht, daß der Staat nur den Nachtwächter zu spielen habe; auch er sieht, daß die Marktpassiven, die Kranken, die sozial schlecht Gestellten, die Hilflosen, nicht einfach an den Markt verwiesen werden können. Aber seine Ansicht, daß es im Grund nur zwei Möglichkeiten gebe: Freiheit oder Dirigismus, ist zu einfach. Es gibt die »menschlichen Realitäten« (Adolf Weber), die er zu unterschätzen scheint.

Solidarität – Grundprinzip aller menschlichen Gemeinschaft

Ja, man könnte noch deutlicher sagen: es gibt den Menschen, der Sinn und Ziel allen wirtschaftlichen Handelns ist. Dieses ist nur ein Teilbereich des menschlichen Lebens und ist vom Ganzen her bestimmt, wenn es überhaupt Ordnung empfangen soll. Vielleicht wurde diese Einordnung in den letzten Jahrzehnten, die nach dem Chaos so sehr vom Aufbau bestimmt waren, zu wenig beachtet, wenn nicht überhaupt vergessen. Die CDU war daran sicher nicht unschuldig. Man mag ihr zwar zugestehen, daß sie, wie Biedenkopf behauptete, im Streß der Regierungsgeschäfte zu wenig Zeit fand, derartige theoretische Überlegungen anzustellen. Aber der Mensch verlangt Begründungen für das menschliche Handeln. So pragmatisch er selbst oft handelt, so wenig kann er auf die Dauer ohne Theorien auskommen. Es ist sicher kein Zufall, daß sich große Teile der Jugend dem Neomarxismus zuwandten, weil sie nur dort theoretische Überlegungen zu gesellschaftspolitischen Fragen fanden. Der deutsche Katholizismus, einst wegen seiner Theorie und Praxis in der sozialen Frage berühmt, hat seit langem versagt. Davon wurde die CDU/CSU mehr als die anderen Parteien betroffen.

Biedenkopfs Vortrag war nicht zuletzt deshalb so bemerkenswert, weil darin wieder die Notwendigkeit und Bedeutung theoretischer Diskussionen anerkannt wurde. Dabei war er allerdings so nüchtern und sachlich, daß er der Diskussion um der Diskussion willen scharfe Grenzen setzte.

Noch bemerkenswerter freilich war, daß Biedenkopf die Diskussion in die Mitte des Problems führte. Zu lange ließ sich die CDU durch die Überlegungen der Theologen zum Naturrecht kopscheu machen, zu lange dauerte die Diskussion über das »C« im Namen der Partei. So notwendig und klärend solche Diskussionen waren, so wenig können sie angesichts des anarchischen Neomarxismus heute bedeutsam sein. Ihm gegenüber kommt alles auf die letzten Begründungen unseres gesellschaftlichen und staatlichen Lebens an.

Darauf ging Biedenkopf ein, auch wenn er zunächst so phrasenhaft gewordene Parolen wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen machte. Freilich fiel auf, daß er das heute nicht selten romantisch angehauchte Wort von der Brüderlichkeit durch den nüchternen Begriff der Solidarität ersetzte. »Sowohl die CDU wie die Sozialdemokratische Partei nehmen für sich als

Grundwerte Freiheit, Gleichheit und Solidarität in Anspruch, wobei Solidarität mehr und mehr etwas anderes mit umfassen soll als die Brüderlichkeit. Ich möchte diese drei Grundwerte nun zum Anlaß nehmen, um einige positive Aussagen zur Politik meiner Partei zu machen und sie gleichzeitig gegen den Sozialismus abzugrenzen. Dabei beginne ich mit der Solidarität, weil ich der Auffassung bin, daß sich im Solidaritätsbegriff christlich-demokratischer Provenienz die Verbindung der CDU-Politik zum christlichen Gedankengut am besten darstellt und weil ich es für unerläßlich halte, in einer grundsätzlichen Aussage zur freiheitlichen Alternative der Unionspolitik das christliche Prinzip mit zu erwähnen.

Solidarität, hat vor einigen Jahren in einem Papier über das Verhältnis der CDU zu den Kirchen Bruno Heck festgestellt, ist das für die CDU wichtigste Prinzip der drei Kategorien Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Diese inhaltliche Definition des Begriffs ist unerläßlich, weil der Begriff Solidarität wie viele andere inzwischen ohne nähere inhaltliche Definition ausschließlich ein Vehikel für unterschiedliche politische Inhalte ist, aber keinen selbständigen Aussagewert hat. Wir verstehen unter Solidarität das christliche Prinzip der Gemeinschaft, den Ausdruck gemeinschaftlichen Handelns des Menschen als Teil seiner Selbsterfüllung, den Anspruch des Schwächeren an den Nachbarn im Sinn der sozialen Solidarität. Eine der wichtigsten Solidaritätsbedingungen bei der Lösung der sozialen Frage aber – und das ist eine wesentliche Ergänzung – ist die Obliegenheit des Bürgers, bei der Gemeinschaftsverwirklichung mitzuwirken. Zur Solidarität nach unserer Vorstellung gehört nicht nur, daß der Anspruch auf die Möglichkeit zur Mitwirkung durch die Rechtsordnung garantiert wird, sondern es gehört ganz entschieden dazu, daß der Bürger diese Möglichkeit auch nutzt.«

Biedenkopf nennt das Prinzip der Gemeinschaft, der Solidarität, christlich. Das ist insofern richtig, als die christliche Sozialphilosophie, zumindest seit Heinrich Pesch SJ, mit diesem Ausdruck ihr innerstes Anliegen bezeichnet. Aber die Sache selbst ist unabhängig von der christlichen Offenbarung erkennbar. Was Solidarität ist, kann auf Grund vernünftiger Überlegungen erkannt werden. Sie besagt nichts anderes, als daß einer für alle und alle für einen da sind, daß wir Menschen eine Schicksalsgemeinschaft bilden, aus der sich keiner ausnehmen kann, in der weder der eine auf Kosten der anderen, noch die anderen auf Kosten des einen leben können.

Der einzelne kann nicht ohne die Gemeinschaft leben. Die tägliche Erfahrung zeigt es uns. Wir sind auf viele Dinge angewiesen; je höher der Lebensstandard wird, je spezialisierter das Leben, um so vielfältiger wird die Verwiesenheit des Menschen an die anderen.

Die äußere Hilfsbedürftigkeit des Menschen ist jedoch nicht der letzte Grund seiner Verwiesenheit. Seine Erkenntnis, seine Phantasie, seine schöpferische Kraft, seine Liebe führen ihn aus der Isolierung des Individuums heraus. »Es ist nicht gut, daß der Mensch allein ist«, sagt die Schrift (Gen 2, 18). Peter Berger schreibt in seinem Buch »Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft«¹: »Jede menschliche Gesellschaft ist letzten Endes ein Bund von Menschen angesichts des Todes.« Die christliche Soziallehre sieht das anders: nicht so äußerlich als einen Bund, nicht so pessimistisch als eine Todesschicksalsgemeinschaft. Ihren eigentlichen Grund hat die Ge-

¹ Frankfurt 1973, S. 51.

meinschaft im Innersten des Menschen, in seiner schöpferischen Kraft, in seiner Liebe. Mit Recht spricht deshalb Biedenkopf von der »Selbsterfüllung« des Menschen. Nur in und mit der Gemeinschaft findet der einzelne zur Selbsterfüllung. Es gibt keine Einsiedler. Das bedeutet nicht, daß die Gemeinschaft das Primäre und Eigentliche ist, daß der einzelne nichts, die Gesellschaft alles ist. »Die Orientierung des Menschen auf ein göttliches Wesen verhindert seine Konsumtion im Kollektiv.« Mit dieser »Orientierung« ist nicht die religiöse Haltung des einzelnen, sein Glaube gemeint, sondern die Tatsache, daß der Mensch im Erkennen und in der Liebe nach dem Unendlichen ausgreift, in jedem Erkennen, in jeder Liebe. Er übersteigt sich selbst nicht nur zum anderen Menschen hin, sondern darin weiter hin zum Unendlichen. Die Horizonte seines Daseins öffnen sich immer weiter. Im Endlichen greift der Mensch nach dem Unendlichen aus. »Die Orientierung des einzelnen auf das Jenseits ist eine unerläßliche Voraussetzung dafür, daß der Mensch sich, was seine Identität und damit seine Würde anbetrifft, ungefährdet in die Bindung der Gemeinschaft begeben kann.« Man könnte zufügen: eine Gemeinschaft ist nur insoweit menschlich, als sie sich in der Orientierung des Menschen auf Gott hin gründend versteht. Unsere Gesellschaft ist deswegen so unmenschlich, weil ihr dieses Bewußtsein abhanden gekommen ist.

Der einzelne ist an die Gemeinschaft verwiesen, diese ihrerseits kann ohne den einzelnen nicht bestehen, auch wenn sie nicht einfach die Summe aller Individuen ist. In dieser gegenseitigen Abhängigkeit gründet die Mitverantwortung, die jeder für Wohl und Wehe der Gemeinschaft trägt. Er muß für andere einspringen, wenn diese versagen; er haftet für das Ganze. Umgekehrt kann auch die Gesellschaft den einzelnen nicht umkommen, noch weniger kann sie ihn in sich aufgehen lassen. Wo sie ihm, wie in totalitären Systemen, keine Chance zu einer persönlichen und ganz individuellen Selbsterfüllung mehr ließe, zu seinem Menschsein als solchem, da könnte ganz gewiß nicht mehr von Solidarität gesprochen werden. Da gibt es nur mehr das Kollektiv, die Kommune oder wie immer man das nennen mag. »Diese immer auf den einzelnen zurückbezogene Verantwortlichkeit macht es ausgeschlossen, daß der einzelne seine Verantwortung in toto auf die Gruppe übertragen kann. Die Mehrheitsentscheidung exkulpiert nicht diejenigen, die als Individuen die Mehrheit darstellen. Dieser Satz hat unmittelbare praktische Folgen, wenn immer Entscheidungsprozesse entindividualisiert und durch Mehrheitsbildungsprozesse ersetzt werden.«

Sozialismus – Technologie der Gesellschaft

Das »christliche Prinzip der Gemeinschaft« bildet ganz gewiß den entscheidenden und trennenden Unterschied zum Sozialismus. Dieser redet zwar auch von der menschlichen Gesellschaft, ja darauf konzentriert sich sein gesamtes Interesse. Die Wohlfahrt des einzelnen entsteht durch die Einfügung in diese Gesellschaft, und alles kommt darauf an, eine »neue Gesellschaft« zu bilden, damit die Menschen wahrhaft glücklich werden.

Aber die Gesellschaft ist im Sozialismus das Erste, nicht nur der Zeit, sondern auch dem Wesen nach. Der einzelne ist nur ein Bauelement für die Gesellschaft. Der

Plan, die technologische Seite der Gesellschaft, ihre Konstruktion, das ist es, was im Grund interessiert, was fasziniert. Darin ist sich der Sozialismus aller Schattierungen bis heute gleich geblieben.

In seinem Brief an den französischen Justizminister, worin er sich als Reformers der französischen Gesellschaft anbietet, schrieb Fourier, einer der großen Vorläufer des Sozialismus: »Ich bin der Entdecker der mathematischen Berechnung des Schicksals«². Nicht zu Unrecht sagt deswegen Karl Grün, einer der frühen Sozialisten: »Fourier gründet das Glück des Herzens auf das . . . Einmaleins.«³ Die Faszination der Zahl, des Kalküls, des Errechenbaren und damit des Machbaren kennzeichnen auch heute noch den Sozialismus. Roger Garaudy muß zugeben: »Im System der zentralbürokratischen Leitung (die Taylor-Methode einerseits, der Stalinismus andererseits haben dafür Modelle geliefert) wird die Gesellschaft als Maschine betrachtet, die schöpferische Rolle und die Initiative als unwichtig.«⁴

Die Frage ist nur, ob die große Wende des Sozialismus zu einer »neuen Gesellschaft«, in der die einzelnen nicht unverbunden nur Planstellen für ein Konstruktionsbüro zum Aufbau der menschlichen Gesellschaft sind, überhaupt möglich ist. »Der Haupteinwand aber gegen den sozialistischen Solidaritätsbegriff ist, daß er, jedenfalls in der Praxis seiner Verwirklichung, dem einzelnen für die Dauer der Kampfsituation keine in ihrer Legitimation und Existenz von der Gruppe unabhängige Selbständigkeit läßt. Diese Selbständigkeit ist rein verbal. Alle konkreten organisatorischen und politischen Verwirklichungen der Solidarität weisen in die Richtung auf Zentralismus, so daß die Mitwirkung des einzelnen, bezogen auf die zentralistische Kompetenz, reduziert wird auf die Ausübung von Stimmrechten.« Und auch diese Ausübung ist auf Grund der letzten Koalitionsabsprachen über die Mitbestimmung in Frage gestellt. Das Kollektiv hat den einzelnen überfahren.

Gleichheit

Eng mit dem Prinzip der Solidarität hängt das der Gleichheit zusammen. Vor der Schicksalsgemeinschaft von Geburt, Krankheit und Tod verschwinden die Unterschiede des Standes und Besitzes. Die Tradition Europas hat dieses Prinzip der Gleichheit zu einer wirksamen politischen Kraft gemacht. In Europa wurden die großen Themen der Freiheit, des Gewissens, des persönlichen Heils des einzelnen zuerst durchdacht. Hier sah man, daß die Grundbegrifflichkeit der menschlichen Existenz nicht einfach das Ergebnis biologischer Entwicklung oder kollektiver Entscheidungen ist. Diese Thematik bildet den innersten Anstoß der europäischen Geistesgeschichte: der freigelassene Stoiker stand ebenbürtig neben dem Caesar Augustus und der Gerber neben dem Theologen von Byzanz. Augustinus hatte hier nicht anders zu entscheiden als die Magd seiner Mutter. Stand und Besitz verloren ihren Rang vor dieser Problematik. Kein Prinzip erwies sich im Lauf der europäischen Geschichte von solcher Brisanz wie das der Gleichheit aller Menschen.

² Die frühen Sozialisten, Hrsg. Frits Kool und Werner Krause, dtv, Wissenschaftliche Reihe 4120, S. 202.

³ Die frühen Sozialisten, dtv, W. R. 4100, S. 510.

⁴ Die große Wende des Sozialismus, dtv 81, S. 189.

Vielleicht – diesen Eindruck gewann man wenigstens – unterschätzen Biedenkopf und die CDU/CSU die Kraft dieser Idee, wenn Biedenkopf sich damit begnügte, den Unterschied zwischen CDU/CSU und SPD dadurch zu kennzeichnen, daß die eine die »Gleichheit der Chancen«, die andere die »Gleichheit der Resultate« fordere. Eine solche Unterscheidung ist zunächst eingängig, auch wenn Biedenkopf meinte, es werde der CDU nicht leichtfallen, ihr Festhalten an der Gleichheit der Chancen plausibel zu machen. Die Erfahrung zeigt, daß die einen ihre Talente verdoppeln, die anderen sie vergraben. Das Prinzip von der »Gleichheit der Resultate« ist, wie es scheint, einem mechanistischen Denken entnommen, *l'homme machine*. Es verkennt die schöpferischen Kräfte im Menschen, des Herzens und des Gemüts, der Phantasie – und die Faulheit im Menschen. Es führt letztlich zum Tod jeglicher Gesellschaft, weil es ihr die Spannungen raubt, aus denen immer wieder die geistigen Aufbrüche entstehen. Es glaubt, daß Unterschiede nur zu unrecht entstanden sein können und daß sie deshalb mit Gewalt beseitigt werden müßten, nicht zuletzt durch den Klassenkampf.

Aber vielleicht unterschätzt Biedenkopf doch die Kraft und Wirksamkeit des utopischen Elements in der Geschichte. Die Gleichheit der Menschen gehört zu den Träumen, denen die Menschheit in ihren besten Stunden nachgeträumt hat. Auch das Christentum ist nicht frei davon. Wir kennen es von der ersten Gemeinde in Jerusalem, deren »Kommunismus« immer wieder zur Sehnsucht der »reichen« Kirche wurde. Daß das Christentum schließlich doch nicht diesem utopischen Element nachjagte, verdankt es anderen, nicht weniger kräftigen Aussagen, wie etwa denen von den »unterschiedlichen Begabungen« (1 Kor 12). Vor allem aber waren es die eschatologischen Aussagen, die die Utopie überwand, die Erkenntnis, daß wir als Christen »Pilger sind fern vom Herrn« (2 Kor 5, 6), die »nichts haben und doch alles besitzen« (2 Kor 6, 10). Indem es den erträumten Hoffnungen dieser Welt die nüchterne Gegenwart des Kommenden entgegensetzte, überwand es die Utopie.

Es hieße die CDU überfordern, ja ihr einen Gegenstand zuweisen, der ihren Aufgaben als einer politischen Partei nicht gemäß ist, wollte man von ihr verlangen, das eschatologische Element zum Gegenstand ihrer alltäglichen Politik zu machen. Ist es doch schon für die Kirche eine kaum zu leistende Aufgabe, ihre Gläubigen immer wieder an die Hoffnung des Ewigen zu erinnern. Aber es dürfte doch zu wenig sein, wenn sich die CDU damit begnügte, nur die »Gleichheit der Chancen« zu schaffen, nicht nur weil die Geschichte zeigt, daß die Gleichheit der Chancen, zu denen wohl auch die Gleichheit vor dem Gesetz gehört, durch die Ungleichheit von Stand und Besitz, also die Ungleichheit der Resultate, nicht selten empfindlich gestört wird. Vor allem aber deswegen, weil der Gleichheit der Chancen ein Element fehlt, ohne das keine Politik auf die Dauer reüssieren kann: die Hoffnung. Utopie und Eschatologie ist gemeinsam, daß sie dem Menschen eine Hoffnung geben, eine erträumte die eine, eine reale die andere. Die eschatologische Hoffnung besteht in der Zuwendung zu dieser Welt, obwohl oder gerade weil man weiß, daß sie einmal verwandelt wird. Das Leistungsprinzip ist gewiß ein Teil solcher Zuwendung. Damit es jedoch nicht zum kapitalistischen Prinzip der Segenspraedestination entartet, müßte es einer christlichen Partei immer wieder gelingen, so von der Welt und der Arbeit an ihr, von den Leistungen des Menschen zu reden, als ob

wir diese Welt besäßen und doch nicht besäßen. Nur so kann eine reale, nüchterne Politik gemacht werden, die über die Augenblicksnöte des Alltags hinausschaut und wirkt.

Freiheit

Je unabhängiger sich eine solche Politik um diese Freiheit müht, um so eher wird sie der großen Gefahr begegnen, die gerade von einem utopischen Verständnis der Gleichheit her unser Leben bedroht. Es ist kein Zufall, daß Rousseau, dem man den entscheidenden Einfluß auf das Werden des politischen Prinzips der Gleichheit zuschreiben muß, dem Staat der Freiheit, wie er ihn nennt, eine weit umfassendere Regelung des Lebens seiner Bürger zuschreibt als dem despotischen. Er »lehrt eine allgemeine Verfügungsgewalt des Staates über Person und Eigentum seiner Bürger, die sich soweit erstreckt, daß der Gemeinnutz und der Ausgleich der Unterschiede von arm und reich, es nötig macht, und vertritt das Recht des Staates, über Religion und Gottesdienst nach politischem Ermessen zu bestimmen«⁵.

Gerade das Gegenteil erklärte Biedenkopf: »Ohne Sicherung der Freiheit des einzelnen ist Demokratie unerträglich. Jedes positivistische Demokratieverständnis, das alle Lebensäußerungen in die Disposition der Mehrheit stellt, insbesondere auch die der Meinungen des Glaubens, ist mit freiheitlichen Vorstellungen unvereinbar.«

Deswegen, so sagt er, ist »rechtsstaatliche Sicherung der Freiheit des einzelnen in unseren Augen eine zum rechtlichen Anspruch verdichtete Toleranz«. Toleranz also nicht mehr als Tugend des einzelnen, seinem privaten Gebrauch und zu privatem wie gesellschaftlichem Nutzen überlassen, sondern von Rechts wegen und eintragbar. Jeder hat einen rechtlichen Anspruch darauf, es ist keine Gnade, wenn sie ihm gewährt wird.

Freiheit bedeutet zunächst Freiheit des einzelnen, angefangen von den Lebensräumen nach außen bis hin zur Gewissensfreiheit als der letzten Bastion und der Wurzel aller Freiheit. Es kann deswegen, wie Biedenkopf sagt, »ebensowenig kollektive Freiheitsrechte geben, wie es kollektive Verantwortung gibt. Diese Feststellung scheint mir sehr wesentlich, denn eine spezielle Richtung des modernen Sozialismus geht davon aus, daß die liberalen Freiheitspositionen des 19. Jahrhunderts im 20. Jahrhundert den Kollektiven zugewachsen und daß die Kollektive heute gewissermaßen Träger von Freiheitsrechten seien. Wir halten eine originäre Gewährung von Freiheitsrechten an Kollektive für unmöglich. Kollektive können nur im abgeleiteten Sinn in den Genuß von Freiheitsrechten kommen, nämlich nur insoweit, als die Gewährung eines autonomen Bereichs gegenüber dem Staat für die Verwirklichung der Rechte des einzelnen in der Gruppe ist.«

Der Mensch ist das Maß aller Vergesellschaftung, aller Freiheiten, die den Gruppen der Subsidiarität zugestanden sind: »Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere unter- und übergeordnete Gemein-

⁵ E. Hirsch, Geschichte der protestantischen Theologie III. 116, Gütersloh 1949.

schaft in Anspruch nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verdirbt die ganze Gesellschaftsordnung« (*Quadragesimo anno* nr. 79).

Pius XI. nennt dieses Prinzip das »gewichtigste Prinzip« der Sozialphilosophie, das nie und in keinem Fall aufgegeben werden kann, ja an dem man nicht rütteln darf. Es ist also niemals denkbar, daß Kollektive dem Menschen Verantwortungen abnehmen, die nur der einzelne leisten kann. Andererseits freilich läßt sich nicht übersehen, daß viele Verantwortungen, die früher der einzelne zu leisten hatte, heute tatsächlich von Gruppen und Verbänden, von Gewerkschaften übernommen werden müssen, damit der einzelne in den Gebrauch seiner fundamentalen Freiheitsrechte gelangt. Es ist müßig zu streiten, ob solche Rechte von Gruppen und Kollektiven »originär« genannt werden oder nicht. Wer heute noch mit einem Einzelarbeitsvertrag seine berechtigten Interessen durchzusetzen versuchte, würde bald Schiffbruch leiden. In unserer Wirtschaftsordnung kann im allgemeinen nur der Kollektivvertrag den ausreichenden Schutz der persönlichen Rechte gewährleisten. Dies ist nichts anderes als die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips, das in einer so hoch entwickelten Gesellschaft nicht nur negativ, also abwehrend, sondern auch positiv, also lastenübernehmend verstanden werden muß. Es liegt in der Natur der Sache, daß es hier zu Spannungen kommen kann.

Vergesellschaftung des Staates – Verstaatlichung der Gesellschaft

Nicht weniger Beachtung verdienen die Ausführungen Biedenkopfs zum staatlichen Bereich im engeren Sinn, die er nicht abstrakt an Hand einer Staatsphilosophie vollzog, sondern ganz konkret an Hand privatrechtlicher Regelungen, gegen die der Sozialismus einen Verdacht habe. Es hängt aber wohl weniger mit dem Sozialismus als vielmehr mit der technischen Industriegesellschaft zusammen, wenn heute von zwei Seiten her Macht und Aufgaben des Staates ausgehöhlt werden: einerseits wird der Staat vergesellschaftet, andererseits die Gesellschaft verstaatlicht. Beides kann zu einer tödlichen Gefahr für Gesellschaft und Staat werden, weil es zum totalen Staat führen kann.

»Es ist für die CDU-Politik essentiell, daß die Trennung zwischen der staatlichen Verfassung, den Organen des Staates und der Gesellschaft aufrechterhalten bleibt.« Damit setzt sich Biedenkopf an einer weiteren entscheidenden Stelle gegen den Sozialismus ab. Es gehört zu dessen Geburtsfehlern, daß er kein Verhältnis zum Staat hat. Ihm geht es nur um die Gesellschaft, der Staat ist nur dazu da, um in der Gesellschaft aufzugehen. Der Ausgleich der verschiedenen Interessen geschieht nach dem Sozialismus nicht durch das Recht, sondern durch die klassenlose Gesellschaft. »Es ist gar keine Frage, daß ein solcher Vergesellschaftungsprozeß staatlicher Organe und Kompetenzen bei uns im vollen Gange ist.« So droht der Staat zu einer Funktion der Gesellschaft oder der stärksten Gruppe in ihr zu werden. Er wird Gewerkschaftsstaat oder Kapitalistenstaat. Damit aber sind die Weichen zum totalitären Staat gestellt.

Gegen eine solche Entwicklung kann es nur ein Mittel geben, und die Unionsparteien werden gut beraten sein, wenn sie sich mit aller Entschiedenheit und Geradheit dafür einsetzen: »Es gibt keine originäre Autonomie des Kollektivs in dem

Sinne, daß die staatliche Autorität und damit auch die normierte Rechtsordnung, allem voran die Verfassung, davon ausgeschlossen werden könnte, autonome Gruppen nach ihren Zwecken und damit nach der Legitimation ihrer Autonomie zu befragen und dafür Sorge zu tragen, daß sich die autonome Gruppe nicht aus ihrer Zweckgebundenheit löst. Daß wir auf dem besten Weg zu einer solchen Auflösung des Staates sind, zeigt die Entwicklung in der Frage der Mitbestimmung.«

Umgekehrt, aber nicht zufällig und unabhängig davon, gibt es eine Verstaatlichung der Gesellschaft. Weil der Sozialismus kein Verhältnis zum Staat hat, fehlt ihm auch das Verhältnis zur staatlichen Macht. Und zweifellos hat er deswegen so viele Anhänger im sogenannten bürgerlichen Lager gefunden, weil durch den Mißbrauch der Macht das Bewußtsein für sie geschwunden ist. Was ist staatliche Macht? Nichts anderes als die Macht des Rechtes und des Gesetzes. Wenn gesagt wird, daß der Sozialismus kein Verhältnis zur staatlichen Macht hat, dann soll nicht behauptet werden, daß die Sozialisten Unrecht tun oder gegen Recht und Gerechtigkeit verstoßen. Sie wissen nur nicht recht damit umzugehen. Dies wird zweifellos am deutlichsten in der Stellung des Privatrechts sichtbar, wie Biedenkopf an einigen Fällen überzeugend zeigen konnte.

»Die Beseitigung, die langsame, aber sichere Beseitigung des Privatrechts in allen unseren Lebensbereichen unter der Überschrift »Demokratisierung« ist eine neue und sehr wirksame Form der Verstaatlichung, und zwar nicht der Verstaatlichung von Produktionsmitteln, sondern der Verstaatlichung von Lebenssachverhalten. Dieser Prozeß beeinträchtigt zunehmend die Fähigkeit der Gesellschaft, in ihrer Meinungsvielfalt der Ausgangspunkt für die Kontrolle staatlicher Macht zu sein. Denn Vergesellschaftung bisher privatrechtlich verstandener Lebenssachverhalte bedeutet allemal die Legitimation der staatlichen Intervention. Die Grenze, die das Privatrecht aufrichtet, indem sie den Staat beweispflichtig macht, wenn er intervenieren will, diese Grenze wird aufgehoben, weil der Staat in öffentlich-rechtlich begriffenen Bereichen eine solche Begründung nicht abgeben muß. Sie fallen gewissermaßen in seine geborene Jurisdiktion. Deshalb haben sozialistische Theoretiker ein so hohes Interesse daran, alle privatrechtlichen Sachverhalte durch die Aufzeigung von Fehlentwicklungen in Einzelfällen generell zu denunzieren und damit die Legitimation für eine öffentlich-rechtliche Neugestaltung dieser Sachverhalte zu schaffen.«

Der moderne Staat ist dadurch gekennzeichnet, daß in ihm Machtbildung und Rechtsordnung auseinanderfallen. Um so mehr kommt es darauf an, beide Bereiche wieder unverbrüchlich, das heißt ohne Bruch zusammenzuführen. Biedenkopf hat dazu einen Weg gezeigt, indem er auf die Bedeutung des Privatrechts hinwies. Nur vom einzelnen und seinem Recht her kann auch die staatliche Macht recht verstanden und damit der Auflösung von Staat und Gesellschaft widerstanden werden.

Der Mensch und die Sorge um ihn und erst von da aus die Gesellschaft und der Staat, nicht, wie die SPD meint, die »neue Gesellschaft« aus dem Bauelement Mensch bestimmen nach Biedenkopf die Politik der CDU/CSU.

ESCUELA PARA TODOS: EIN BEISPIEL für Entwicklung von Bildung und Kommunikation in der Dritten Welt. – Das Urteil »ein Mensch, der gut zuhören kann« sagt etwas aus über eine Fähigkeit im Bereich des persönlichen Miteinander-Sprechens. Das Zuhören-Können setzt voraus, daß man zuhören will und anerkennt, daß der Gesprächspartner überhaupt etwas zu sagen hat.

Ist es außerhalb der privaten Gesprächssphäre auch noch sinnvoll, von Zuhören-Können zu reden, etwa in den Bereichen Bildung und Erziehung, innerhalb der Massenmedien oder auf dem Gebiet der Entwicklungspolitik, der Dritten Welt gegenüber?

Seit zehn Jahren jedenfalls leistet die »Escuela para Todos« (Schule für alle) von San José, der Hauptstadt Costa Ricas, aus ihren Beitrag zu Bildung, Kommunikation und Entwicklung dadurch, daß sie hinhört auf die Fragen, die aus ganz Mittelamerika, Panamá und México an sie gerichtet werden. Die verschiedenen Programme der »Escuela para Todos« gehen von diesen Fragen aus. Das Prinzip des Zuhörens: daß der andere überhaupt reden kann, zu Wort kommt und als Gesprächspartner ernstgenommen wird.

»Escuela para Todos« hat im Urwald von Costa Rica angefangen. Ihre Gründer sind der Österreicher Roderich Thun, in den Nachkriegsjahren in der Volkshochschulbewegung und in der Redaktion von Jugendbüchern und Zeitschriften in Deutschland tätig, und seine costaricanische Frau Manuela Tattenbach Yglesias, die in engem Kontakt mit den Campesinos, der Landbevölkerung, aufgewachsen ist. Thun und seine Frau machten auf ihrer Urwaldfarm die Erfahrung, daß die Campesinos, die bis dahin zurückgezogen und von der Außenwelt geistig abgeschlossen gelebt hatten, plötzlich durch das Transistorradio mit einer Welt konfrontiert wurden, die für sie neu war und unverständlich blieb. Die Nachrichten und Meldungen wurden zwar übertragen, ihnen aber nicht vermittelt und blie-

ben ihnen deshalb unzugänglich. Die Campesinos wurden von einer Informationswelle überflutet, die sie zu ersticken und ihrer Persönlichkeit zu entfremden drohte, da sie diese neue Welt mit der ihrigen nicht vereinigen konnten.

Eine zweite für »Escuela para Todos« grundlegende Erfahrung war die Bildungs- und Alphabetisierungsarbeit von Thun und seiner Frau bei den Landarbeitern ihrer Farm. Für die Neu-Alphabetisierten gab es außer den Schulbüchern kein Lesematerial. Die Folge war, daß ein Großteil dieser Campesinos nach kurzer Zeit wieder zu Analphabeten wurde.

Aufgrund der »Urwald-Erfahrungen« suchte das Ehepaar Thun nach Orientierungshilfen für diese sowohl im Kommunikations- wie im Bildungsprozeß benachteiligten Bevölkerungsgruppen. Die Idee der »Escuela para Todos« entstand: über Costa Rica hinaus zu diesen Benachteiligten zu sprechen durch eben die Massenmedien, von denen sie bisher vernachlässigt worden waren, nämlich Rundfunk und Lesematerial in hoher Auflage – oder aber die Benachteiligten selber zu Wort kommen zu lassen.

Als institutionelle Basis für die Realisierung der »Escuela para Todos« wurde im Oktober 1963 nach langer, gründlicher Vorbereitung das »Instituto Centroamericano de Extensión de la Cultura« (ICECU – zentralamerikanisches Volksbildungsinstitut) als Institut des öffentlichen Rechts von Costa Rica durch ein vom Parlament einstimmig angenommenes Sondergesetz gegründet. Das ICECU erhält neben finanziellen Beiträgen aus Costa Rica und Zentralamerika den größten Teil seiner Subventionen über den Deutschen Volkshochschulverband von der Bundesrepublik Deutschland. Thun ist seit der Gründung der vom Verwaltungsrat gewählte Generalsekretär des Instituts, seine Frau leitet die redaktionellen Arbeiten der »Escuela para Todos«.

Als Aufgabe des ICECU definiert das Gründungsgesetz in Artikel 4: »Das Institut wird gegründet, um Jugendlichen und Erwachsenen aller sozialen Schichten Allge-

meinbildung zu vermitteln, besonders aber jenen, die nur wenig oder gar keine Möglichkeit hatten, die herkömmlichen Bildungswege in Anspruch zu nehmen, im Einklang mit den von der UNESCO in diesem Zusammenhang erwähnten, allgemeinen Richtlinien.« – Diesem Gesetzesauftrag versucht das ICECU vor allem durch das Radioprogramm »Escuela para Todos« und den »Almanaque Escuela para Todos« gerecht zu werden.

Seit Oktober 1964 läßt das ICECU über fast fünfzig Sendestationen in den fünf zentralamerikanischen Staaten (Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua und Costa Rica) und in der Republik Panamá an jedem Werktag das halbstündige Radioprogramm »Escuela para Todos« ausstrahlen. In México wird das Programm nicht direkt übertragen, sondern über die guatemalteckischen Sender gehört. Die Sendezeit wird dem ICECU von den ausnahmslos kommerziellen Rundfunkanstalten zum Teil gegen Bezahlung, zum Teil kostenlos zur Verfügung gestellt wegen der großen Popularität der »Escuela para Todos« und der damit verbundenen Werbewirksamkeit für die Sender.

Das sechsteilige Wochenprogramm »Escuela para Todas« besteht aus vier Sendungen »Fragen und Antworten« und aus zwei abgeschlossenen Vorträgen, den »Conferencias«. Von den 300 bis 400 Hörerfragen pro Woche werden in den vier Programmen »Fragen und Antworten« ca. 50 Fragen beantwortet, die restlichen durch persönliche Schreiben an die Hörer oder auch zusätzlich, aber mehr indirekt, in einer der Conferencias. Bei etwa der Hälfte der Fragen kann auf das Frage-Antwort-Archiv zurückgegriffen werden, in dem die bisher eingegangenen Fragen (ohne die Wiederholungen etwa 55 000) systematisch geordnet sind. Die jeweils neuen Fragen werden von den Redakteuren mit Hilfe ihrer Allgemein- und Fachkenntnisse sowie der Bibliothek des ICECU beantwortet. In Zweifelsfällen arbeiten die Redakteure mit Professoren der naheliegenden Universität zusammen. Das ICECU zeichnet die fertigen Programme in einem eigenen Tonstudio auf und leitet die

Bänder über seine Repräsentanten in den einzelnen Ländern an die Sender weiter. Die Teilnahme an der Radio-»Schule für alle« ist kostenlos.

Die gleiche Redaktion, die das Rundfunkprogramm »Escuela para Todos« erarbeitet, ist auch für den seit 1966 jährlich erscheinenden »Almanaque Escuela para Todos« verantwortlich. Der Almanaque ist eine Art Bauernkalender, der auf 200 Seiten die wichtigsten und häufigsten Hörerfragen noch einmal zusammenfaßt, auf aktuelles Geschehen erläuternd eingeht (z. B. Erdbeben in Managua), auf zu erwartende Ereignisse erklärend vorbereitet (z. B. Sonnenfinsternis) und allgemeine Daten bringt (wie Gezeitentabellen) oder auch Erzählungen, Rezepte und Volkslieder. Der Almanaque 1974 erscheint in einer Auflage von mindestens 450 000 Exemplaren. Er wird in ganz Mittelamerika, México und Panamá bei der ländlichen Bevölkerung und der wenig mit Lesen vertrauten Vorstadtbevölkerung vertrieben und zum Teil von den Erziehungsministerien zur Verwendung in den Schulen erworben. Durch den Verkaufspreis von US-Dollar 0,50 und die Erlöse aus den Anzeigen (ca. 20 Seiten) kann sich die Produktion und der Vertrieb des Almanaque selber finanzieren.

Zusätzlich zum Almanaque bietet die »Escuela para Todos« in loser Folge weiteres Lesematerial an: in der Reihe »Wissen für alle« die Schriften »Veterinärratschläge«, »Tiere aus aller Welt« und »Die Sterne am Himmel«, in der Serie »Handbücher der Arbeit« Ratschläge für Haus- und Möbelbau.

Die dem Radioprogramm und Lesematerial zu Grunde gelegte Methode der »Escuela para Todos« geht davon aus, daß die Initiative für alle Tätigkeiten bei den Hörern bzw. Lesern liegt. Wenn neue Thematiken behandelt werden, die bis dahin wenig oder gar nicht von den Hörern angesprochen wurden, wie zum Teil in den Conferencias oder im Lesematerial, soll dadurch die Skala der behandelten Themen abgerundet und vervollständigt werden, damit die Hörer oder Leser angeregt werden, ihr Interessen- und Fragengebiet entsprechend zu erweitern.

Dem Bemühen des ICECU liegt also kein System zugrunde, das etwas anbietet, sondern das Hören und Eingehen auf die jeweils aktuell geäußerten Interessen der Fragenden.

Daß diese in fast zehn Jahren konsequent durchgeführte, wenn auch wohl eigenwillige Methode sinnvoll scheint, läßt sich an einigen ihrer Wirkungen aufzeigen. »Escuela para Todos« brauchte im Oktober 1964 nur vier Wochen Anlaufzeit, d. h. eine Art werbende Information über dieses neue Programm mit der Aufforderung, zu fragen. Schon nach dieser kurzen Zeit trafen genug Hörerfragen ein, um das volle Programm aufnehmen zu können. Die Zahl der Hörerfragen steigt seitdem ständig. Aus der Analyse sowohl der regionalen Verteilung wie der kulturellen Schichtung der Fragenden läßt sich mit Sicherheit sagen, daß die »Schüler« der »Escuela para Todos« in allen Gebieten Zentralamerikas und in allen Schichten anzutreffen sind. So schreiben die Indios ihre Briefe in ihren Sprachen, wie ja auch die Radioprogramme zusätzlich in vier Indiosprachen ausgestrahlt werden. Analphabeten »schreiben« ihre Fragen an die »Escuela para Todos«: sie diktieren sie einem Verwandten oder Freund. Analphabeten »lesen« den Almanaque: im Familienkreis werden die Artikel laut vorgelesen und besprochen. – Eine Methode also, die niemanden ausschließt, den bisher Benachteiligten aber die vielleicht einzige Möglichkeit bietet, wieder zu sich selber finden und ihre Persönlichkeit entfalten zu können, weil man ihnen nicht etwas vorsetzt, sondern ihnen allen Ernstes zuhört und auf jede ihrer Fragen eingeht.

Das Eingehen auf die vielen Fragenden geschieht auch in den Antworten. Jede Antwort und jeder Artikel durchlaufen vor der Veröffentlichung eine abschließende Redaktion, die die Texte ausschließlich auf ihre Verstehbarkeit hin prüft und eventuell korrigiert. Ein Großteil des Erfolges und der Beliebtheit der »Escuela para Todos« beruht sicher auch auf dem Einfühlungsvermögen und der Vorsicht der Mitarbeiter in dieser Abschlußredaktion. Denn die Hörer spüren an den Antworten, daß man ihnen nicht

nur zuhört, sondern sie auch versteht, trotz oft holpriger Ausdrucksweise und nicht immer logischer Gedanken.

Ein weiterer Grund für das Sich-Verstehen-Wissen der Hörer und Leser ist die im Gründungsgesetz verankerte Neutralität des ICECU, d. h., daß es politisch nicht engagiert und ohne religiöse Bindung ist, jedoch jede religiöse Ausrichtung respektiert. Bei einigen aktuellen politischen Fragen wird deshalb geantwortet, daß es die Statuten des ICECU verbieten, näher auf das Thema einzugehen (z. B. einen angeblichen Betrug bei den letzten Wahlen). Nur so ist es zu erklären, daß es in fast zehn Jahren keine einzige Beschwerde von Seiten einer Regierung gegeben hat; und das in einem Teil Lateinamerikas, der nur wenig demokratisch verfaßt ist.

*

Entscheidender noch als die Beschreibung der Methode ist für die Beurteilung des ICECU und seiner »Escuela para Todos« der Versuch einer Analyse des Konzeptes, das der Arbeit zugrunde liegt und sie weiterträgt. Die eher spontane und intuitive Idee der »Escuela para Todos« ging von den Erfahrungen aus, daß die bisher sowohl im Kommunikations- wie im Bildungsprozeß benachteiligten Bevölkerungsgruppen durch den plötzlichen, unvorbereiteten Anschluß an das Massenmedium Rundfunk, aber ohne die Möglichkeit einer sinnvollen Nacharbeit oder Aufbereitung ihrer Alphabetisierung völlig überfordert und überrumpelt wurden. Das Gründungsgesetz des ICECU spricht in dem schon erwähnten Artikel 4 eher allgemein von der Vermittlung von Allgemeinbildung an alle, besonders die bisher benachteiligten sozialen Schichten.

In mehreren Untersuchungen und wissenschaftlichen Symposien hat das ICECU versucht, den Grundbegriff aus dem Gründungsgesetz »Allgemeinbildung vermitteln«, wie er sich auch in der Benennung des Instituts widerspiegelt, präzise zu definieren und weiter auszuführen. Für die 3. Weltkonferenz der UNESCO über Erwachsenenbildung (Juli/August 1972 in Tokio) legte das ICECU eine Selbstdarstellung vor, die vor allem auf den Ergebnissen eines inter-

nationalen Symposiums im ICECU (November 1971) beruht, an dem unter anderen auch Paulo Freire sowie aus Deutschland Hellmuth Becker und Martin Wagenschein teilnahmen:

»1. Allgemeinbildung stellt jenen Prozeß dar, der den Menschen dazu befähigt, sich selbst, seine Umwelt und seine Beziehungen zu den Mitmenschen kritisch zu beurteilen.

2. Die außerschulische und deshalb nicht systematische Allgemeinbildung eignet sich zur Vermittlung durch Massenmedien in einer ansprechenden Form und besonders, um von der Campesino-Familie gemeinsam am Transistorradio aufgenommen zu werden.

3. Dieser Prozeß einer Allgemeinbildung ermöglicht außerdem den ständigen Dialog mit den Hörern durch die Wechselbeziehung zwischen Sendungen und Hörerbriefen und erleichtert auf diese Weise, bei den Bildungsbemühungen von den Bedürfnissen der Hörer auszugehen.

4. Eine entsprechende Koordinierung zwischen täglichen Radioprogrammen und periodischem Lesematerial mit hohen Auflagezahlen und in einfacher Sprache kann das System der Massen-Allgemeinbildung vervollständigen.«

Zusätzlich führt das schon erwähnte Symposium im November 1971 im 3. Punkt seines Abschlußberichtes zum »Inhalt der vom ICECU vermittelten Allgemeinbildung« noch aus: »Die vom ICECU vermittelte Allgemeinbildung sucht von den existentiellen Beunruhigungen in den breiten Schichten des Volkes und speziell der Analphabeten auszugehen. Deshalb ist es der Hörer, der in erster Linie für den Inhalt des Programms bestimmend ist. Von diesem Ausgangspunkt aus wird eine Einführung in das Verständnis alles Verstehbaren gegeben.«

Wie aber ist diese »außerschulische, nicht systematische Allgemeinbildung durch Massenmedien« in einen größeren Rahmen einzuordnen, welchen Stellenwert hat die »Escuela para Todos« innerhalb von Entwicklungs-, Bildungs- und Kommunikationspolitik? – Die sowohl während der Vorbereitungszeit wie in der fast zehnjährigen

Praxis des ICECU erprobte Zusammenarbeit mit der Deutschen Bundesregierung und dem Deutschen Volkshochschulverband mit der UNESCO und den zentralamerikanischen Regierungen hat gezeigt, daß dem ICECU innerhalb der Bildungspolitik sicher eine Funktion zuerkannt wird. Aber ist »Escuela para Todos« auch entwicklungspolitisch relevant? – Zumindest die deutschen Partner des ICECU scheinen diese Frage zu verneinen. Immer wieder kommt von dort der Rat, den Aktivitäten einen Bildungsplan zugrunde zu legen. Man spricht von einem »zweiten Schritt«, der jetzt folgen müsse. Die Vorschläge laufen darauf hinaus, sich mehr oder am besten ausschließlich den »praxisbezogenen« Fragen zuzuwenden, um damit eine Entwicklung möglich zu machen. Die »nicht praxis-bezogenen« Themen werden als »Luxus« deklariert, für die man keine Zeit habe.

Von welcher Entwicklung wird hier geredet? Welche Entwicklung soll »Escuela para Todos« ermöglichen? Ausgangspunkt war doch, den Menschen in Zentralamerika, die von einer zum Teil technischen »Entwicklung« überrollt wurden, einen Halt zu geben, eine Möglichkeit, aus sich selbst heraus wieder den Anschluß zu finden. Was will der Indio aus Guatemala mit seiner »nicht praxis-bezogenen« Frage: »Stimmt es, daß die Flugzeuge nach ganz weit weg fliegen?« Was ist der Hintergrund für die Frage eines Vorstadtarbeiters aus San Salvador: »Welche Bibel hat recht, die protestantische oder die katholische?« Was steckt hinter der Frage eines Campesino aus Honduras: »Warum wächst der Mais? Und wie?« Oder aus Panamá-City: »Ist es wahr, daß die Leute im Film gar nicht tot sind, wenn sie sterben? Denn nachher leben sie in einem anderen Film wieder.«

Sach-Informationen über die Anwendung verschiedener Kunstdünger oder über die Luftverkehrslinien sind richtig und wertfrei. Aber sie können wertlos sein, wenn sie nicht zugleich ermöglichen, auch verstanden zu werden. Das Wissen und die »Allgemeinbildung«, die man in der »Escuela para Todos« »lernen« kann, erfüllen keinen Bildungsplan (»nicht systematisch«), aber in ei-

nem Bildungsgesamtplan vielleicht eine wichtige Funktion: sie ermöglichen das Verstehen, weil sie von dem ausgehen, was gefragt wird, was unverständlich ist. Die »Einführung in das Verstehen alles Verstehbaren« scheint eine Voraussetzung zu sein für alle Erziehungsarbeit und unabdingbar für Entwicklung. Erst wenn der Indio auch versteht, wie die Welt über sein Nachbardorf hinaus aussieht, wird es für ihn »verstehbar«, wenn in seinem Transistorradio von anderen Ländern die Rede ist. Und welcher Nachrichtenredakteur erklärt das schon einem Indio? Erst wenn der Campesino herausgefunden hat, wie sein Mais wächst, wird er auch den Dünger richtig anwenden können. Denn er will ja verstehen, warum seine Pflanzen Dünger brauchen, und nicht nur die Anwendung des Düngers lernen. Erst wenn der Vorstadtarbeiter versteht, daß ein anderer Mensch auch anders denken und zu einem »anderen Gott« beten kann, wird er letztlich auch einen Sinn haben für religiöses oder politisch-demokratisches Verhalten. Denn demokratisches Verständnis z. B. ist nicht nur davon abhängig, ob man die Verfassung lesen kann, also kein Analphabet mehr ist.

»Escuela para Todos« leistet deshalb mehr, als möglichst viele Informationen aus möglichst vielen Wissensgebieten zu vermitteln. Sie versteht unter Allgemeinbildung auch die Erweiterung und Veränderung der Denkstrukturen. Allerdings nicht nach einem Lehrplan oder von außen aufgedrängt. Ausgangspunkt ist die Frage. Denn Fragen sind ja oft schon Zeichen, daß der Fragende seine bisherige Meinung und damit sich selber in Frage stellt. Das Ändern der Denkstrukturen, bis hin zum Abbau der abergläubisch-mythischen Vorstellungswelt, kann deshalb dort ansetzen, wo der Wille zum Sich-Ändern schon da ist, und muß nicht erst von außen hergetragen werden.

Dietmar Müller-Stachowski

BUCHSTABIERÜBUNGEN (II) – IN der theologischen Diskussion über das Neue Testament wird immer wieder einmal behauptet, die Evangelien seien nicht als »historische Berichte« gemeint und also auch

nicht so zu lesen; vielmehr handle es sich um das »Glaubenszeugnis« der ersten christlichen Gemeinden. Nun aber muß man sehen, daß die Entgegensetzung von »Bericht« und »Zeugnis« ungenau ist, und daß jede darauf sich stützende These mißverständlich wird, wenn nicht einfachhin falsch.

Natürlich sind die Verfasser der Evangelien nicht Historiker, deren Absicht es wäre, alles erreichbare Material für eine Art von Biographie zu sammeln. Niemand aber kann, ohne zugleich den offenkundigen Anspruch des Neuen Testaments zu ignorieren, bestreiten, daß sie, auswählend zwar und gläubig überzeugt von der überhistorischen Bedeutung ihrer Auskünfte, tatsächlich Geschehenes und wirklich Gesagtes haben festhalten und mitteilen wollen.

»Glaubenszeugnis« – dies Wort kann offenbar zweierlei Sinn haben. Es kann erstens besagen, daß jemand als Augenzeuge bestätigt, etwas habe sich so und nicht anders zugetragen – als ein Zeuge, der allerdings zugleich das empirisch erfahrene Ereignis *gläubend* als ein Zeichen göttlicher Einwirkung begreift. Zweitens kann mit dem Wort gemeint sein, daß jemand, möglicherweise öffentlich, ausspricht, was er für göttlich verbürgte Wahrheit hält. Wo immer ein heutiger Christ seine letzten Überzeugungen bekennt, da ist »Glaubenszeugnis« in solchem Sinn realisiert, vielleicht, wenn es zum Äußersten kommt, zugleich als Martyrium.

Die Evangelien nun können einzig in *dem* Sinn »Glaubenszeugnis« genannt werden, daß sich in ihnen zwar auch die Glaubensüberzeugung ihrer Verfasser darstellt, daß sie aber vor allem unmittelbar Erfahrenes, etwas, »das wir mit unseren Augen gesehen und mit unserer Hand berührt haben« (1 Joh 1, 1), berichten und bezeugen. Indem sie also genau das sind, was man gemeinhin einen »historischen Bericht« nennt, machen sie aber den Glauben der Nachgeborenen erst möglich, wengleich sie ihn natürlich nicht schon verursachen. Glauben heißt nämlich nichts anderes als: etwas als wahr und wirklich akzeptieren auf das Zeugnis von jemand anders hin, der seinerseits nicht wiederum ein bloß Glaubender ist, sondern

einer, der den Sachverhalt aus Eigenem kennt. Gäbe es niemanden, der gesehen hat und weiß, dann könnte es auch niemanden geben, der legitimerweise glaubt. Hier freilich ist noch eine weitere Unterscheidung zu bedenken. Kein Zeitgenosse Jesu hat einfach »erfahren« können, daß in diesem Menschen Gott in die Geschichte eingetreten war. »Niemand hat Gott je gesehen; Einer allein, der göttliche Sohn hat uns Kunde gebracht« (Joh 1, 18). Eben diese in menschlicher Gestalt und Rede wahrnehmbar gewordene Kunde aber wird uns einzig im Bericht derer vernehmlich, die sie als etwas unmittelbar Erfahrenes aufgezeichnet haben und bezeugen. Wenn jedoch die Evangelien nichts weiter wären als die Darlegung dessen, was die Urgemeinde geglaubt hat, dann könnte sich unser Glaube niemals mit Fug darauf stützen.

Josef Pieper

GIBT ES EIN »RÖMISCHES PRINZIP«?
– Reinhard Raffalt hat seinem viel beachteten Buch »Wohin steuert der Vatikan?«¹ eine Broschüre vorausgesandt, in der er »Das Ende des römischen Prinzips« als bereits eingetreten verkündet². Da die Artikulationen des größeren Buches sich hier wie an einem Skelett abzeichnen, dürfen wir, um es zu beurteilen, von den Definitionen der Broschüre ausgehen. Mit diesen wird man nicht leicht fertig, sie sind hintersinnig, brechen, wenn man sie zu fassen sucht, in tiefere Dimensionen ein.

Es ist »das universale Streben nach Übereinstimmung, nach gesetzmäßiger Harmonie, das den Kern des römischen Prinzips kennzeichnet. In ihm fließen *pietas*, Tradition und die Integration von Religion und Recht, von der Antike geschaffen, zusammen mit der christlichen Proportion zwischen Zeit und Ewigkeit.« *Pietas*, verstanden als der Wille, »die eigene Person in Übereinstimmung zu bringen mit den Gesetzen des Kosmos, des Staates, der Familie«, wird zur Grundlage sowohl von Überlieferung wie von Recht, »das dem Individuum in

der Wechselwirkung von Freiheit und Pflicht die organische Entfaltung zugunsten des Gemeinwohls ermöglicht«. Man kann nicht in Zweifel ziehen, daß in diesen dichten Formelworten Zentrales von der besten römischen Tugend getroffen wird, wobei freilich schon die Frage aufsteht, ob zur Zeit, da Rom zur Weltmacht wird, von außen das polymorph-perverse Wesen des Hellenismus es anrührt, von innen im Kaisertum das kosmische Gleichgewicht immer bedenklicher wankt, die Formel noch gilt. Man denke an Hegels Beschreibungen Roms im Gefüge der Weltgeschichte. Ferner läßt sich fragen: Ist diese Kennzeichnung nicht genauso richtig, wo es um alte, gewachsene Großreiche geht, vor allem um China, das noch viel stärker als Rom das »Reich« ins Zentrum der kosmischen Harmonie stellte und den politischen wie den privaten Bereich organisierte? So wäre das Antik-Römische nichts Einzigartiges, sondern ein markanter Fall von Struktur einer organischen Großkultur. Einzigartig wird es indes dadurch, daß es zur Substruktur des Christlichen wurde: »Was im römischen Denken ... vorgeformt war, wurde nun von der Kirche ergänzt durch die Wahrheit der Offenbarung. Das Bedürfnis nach Übereinstimmung mit den Gesetzen des Kosmos wurde von der Kirche aufgefangen durch die Sicherheit des göttlichen Gebotes, das in der Liebe seine Krönung findet. Die Geschichte als Kontinuum dehnte sich durch die Kirche aus zu dem großen Heilsplan, den der Herr der Geschichte entwarf und über die Beschwernisse der Zeitlichkeit hinweg zu einem verborgenen, aber glorreichen Ende führt. Die Präsenz der Geschichte in der Gegenwart wurde von der Kirche überhöht durch den Gebetskontakt mit den Seelen der Verstorbenen, den Heiligen des Himmels und schließlich durch die immerwährende Anwesenheit des Erlösers in der verhallenden Form des Sakramentes ...«; und solche Überhöhungen lassen sich noch vermehren. Sie mögen in der bewegten Geschichte des christlichen Rom nicht immer durchgehalten worden sein, »als Prinzip jedoch ist das Streben nach gesetzmäßiger Harmonie zwischen Natur und Übernatur der römischen Kirche niemals ganz verloren-

¹ München 1973.

² München 1970.

gegangen«. Und weil in Rom die zentrale kirchliche *auctoritas* sich verwirklicht, war Rom »das Prisma, durch das die gebündelte Kraft dieses Prinzips einwirkte auf die Gestalt der Kirche, auf den sakrosankten Bezirk zwischen den Dingen des Himmels und der Erde«.

Die Synthese von Antik und Christlich wird hier also aufgeführt auf dem – an Rom sich nur konkretisierenden – allgemeineren Prinzip der Harmonie zwischen Natur und Übernatur, das jedermann kennt und das immer als eine zentrale Kennzeichnung des Katholischen gegolten hat: »*gratia praesupponit naturam*«, mit seinen erklärenden Zusätzen: »*non destruit, superelevat, perficit*« usf.³ Aber dieses wahre und in der Tat sehr katholische Axiom sagt auf keinen Fall, daß die Natur durch die Gnade bloß »ergänzt« oder zu ihrer angestammten Vollkommenheit gebracht wird; es birgt – verbirgt auch zum Teil – ganz andere Dimensionen. Im Menschlichen gibt es Dinge, die in dessen historischem Wesen zentral geworden sind und die von der »Gnade« bis auf den Grund abgetragen werden müssen, damit der Mensch, der »von Natur(!) ein Kind des Zornes ist« (Eph 2, 3), zu einem Kind Gottes umgeschmolzen, ja »aus Gott geboren« werden kann. Am Kreuz Christi zerbricht alle direkte Kontinuität zwischen natürlicher und übernatürlicher Güte oder Vollkommenheit; erwählt doch Gott mit Vorbedacht gerade »das, was die Welt für töricht hält, um die Weisen zu beschämen, was die Welt für schwach hält, um das Starke zu beschämen, was vor der Welt ohne Adel dasteht und nichts gilt und nichts ist, um das, was etwas ist, zunichte zu machen, damit kein Fleisch sich rühme vor Gott. Von ihm aus seid ihr in Christus Jesus, der uns von Gott zur Gerechtigkeit gemacht ist, zur Gerechtigkeit, Heiligkeit und Erlösung« (1 Kor 1, 27 ff.).

Diese harte Rede wird nun von Augustinus in seiner »*Civitas Dei*« systematisch auf

das Verhältnis zwischen Römerreich und christlichem Reich angewendet, und die Aussage ist wohl nicht zu stark, daß dieses für die christliche Geschichtstheologie grundlegende Werk die Kritik, ja Zerstörung dessen besagt, was oben als das »römische Prinzip« bezeichnet wurde. Die politische Weisheit und vor allem die Macht Roms, sein Bewußtsein, »etwas zu sein«, wird von Augustin im Namen des Evangeliums als eine zwischen Un- und Widerchristlichkeit schwankende Geschichtsmacht entlarvt; er bedient sich dabei der pessimistischen Romanschilderungen Sallusts, der sein Vaterland des Hochmuts und der unersättlichen Besitzgier zeugt. Augustin verkennt nicht gewisse Tugenden der Römer und stellt sie, auf ihrer Ebene, zuweilen auch als Vorbild für die Christen hin; aber nach ihm bleiben diese Tugenden allesamt unterhalb des Pegelstandes, von dem aufwärts von echter, christlicher Tugend geredet werden kann. So ist es folgerichtig, daß Augustin die wahre Humanität entsprechend dem Wort Pauli an die Korinther ganz von Christus her versteht: *Er* ist uns durch Gott zur exemplarischen Gerechtigkeit gemacht, weshalb Augustin auch die christlichen »*Humaniora*« nicht von den antiken Klassikern, sondern aus dem Schatz des Christlichen entwickelt sehen möchte. Die schärfste Absage an das »römische Prinzip« bilden seine vier Predigten anlässlich des Brandes und der Plünderung Roms unter Alarich (410): seinen entsetzten und an der Vorsehung zweifelnden Zeitgenossen – ist Rom denn nicht »ewig«? – erklärt er gelassen, der Untergang der Stadt sei nichts Bedeutenderes als das Ende irgendeines andern der großen weltlichen Reiche – Assur, Babylon, das Reich Alexanders –, und daß das Reich Gottes davon nicht im mindesten tangiert werde. Diese Predigten sind, wie die »*Civitas Dei*«, nicht tief genug beherzigt worden, denn im Laufe des Mittelalters und bis in die Neuzeit hinein wurde mehr oder weniger zäh an einem voraugustinischen »römischen Prinzip« festgehalten, freilich nicht ohne das Gegenmotiv, daß jenes Rom, das in der Bibel als »*Babylon*« bezeichnet wird (1 Petr 5, 13; Apk 17), schon früh mit der Gestalt des An-

³ Vgl. jetzt Joseph Ratzinger, *Gratia praesupponit naturam*. In: *Dogma und Verkündigung*. Freiburg/München 1973, S. 161–181, mit Erwähnung der wichtigsten Literatur.

tichrist zusammengesehen wurde, in der – etwa vom Jahr 1000 an bis hin zur Reformation – der Papst und sein Machtanspruch zuweilen ershien.

Nun wird natürlich an dem Satz »gratia praesupponit naturam« die positive Seite nicht ungestraft übersehen, sonst würden wir einer Verketzerung des Schöpfers oder der Lehre einer totalen Verderbtheit der menschlichen Natur durch die Sünde (bis zur Auslöschung der Gottebenbildlichkeit in ihr) verfallen. Aber die *Möglichkeit* der Gnade, an Werte der Natur anzuknüpfen und sie zu veredeln (nie freilich ohne sie auch im Kreuz zu demütigen), besagt nie ein *Ange-wiesensein* auf sie. Das gilt von der geschichtlichen Beziehung zwischen christlicher und antiker Kultur im allgemeinen, und im besonderen von der Beziehung des kirchlichen Primats zur Stadt Rom. Es wäre ein Rückfall, anzunehmen, daß Rom für die Christen so etwas sei wie es Jerusalem für die Juden war oder ist. Nach der Auferstehung Jesu gibt es keine Bindung an ein bestimmtes Land oder eine bestimmte Stadt mehr, alle Länder und Städte sind gleich heilig und gleich profan (Palästina inbegriffen). Gewiß können (zu Recht oder zu Unrecht) gewisse Orte, an denen zum Beispiel Märtyrerleiber ruhen oder eine Erscheinung stattgefunden hat, zu Wallfahrtsstätten werden, aber auch dies niemals im Sinn des Tempels von Jerusalem (oder vorher der wandernden Stiftshütte oder Bundeslade), welcher einmalige Kultstätte war. Deshalb ist es theologisch gleichgültig, ob Petrus (was geschichtlich höchst wahrscheinlich ist) in Rom war und starb, und ebenso theologisch gleichgültig ist, ob einer seiner Nachfolger dort oder anderswo residiert. »Verbannt« war das Papsttum in Avignon oder Fontainebleau oder Savona oder Gaeta nur insofern, als es gewaltsam von weltlichen Mächten dorthin gezwungen wurde. Ist denn, nach dem Neuen Testament, die Kirche nicht überall auf Erden in der Verbannung? Natürlich sollen sinnvoll gewachsene Strukturen auch in der Kirche – zum Beispiel der aus den römischen Suburbankirchen gewachsene Kardinalat – nicht mutwillig zerstört werden. Aber ein *Theologu-*

menon ist dieses ebensowenig wie die Patriarchate eines sind, und es lassen sich andere Formen der Wahl des Nachfolgers Petri denken.

*

Daß das Papsttum von dem epochalen Menschheitsumbruch nicht unberührt bleiben kann und *darf* – falls es lebendig in diese unsere Epoche hineinwirken soll –, ist nochmals selbstverständlich. Ein bestimmtes Verhältnis von Antike und Christentum, das bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein kulturbestimmend war, kann schon deshalb, weil die Zivilisation planetarisch geworden ist, das Kolonialzeitalter unwiederbringlich dahin ist und der Kirche eine andere Stellung zu fremden Kulturen auferlegt ist, nicht mehr allgemein normativ sein. Sofern damit Werte wie die *Pietas*, die Tradition und die naturhaft verständliche Autorität in die Krise geraten sind, ist die Stellung der christlichen Botschaft im ganzen – und die Ausübung des geistlichen Amtes ist nur ein Aspekt davon – der Menschheit gegenüber sehr viel schwieriger geworden. Man würde zu klein und auf zu niedriger Ebene denken und argumentieren, wollte man in diesem riesigen Kontext die Psychologie der letzten Päpste, zumal des heute amtierenden, ins Spiel bringen. Wie die gesamte Christenheit durch die Probleme der Weltgegenwart und -zukunft überfordert ist, so ist es auch das päpstliche Amt. Es mag tun oder unterlassen, was es will, immer wird Anlaß sein, es zu kritisieren. Dem Christentum ist die Meisterrung der Weltprobleme nicht als Verheißung auf den Weg gegeben worden. Wir müssen sogar mehr zu sagen wagen: die heutigen ins Katastrophische sich auswachsenden Weltprobleme sind durch eine, innerweltlich gesehen, fatale Kette mitausgelöst worden: christliche Offenbarung – Säkularisierung – Technik – Reichtum der die Technik beherrschenden Völker und damit ungerechte Güterverteilung. Die Frage, wie das Christentum, das diesen Geschichtsgang mitverursacht hat (der sich heute längst von ihm befreit hat), sich nochmals neu als ein Prinzip menschlicher Gerechtigkeit anempfehlen kann, ist ungeheuerlich lastend. Wer wollte die Antwort darauf einem Amt wie dem

Papsttum, gar einer Person, dem amtierenden Papst, überantworten?

Von geschichtlicher Evolution steht in der Bibel nichts. Evolution kann kein *Theologumenon* sein, weil mit Christus die Fülle, »das Ende der Zeit« angebrochen ist, und nur noch die Konsequenzen dieser Präsenz sich auswirken können. Diese heißen – zumal wenn man die Geschichte nach Christus als Freiheitsgeschichte liest – schlicht: Steigerung und Intensivierung des Ja und des Nein zu diesem Endzeitprinzip. Das aber heißt Apokalypse. In ihr Zeitalter sind wir eingetreten, die Geschichte mag so lange weiterdauern, als sie will oder muß. Wie aber kann sich das päpstliche Amt in diesem Zeitalter benehmen? Die Frage ist insofern neu, als die Kirche sich nicht mehr den vorchristlichen weltlichen Machtkolossen wie Assur und Rom gegenüberstellt, sondern den durch die Präsenz des Christlichen aufgeweckten apokalyptischen Tieren. Sie zeichnen die Stirnen der Menschen mit einem andern Zeichen als die römischen Kaiser die Stirnen ihrer Untertanen, was zu den Martyrien der ersten christlichen Jahrhunderte führte.

Mit Menschen, nichtchristlichen, kann die

Kirche verhandeln. Mit apokalyptischen Tieren gibt es keine Verhandlungsmöglichkeit, da es keine Hoffnung auf ihre Bekehrung gibt, wie die frühe Christenheit auf die Bekehrung des Kaisers hoffen konnte. Furchtbar wäre es, wenn das kirchliche Amt den Tieren die Schale gefüllt mit dem »Blut der Heiligen und dem Blut der Zeugen Jesu« (Apk 17, 6) hinhalten würde, um sie zu beschwichtigen. Würden Menschen, die im Bereich der Tiere leben, sich einmal zu Christus bekehren (was ja vielleicht prophezeit sein mag), sie müßten sich mit Abscheu von einem Amt abkehren, das solches, wenn auch in bester Absicht, getan hat.

»Gratia praesupponit naturam« ist ein Satz, der bei aller Überspannung durch das Prinzip Kreuz immer gelten wird, und wenn man dies das »römische Prinzip« nennen will, so mag man es, obschon es mißverständlich ist, tun. Man erkennt die Gültigkeit des Satzes an seiner Grenze: Gnade kann nicht das schlechthin Unnatürliche voraussetzen, das keine Gegenwart hat: »es war und ist nicht und wird aus dem Abgrund steigen und ins Verderben dahingehen« (Apk 17, 8).

Hans Urs von Balthasar

Mariasusi Dhavamony, geboren 1925 in Kuthalur (Madras/Indien), Mitglied der Gesellschaft Jesu, lehrt Religionsgeschichte und Geschichte des Hinduismus an der Päpstlichen Universität Gregoriana zu Rom. Er ist Hauptschriftleiter der »Studia Missionalia« und der »Documenta Missionalia«. Den Beitrag auf Seite 203 übersetzte August Berz.

Georg F. Vicedom, geboren 1903 in Unterrimbach, Missionar in Neuguinea, 1946 Missionsinspektor, 1956 Professor für Missionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Augustana Hochschule Neuendertelsau. Seit 1972 in Ruhestand.

J. M. van Engelen, geboren 1924 in Hedel (Niederlande), ist seit 1969 Dozent für Missiologie an der Katholischen Universität Nijmegen. Den Beitrag auf Seite 230 übersetzte Linus Grond.

Yves Congar, geboren 1904 in Sedan, seit 1925 Mitglied des Dominikanerordens, Professor in Le Saulchoir, Peritus des Zweiten Vatikanischen Konzils, Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Den Beitrag auf Seite 248 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Wolfgang Hoffmann, geboren 1928 in Breslau, Mitglied der Gesellschaft Jesu, ist seit 1965 Redaktionsmitglied der Zeitschrift »Die katholischen Missionen«.

Oskar Simmel, geboren 1913 in Haar bei München, ab 1952 Redakteur der »Stimmen der Zeit«, ab 1967 bei Radio Vaticana, ab 1970 im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, ab 1973 Redaktionsmitglied des »Rheinischen Merkur«.

Dietmar Müller-Stachowski, geboren 1944 in Dingelstädt (Thüringen), studierte Zeitungs- und Politikwissenschaft in München.

Das Ende der Bannflüche von 1054

Folgen für Rom und die Ostkirchen

Von Joseph Ratzinger

Wer die Dokumente liest, die im *Tomos Agapis*^{1a} als Spiegelung des zwischenkirchlichen Geschehens von zwölf Jahren gesammelt sind, wird sich am Ende schwerlich einer gewissen Melancholie entziehen können: Er erlebt einen zögernden und verhaltenen Beginn, ein dramatisches Ansteigen zu einem Fortissimo der Hoffnungen, der Nähe, so daß der Augenblick der vollen Vereinigung zum Greifen nahe scheint; aber eine bestimmte Schwelle wird nicht überschritten und so wirken die letzten Texte wie ein Abklingen, das nicht alle Zuversicht aufgibt, aber doch eine Bescheidung spürbar werden läßt, die weitab ist von den Momenten, in denen die Bewegung auf ihrem Höhepunkt steht. Der Leser fragt sich, was für Folgerungen eigentlich aus der Aufhebung der Bannflüche des Jahres 1054 hervorkommen und ob es überhaupt Folgerungen von einigem Gewicht gibt. Ich möchte versuchen, diese Frage rein textimmanent von den Dokumenten her zu beleuchten, die im *Tomos Agapis* gesammelt sind. Ich sehe also ab von dem Echo, das der Vorgang in den verschiedenen Bereichen der christlichen Ökumene gefunden hat und behandle ausschließlich die Frage: Wie ist die Aufhebung der Anatheme in den amtlichen Texten selbst begründet und gewertet; welche Folgerungen werden dort angestrebt? Eine solche methodische Beschränkung hat zwar den Nachteil, daß sie den tatsächlichen Wellenschlag der Ereignisse nur in der schmalen Linie des amtlich Festgehaltenen verfolgt; sie kann andererseits um so deutlicher den förmlichen Anspruch des Geschehenen hervorheben.

1. DER ABLAUF DER EREIGNISSE

Zögernder Beginn

Damit dies auf den Kern des Themas bezogene Untersuchung nicht ins Leere stößt, dürfte es sinnvoll sein, zunächst eine kurze Darstellung der Geschehnisse selbst vorzuschicken, die sich wiederum bewußt auf die im *Tomos*

^{1a} Unter dem Titel *Tomos Agapis* (Buch der Liebe) veröffentlichten das ökumenische Patriarchat in Konstantinopel und das vatikanische Einheitssekretariat 1971 gemeinsam einen Band, in dem die von 1958–1970 zwischen Vatikan und Phanar ausgetauschten Schriftstücke und Reden gesammelt sind.

Agapis gesammelten Quellen begrenzt. Am Beginn des Weges steht Höflichkeit, aber auch Reserve: Die Patriarchalsynode stellt im Einverständnis mit den übrigen autokephalen orthodoxen Kirchen fest, daß eine Entsendung von Beobachtern zum Zweiten Vatikanischen Konzil in Rom »nicht möglich ist«; gleichzeitig aber wird der Wunsch formuliert, die Arbeiten des Konzils, die von der Orthodoxie mit tiefem Interesse und der gebührenden Aufmerksamkeit verfolgt würden, möchten im wahren Geiste Christi gelingen. Die autokephalen orthodoxen Kirchen nährten die Hoffnung, weitere Horizonte christlichen Geistes und gegenseitigen Verstehens möchten sich öffnen und so in naher Zukunft günstige Bedingungen zu nützlichen Kontakten und fruchtbaren Dialogen entstehen »im Geist des Herrn und in der brüderlichen Liebe, zugunsten der Einheit aller Christen, für die unser Herr Jesus Christus gebetet hat«¹.

Auch die zweite Einladung, im Jahre 1963, führt noch zu keinem anderen Ergebnis². Das erste Handschreiben Pauls VI. an Patriarch Athenagoras – datiert vom 20. September 1963 – wird zu einer merklichen Zäsur. Es läßt ein Schriftwort aufklingen, das später der Patriarch in einem entscheidenden Text wiederholen wird; in ihm ist der Grundgedanke alles Folgenden, sozusagen die theologische Leitidee des ganzen Vorgangs, bereits formuliert. »Vertrauen wir, was vergangen ist, der Barmherzigkeit Gottes an und hören wir den Rat des Apostels: ›Ich vergesse, was hinter mir liegt; ich bin ausgestreckt auf das, was vor mir ist: Ich will versuchen, es zu ergreifen, wie ich von ihm ergriffen bin‹ (Phil 3, 13).«³ Die Antwort des Patriarchen vom 22. November 1963 nimmt den Gedanken auf und setzt ihn mit Zitaten aus dem 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes fort; das gemeinsame Bemühen wird nun eingefügt in die Klammer der Idee des einen Leibes Christi und so tritt wie von selber auch schon das Motiv der *Communio* hervor: »Wir glauben einander nichts Besseres bringen zu können als die Gabe der Kommunion in der Liebe (*κοινωνίας τῆς ἀγάπης*), die nach dem Apostel ›alles entschuldigt, alles glaubt, alles hofft, alles erträgt‹ (1 Kor 13, 7). Einst war diese Kommunion im Band des Friedens unserer heiligen Kirchen festgefügt; jetzt erneuert sie sich durch die Gnade des Herrn ›zum Lobe seiner Herrlichkeit‹ (Eph 1, 12. 14).«⁴ Die beiden Motive des Vergessens – des Streichens aus dem Gedächtnis – und des »Entschuldigens«, die den Kern der Ereignisse vom Dezember 1965 bilden werden, sind damit bereits formuliert. Das Communiqué des Patriarchats vom 6. Dezember 1963, nach der Veröffentlichung des Plans einer Papstreise ins Heilige Land, verstärkt die damit erweckten Hoffnun-

¹ *Τόμος Ἀγάπης* (Rome/Istanbul 1971), Nr. 22, S. 62.

² Nr. 30, S. 74 ff.; Nr. 31, S. 78 f.

³ Nr. 33, S. 82; vgl. Nr. 94 (Ansprache von Patriarch Athenagoras zum Empfang von Kardinal Bea, 3. 4. 1965, S. 206).

⁴ Nr. 35, S. 86 ff.

gen: Es berichtet, der Patriarch habe in seiner Ansprache den Gedanken ausgedrückt, in der Begegnung an den Stätten von Christi Leben und Sterben könne sich ein Werk der Vorsehung vollziehen, ein Weg zur vollen Wiederherstellung der christlichen Einheit sich öffnen⁵.

Von der Begegnung in Jerusalem zur Aufhebung des Anathems

Der nächste Einschnitt liegt in der Begegnung von Papst und Patriarch auf dem Ölberg. Der Patriarch sieht in diesem Geschehen die Morgenröte eines neuen Tages, an dem künftige Generationen in der Teilnahme am gleichen Kelch von Leib und Blut des Herrn gemeinsam den einen Herrn und Erlöser der Welt preisen werden⁶. Auch der Papst spricht von einer neuen Wegwende im Zueinander zwischen »katholischer Kirche und Konstantinopler Patriarchat«, bietet aber nun auch präzise Distinktionen dessen, was die gegenwärtigen Gesten – der gemeinsame Friedenskuß zumal – bedeuteten und was nicht⁷. Solche Unterscheidungen in einem großen Augenblick mögen ernüchternd wirken, sind aber doch auch Ausdruck dafür, daß man über das Stadium allgemeiner Wünsche hinaus und bei Konkretem angelangt ist. Tatsächlich werden die hier verwendeten Begriffe bei der Aufhebung des Anathems wieder aufgenommen und weiter präzisiert; sie gehören somit zum Kern unseres Problems, denn nun beginnt die Umgrenzung dessen, was aus dem Ganzen zu folgern oder nicht zu folgern ist.

Die erste konkrete Folge der Begegnung im Heiligen Land zeigt sich am 8. September 1964: Die Heilige Synode entscheidet nun, die Beobachter zum Konzil nach Rom zu entsenden⁸. Die unmittelbare Vorgeschichte der Bannaufhebung beginnt aktenmäßig am 16. Februar 1965, mit einer Ansprache des Metropoliten Meliton von Hilioupolis und Theira an den Papst; auf diesen Besuch spielt wohl des Schreiben von Kardinal Bea vom 18. Oktober desselben Jahres an, das die konkreten Verhandlungen zu diesem Vorgang einleitet und sich dabei auf einen Gedanken dieses Metropoliten bezieht, den er bei seinem Rombesuch mündlich vorgelegt habe⁹. Meliton überbringt an den *κρίταρχος* *Ἐπίσκοπος* des alten Rom im Herrn den Friedenskuß seines Bruders im Orient; hatte Papst Paul in Jerusalem von Wegwende und von Zusammentreffen bei den Quellen des Evangeliums gesprochen – bildhaft angesichts des Ortes der Begegnung und mehr als bildhaft zugleich –, so redet der Metropolit vom Wiederentzünden des heiligen Feuers der Nostalgie nach

⁵ Nr. 36, S. 90.

⁶ Nr. 48, S. 110.

⁷ Nr. 49, S. 112–119.

⁸ Nr. 72, S. 153.

⁹ Nr. 87, S. 172–177 (Anspr. v. Metr. Meliton); Nr. 119, S. 250 f. (Brief von Kardinal Bea).

dem frühen Glück der Kirche¹⁰. Vor allem aber drückt er den Wunsch aus, eine systematische Bemühung zur Entwicklung »der brüderlichen Beziehungen zwischen unseren beiden Kirchen« möge beginnen, bei der die Hindernisse zu beseitigen seien, die im Wege stünden. So werde man schnell zum eigentlich theologischen Dialog kommen und, indem man sich dem Heiligen Geist überlasse, den Aufgang des leuchtenden Tages des Herrn vorbereiten, an dem Orient und Okzident »das gleiche Brot essen, aus demselben Kelch trinken und den nämlichen Glauben bekennen ›im einen Geist‹ (Phil 1, 27) zur Verherrlichung Christi und seiner einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche«¹¹. Am 3. April führt Kardinal Bea bei seinem Besuch im Phanar diese Linie weiter¹², vor allem aber drängt die Erwiderung des Patriarchen bei dieser Audienz die Dinge voran. Die Gedanken und Begriffe, die er verwendet, gehören zum Kern des Vorgangs selbst; sie müssen daher analysiert werden, wenn wir uns nach der Beschreibung der Ereignisse der Sachfrage zuwenden werden.

Mit dem Bisherigen ist die entferntere Vorgeschichte des Ganzen geschildert; den unmittelbaren Beginn der Ereignisse bezeichnet ein Schreiben von Kardinal Bea an den ökumenischen Patriarchen, datiert am 18. Oktober 1965. Mit Berufung auf die Ideen, die Metropolit Meliton und Metropolit Chrysostomos von Myra bei ihren Rombesuchen geäußert hatten, schlägt er vor, eine gemischte Kommission aus je vier Mitgliedern zum Studium der Frage zu ernennen¹³. Die Zustimmung des Patriarchen geschieht in einem Telegramm, dessen Wortlaut und Datum leider nicht in den Dokumentenband eingegangen sind¹⁴. Am 16. November teilt Kardinal Bea die Mitglieder der römischen Kommission mit¹⁵; am 22. 11. tritt man bereits im Phanar zusammen. Die programmatische Rede von Metropolit Meliton zu Beginn der Kommissionssitzungen bietet zugleich die amtliche Interpretation des Vorgangs, an der sich alle Folgerungen werden orientieren müssen; sie wird daher genau zu untersuchen sein¹⁶. Die Antwort von Erzbischof Willebrands liegt auf derselben Linie und fügt einige Gesichtspunkte hinzu¹⁷. Das Sit-

¹⁰ Nr. 49, S. 116 (Paul VI: *ad fontes*); Nr. 87, S. 174 (Meliton: τὸ ἱερόν πῦρ τῆς νοσταλγίας).

¹¹ Nr. 87, S. 176.

¹² Nr. 93, S. 192–199.

¹³ Nr. 119, S. 250 f.

¹⁴ Die Tatsache des Telegramms geht hervor aus Nr. 121, S. 254.

¹⁵ Nr. 121, S. 254. Die Mitglieder der römischen Kommission waren: M. Maccarrone, P. A. Raes SJ, A. Stickler, C. J. Dumont OP. Den Vorsitz führte Msgr. Willebrands, der von P. Duprey begleitet war. Die orthodoxen Teilnehmer waren laut Protokoll (Nr. 124, S. 270 f.) Metropolit Meliton, Metropolit Chrysostomos von Myra, P. Gabriel (Chefsekretär der hlg. Synode), P. G. Anastasiadis, Erzdiakon Evangelos. Als Sekretäre wirkten außer P. Duprey noch A. Skrima u. P. Paul (Subsekretär der hlg. Synode).

¹⁶ Nr. 122, S. 256–265.

¹⁷ Nr. 123, S. 266–269.

zungsprotokoll enthält schon die offiziellen Formulierungen und bestätigt zugleich die in diesen Reden gegebene Interpretation¹⁸. Am 7. Dezember vollzieht sich dann in der Peterskirche zu Rom und in der Kathedrale des Phanar zu Konstantinopel das historische Ereignis. Die gemeinsame Erklärung von Papst und Patriarch, das Breve Pauls VI. und der Patriarchaltomus von Patriarch Athenagoras mit seiner Synode sowie die Ansprache von Metropolit Meliton in Rom vollziehen und definieren das Geschehen¹⁹.

Die Nachgeschichte

Die Weihnachtsbotschaften von Papst und Patriarch zur heiligen Nacht 1965 sind die ersten Dokumente der Nachgeschichte dieses Tages. Vor allem in den Worten des ökumenischen Patriarchen vibriert noch die Erregung der großen Stunde. Er überbietet die Philipperstelle vom Vergessen des Vergangenen durch den Hinweis auf 2 Kor 5, 18: »Altes ist vergangen, siehe da: Neues ist geworden. Und dies Ganze kommt von Gott, der uns mit sich versöhnt hat durch Christus und uns das Amt der Versöhnung übertragen hat.« Für ihn hat »eine neue Periode« begonnen, die eine Frucht des Lichtes ist, das die Geburt des Herrn in der Welt erscheinen ließ, hin »auf Einheit und Friede seiner heiligen Kirche und unter allen Menschen«²⁰. Daß für den Patriarchen die Dinge nicht zu Ende, sondern in einer verpflichtenden Weise begonnen waren, zeigt seine dramatische Erklärung zum Jahresgedächtnis der Bannaufhebung am 7. Dezember 1966: Diesen Text kann man nicht einfach zur Nachgeschichte rechnen; seine fordernde Dynamik gehört zur Auslegung der Sache selbst und wird uns noch zu beschäftigen haben. Halten wir jetzt schon einen zentralen Satz des Ganzen fest: »Der 7. Dezember 1965 bedeutet ein Licht, das die Finsternisse zerstreut, die eine nun vergangene Periode der Kirchengeschichte verdunkelt haben; dieses Licht erleuchtet den gegenwärtigen und künftigen Weg der Kirche.«²¹ Paul VI. ist für den Patriarchen »der Apostel der Einheit und des Friedens«²².

Nochmals ein Text erster Größenordnung ist die Ansprache von Patriarch Athenagoras bei dem Besuch des Papstes im Phanar am 25. Juli 1967. Mit seiner fast hymnischen und gleichzeitig beschwörenden Sprache wirkt sie wie ein dramatischer Versuch dieses großen Kirchenführers, den Aufbruch von 1965 zu vollenden und die volle Einheit der Kirchen von Ost und West in der Konsequenz des Geschehenen ohne weiteren Aufschub zu gewinnen. Daß Athenagoras dieser Leidenschaft der Versöhnung bis zuletzt treu blieb, zeigen

¹⁸ Nr. 124, S. 270–275.

¹⁹ Nr. 127–130, S. 278–297.

²⁰ Nr. 132, S. 303.

²¹ Nr. 142, S. 319.

²² Ebd., S. 321.

die Weihnachtsbotschaften von 1967²³, 1968²⁴ und 1969²⁵, denen die Antworten aus Rom meist etwas verhaltener, aber doch in dem gleichen Ziel der Kommuniongemeinschaft respondieren. Die großen Höhepunkte freilich sind vorüber, ohne daß deutliche neue Schritte nach vorn erfolgt wären. Um so dringender erscheint es heute, nach dem Realitätsgehalt des Geschehenen zu fragen, es nicht dem Vergessen auszuliefern und damit gerade wieder jenes böse Gedächtnis wuchern zu lassen, das eigentlich zugeschüttet werden sollte durch ein neues Gedenken.

2. BEDEUTUNG UND KONSEQUENZEN DER BANNAUFHEBUNG

Wiederherstellung der Liebe als zentrale Intention

Wenden wir uns also nach dieser Skizze der Ereignisse der Sachfrage zu: Welches war der theologische Anspruch des Aktes, in dem die Anatheme von 1054 aufgehoben wurden? Welche Konsequenzen liegen in dem Akt, so wie er gemeint war, mit eingeschlossen? Erste grundlegende Gesichtspunkte kommen in der Rede von Patriarch Athenagoras beim Empfang von Kardinal Bea am 3. April 1965 zum Vorschein. Was jetzt geschehe, spiele sich innerhalb einer heiligen historischen Verantwortlichkeit ab – das will sagen: Über bloße Höflichkeit hinaus ist man nun in den Raum historischen Handelns, verantwortlichen Tuns getreten, das die Kirchengeschichte prägen soll. Dabei werden freilich zwei Stufen unterschieden: der Dialog der Liebe und der theologische Dialog. In den ersten sei jetzt unmittelbar einzutreten, der zweite sorgfältig vorzubereiten²⁶. Damit ist eine Unterscheidung formuliert, die sich durch das ganze Geschehen hinzieht und die zweifellos zu den grundlegenden Kategorien zu rechnen ist, mit denen versucht wurde, den Stellenwert des Ganzen – seinen theologischen und ekklesiologischen Ort – präzise festzulegen. Paul VI. hatte bei der Begegnung in Jerusalem den Friedensgruß der beiden Kirchenhäupter bereits im selben Sinn interpretiert: Die lehrmäßigen, liturgischen und disziplinären Unterschiede müßten am geeigneten Ort ausgebreitet und in einem Geist besprochen werden, der unbeschadet der Liebe die Rechte der Wahrheit treulich beachte. »Was aber jetzt schon geschehen kann und muß, ist dies: die brüderliche Liebe muß wachsen.«²⁷ In der offiziellen Interpretation des Versöhnungsaktes durch Metropolit Meliton bleibt dieselbe Distinktion maßgebend: Der Akt der Bannaufhebung bringt

²³ Nr. 200 u. 201, S. 454 f.

²⁴ Nr. 236 u. 237, S. 518 f.

²⁵ Nr. 277, S. 602 f. u. 279, S. 606 f.

²⁶ Nr. 94, S. 204.

²⁷ Nr. 49, S. 116.

»keinerlei Modifikation im Stand der Lehre, in der bestehenden kanonischen Ordnung, in der Liturgie und im kirchlichen Leben . . . Er hat nicht den Sinn einer Wiederherstellung der sakramentalen Kommuniongemeinschaft.«²⁸ Was er will, ist dies: »Wir begegnen uns auf dem Weg der Wiederherstellung der Liebe zwischen orthodoxer und römisch-katholischer Kirche.«²⁹

Was aber heißt das? Wie ist diese Trennung von Theologie und Liebe, von Dogma, Kult, Recht einerseits und von Liebe andererseits zu verstehen? Hat diese Liebe ekklesialen und damit theologischen oder nur humanitären Rang? Steht sie gänzlich außerhalb der Theologie oder ist sie als Agape im eigentlichen Sinn neutestamentlich und damit kirchlich zu fassen? Zentral gefragt: Muß man etwa annehmen, daß hier in der Liebe der Glaube ausgeklammert ist und in der Theologie die Liebe? Aber was wäre, christlich gesehen, Agape, aus der der Glaube fortgenommen ist, und Theologie, die mit der Agape nichts zu tun hat? Daß eine solche für Agape und Theologie gleichermaßen tödliche Operation nicht gemeint ist, zeigt wiederum die Rede von Metropolit Meliton, bei der wir eben stehen. Die Ereignisse von 1053/54 hätten die Liebe zwischen den Bischofssitzen von Rom und Konstantinopel erkalten lassen – das Erkalten der Liebe ist aber nach Mt 24, 12 ein eschatologisches Phänomen, und ihre Wiederherstellung hat so mit dem Stand der Heilsgeschichte zu tun; sie ist nichts Äußerliches. Wenn man gegen diese Auslegung sagen könnte, sie überfordere den Text, so wiegt um so schwerer, daß der Redner den geplanten Vorgang definiert als ein »Sichanvertrauen an das Mysterium der Liebe und der Ökonomie Gottes«. Hier geschieht ausdrücklich Einordnung in die »Ökonomie« der Heilsgeschichte; zugleich ist damit eine Anspielung auf eine mögliche theologische und rechtliche Bestimmung des Ganzen gegeben, die man nicht überziehen, aber auch nicht unterschätzen darf: Der Vorgang ist vom Prinzip der Ökonomie her zu deuten; auch wenn hier nicht von der kirchlichen »Ökonomie«, sondern von der Ökonomie Gottes die Rede ist, der sich die Kirche überläßt, wird man eine gewisse Verbindungslinie und damit eine gewisse kategoriale Klärung des Geschehens in dieser Stelle ausgesprochen finden dürfen³⁰. Noch deutlicher ist Papst Paul in seinem Breve vom 7. Dezember 1965 anlässlich der Aufhebung des Anathems. Das Wort von der erkalteten Liebe zitiert er aus einem Brief von Papst Gregor VII. an Patriarch Michael Kerullarios: »Soviel einst die Eintracht nützte, soviel schadete es nachmals, daß von beiden Seiten her . . . die Liebe erkaltete.«³¹ Jetzt aber gehe es darum, daß wir »durch die Liebe, ›das

²⁸ Nr. 122, S. 262 f.

²⁹ Ebd., S. 260.

³⁰ Ebd., S. 258. Vgl. für den theologischen Charakter des »Dialogs der Liebe« eine Rede von Metr. Meliton vom Juni 1968, zitiert bei P. Duprey, *La théologie et le rapprochement entre les Eglises catholiques et orthodoxes*. In: *Mélange. Congar* (1974), S. 37–50, Zitat S. 39.

³¹ Nr. 128, S. 286.

süße und heilsame Band von Geist zu Geist« (Augustinus) untereinander verbunden werden. Deshalb wünschen wir weiterzugehen auf dem Weg der brüderlichen Liebe, auf dem wir zur vollkommenen Einheit geführt werden mögen. . .«³²

Halten wir als Ergebnis fest: Die Grundkategorie des Vorgangs lautet »Wiederherstellung der Liebe«. Es handelt sich um ekklesiale, nicht um private, um theologische, nicht um bloß humanitäre Liebe, um Liebesgemeinschaft von Bischofssitz zu Bischofssitz, von Kirche zu Kirche. Diese ekklesiale Agape ist nicht schon Kommuniongemeinschaft, trägt aber die Dynamik dazu in sich; sie ist als eine reale ekklesiale Verbindung anzusehen, die Kirchen als Kirchen verbindet.

Reinigung des Gedächtnisses

Kehren wir zurück zu der Rede von Patriarch Athenagoras im April 1965, von der wir ausgegangen waren. Das Motiv der Wiederherstellung der Liebe nach einem »Gestern, auf dem die schwere Last von Gegensätzen, Mißtrauen und Antagonismen lag«, entläßt von selbst ein zweites Motiv aus sich: »Indem wir die Entfernung überwinden und den trennenden Graben zuschütten, wird uns möglich, die Unterschiede in einem ganz neuen Licht zu betrachten. Wenn wir uns ganz nah aneinander halten, werden wir auch den besten Weg zu einem Morgen suchen, das uns die Reparatur des Vergangenen und die Wiederherstellung (*Apokatastasis* im Griechischen!) der alten Schönheit der einen und ungeteilten Kirche ermöglicht.«³³ Es geht darum, die Vergangenheit zu ändern, um eine neue Gegenwart und Zukunft zu schaffen. Wie aber kann das geschehen, die Vergangenheit ändern? Wie schon im ersten Teil bemerkt, spielt hier das paulinische Wort »Ich vergesse, was hinter mir liegt« eine entscheidende Rolle: Vergangenheit ist Gegenwart durch das Gedächtnis. Das Gedächtnis gibt ihr ihre gefährliche Gegenwartsmacht und läßt aus dem Gift von damals immer wieder Vergiftung ins Heute einfließen. Reparatur der Vergangenheit kann durch Reinigung des Gedächtnisses geschehen. Wieder vertiefen spätere Texte die Frage nach dem realen Gehalt dieses Vorgangs. So ein am 20. Dezember 1965 datierter Brief Pauls VI., der von der Sehnsucht spricht, »das Vergangene in Gottes Händen zu lassen, um ganz und gar gespannt zu sein auf die Vorbereitung einer besseren Zukunft«³⁴. In allen Texten, die den Akt vom 7. Dezember unmittelbar auslegen, steht dieser Gedanke des Vergessens, der »Reinigung des Gedächtnis-

³² Ebd.

³³ Nr. 94, S. 204. Der Begriff der *ἀποκατάστασις* (réparation) wird u. a. auch in der programmatischen Rede von Metropolit Meliton vom 22. 11. 1965 verwendet: Nr. 122, S. 262.

³⁴ Nr. 131, S. 298.

ses«, die zugleich »der Gesundheit« dienen soll³⁵, im Mittelpunkt. Er erscheint als die negative Voraussetzung des positiven Vorgangs, der Wiederherstellung der Liebe heißt: Liebe wird durch ein geändertes Gedächtnis möglich. In der gemeinsamen amtlichen Deklaration vom 7. Dezember ist der Kernpunkt dieser: Beide Seiten tilgen aus dem Gedächtnis und aus der Mitte der Kirche die geschehenen Exkommunikationen und überantworten sie der Vergessenheit³⁶. Die eindringlichste Interpretation des Vorgangs finde ich bei Metropolit Meliton, für den dieses Geschehen heißt: Das Symbol der Trennung ist zerstört und an seine Stelle die Liebe als Symbol des Sichgefunden-Habens gesetzt. Zwar ist die Kommuniongemeinschaft nicht hergestellt, aber »die grundlegende Voraussetzung für die fortschreitende Lösung der Differenzen, das heißt die brüderliche Liebe ist heute offiziell und ekklesial zwischen den beiden ersten Sitzen von Orient und Okzident aufgerichtet«³⁷. Damit versteht sich endlich der tiefste Gehalt solchen Vergessens: Er heißt Verzeihung³⁸.

Wiederum ist zu fragen: Was bedeutet dies alles? Wieder lautet die Antwort: gewiß mehr als bloßen Austausch von Höflichkeiten. Die Qualität, mit der die Ereignisse von 1054 in der Kirchengeschichte stehen, ist geändert. Aber noch einmal steht der Einwand auf: Ist es möglich, geschichtlichen Akten nachträglich eine andere Rechtsqualität zu verleihen? Kann man Geschichte durch Rechtsakte ändern oder eben nur in ihrem Geschehensein streng historisch zur Kenntnis nehmen? Man kann sie ändern, insofern in der bleibenden Identität des (rechtlichen) Subjekts Kirche bestimmte Vorgänge eine bleibende rechtliche Wirkung haben. Im Völkerrecht kann etwa eine rückwirkende Nichtigkeitserklärung eines Vertrags einen vergleichbaren Fall darstellen (wie wir sie als Problem der Bereinigung der Geschichte zwischen Deutschland und der Tschechoslowakei kürzlich erlebt haben); im Bereich der Kirchengeschichte kann die Konziliengeschichte einen Vergleichspunkt abgeben: Die Lage der Kirche ändert sich, wenn ein zuerst als gültig erscheinendes Konzil nach einiger Zeit definitiv und generell als »Räubersynode« aus der verbindlichen Geschichte des Glaubens ausgeschlossen oder wenn umgekehrt ein zunächst regionales Konzil als ökumenisches anerkannt wird. Ein ähnlicher Vorgang einer neuen Qualifikation der Geschichte, die zu einer neuen Qualifikation der Gegenwart führt, ist hier mit voller Verbindlichkeit geschehen: Das beiderseitige Anathem von 1054 gehört nicht mehr zum amtlichen Bestand der Kirche. Es ist im Akt der Verzeihung vernichtet. Das alte Gedächtnis ist durch ein neues Gedächtnis, ein Gedächtnis der Liebe zu ersetzen. Der heilige Franz von Paula hat in einem seiner Briefe an seinen

³⁵ Nr. 123, S. 268.

³⁶ Nr. 127, 4 b, S. 280 u. 281.

³⁷ Nr. 130, S. 296.

³⁸ Nr. 127, S. 282 u. 283.

Orden einmal eindringlich gerade vor der Macht des bösen Gedenkens gewarnt: »Gedächtnis des Bösen ist ein Unrecht, . . . ein Wachposten, der die Sünden schützt, . . . Gift für die Seele, . . . ein Wurm im Herzen des Geistes, ein Riß im Gebet, . . . Entfremdung der Liebe, ein Nagel, in die Seele gebohrt, Schlechtigkeit, die niemals schläft . . . ein täglicher Tod.«³⁹ Er wußte es aus der oft tragischen Erfahrung von Ordensgemeinschaften; die Kirche weiß es aus ihrer Geschichte. Dieses Gift ist durch den Akt des 7. Dezember 1965 aus dem Organismus der Kirche ausgezogen worden: Sie darf ihm nie wieder Raum geben – das ist eine sehr konkrete und dringende Forderung aus jenem Vorgang. Sie hat ein neues Gedächtnis, sie muß zu diesem neuen Gedächtnis stehen und es kräftigen: Das gilt für jeden Lehrer der Theologie, für jeden Prediger, für den Katecheten, für die Bischöfe – die Erneuerung des Gedächtnisses ist von jenem Tag her zur feierlich besiegelten gemeinsamen Pflicht der Kirchen in Ost und West geworden.

Bannaufhebung – ein kirchlich-rechtlicher und ein theo-logischer Vorgang

Wenden wir uns einem dritten Gesichtspunkt zu, der für unsere Frage einigen Ertrag versprechen kann. Es ist zu fragen: Wer ist Subjekt des Aktes vom 7. Dezember 1965? Welches ist sein präzises Objekt? Was ist seine Zielsetzung? Wieder bietet vor allem die Rede von Metropolit Meliton bei der Eröffnung der Arbeit der Gemischten Kommission präzise Wegweisungen. Die Ereignisse der Jahre 1053/54 – so stellt er fest – spielten sich zwischen den Sitzen von Rom und Konstantinopel ab; die Protagonisten jenes Dramas gehörten diesen beiden Kirchen (Rom und Konstantinopel) an; folglich sind sie die unmittelbaren Partner dieses Geschehens. An diesem Punkt zeigt sich eine kleine Differenz zwischen dem griechischen Urtext und der französischen Übersetzung: Im Griechischen ist zweimal von den Bischofssitzen zu Rom und Konstantinopel, dazwischen von »diesen beiden Kirchen« die Rede; das Wort »Kirche« muß hier wohl eng ausgelegt werden. Es meint die beiden Ortskirchen, freilich unter Einschluß ihrer patriarchalen Verantwortung und Erstreckung. Die französische Übersetzung benennt demgegenüber die Partner mit »die katholische Kirche«, und »die Kirche von Konstantinopel«, sieht also in Rom deutlicher, als der griechische Wortlaut es tut, den ganzen päpstlichen Jurisdiktionsbereich mitgemeint. Die ungelöste Problematik in der Verhältnisbestimmung zwischen Ortskirche und Universalkirche, die östliches und westliches Kirchenverständnis hier unterscheidet, wirkt so in die sprachliche Gestalt des Ganzen hinein. In der Sache besteht keine Differenz – auf der einen Seite handelt der Patriarch von Konstantinopel mit

³⁹ In: A. Galuzzi, *Origini dell'Ordine dei Minimi*. Rom 1967, S. 121 f.; hier zitiert nach »Liturgia horarum iuxta ritum Romanum«. *Typis Polyglottis Vaticanis* 1972, II, 1326.

seiner Synode⁴⁰ für seinen Bereich, das heißt für den Bereich des ökumenischen Patriarchats; auf der anderen Seite handelt der Papst für den Geltungsbereich seiner Jurisdiktion, das heißt für die ganze römisch-katholische Kirche. Aber auch Konstantinopel erwartet eine Wirkung für die ganze Ostkirche: Wie die negativen Konsequenzen von damals vom ganzen christlichen Orient angeeignet wurden, so vertraut man, »daß gleicherweise die glücklichen Resultate jetzt der ganzen Ostkirche zu eigen sein werden.«⁴¹ Es handelt sich also um einen Rechtsakt, in dem jede Kirche »gemäß ihrer Tradition und ihren eigenen Gewohnheiten« handelt⁴². Rom handelt für seinen Bereich, Konstantinopel für den seinigen: »So hängt es von ihrer Jurisdiktion ab und fällt es unter ihre Verantwortlichkeit; die Bereinigung dieser Akte ist für sie ein Werk der Gerechtigkeit, das ihrer Diakonia und ihrem Amt obliegt.«⁴³ Die Rede von Patriarch Athenagoras am Tage der Bannaufhebung selbst, die in Übereinstimmung mit diesem Entwurf das alte und das neue Rom als Subjekt des Aktes nennt, fügt diesem kanonistischen Aspekt noch einen eigentlich theologischen hinzu: »Wir erklären schriftlich, daß das Anathem . . . von nun an zur Kenntnis für alle beseitigt ist aus dem Gedächtnis und aus der Mitte der Kirche, durch das Erbarmen des allerbarmherzigen Gottes, der auf die Fürsprache unserer allerseeligsten Herrin, der Gottesmutter und immerwährenden Jungfrau Maria, der glorreichen heiligen Apostel Petrus – der ersten Koryphäe – und Andreas – des Erstberufenen – und aller Heiligen seiner Kirche Frieden schenken und sie hüten wolle in Ewigkeit.«⁴⁴ Der kirchliche Akt wird so letzten Endes als Ausfluß göttlichen Erbarmens ausgelegt – Frucht von Gottes eigenem Tun. Er erscheint damit als eschatologischer Akt: Soweit die Jetztzeit Friedenszeit ist, verschmilzt sie mit der Heilszeit, die als solche eschatologische Zeit ist: »In diesen letzten Zeiten wurde die Güte Gottes an uns offenbar, indem sie uns den Weg der Versöhnung und des Friedens zeigte . . . «⁴⁵

⁴⁰ Der *Τόμος Πατριαρχικός* vom 7. 12. 1965 ist demgemäß vom Patriarchen und den Mitgliedern seiner Synode unterzeichnet: Tomos Agapis, Nr. 129, S. 294.

⁴¹ Nr. 122, 3, S. 262. ⁴² Nr. 122, 4, S. 262. ⁴³ Nr. 122, 3, S. 262. ⁴⁴ Nr. 129, S. 292.

⁴⁵ Ebd. Der griechische Ausdruck »*ἐν τοῖς ἐσχάτοις τούτοις καιροῖς*« ist im Französischen freilich einfach mit »de nos jours« wiedergegeben. Das ist als unmittelbare Übersetzung sicher richtig; dennoch erhält die griechische Formulierung durch ihren Zusammenklang mit der biblischen und patristischen Sprachtradition eine Nuance, die bei der Übersetzung in eine westliche Sprache kaum nachzuahmen ist: Man wird sie entweder überziehen oder auf sie verzichten. Vgl. dazu auch Nr. 173 (Anspr. von Patriarch Athenagoras beim Besuch des Papstes im Phanar, 25. 7. 1967), S. 380: »Er (= Christus) hat uns aufgetragen, aus unserer Mitte und aus der Mitte der Kirche, ja, auch aus dem Gedächtnis den trennenden Vorhang wegzunehmen.« Dieser Satz ist eng an die Sprache des Epheserbriefes angelehnt und kann so als Hinweis auf die im Christusgeheimnis gründende allgemeine Pflicht zur christlichen Einheit gewertet werden. Aber vor allem die auf den 7. 12. 1965 präzisiert zurückweisende Formel »*ἀπὸ τῆς μνήμης*« (aus dem Gedächtnis) gibt dem Satz eine sehr viel bestimmtere Bedeutung: Die Anathem-Aufhebung wird als Vollzug dieses Auftrags beschrieben bzw. sie wird auf einen Auftrag Christi zurückgeführt und damit christologisch-ekklesiologisch qualifiziert.

Diese theo-logische Akzentuierung des Ganzen erlaubt es zugleich, den Indikativ des gegenwärtigen kanonischen Aktes ganz eng mit dem Optativ des erhofften Zieles zu verbinden: Der Akt selbst kommt aus Gottes Händen, in denen auch sein Weiterwachsen zum glücklichen Ende liegt; von seiner Herkunft her ist er mit seiner Zukunft geeint. Halten wir an dieser Stelle einen Augenblick inne, so können wir sagen: Bei dem Geschehen vom 7. Dezember 1965 handelt es sich – wie nun wieder Metropolit Meliton formuliert – »nicht bloß um Wünsche und schöne Worte, sondern um Taten«⁴⁶, um ein Geschehen, bei dem die Jurisdiktion der beiden Bischofssitze in Wirkung tritt. Aber es handelt sich andererseits nicht bloß um einen rein kirchenrechtlichen Vorgang, sondern um ein Ereignis von eigentlich theologischer Qualität und dies bedingt zugleich die über sich hinausweisende Dynamik des Ganzen.

Kommuniongemeinschaft als Nahziel – Reich Gottes als letztes Telos

Worauf verweist sie? Was soll daraus wachsen? Zwei Gruppen von Antworten lassen sich erheben, die sich gegenseitig ergänzen und interpretieren. Das eine ist der drängende Wunsch nach Herstellung der vollen eucharistischen Gemeinschaft, der sich im Lauf der Zeit immer stärker und immer nachdrücklicher äußert. Das erste Mal meldet er sich in der am 16. Februar 1965 gehaltenen Rede von Patriarch Meliton, die wir als Beginn der unmittelbaren Vorgeschichte der Bannaufhebung kennengelernt haben⁴⁷. Die gegenseitigen Telegramme von Papst und Patriarch am 7. Dezember 1967 drücken den Wunsch aus nach dem gleichen Kelch, nach der gemeinsamen Kommunion⁴⁸; ein Jahr später wiederholt der Patriarch dasselbe; wieder ein Jahr später drängt er von neuem: »Die Stunde des christlichen Mutes ist gekommen. Wir lieben einander; wir bekennen den gleichen gemeinsamen alten Glauben; machen wir uns zusammen auf den Weg vor die Herrlichkeit des gemeinsamen heiligen Altars.«⁴⁹ Die Antwort des Papstes nimmt denselben Ton auf: »Wir sind entschlossen, mit kluger Kühnheit vorwärtszugehen und alles uns Mögliche zu tun, damit der Tag kommt, wo wir gemeinsam an den Altar des Herrn treten können.«⁵⁰

Ist dies der zentrale kanonisch-ekklesiale Aspekt, so gibt es auch hier einen umfassenden theologischen und anthropologischen Kontext. Er wird ganz

⁴⁶ Nr. 130, S. 296.

⁴⁷ Nr. 87, S. 176; der Text ist oben vor Anm. 11 im Wortlaut zitiert.

⁴⁸ Nr. 200 u. 201, S. 454 f.

⁴⁹ Nr. 277, S. 602.

⁵⁰ Nr. 279, S. 606. Vgl. Nr. 173, S. 380, wo der Patriarch im Zusammenhang mit der Rede von der »Konzelebration des gemeinsamen Kelches Christi« von »ungeduldiger Erwartung« spricht.

am Beginn der Kontakte deutlich in dem Communiqué des ökumenischen Patriarchats anlässlich der Ankündigung der Heilig-Land-Reise des Papstes: Der Weg auf Einheit hin geschieht »zur Verherrlichung des heiligen Namens Christi und zum Nutzen der ganzen Menschheit«⁵¹. Hier ist Ökumenismus noch fast rein doxologisch, kaum ekklesiologisch begründet. Später werden die ekklesiologischen Motive stärker, aber das doxologische und anthropologische Element verschwindet damit nicht, sondern gewinnt eher an zusätzlichem Gewicht. Nur auf zwei besonders markante Texte sei verwiesen. Die Rede von Patriarch Athenagoras zum ersten Jahrtag der Bannaufhebung enthält den Satz: »Der moderne Mensch und die Welt ertragen nicht mehr den Luxus der christlichen Spaltung, der Vernünfteleien und der Vorbehalte, die nicht vom Evangelium inspiriert sind, der gemächlichen und endlosen akademischen Diskussionen.« Schon hier wird mit diesem Appell, Ökumenismus als Pflicht des Glaubenszeugnisses in der Welt von heute zu verstehen, der Gedanke an das Reich Gottes verbunden: »Das Reich Gottes leidet Gewalt.«⁵² Beim Besuch des Papstes im Phanar wird das Motiv bis an die Grenze des Möglichen verstärkt: Es gehe nicht bloß »um die Einheit unserer beiden heiligen Kirchen, sondern auch noch um einen höheren Dienst: uns selbst anzubieten . . . an all unsere lieben christlichen Brüder . . . als Beispiel in der Erfüllung des ganzen Willens unseres Herrn, der da ist, zur Einheit aller zu kommen, auf daß die Welt glaube, daß Christus von Gott gesandt ist. Ja, noch mehr. Wir haben alle die im Auge, die an einen Schöpfergott glauben . . . Und in Zusammenarbeit mit ihnen werden wir allen Menschen ohne Unterschied der Rasse, des Glaubens und der Meinung dienen, um Wohl und Friede in der Welt zu fördern und das Reich Gottes aufzurichten auf Erden.«⁵³ Hier gerät der Text hart an den Rand des Mißverständnisses einer innerweltlichen Eschatologie. Sein Sinn ist aus dem Ganzen dennoch klar: Es geht letzten Endes um den umfassenden Heilsplan Gottes, um Sein Reich. Die einfältige Geduld, die das Heil aus Gottes Händen erwartet und die konkreteste Ungeduld, die alle Hindernisse für das Reich beseitigen, sich ganz dem göttlichen Heilsplan verfügbar machen will, gehören hier in einer notwendigen Paradoxie zueinander. Die Konsequenz, die Patriarch und Papst in der Aufhebung der Bannflüche sehen, wird in diesem Kontext ganz eindeutig: Das Geschehen verlangt »kühne Klugheit«, verlangt Mut, ja Ungeduld – denn die Menschen warten, Gott wartet. Zurückzufallen in endlosen akademischen Disput wäre klarer Widerspruch zu dem, was verbindlich von Kirche zu Kirche getan und beschlossen ist.

⁵¹ Nr. 36, S. 90.

⁵² Nr. 142, S. 320.

⁵³ Nr. 173, S. 382. Das menschheitliche Motiv findet sich ferner in Nr. 44, S. 102 f.; Nr. 50, S. 120 (Schluß); Nr. 94, S. 206 (die Christen und die ganze Welt erwarten von Papst und Patriarch »das befreiende Wort zur Beseitigung der Mauer des Schismas«); Nr. 122, 6, S. 264.

Andreas und Petrus – Das neue und das alte Rom

Ein letzter Hinweis noch. Die Dynamik des Vorgangs schlägt sich auch nieder in der Terminologie. Der Verweis auf die Apostelbrüder Petrus und Andreas gewinnt in dem Dialog zusehends an Gegenwartsgewicht, nicht nur um damit die Kirchen des alten und des neuen Rom als Schwesterkirchen nebeneinander zu stellen, sondern auch um die besondere Nähe des Dienstes der beiden Bischöfe hervorzuheben, die in der Nachfolge »der Erstkoryphäe« und »des Erstberufenen« stehen⁵⁴. Soweit ich sehe, spricht erstmals Metropolit Athenagoras von Thyatira am 28. Dezember 1963, unmittelbar vor der schicksalsträchtigen Heilig-Land-Reise des Papstes im Blick auf die Gegenwart von den beiden Apostelbrüdern und redet dabei den Papst als »ersten Bischof der Kirche unter Gleichen« an⁵⁵. Einen Schritt weiter geht Meliton von Hilioupolis nach der Aufhebung des Anathems. Er wendet sich an den Papst mit den Worten: »Ihr, der erste Bischof der Christenheit, und Euer Bruder, der zweite dem Rang nach, der Bischof von Konstantinopel, könnt im Gefolge des heiligen Ereignisses dieses Tages zum ersten Mal nach langen Jahrhunderten Euch mit einem Mund und mit einem Herzen in diesem Jahr zu den Menschen wenden, ihnen die Weihnachtsbotschaft zu künden: Ehre Gott in den Himmeln und Friede auf Erden den Menschen, die er liebt.«⁵⁶ Noch eine Nuance stärker wird Patriarch Athenagoras selbst bei der Begrüßung des Papstes im Phanar: »Wider aller Erwartung ist unter uns der Bischof von Rom, der erste an Ehre unter uns, ›der, der den Vorsitz hat in der Liebe‹ (Ignatius von Antiochien, Röm., Prol. PG 5, 801).«⁵⁷ Es ist klar, daß der Patriarch damit nicht den ostkirchlichen Boden verläßt und sich nicht zu einem westlichen Jurisdiktionsprimat bekennt. Aber er stellt deutlich heraus, was der Osten über die Reihenfolge der an Rang und Recht gleichen Bischöfe der Kirche zu sagen hat, und es wäre nun doch der Mühe wert zu überlegen, ob dieses archaische Bekenntnis, das von »Jurisdiktionsprimat« nichts weiß, aber eine Erststellung an »Ehre« (τιμή) und Agape bekennt, nicht als eine dem Kern der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte – der »heilige Mut« verlangt mit Klugheit »Kühnheit«: »Das Reich Gottes leidet Gewalt.«⁵⁸

⁵⁴ Nr. 44, S. 102 (Athenagoras v. Thyatira); Nr. 93, S. 194 (Kardinal Bea); Nr. 108, S. 232 (Papst Paul); Nr. 173, S. 378 (Patriarch Athenagoras).

⁵⁵ Nr. 44, S. 102. Die französische Übersetzung gibt *ὡς πρῶτος ἐν ἴσοις Ἐπίσκοπος τῆς Ἐκκλησίας* einfach wieder: en sa qualité de premier évêque de l'Eglise.

⁵⁶ Nr. 130, S. 296.

⁵⁷ Nr. 173, S. 380.

⁵⁸ Nr. 142, S. 320 (Reich Gottes leidet Gewalt); Nr. 277, S. 602 (Die Stunde des christlichen Mutes ist gekommen: *Εἶναι ἡ ὥρα τοῦ χριστιανικοῦ θάρρους*); Nr. 279, S. 606 (kluge Kühnheit: prudente audace). Vgl. zu dieser Frage den sehr suggestiven Beitrag von P. Duprey, *Brèves réflexions sur l'adage »Primus inter pares«, in: Unité des chrétiens*, Okt. 1972, S. 39 f.

3. ERGEBNIS

Fragen wir zum Schluß noch einmal: Was bleibt und was folgt aus dem Ganzen? Der Kernvorgang ist dieser: Das Verhältnis der »erkalteten Liebe«⁵⁹, der »Gegensätze, des Mißtrauens und der Antagonismen«⁶⁰ ist ersetzt durch die Beziehung der Liebe, der Brüderlichkeit, deren Symbol der Bruderkuß ist⁶¹. Das Symbol der Spaltung ist durch das Symbol der Liebe ersetzt. Die Kommuniongemeinschaft ist freilich nicht hergestellt. Aber nachdem der »Dialog der Liebe« ein erstes Ziel erreicht hat, ist der »theologische Dialog« verlangt und zwar nicht als ein beruhigtes akademisches Geplänkel, das an kein Ziel zu kommen braucht und sich im Grunde selbst genügt, sondern unter dem Zeichen der »ungeduldigen Erwartung«, die weiß, daß »die Stunde gekommen ist«. Agape und Bruderkuß sind an sich Terminus und Ritus der eucharistischen Einheit. Wo Agape als ekklesiale Realität ist, muß sie zu eucharistischer Agape werden. Darauf hat alles Bemühen abzielen. Damit das Ziel erreicht werde, ist als unmittelbarste Konsequenz des Ganzen zu verlangen, daß unablässig an der »Gesundung des Gedächtnisses« gearbeitet werde. Dem Rechtsfaktum des Vergessens muß das reale geschichtliche Faktum eines neuen Gedächtnisses folgen: Das ist der unausweichliche zugleich rechtliche und theologische Anspruch, der in dem Geschehen des 7. Dezember 1965 beschlossen liegt.

⁵⁹ Vgl. z. B. Nr. 129, S. 290.

⁶⁰ Nr. 94, S. 204. »Abwesenheit der Liebe« ist in diesem Text die zusammenfassende Charakterisierung des Verhältnisses zwischen Ost- und Westkirche von 1054 bis 1965.

⁶¹ Den Friedenskuß, den Papst und Patriarch in Jerusalem austauschten, interpretiert Paul VI. in seiner Ansprache ausdrücklich als Zeichen der *fraterna caritas*, die unter Zurückstellung des theologischen Dialogs schon jetzt wachsen kann: »Huius caritatis signum et specimen esto pacis osculum, quod ex Dei beneficio nobis licet in hac sanctissima terra invicem dare ... (Nr. 49, S. 118; zum Verhältnis von caritas und doctrina, S. 116). Das Thema des Friedenskusses erscheint dann wieder in einem Brief von Patriarch Athenagoras an Papst Paul am 13. 6. 1965: 'Επί δὲ τούτοις φιληματι ἀγίῳ κατασπαζόμενοι Αὐτὴν ἐν Χριστῷ . . . (Nr. 102, S. 226). In der Rede an den Papst im Phanar (25. 7. 1967) erscheint es im französischen Text (Nous vous rendons, au sein même de l'Eglise, le baiser d'amour du Christ: Nr. 173, S. 279), fehlt hingegen im gedruckten griechischen Text (S. 378), doch ist der Satz auf der beigefügten Tafel, der Wiedergabe der Original-Urkunde zu lesen: 'Αποδιδόμεν σοι ἐν μέσῳ ἐκκλησίας τὸν ἀσπασμὸν τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ. Noch einmal erscheint die Formel in dem Telegramm des Patriarchen an den Papst vom 7. 12. 1969 (S. 602 u. 603); der französische Text lautet: »A l'occasion de ce saint anniversaire Nous embrassons aujourd'hui Votre Sainteté vénérée d'un saint baiser.«

ZWEI große Umwälzungen hat es in der Weltgeschichte gegeben; man nennt sie die zwei Testamente. Man könnte sie auch zwei Erdbeben nennen, so groß war ihre Wirkung. Die erste war der Übergang von den Götzen zum Gesetz, die zweite vom Gesetz zum Evangelium. Noch eine dritte Umwälzung ist uns angekündigt, die uns von hier nach drüben versetzen soll, wo es keine Bewegung und kein Schwanken mehr geben wird. Nun haben aber die beiden Testamente einen gemeinsamen Zug aufzuweisen. Und welchen? Daß sie nicht plötzlich, nicht auf den ersten Ansatz hin alles umgestürzt haben. Und warum nicht? Dies ist eine wichtige Frage! Darum nämlich, daß wir nicht überrannt, sondern überzeugt würden. Denn was nicht freiwillig ist, ist auch nicht von Dauer. . . . Denn es ist nicht leicht, Dinge, die lange Zeit hindurch gegolten haben, auf einmal abzuschaffen. Was will ich damit sagen? Das erste Testament schaffte die Götzen ab, aber duldete noch die Opfer; das zweite Testament schaffte die Opfer ab, aber verbot noch nicht die Beschneidung. Und indem sich die Menschen einmal eine Beschränkung gefallen ließen, gaben sie schließlich auch das Zugestandene preis, die einen die Opfer, die anderen die Beschneidung. Aus Heiden wurden sie zu Juden, aus Juden zu Christen und wurden durch die teilweisen Veränderungen gleichsam heimlich ins Christentum hinübergeschmuggelt. Paulus kann dich davon überzeugen, der vom Beschneiden und vom Tempelopfer schließlich dazu kam, zu sagen: »Brüder, wenn ich noch die Beschneidung predigen würde, würde man mich denn dann verfolgen?« Das erste war ein heilsgeschichtliches Zugeständnis, das andere war Vollkommenheit.

Neben dieses Beispiel läßt sich die Lehre von Gott stellen, obschon sie auf gegenteilige Art fortzuschreiten scheint. Im vorigen nämlich vollzog sich der Fortschritt durch Wegnahme,

hier vollendet er sich durch Zunahme. So nämlich ging es vor sich: das Alte Testament verkündete offen den Vater, in verhüllter Weise den Sohn. Das Neue offenbarte voll den Sohn und hat die Gottheit des Geistes angedeutet. Nun aber regiert der Geist unter uns und läßt sich uns deutlich erkennen. Es wäre nämlich gefährlich gewesen, zu einer Zeit, da die Gottheit des Vaters noch nicht anerkannt war, den Sohn offen zu verkünden, und als die des Sohnes noch nicht angenommen war, uns die des Heiligen Geistes – um ein etwas kühneres Wort zu wagen – aufzubürden. Es hätte die Gefahr bestanden, daß die Gläubigen, wie Leute, die mit zuviel Speise beladen werden oder schwache Augen auf die Sonne richten, auch das verloren hätten, was ihrer Kraft angemessen war. Vielmehr sollte durch stückweisen Fortschritt und, wie David sagt, durch »Aufstiege von Herrlichkeit zu Herrlichkeit« und allmähliches Weiterkommen das Licht der Dreifaltigkeit immer heller erstrahlen. Das ist nach meiner Ansicht auch der Grund, warum er nur allmählich auf die Jünger herabkommt, nämlich je nach der Fassungskraft derer, die ihn aufnehmen sollten, sich mitteilend, zu Beginn des Evangeliums die Wundertaten vollbringend, nach der Passion Christi beim Angehauchtwerden, schließlich bei der Himmelfahrt in Feuerzungen vollends sichtbar geworden. Ja, selbst von Jesus wird er nur allmählich geoffenbart . . .

So kommen uns die erleuchtenden Strahlen der Offenbarung nur Stück für Stück zu. Es ist die Ordnung der Gotteserkenntnis, die wir selbst einhalten müssen: sie enthüllt nicht alles aufs Mal, verbirgt aber auch nichts bis zum Ende. Das eine wäre ungeschickt, das andre ungöttlich. Das eine könnte die Außenstehenden verletzen, das andere die eigenen Brüder entfremden.

Noch eins will ich beifügen, was vielleicht schon manchen andern eingefallen ist, was ich aber für mich selbst durch eigenes Sinnen gefunden zu haben glaube: Der Herr wußte gewisse Dinge, die nach seinem Ermessen seine Jünger noch nicht tragen konnten, obwohl sie schon mit mannigfaltiger Lehrweisheit angefüllt waren; er verbarg sie ihnen vielleicht

aus den angegebenen Gründen. Andererseits sagte er, der Geist werde sie bei seiner Ankunft in alle Wahrheit einführen.

Zu diesen Dingen gehört wohl auch die Gottheit des Geistes selber, die später offenbar werden sollte, als nämlich nach der wunderbaren Auferstehung des Erlösers der Glaube an ihn sich bereits gefestigt hatte.

Gregor von Nazianz, 31. Rede (5. theologische Rede c. 25–27; P.G. 36, 160–164. Zitiert aus: Henri de Lubac, Glauben aus der Liebe. »Catholicisme«. Übertragen und eingeleitet von H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1970, S. 399 ff.

ES IST das gemeinsame Ziel aller Gegner und Feinde der reinen Lehre, den Grund des Glaubens an Christus zu erschüttern und die apostolische Überlieferung, nachdem man sie zertrüftet hat, ganz wegzuräumen. Deshalb berufen sie sich, als angeblich wohlgesinnte Schuldner, auf schriftliche Beweise, während sie das ungeschriebene Zeugnis der Väter als wertlos zurückweisen. Wir aber werden die Wahrheit nicht aufgeben und das Bündnis mit ihr nicht aus Feigheit verraten . . .

Wodurch sind wir Christen? Durch den Glauben wird man sagen. Auf welche Weise werden wir gerettet? Offenbar durch die Wiedergeburt in der Gnade der Taufe. Woher denn anders? Wenn wir anerkennen, daß diese Rettung durch den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist gewirkt wird, sollen wir dann die Form der Lehre, die wir übernommen haben, preisgeben? Wahrlich, es wäre sehr beklagenswert, wenn wir jetzt weiter von unserer Erlösung erfunden würden als damals, da wir gläubig wurden (Röm 13, 11), wenn wir das, was wir empfangen haben, nun abwiesen. Es ist der gleiche Schaden: ohne Taufe zu sterben oder etwas angenommen zu haben, das von der Überlieferung abweicht. Was das Bekenntnis angeht, das wir bei unserer ersten Einführung abgelegt haben,

als wir errettet von den Götzen zum lebendigen Gott kamen (vgl. 1 Thess 1, 10), so macht derjenige, der nicht zu jeder Zeit auf der Hut ist und sich nicht sein ganzes Leben hindurch wie mit einem Schutz umgibt, sich selbst den Verheißungen Gottes gegenüber zu einem Fremdling (vgl. Eph 2, 12), indem er dem eigenhändig Geschriebenen widerstreitet, das er zum Bekenntnis des Glaubens geleistet hat.

Wenn nämlich die Taufe für mich Anfang des Lebens und erster Tag unserer Wiedergeburt ist, so ist offenkundig das Wort, das in der Gnade der Annahme an Sohnes Statt gesprochen wurde, das kostbarste von allen. Diese Überlieferung, die mich ins Licht geführt hat, die mir die Kenntnis Gottes geschenkt hat, durch die ich als Kind Gottes erwiesen wurde, der zuvor wegen der Sünde mein Feind war, diese Überlieferung soll ich, umgeben von ihren Gründen, preisgeben? Vielmehr erbitte ich mir, mit diesem Bekenntnis zum Herrn einzugehen, und ermahne sie, den Glauben unversehrt bis zum Tage Christi zu bewahren, darauf zu achten, daß der Heilige Geist ungetrennt vom Vater und vom Sohn bleibt, und die Lehre der Taufe im Bekenntnis des Glaubens und in der Verkündigung des Lobpreises zu erhalten.

Durch den Heiligen Geist geschieht die Wiedereinsetzung ins Paradies, der Aufstieg ins himmlische Königreich, die Rückkehr zur Sohnschaft; durch ihn können wir Gott »Vater« nennen, können wir in die Gemeinschaft der Gnade Jesu Christi kommen, Kinder des Lichtes heißen, teilnehmen an der ewigen Herrlichkeit, in die Fülle der Preisungen gelangen sowohl in dieser wie in der künftigen Zeit, indem wir wie in einem Spiegel die Gnade der uns in den Verheißungen dargereichten Güter sehen, wie wenn sie schon gegenwärtig wären, in deren Genuß wir durch den Glauben kommen. Denn wenn das Unterpfand derartig ist, wie groß ist dann die Vollendung? Wenn die Erstlingsgabe so groß ist, was wird dann die ganze Fülle sein?

Basilus, Über den Heiligen Geist. Übers. v. M. Blum. Freiburg 1967, S. 60 f.

Schwesterkirchen

Ekklesiologische Implikationen im »Tomos Agapes«

Von Jean Meyendorff

Die Beziehungen zwischen der orthodoxen Kirche und Rom waren in den letzten fünfzehn Jahren von einer Reihe ganz außerordentlicher, für Generationen von Christen unvorhersehbaren Ereignissen gekennzeichnet. Im Jahre 1698 hatte der damalige Patriarch von Jerusalem, Dositheos Notaras, zu Jassy unter dem Titel »Tomos Agapes« eine Sammlung byzantinischer polemischer Texte gegen die lateinischen Häresien veröffentlicht. Im Jahre 1971 wird derselbe Titel gewählt für eine Textsammlung ganz anderer Natur: für eine Sammlung von Dokumenten, welche die »Aufhebung von Anathemen«, die persönliche Begegnung zwischen dem Papst und dem Ökumenischen Patriarchen zu Jerusalem und offizielle Besuche zwischen Rom und Konstantinopel betreffen.

Es ist hier nicht der Ort, eine eingehende Analyse dieser Dokumente vorzulegen. Indes scheint es an der Zeit, eine theologische Reflexion über ihre eigentliche Bedeutung anzustellen, denn ohne eine solche Reflexion können ihre Auswirkungen der Vergessenheit oder Mißverständnissen anheimfallen. Wie bekannt, hat der Ökumenismus des verstorbenen Patriarchen Athenagoras im Schoß der orthodoxen Kirche äußerst widersprüchliche Reaktionen ausgelöst: manche halten ihn für einen Apostaten, und Athosklöster, die zu seinen Lebzeiten seinen Namen in der Liturgie nicht mehr erwähnten, schließen ihn jetzt auch aus den Dyptichen der Verstorbenen aus; andere hingegen verehren sein Andenken und planen, ihm ein Denkmal zu errichten. Diejenigen, die weder zu seinen Verächtern noch zu seinen unbedingten Verehrern gehören, haben somit eine schwierige Aufgabe. Allzuoft sehen sie davon ab, Stellung zu nehmen, und vertrösten sich auf die Autorität eines künftigen panorthodoxen Konzils, von dem sie die Lösung aller Probleme erhoffen.

Den Theologen – von denen der verstorbene Patriarch nichts wissen wollte und die er als Störenfriede bezeichnete – scheint jedoch die besondere Pflicht zu obliegen, die Ereignisse dieser letzten Jahre in ihre richtige Perspektive zu versetzen, ihnen einen Sinn zu geben, sie der Kirche zunutze zu machen. Diese Ereignisse hatten ja in hohem Maß einen wesentlich symbolischen Charakter: Es kam zu keinem praktischen Beschluß, zu keiner formellen dogmatischen oder kirchenrechtlichen Änderung. Was vorliegt, sind Worte, Gesten, Zeichen, deren Absicht es war, eine Gesinnungsänderung herbeizuführen. Zwischen den beiden Kirchen bestehen die Probleme weiter, und die Trennung ist leider immer noch die gleiche wie zuvor, doch haben wir die Pflicht,

uns zu fragen, ob die neue Atmosphäre, die sich im »Tomos Agapes« widerspiegelt, zu einer Lösung beiträgt oder nicht; ob sie neue Perspektiven eröffnet oder ob zu Jerusalem, Istanbul und Rom die einigende, erlösende Wahrheit ein weiteres Mal den kirchlichen Diplomaten zum Opfer fiel.

Meine Analyse wird einen historischen Teil umfassen, denn ohne einen geschichtlichen Rückblick bleibt eine Geste wie die Aufhebung der Bannsprüche unverständlich, und einen analytischen Teil, der die ekklesiologischen oder auch bloß psychologischen Implikationen der Ereignisse des letzten Jahrzehnts zu interpretieren sucht.

Worin besteht das Schisma?

Die gemeinsame Erklärung Papst Pauls VI. und des Patriarchen Athenagoras vom 7. Dezember 1965 über die Aufhebung der Bannbulen ist darauf bedacht, die Tragweite der Ereignisse von 1054 nicht zu übertreiben. Es heißt darin: »Unter den Hindernissen, die sich der Entwicklung dieser brüderlichen Beziehung des Vertrauens und der Achtung (zwischen den Kirchen) entgegenstellen, ist auch die Erinnerung an die bedauerlichen Entscheidungen, Akte und Ereignisse zu verzeichnen, die im Jahre 1054 zur Exkommunikation des Patriarchen Michael Kerularios und zweier anderer Persönlichkeiten durch die Legaten des Römischen Stuhles unter der Leitung Kardinal Humberts führten, worauf diese von seiten des Patriarchen und des Synods von Konstantinopel eine entsprechende Verurteilung erfuhren. Diese Ereignisse einer besonders erregten Zeit der Geschichte lassen sich nicht ungeschehen machen. Heutzutage jedoch, wo sich ein weniger getrübt, gerechteres Urteil darüber durchgesetzt hat, müssen die Übertreibungen anerkannt werden, die ihnen anhafteten und danach zu Folgen führten, die, soweit wir beurteilen können, über die Absichten und die Voraussicht ihrer Urheber hinausgingen. Denn ihre Zensuren bezogen sich auf Personen, nicht auf die Kirchen, und beabsichtigen nicht, die kirchliche Gemeinschaft zwischen Rom und Konstantinopel zu zerreißen.«¹

Die Verfasser dieser Erklärung waren sich folglich bewußt, daß die Exkommunikationen von 1054 die Legaten und den Patriarchen als Personen betrafen. Es kam 1054 nicht zu einem Schisma zwischen den Kirchen als solchen. Wohl schließt der Text Humberts »die Parteigänger der Verrücktheit« des Kerularios in die Verurteilung ein, doch diese Bezeichnung traf nicht auf *alle* Glieder der byzantinischen Kirche zu, weil Humbert im gleichen Text die Kaiser und Bürger Konstantinopels als »sehr christlich und rechtgläubig«

¹ Die Übersetzung hält sich an die Übertragung in: »Schweizerische Kirchenzeitung«, 133 (1965), S. 681, worin das Breve im lateinischen Original und in vollständiger Übersetzung wiedergegeben und der Gesamttext der gemeinsamen Erklärung in deutscher Übersetzung veröffentlicht wird (a. a. O., S. 680–682). Die »Herder Korrespondenz« [XX (1966), S. 49 bis 51] gibt in einem Bericht die Dokumente auszugsweise wieder (Anm. d. Übersetzers).

ansieht. Übrigens ist es wahrscheinlich, daß die Bulle selbst über die Vollmachten der Legaten hinausging und somit vom römischen Standpunkt aus kanonische Geltung besessen hat. Auf alle Fälle läßt sich 1054 nicht als der Zeitpunkt des Schismas betrachten, und es war somit relativ leicht und moralisch vernünftig, »die beleidigenden Worte zu bedauern« und »die Bannsprüche aus dem Gedächtnis und dem Bereich der Kirche zu tilgen«, wie das Paul VI. und Athenagoras getan haben. Hingegen darf man nicht meinen, das Schisma bestehe nach ihrer symbolischen Geste nicht mehr.

Von welcher Natur ist das Schisma und wann ist es eingetreten?

Heute ist man allgemein der Ansicht, daß es deshalb zu der Trennung zwischen Orient und Okzident kam, weil sie sich während eines ganzen Jahrtausends immer mehr »auseinanderlebten«. Elemente dieser »Entfremdung« treten schon im vierten Jahrhundert deutlich zutage. Von diesem Zeitpunkt an besteht in der Trinitätstheologie eine gewisse Polarisierung und liegen Ansätze zu einer ekklesiologischen Divergenz vor: Während der lateinische Westen den sogenannten »apostolischen« Bischofssitzen eine ganz besondere Bedeutung zuschreibt und der römische Stuhl sich seines »Petrischen« Charakters bewußt wird, setzt sich im Osten, wo die »apostolischen« Sitze so zahlreich sind, daß sie nicht irgendeine besondere administrative Bedeutung in Anspruch nehmen können, der Primat Konstantinopels durch; dieser gründet einzig auf den empirischen Faktoren, die aus der Reichshauptstadt das eigentliche Zentrum des kirchlichen Lebens machten.

Diese anfängliche »Entfremdung« vertieft sich immer mehr, begünstigt durch die politischen und kulturellen Differenzen und auch durch die endlosen christologischen Kontroversen im Orient, an denen sich – mit Ausnahme des Papstes Leo I. und des Konzils von Chalkedon – der Römische Stuhl nicht sehr aktiv beteiligt. So kommt es zum langen Schisma zur Zeit des byzantinischen Ikonoklasmus und schließlich zu einem Konflikt zwischen Papst Nikolaus I. (858–867) und dem Patriarchen Photios (857–867, 877 bis 881).

Die Tatsache, daß die beiden Kirchen auf dem Photios betreffenden Konzil von 879–880 und selbst nach der Übernahme des *Filioque* durch die Kirche von Rom (wahrscheinlich im Jahre 1014) wieder zu einer Versöhnung gelangten und daß man im allgemeinen auf beiden Seiten die Divergenzen weiterhin für vorübergehend ansah, versetzt die Ereignisse von 1054 in ihre wirklichen Dimensionen zurück: sie waren ein mißglückter Annäherungsversuch. Man vergißt sehr oft, daß auf den Versuch von 1053–1054 sehr rasch ähnliche weitere Bestrebungen folgten. Eine römische Gesandtschaft kam, um den Kaiser Michael VII. Dukas anläßlich seiner Thronbesteigung (1072) zu beglückwünschen, doch gelang es ihr nicht, einen Kontakt mit dem Patriarchat herzustellen. Noch bedeutungsvoller waren die diplomatischen und kirchlichen Kontakte zwischen Rom und Byzanz unter dem Kaiser

Alexios I. Komnenos (1081–1118). Die Legaten Urbans II. hoben offiziell die Exkommunikation des Kaisers auf (1089). Wie aus den byzantinischen Dokumenten erhellt, ließ der Kaiser in den Archiven nach offiziellen Dokumenten über die Trennung der Kirchen suchen und *found keine*; infolgedessen verlangte er vom Synod, den Namen des Papstes wieder in den Dyptichen zu verzeichnen. Hierauf richtete der Patriarch Nikolaos III. an den Papst einen Brief, worin er ihn als »Bruder« bezeichnete und auf sehr irenische und respektvolle Art um sein Glaubensbekenntnis bat². (Daraus ersieht man: Wenn die Bannsprüche von 1054 wirklich Exkommunikationen waren, sind sie bereits 1089 aufgehoben worden.)

Man hält oft die Kreuzzüge und insbesondere die Plünderung Konstantinopels im Jahre 1204 für den eigentlichen Zeitpunkt der Trennung. Man kann in der Tat der Ansicht sein, daß die Errichtung einer *parallelen lateinischen Hierarchie* im Orient und namentlich die Errichtung eines lateinischen Patriarchats zu Konstantinopel das Schisma offen zutage treten ließ. Es scheint, daß dies die bei den westlichen Theologen vorherrschende Interpretation war: Im vierzehnten Jahrhundert begann man in Ungarn und Polen die in die Gemeinschaft mit Rom eintretenden Orthodoxen »umzutaufen«³. Die offizielle Haltung der Päpste war indes gemäßigter, begnügten sich doch Klemens IV. und Gregor X. bei der Aufnahme des Kaisers Michael VIII. Palaiologos in ihre Gemeinschaft damit, daß dieser ein Glaubensbekenntnis ablegte⁴. Was die Byzantiner betrifft, so waren sie – trotz des vierten Kreuzzuges und der an ihnen verübten Greuelthaten – nahezu einmütig der Ansicht, daß die Lateiner immer noch zur christlichen Ökumene gehörten. Das gilt nicht nur von den »lateinischgesinnten« Politikern am Hof der Palaiologen, die stets bereit waren, einer »politischen Union« beizustimmen, um einen Kreuzzug gegen die Türken zu veranlassen, sondern auch von den konservativen Kreisen, welche die theologischen Probleme, zumal das *Filioque*, sehr ernst nahmen. Diese lehnten eine einzig auf politischen Interessen basierende Union ab und traten für die Einberufung eines ökumenischen Konzils ein, auf dem die dogmatischen Differenzen hätten frei diskutiert werden können. Dies war die Einstellung namentlich der palamitischen Patriarchen nach 1351⁵.

² Zu diesen Episoden vgl. W. Holtzmann, Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089. In: »Byzantinische Zeitschrift« XXVIII, 1928, S. 38 bis 67; auch V. Grumel, Les registres des actes du patriarcat de Constantinople, Bd. I, fasc. III. Paris 1947, No. 953, S. 48–49.

³ Jean Cantacuzène, Dialogue avec le légat Paul II, Ed. J. Meyendorff. In: Projets de concile oecuménique en 1367, Dumbarton Oaks Papers 14 (1960), S. 173.

⁴ Texte in H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum. Aug. K. Rahner. Freiburg i. Br. 1952, Nr. 460–466.

⁵ Vgl. insbesondere den Brief des Patriarchen Philotheos an den Erzbischof von Ochrida, worin er ihn zum Unionskonzil einläd. Der Brief stammt aus dem Jahre 1367 (Miklosich und Müller, Acta patriarchatus Constantinopolitani. Vindobonae 1860, I, S. 491–493).

Bis zum Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts wiesen aber die Päpste den Gedanken an ein Unionskonzil zurück, solange die Orthodoxen nicht zuvor Buße getan hätten. Es war die konziliaristische Bewegung im Westen, die mit ihrer Proklamation, daß das Konzil über dem Papst stehe, die Haltung des Papsttums zur Frage eines konziliaren Vorgehens zur Wiederherstellung der Einheit mit den Griechen für eine Zeitlang änderte. Das Konzil von Ferrara–Florenz war so das Ergebnis inständiger Bitten derjenigen Theologen und Kirchenmänner, welche die Union auf der Grundlage einer bloßen »Latinophonie« zurückwiesen, und auch das Resultat der Krise des Konziliarismus im Westen. Paradoxerweise lief das Konzil auf eine Doppeltragödie hinaus: auf das Ende des Konziliarismus⁶ und auf die endgültige Spaltung zwischen dem Orient und dem Okzident. Im Jahre 1444 vertrieb die Kirche Rußlands den Metropoliten Isidor, den Parteigänger und Architekten der Wiedervereinigung, und im Jahre 1484 führte das Konzil von Konstantinopel, an dem die vier Patriarchen des Orients teilnahmen, einen Versöhnungsritus der Lateiner mit der orthodoxen Kirche ein, indem man sie zu den Häretikern der zweiten Kategorie zählte, die gemäß dem Kanon 95 des Konzils Quinisexta durch die Salbung mit dem heiligen Chrisma aufgenommen werden sollten⁷. 1484 ist somit das Datum, an dem die Trennung zum bleibenden Zustand wurde. Bekanntlich verlangte in der Folge der Synod von Konstantinopel (1755) sogar die »Umtaufe« der Lateiner, in Übereinstimmung mit ähnlichen Beschlüssen, die in Rußland im siebzehnten Jahrhundert gefaßt wurden, doch kam es nie zu einer einmütigen Zustimmung aller orthodoxen Kirchen zu dieser rigoristischen Haltung.

Es ist nötig, an diese bekannten Ereignisse zu erinnern, um den Akt der Aufhebung der Bannsprüche durch Paul VI. und Athenagoras in die richtige Perspektive zu versetzen und auch um zu versuchen, den Weg zu bestimmen, der künftighin einzuschlagen ist.

Die geschichtliche, spirituelle und theologische »Entfremdung« zwischen dem Orient und dem Okzident, das heißt das Schisma, läßt sich selbstverständlich nicht einzig und allein durch formelle kirchenrechtliche Akte überbrücken. Diese können nur eine bereits bestehende Situation sanktionieren. Dennoch bilden sie eine notwendige Sanktion. Eine wirkliche Aufhebung des Schismas würde darum auf orthodoxer Seite den Widerruf des Synodalentscheides erfordern, den die Kirche Konstantinopels 1285 getroffen hat und worin sie das Konzil von Lyon offiziell verwarf, und selbstverständlich auch einen Akt der Annullierung des Beschlusses von 1484.

Ich möchte indes – natürlich in meinem persönlichen Namen – eine Idee vortragen, die – sofern sie verwirklicht würde – die beiden Kirchen automa-

⁶ Vgl. J. Gill, *The Council of Florence*. Cambridge 1959, S. VII.

⁷ Rhalles-Potles, *Syntagma ton hieron kanonon*, V, Neudruck. Athen 1966, S. 143–147. Das Konzil von 1484 bezeichnete sich als ökumenisch.

tisch von jeglicher Verpflichtung hinsichtlich der unglückseligen Kontroversen und Tragödien der späteren Zeit entbinden würde.

Die Arbeiten der modernen Geschichtsforschung und namentlich die von F. Dvornik haben ein Faktum ans Licht gebracht, das in den Jahrhunderten der Animosität und der Polemiken verdunkelt worden war: 879–880 besiegelte in der Kirche Hagia Sophia zu Konstantinopel ein großes Konzil unter Teilnahme römischer Legaten die Versöhnung zwischen dem Papst Johannes VIII. und dem Patriarchen Photios. Man glaubte noch jüngst, der Papst habe die Legaten bei ihrer Rückkehr nach Rom desavouiert und Photios ein weiteres Mal exkommuniziert, als er die Konzilsbeschlüsse vernommen habe. Heute aber weiß man, daß dies nicht der Fall war und daß die beiden Kirchenhäupter sowie ihre Nachfolger sich an die Konzilsdekrete hielten.

Der wesentliche Inhalt dieser Dekrete läßt sich in die beiden Punkte zusammenfassen:

1. Auf kirchenrechtlicher und disziplinärer Ebene anerkennen sich die beiden Kirchen gegenseitig als oberste Instanzen in ihren zugehörigen Territorien; es gibt somit keine päpstliche »Jurisdiktion« im Osten (Kanon 1). Am Ehrenprimat Roms wird selbstverständlich festgehalten, sowie auch an den traditionellen Grenzen des römischen Patriarchats, mit Einschluß des Illyricum.

2. Auf der dogmatischen Ebene bekräftigt das Konzil die Glaubenseinheit, die darin zum Ausdruck gebracht wird, daß sämtliche Kirchen am ursprünglichen Text des Nikänischen Glaubensbekenntnisses festhalten: das Konzil von Konstantinopel verurteilt formell jegliche Hinzufügung zum Text. Offensichtlich handelt es sich dabei um eine Verurteilung des *Filioque*, die indes die römische Autorität nicht beeinträchtigt, da die Hinzufügung in Rom noch nicht in Gebrauch stand; die Maßnahme hat den fränkischen Klerus im Auge, der sich zum Promotor des interpolierten Textes in den slawischen Ländern machte.

Welche kanonische Autorität kommt diesen Beschlüssen von 879–880 zu?

Die Konzilstexte selbst bezeichnen die Versammlung als ein »heiliges ökumenisches Konzil« (»hē hagia kai oikoumenikē synodos«). In der Tat sind sämtliche Kriterien der byzantinischen Ökumenizität, die von allen früheren ökumenischen Konzilien akzeptiert worden waren (Einberufung durch den Kaiser, Vertretung der fünf Patriarchate) 879–880 vorhanden. In den byzantinischen Kanonsammlungen figurieren die Dekrete immer im Anschluß an die Dekrete der ökumenischen Konzilien, vor den Beschlüssen der Regionalkonzilien. Die byzantinischen Autoren benennen diese Versammlung oft als »achtes« ökumenisches Konzil. Dies ist beispielsweise die Haltung so hervorragender und repräsentativer Theologen wie Neilos Kaba-

silas⁸ und Symeon von Thessalonich⁹. Diese Auffassung wird indes nicht allgemein vertreten: die »Siebenzahl« der Konzilien besitzt in den Augen gewisser Autoren einen heiligen Charakter, und andererseits wird das Widerstreben der Lateiner respektiert.

Im Okzident wurde – nach einer wichtigen Entdeckung von F. Dvornik¹⁰ – das Konzil von 779–780 wenn nicht als ökumenisch, so doch wenigstens als kompetente und von Rom sanktionierte Autorität anerkannt, welche die Einheit der Kirche wiederhergestellt hat, indem sie das Konzil des Ignatios von 869–870 annullierte. Erst mit der »Gregorianischen Reform« am Ende des elften Jahrhunderts nahm der lateinische Westen die Ökumenizität des Ignationischen Konzils an: die »Gregorianischen« Reformer haben sich damals in den Akten dieses Konzils wiedererkannt, das – wie sie glaubten – die Autorität des Papstes über das byzantinische Patriarchat und über die Zivilgewalt des Kaisers bekräftigte. Doch von 880 bis ungefähr 1100, das heißt während mehr als zwei Jahrhunderten, anerkannten der Okzident und der Orient trotz der Unterschiede, die sie bereits anderweitig trennten, im allgemeinen die Legitimität des in der Hagia Sophia 880 zwischen Johannes VIII. und Photios getroffenen Einvernehmens an.

Die erst spät erfolgte Zurechnung des Ignationischen Konzils zu den »ökumenischen Konzilien« durch die Gregorianischen Kanonisten stellt für die römische Ekklesiologie ein gewisses Problem dar. Doch die Geschichte bietet uns mindestens einen Präzedenzfall, bei dem die Schwierigkeit in etwa implizit überwunden wurde. Es handelt sich um eine Episode der Debatten zu Ferrara im Lauf der vierten und fünften Konzilssession, am 20. und 24. Oktober 1438. Kardinal Cesarini und Andreas von Rhodos versuchten, sich auf die Autorität des »achten« Konzils, das heißt des Ignationischen Konzils zu berufen, und stießen natürlich auf ein absolutes »non possumus« des Markos Eugenikos, des Wortführers der Griechen. Dieser berief sich ausdrücklich auf den Widerruf der Beschlüsse dieser Kirchenversammlung unter Papst Johannes VIII.¹¹ In gemeinsamem Einvernehmen ließ man dann die Frage auf sich beruhen und betrachtete das Konzil von Florenz als das »achte«. Auf seiten der Lateiner ging man somit implizit zur Situation zurück, die vor der Gregorianischen Reform bestand.

⁸ Einleitung zu den Traktaten des Neilos Kabasilas. In: *Patrologia Graeca* 149, col. 679.

⁹ Dial. 19. In: *Patrologia Graeca* 155, col. 97.

¹⁰ *The Photian Schism. History and Legend*. Cambridge 1948, S. 309–330. Daniel Stiernon sucht die durch die Arbeiten Dvorniks erschütterte Autorität des Ignationischen Konzils wieder aufzuwerten (Constantinople IV., Paris, Ed. de l'Orante 1967, S. 199–230). Doch das (um 1094 veröffentlichte) vielberedete »Decretum« Ivos von Chartres bezeugt, daß die volle Rehabilitation des Photios durch Johannes VII. im Abendland anerkannt wurde.

¹¹ *Concilium Florentinum, Documenta et scriptores*. Series B, Vol. V., fasc. I, *Acta graeca*. Roma 1952, S. 90–91. 135.

Ich komme also auf die Idee zurück, die sich selbstverständlich nicht leicht verwirklichen läßt, die aber in vielleicht entscheidender Weise zum Werk der Union beitragen könnte: Wäre es heute nicht möglich, zu einer *gemeinsamen* Anerkennung der Ökumenizität des Konzils von 879–880 zu gelangen?

Ein solcher Akt hätte gewiß ein größeres ekklesiologisches Gewicht als die rein symbolische Zurücknahme der Bannsprüche von 1054. Er schlosse eine Rückkehr zu der Situation in sich, die während zweier Jahrhunderte zwischen den Kirchen bestand. Für die Orthodoxen würde dieser Akt – der das formelle Einverständnis sämtlicher Ortskirchen erheischen würde – bedeuten, daß die Union auf einem gemeinsamen Glauben gründet, auf dem von den Konzilien angenommenen Glaubensbekenntnis. Er schlosse keinerlei dogmatischen Relativismus in sich. Auch wäre er ein positiver Akt, die gemeinsame Rückkehr zu einer tatsächlichen Situation, in der wirklich die Einheit zwischen dem Orient und dem Okzident bestand.

Das Schisma ist von solcher Natur, daß, wie hoch einzuschätzen auch die symbolischen Gesten sein mögen, diese doch nicht für sich allein genommen die Trennung überwinden können: es muß zu einer Union der Gesinnungen kommen und zu einem Einvernehmen in bezug auf die institutionellen Formen der Einheit. Das Konzil von 879–880 hat beides zustandegebracht.

Heutige Perspektiven

Die im »Tomos Agapes« zusammengestellten Dokumente und die Kommentare zu den Begegnungen und Gesten des Papstes und des Patriarchen lassen sich verschieden interpretieren. Man hat beispielsweise gesagt, der spektakuläre Charakter dieser Begegnungen und Gesten und auch die schillernde Sprache der Dokumente habe die Gläubigen beider Kirchen zu der irrigen Annahme verleitet, die Union stehe unmittelbar bevor und die Lehrhindernisse seien nur noch in den Köpfen einiger reaktionärer Theologen vorhanden. Patriarch Athenagoras selbst hat in gewissen nichtoffiziellen Erklärungen solchen kritischen Stimmen Rechnung getragen und so seine eigene ökumenische Politik kompromittiert. Man hat auch behauptet, die kirchliche Diplomatie, die diese Begegnungen vorbereitet und herbeigeführt habe, habe zum Ziel gehabt, das Bild eines orthodoxen »Papsttums«, das eine Parallele zum römischen Papsttum bilde, vor Augen zu führen, und in der öffentlichen Meinung des Westens, die über die Ereignisse in der orthodoxen Kirche weniger im Bilde ist, hat denn auch diese Ansicht da und dort Glauben gefunden. Auf orthodoxer Seite hingegen schöpften die Kritiker Trost aus dem Umstand, daß der Patriarch über keinerlei formelles panorthodoxes Mandat verfügt und somit nicht die Kirche als solche engagierte.

Es wäre indes tragisch, wenn diese manchmal berechtigten Kritiken der päpstlichen und patriarchalen Diplomatie die reale Bedeutung gewisser Gesten und Worte endgültig verdunkelten. Es wäre tragisch, die uns heute gebotene Möglichkeit zu übersehen und nicht die Gelegenheit wahrzunehmen, ein positives Kapital anzusammeln, das unsere unmittelbaren Berechnungen übersteigt. Insbesondere die von mir soeben gemachte Anregung – gemeinsame Anerkennung des Konzils von 879–880 als »ökumenisch« – wäre total unrealistisch, wenn nicht das Zweite Vatikanische Konzil stattgefunden hätte und Papst Paul VI. nicht zur Haltung bereit gewesen wäre, die er im Lauf seiner Begegnung mit dem Patriarchen Athenagoras eingenommen hat. Zwei Elemente – verschiedener Natur – verdienen meiner Meinung nach besondere Beachtung, weil sie über den »diplomatischen« (und somit oberflächlichen) Aspekt des in die Wege geleiteten Dialogs hinausgehen:

1. Das Bild, das Papst Paul VI. der gesamten Welt von sich gegeben hat, indem er in Istanbul und Rom öffentlich als der *Bruder* – das heißt ontologisch gesehen als auf gleicher Stufe stehend – eines andern Bischofs auftrat, ist nicht lediglich ein diplomatischer Akt oder eine protokollarische Einzelheit. Gewiß wurden die bekannten Definitionen der päpstlichen Suprematie über die Bischöfe nicht verleugnet, aber es wurde auf keine Weise an sie erinnert: die Art und Weise, wie der Papst den Orthodoxen begegnet, läßt sich voll und ganz vereinbaren mit der Funktion des »primus inter pares«, welche die Orthodoxen dem Bischof von einst zuerkannt haben. Diese Haltung des Papstes Paul bricht mit einer jahrtausendjährigen Tradition, die im Gegenteil verlangte, daß die obere Autorität des römischen Papstes bei jeder Gelegenheit peinlichst genau gewahrt werde, besonders dem Orient gegenüber, den man als einen Herd der Opposition gegen den römischen Zentralismus kannte. Der Bruch mit dieser Tradition ist zu offensichtlich, als daß er nicht ein allgemeines ökumenisches Problem stellte. Besteht ein Widerspruch zwischen dieser Haltung und der Definition des Ersten Vatikanischen Konzils? Besteht ein Widerspruch zwischen dem Bruderkuß zwischen dem Papst und dem Patriarchen Athenagoras, der weder seine Bischofswürde noch seine patriarchale Jurisdiktion Rom zu verdanken hatte, und der Gewalt, die der Papst über den lateinischen Episkopat ausübt – eine Gewalt, die für gewöhnlich mit der Idee einer universalen Jurisdiktion göttlichen Rechts gerechtfertigt wird?

Offensichtlich gibt es noch keine klaren Antworten auf diese Fragen. Innerhalb des heutigen römischen Katholizismus bestehen verschiedene theologische Tendenzen und selbst verschiedene Gruppen, die mehr oder weniger an sehr verschiedenen Lösungen interessiert sind. Paradoxerweise sind diejenigen Gruppen, die sich am stärksten gegen den römischen Zentralismus stemmen, nicht immer auch die, die für eine Annäherung an die Orthodoxen wirklich offen sind. Auf alle Fälle haben der Papst und der Patriarch, indem

sie Seite an Seite saßen und einander als Bruder anredeten, in aller Augen ein *Sinnbild* geschaffen, dem ein Prozeß kirchlicher und theologischer »Rezeption« Inhalt geben muß. Doch liegt im »Tomos Agapes« bereits ein Vorwurf vor, der eine gründliche Exegese verdient, obwohl er noch nicht die ganze nötige Klarheit besitzt. Ich meine damit das Breve »Anno ineunte« vom 25. Juli 1967¹², das das zweite wichtige Element ist, das zur Dialoggrundlage dienen kann.

2. Das Breve »Anno ineunte« wurde in Istanbul vom Papst dem Patriarchen übergeben. Es enthält zunächst einen Kontrast in den Betitelungen. Der Papst wird auf ziemlich absolute Weise als »Bischof der römischen Kirche und Haupt der katholischen Kirche« (»Romanae Ecclesiae episcopus et catholicae Ecclesiae Caput«) bezeichnet. Die Titel, die dem Patriarchen gegeben werden, sind qualifizierter (»orthodoxer Erzbischof von Konstantinopel und ökumenischer Patriarch«). Wie man diesen Kontrast auch interpretieren mag, so muß doch der Titel »Haupt der katholischen Kirche« die Orthodoxen etwas vor den Kopf stoßen¹³.

Dennoch übernimmt der Text dann eine klassische Idee der orthodoxen Ekklesiologie: den Begriff »Schwesterkirchen«. Das Dokument anerkennt sogar, daß dieser Ausdruck treffend die Beziehungen kennzeichnet, die »während Jahrhunderten« zwischen den Kirchen bestanden, und fährt dann fort: »Nun schenkt uns nach einer langen Periode der Entzweiung und des wechselseitigen Unverstehens der Herr die Gnade, uns als Schwesterkirchen wieder zu entdecken.« Die theologische Grundlage dieser Aussage liegt nach dem Text im Mysterium der sakramentalen Gegenwart Christi. Dieses Mysterium »ist in jeder Ortskirche am Werk« und infolgedessen »besteht bereits, wenn auch unvollkommen, die Gemeinschaft zwischen unsern Kirchen«¹⁴.

Dieser Text impliziert meines Erachtens:

1. Die Annäherung zwischen dem Orient und dem Okzident muß als eine fortschreitende gegenseitige Anerkennung zwischen Ortskirchen verstanden werden und nicht als eine »Rückkehr« zur kanonischen Obödienz Roms. Diese Auffassung ist sicherlich die der orthodoxen Kirche, wenn sie an der ökumenischen Bewegung teilnimmt, wobei selbstverständlich die Annäherung an Rom ein viel solideres ekklesiologisches Fundament hat als die Kontakte mit den Protestanten. Hier sind somit die Grundlagen zu einer ökumenischen Methode vorhanden; diese gründet auf der Theologie der Ortskirche, die zu allen Zeiten die der Orthodoxen war und die nun, wie es scheint, von Rom offiziell übernommen worden ist. Man fragt sich aller-

¹² Bericht und auszugsweise Wiedergabe in: »Herder Korrespondenz« 21 (1967), S. 402 bis 404.

¹³ Merkwürdigerweise wird der Begriff *Caput* (»Haupt«) auf griechisch mit »hegoumenos« wiedergegeben, doch nur die lateinische und die französische Textfassung sind original.

dings, wie diese Methode sich voll vereinbaren läßt mit den Definitionen des römischen Papsttums, die auf einer ausschließlichen Sukzession des Petrusamtes zu Rom basieren, auf einer Sukzession, die insbesondere in der Betitelung des Papstes als »Haupt der katholischen Kirche« zum Ausdruck kommt.

2. Die von den Orthodoxen traditionell zurückgewiesenen lateinischen dogmatischen Definitionen – das *Filioque*, das Konzil von Trient, das Mariendogma von 1854 – werden irgendwie ausgeklammert. Trotz ihrer Zurückweisung durch die Orthodoxen besteht mit diesen bereits eine »nahezu vollständige Communio«. Wie ist diese Haltung von »Anno ineunte« (und auch des Ökumenismusdekretes des Zweiten Vatikanischen Konzils) zu erklären? Ein Orthodoxer würde darin eine implizite Anerkennung von seiten der römischen Kirche erblicken, daß diese einst so feierlich proklamierten lateinischen Dogmen nicht mehr als »Glaubens«-wahrheiten betrachtet werden müssen. Ist dies der Sinn der von katholischen Ökumenikern vertretenen Interpretation, wonach diese Dogmen, als Definitionen, bloß für die Kirche des Westens verbindlich sind? Nach ihrer Ansicht besagt das Breve »Anno ineunte«, daß »einer Wiederaufnahme der kanonischen Beziehungen zwischen den beiden Kirchen nichts im Wege steht«. In der Praxis könnte man somit schon heute zu einer vollen kanonischen und eucharistischen *Communio* zurückkehren, ohne daß Rom auf seine neuen Dogmen verzichten müßte und ohne daß die Orthodoxen sie zu akzeptieren hätten.

Diese Interpretation der Texte verdient, von den Orthodoxen ernstlich und verantwortungsbewußt geprüft zu werden.

Von vornherein stellen sich einige Probleme in bezug auf die Natur des theologischen Pluralismus, den eine kanonische Union unter den gegenwärtigen Umständen der vereinigten Kirche zur Pflicht machen würde. Gewiß ist es nichts Neues, gewisse Praktiken und gewisse Lehren als Theologoumena anzusehen, das heißt als von Theologen vertretene Positionen, zu denen die Kirche nicht Stellung genommen hat. Man kennt zu dieser Frage den Vorschlag des Historikers V. V. Bolotov, der – die Verhandlung zwischen Orthodoxen und Altkatholiken betreffend – die Lehre des *Filioque* (nicht aber die Interpolation des Symbolums) als ein westliches Theologoumenon klassifizierte, das man an und für sich nicht als Grund zum Schisma anzusehen habe. Andererseits ist ein gewisser liturgischer und theologischer Pluralismus innerhalb der einen Kirche zulässig (und sogar wünschenswert). Dieser Pluralismus ist indes nicht ein Ziel in sich: er dürfte beispielsweise nicht dazu dienen, einen Relativismus hinsichtlich der Lehre zu rechtfertigen oder einen ernstlichen Lehrkonflikt zu bemänteln. Ein Theologoumenon läßt sich nicht als verbindliches Dogma auferlegen, man kann aber auch niemandem das Recht abstreiten, es als eine irrige Meinung abzulehnen. Im Fall der späteren lateinischen Dogmen liegt nicht nur ein Pluralismus vor, sondern

hat ein Konflikt bestanden. Kann man die Einheit wiederherstellen, ohne ihn zu lösen?

Läßt sich andererseits – vor allem in unserer Zeit – die Ansicht vertreten, die dogmatischen Definitionen hätten nur eine geographisch begrenzte Reichweite? Was besagt existentiell die Behauptung, ein Dogma, das die volle Zustimmung des Orients verdiene, müsse noch im Licht der östlichen Tradition »überdacht« werden? Impliziert das Stellen einer solchen Frage nicht, die Angehörigen der Westkirche müßten diesen Dogmen reserviert und mißtrauisch gegenüberstehen, weil die »Schwesterkirche« sie noch nicht angenommen habe? Handelt es sich somit wirklich um »Dogmen« im Vollsinn des Wortes? Haben andererseits die Orthodoxen nicht auch eine gewisse Verantwortung gegenüber dem Okzident, namentlich gegenüber den Protestanten? Haben sie beim »Überdenken« der römischen Definitionen nicht die Pflicht, die Probleme nicht nur im Licht ihrer eigenen östlichen Überlieferung zu betrachten, sondern auch im Licht der Konflikte, die diese Definitionen im Okzident geschaffen haben? Und schließlich: Was ist der »Orient« und was ist der »Okzident« im Jahre 1974?

Das sind die Fragen, die in mir aufsteigen und die von beiden Seiten eine genaue und redliche Prüfung erheischen. Ich bin der festen Ansicht, daß die Theologie der »Schwesterkirchen« die richtige Methode für den Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen ist. Die Tatsache, daß sie im Breve »Anno ineunte« übernommen worden ist, stellt einen bedeutsamen Fortschritt dar. Dennoch bleibt bestehen, daß unsere beiden Traditionen einhellig der Ansicht sind, daß die Glaubenseinheit eine einzigartige notwendige Bedingung zur Herstellung sakramentaler und kanonischer Beziehungen ist. Besteht diese Einheit schon? Welches ist diesbezüglich die wirkliche Situation, von der Orthodoxie her gesehen?

Einerseits besteht gewiß ein Konsens darin, daß man die orthodoxe Kirche als die eine katholische Kirche ansieht. Hingegen besteht weder über den »kirchlichen« Status der Nichtorthodoxen noch über die beste Weise, die Wahrheit zu bezeugen und die Einheit der Christen zu fördern, ein offensichtlicher Konsens, sondern es liegt auf diesen Gebieten ein gewisser begrifflicher und disziplinärer Pluralismus vor. So weit ich die Geschichte kenne, ist übrigens dieser Pluralismus nicht etwas Neues, sondern hat er schon zur Väterzeit bestanden; eine gewisse Divergenz der Haltung gegenüber Häretikern und Schismatikern implizierte übrigens keinerlei ekklesiologischen oder dogmatischen Indifferentismus. Er besagte bloß, daß die Kirche in der Person der mit der lehramtlichen und disziplinären »Ökonomie« betrauten Bischöfe die Aufgabe hat, in jedem konkreten Fall zu prüfen, ob eine Wahrheit oder ein Irrtum vorliegt, ob ein Sakrament gültig oder ungültig ist, ob das Mysterium des Heiligen Geistes vorhanden ist oder nicht. Bei dieser entscheidend wichtigen »Prüfungs«aufgabe geht es selbstverständlich nicht

bloß um eine Frage der Information, der Intelligenz oder des bloßen gesunden Menschenverstandes; man vollzieht sie unter Mitwirkung des Heiligen Geistes, der ihr ihre Authentizität und ihre wahre geistliche Bedeutung verleiht. Meines Erachtens ist es in der orthodoxen Kirche in bezug auf die denkwürdigen Ereignisse der letzten fünfzehn Jahre bereits zu einer gewissen Prüfung gekommen. Die Ergebnisse sind nicht nur positiv. Wir wissen ja alle, daß diese Geschehnisse – und zuvorderst das Zweite Vatikanische Konzil – nicht nur zu einer Annäherung zwischen Katholiken und Orthodoxen geführt haben. Gerade zu der Zeit, da wir die großen symbolischen Gesten des Papstes und des Patriarchen erlebten, erschütterte die römisch-katholische Welt eine tiefe Krise. Die unmittelbaren Ergebnisse dieser Krise – die theologischen, liturgischen und spirituellen Resultate – haben uns eher von einander entfernt als einander näher gerückt. Ich gebe indes gerne zu, daß auch die Orthodoxen zum Teil an dieser stetigen »Entfremdung« schuld sind: die Verheerungen, die der Säkularismus in jüngerer Zeit unter den Christen des Ostens angerichtet hat, hätten sich vielleicht in engeren Grenzen halten lassen, wenn das Zeugnis der Orthodoxie expliziter und kohärenter gewesen wäre und selbstverständlich wenn das Schisma nicht existierte. Ich weiß auch, daß gerade hierin die Wichtigkeit der *theologischen* Annäherung zwischen Katholiken und Orthodoxen liegt, einer Annäherung, die – vor allem im jetzigen Zeitpunkt – nur kompromittiert werden kann durch verantwortungslose Initiativen, durch die unerlaubte Praxis der Interkommunion und ein gewisses ökumenisches Geschrei, das den falschen Eindruck erweckt, die Union sei bereits vollzogen.

In diesen Bemerkungen bringe ich, wie ich glaube, eine gemäßigte orthodoxe Haltung zum Ausdruck, die – soviel ich zu beurteilen vermag – die einer breiten Mehrheit von Theologen und Kirchenführern ist. Könnte sich diese Haltung in voraussehbarer Zukunft ändern? Würde die orthodoxe öffentliche Meinung positiv reagieren, wenn die Auffassung, wonach »der Wiederaufnahme der vollen kanonischen und sakramentalen Gemeinschaft mit der Schwesterkirche des Ostens kein Hindernis im Wege steht«, von Rom *urbi et orbi* bestätigt würde? Selbst dann würden die Orthodoxen sicherlich Klärungen verlangen und Probleme aufwerfen, die in der Linie derer liegen, an die ich in den vorhergehenden Abschnitten erinnert habe. Gehen diese Probleme auf Vorurteile zurück, die uns daran hindern, die Evidenz einer bereits bestehenden Glaubenseinheit festzustellen? Wenn dies der Fall ist, womit könnte man dann die Zweifel beseitigen und wirklich den Weg zur Einheit öffnen? Ich habe weiter oben eine Idee geäußert, die von den Orthodoxen sicherlich günstig aufgenommen würde. Wenn man sich wirklich im Glauben einig ist, sollten formelle Verfahren, die denen gleichen, die zur Aufhebung der Bannsprüche von 1045 geführt haben, aber dieses Mal alle orthodoxen Ortskirchen engagieren würden, rasch einen weiteren, nun entscheidenden

Akt ermöglichen: die Anerkennung des Konzils von 879/880 als das achte ökumenische Konzil. Das wäre dann nicht bloß eine symbolische Geste, sondern ein wirklich kirchlicher Akt, der eine wahre *Communio* zwischen den beiden Kirchen möglich machen würde.

*

Ob man nun den von mir vorgeschlagenen Weg zur Einheit einschlägt oder sich eine andere Formel ausdenkt, so ist selbstverständlich ein anhaltender theologischer Dialog nötig, um das angestrebte Ziel zu erreichen. Die Organisation dieses Dialogs stößt auf Schwierigkeiten, die mit den allgemeinen Bedingungen zusammenhängen, die das innere Leben der beiden Kirchen charakterisieren, namentlich mit ihren sehr verschiedenen kanonischen Strukturen.

Auf katholischer Seite ermöglicht der Zentralismus die rasche Aufstellung von Organismen, die zum Dialog mit den Orthodoxen autorisiert und kompetent sind. Dies ist natürlich ein Vorteil, obwohl die Orthodoxen stets dazu neigen, gegenüber diesen römischen Organismen den Verdacht zu hegen, sie würden gleichzeitig auf verschiedenen Klavieren spielen und die inneren Spaltungen der Orthodoxie manipulieren, so daß es nicht zu einem wahren Einvernehmen im Glauben, sondern bloß zu einer faktischen Anerkennung des römischen Primates komme. Diese herkömmlichen Befürchtungen – welche das römische Einheitssekretariat so oft zu beschwichtigen sucht – müßten ein für alle Mal behoben werden, indem man eine Geisteshaltung aufgibt, die die Orthodoxen »Uniatismus« nennen, und durch eine seriöse Einstellung zu ekklesiologischen und theologischen Problemen *per se* ersetzt. Ein anderes ernstlicheres Hindernis für einen fruchtbaren theologischen Dialog ist die allgemeine Atmosphäre des theologischen Denkens, wie sie heute im Westen besteht. Mit Ausnahme einer sehr kleinen Gruppe von Fachleuten wird die geschichtliche Realität der Orthodoxie entweder unbeachtet gelassen oder mit Werten in Zusammenhang gebracht, die man für »obsolet« hält. Ich glaube, daß in bezug auf diesen Punkt die Orthodoxen des Westens, zumal die junge orthodoxe Kirche Amerikas, ein wichtiges Zeugnis abzulegen haben, indem sie die dynamischen Möglichkeiten der heutigen Orthodoxie aufzeigen und so dazu beitragen, die Krise des christlichen Glaubens im Westen zu beheben. In der orthodoxen Welt selbst ist die Krise anders gelagert, aber nicht weniger schwerwiegend. Die meisten orthodoxen Kirchen kämpfen um ihr Überleben in feindlichen Gesellschaften, doch selbst angesichts dieser gemeinsamen Gefahren gelangen sie nicht dazu, über ihre kleinteiligen Spaltungen, ihren Nationalismus und das sich daraus ergebende Chaos hinwegzukommen.

Die orthodoxe Ekklesiologie verwehrt den Gedanken, daß eine Ortskirche eine universale Jurisdiktion besitzen könnte, aber sie schließt keines-

wegs die Idee eines Zentrums aus, wo die Konziliarität der Kirche dauernd zutage trete. In der byzantinischen und nachbyzantinischen Epoche war die Konziliarität ein beständiges Element des kirchlichen Lebens: um den Patriarchen von Konstantinopel versammelten sich relativ häufig die Konzilien, an denen sich die Häupter oder Vertreter der Ortskirchen versammelten. Heute bedarf die orthodoxe Kirche eines permanenten Büros mit Vertretern sämtlicher Kirchen. Natürlich wäre dieses Büro unter die Aegide des ökumenischen Patriarchates zu stellen, doch müßte es, um wirksam arbeiten zu können, einen internationalen Charakter aufweisen. Innerhalb des orthodoxen Episkopats besitzt der Bischofsstuhl von Konstantinopel einen »Petrischen« Primat (der selbstverständlich nicht kraft göttlichen Rechts an eine bestimmte Ortschaft gebunden ist). Ich nenne ihn »Petrinisch« – selbst wenn im Fall der Union dieser Charakter dem Bischof von Rom wieder verliehen werden kann –, denn Petrus allein ist der »Erstapostel«, und es gibt somit keinen anderen Primat als den des Petrus. Doch um für die Kirche von Nutzen zu sein, muß dieser Primat im Dienste aller stehen und über sämtliche Mittel verfügen, um wirksam ausgeübt werden zu können, indem er das Denken und die Auffassungen aller Kirchen widerspiegelt und die Meinungsverschiedenheiten gemeinsamen Lösungen entgegenführt. Der permanente Konsultativorganismus gäbe ihm diese Mittel in die Hand. Wie der relative Erfolg der panorthodoxen Konferenzen der letzten Jahre zeigt, ist das Projekt sogar unter den ungünstigen Bedingungen internationaler Spannung realisierbar. Das ist somit der Weg, der einzuschlagen ist, um zu einer echten Erneuerung der geschichtlichen Orthodoxie zu gelangen, aber auch um einen wirklich repräsentativen Dialog mit Rom zu ermöglichen.

WIEDERUM sage ich euch: wenn zwei von euch zusammenklingen auf der Erde, um was immer sie bitten mögen, es wird ihnen geschehen.« Das Wort Symphonie wird von den Musikern vor allem auf den Zusammenklang von Stimmen angewendet. Es gibt ja in der Tonkunst Töne, die mit anderen zusammenklingen, andere, die auseinanderklingen. Es kennt aber auch das Evangelium jenes aus der Tonkunst stammende Wort, wo es heißt: »Er hörte die Symphonie und den Chor.« Denn es ziemte sich, als der Sohn aus der Verlorenheit wiedergefunden wurde, ob des in Reue entstandenen Zusammenklangs mit dem Vater, daß da eine Symphonie erklang, um das Haus zu ergötzen. . . . Der Mißklang aber vertreibt den Sohn Gottes, der nur in der Mitte der Zusammenklingenden erfunden wird. Zwei Dinge machen aber vor allem den Zusammenklang aus: Das »Sichverfügen« (wie der Apostel sagt) des gleichen Sinnes, indem man die gleichen Grundsätze hat; ferner gleiche Absichten, indem man ähnlich lebt. Da hast du den Sinn des Wortes: »Wenn zwei zusammenklingen auf der Erde, sie mögen bitten um was immer, es wird ihnen gewährt werden vom Vater, . . . der im Himmel ist.« Und es ist klar, daß welchen immer vom »Vater, der im Himmel ist« nicht gewährt wird, worum sie bitten, diese zwei »auf der Erde« offenbar nicht zusammenklingen. Das ist der Grund, warum wir im Gebet nicht erhört werden: daß wir miteinander nicht »zusammenklingen auf Erden«, weder im Denken noch im Leben. Wenn wir nun aber der »Leib Christi« sind, und »Gott hinsetzte die Glieder, jedes einzelne im Leibe«, damit die Glieder »das gleiche füreinander sinnen« und »zusammenklingen«, und »wenn ein Glied leidet, alle mitleiden, wenn eines verherrlicht wird, alle sich mitfreuen«, dann müssen wir diese aus göttlicher Musik stammende Symphonie wahren. Wie es nämlich in der

Musik ohne Zusammenklang der Stimmen keinen Genuß des Hörens gibt, so freut sich auch Gott nicht an der Kirche, wenn sie nicht zusammenklingt, noch erhört er ihre Stimmen. Laßt uns denn zusammenstimmen, damit, wenn wir »im Namen Christi versammelt« sind, »Christus in unserer Mitte« sei, der das WORT Gottes ist und die Weisheit Gottes und die Kraft Gottes.

Origenes, Kommentar zu Matthäus 14, n. 1–2; Klost.-Benz 10, 271–277. Zitiert aus: H. de Lubac, Glauben aus der Liebe. »Catholicisme«. Übertr. u. eingel. v. H. U. v. Balthasar. Einsiedeln 1970, S. 344 ff.

ROM, der alles überragende Sitz des Imperiums, hat den Primat erhalten, so daß es ‚erster Sitz‘ heißt und dorthin in kirchlichen Streitfällen von überall her die Appellation zu richten ist wie auch, was nicht schon festen Regeln unterliegt, dort beurteilt und entschieden wird.« Der römische Bischof heißt dennoch nicht etwa Fürst unter den Bischöfen oder Hoherpriester oder sonst etwas dergleichen, sondern lediglich Bischof des ersten Sitzes . . .

Nun aber hat die römische Kirche, der wir unter allen Schwestern den Primat nicht verweigern, und der wir, wenn sie im allgemeinen Konzil den Vorsitz führt, den ersten Ehrenplatz zuerkennen, sich selbst wegen ihres Vorrangs von uns getrennt, als sie, was ihre Aufgabe nicht war, die Monarchie an sich zog und die dem Reich nach getrennten Kirchen des Westens und des Ostens so noch einmal zertrennte . . . Gewiß sind wir im gleichen katholischen Glauben eins mit der römischen Kirche. Aber wie sollten wir in dieser Zeit, da wir keine Konzilien mit ihr feiern, ihre Dekrete annehmen, die ohne unsere Mitsprache, ja ohne unser Wissen abgefaßt werden? Wenn nämlich der römische Bischof, auf dem erhabenen Thron seiner Herrlichkeit sitzend, zu uns herunterdonnern und uns aus seiner Höhe

seine Befehle sozusagen herabschleudern will und nicht mit unserem Ratschlag, sondern nur nach eigenem Urteil nach seinem Belieben über uns und unsere Kirchen richten, ja herrschen möchte, was sollte das für eine Brüderlichkeit oder auch nur eine Väterlichkeit sein können? Wer sollte so etwas niemals gleichmütig zu ertragen vermögen? Dann müßte man uns nämlich wahre Sklaven und nicht Kinder der Kirche heißen, und wir wären es dann auch. Wenn es so sein müßte und ein schweres Joch unserem Nacken drohen würde, bliebe nichts anderes, als daß die römische Kirche allein jegliche Freiheit, die sie wollte, ausüben, und zwar für alle anderen Gesetze schaffen, selbst aber ohne Gesetze sein würde; dann wäre sie nicht mehr als fromme Mutter von Söhnen, sondern als harte und herrschsüchtige Herrin von Sklaven anzusehen.

Was sollte uns dann noch die Kenntnis der Schrift nützen? Was die ganze theologische Bemühung? Was die wissenschaftliche Bedeutung der Gelehrten? Was die großen Geister der Weisen Griechenlands? Die allein geltende Autorität des römischen Bischofs, die nach Deinen Worten über allen steht, würde all das bedeutungslos machen. Dann soll er allein Bischof sein, er allein Lehrer, er allein Erzieher, er soll dann allein über alles, was ja ihm allein anvertraut ist, Gott allein gegenüber als einzig guter Hirte Verantwortung übernehmen. Wenn er aber im Weinberg des Herrn Mitarbeiter haben will, dann soll er unbeschadet seines Primates in seiner Höhe sich seiner Demut rühmen und nicht seine Brüder verachten, die die Wahrheit Christi nicht zur Knechtschaft, sondern zur Freiheit im Schoß der Mutter Kirche gezeugt hat.

Nikotas von Nikomedia (12. Jhd.) In: Anselm von Havelberg. Dialogi, PL 188, 1218.

Mönchtum und Spiritualität

Von Stylianos Harkianakis

Das Mönchtum ist ein geistliches Phänomen im Leben der Kirche, welches nicht unbedingt zu ihrer hierarchischen Struktur gehört. Diese theologische Wahrheit hat das Zweite Vatikanische Konzil durch folgende Formulierung in der Kirchenkonstitution sehr treffend zum Ausdruck gebracht: »Ein derartiger Stand ist im Hinblick auf die göttliche, hierarchische Verfassung der Kirche kein Zwischenstand zwischen dem der Kleriker und dem der Laien. Vielmehr werden aus beiden Gruppen Christgläubige von Gott gerufen, im Leben der Kirche sich einer besonderen Gabe zu erfreuen, und, jeder in seiner Weise, ihrer Heilssendung zu nützen.«¹

Zum Mönchtum werden also diejenigen Kleriker und Laien gerufen, welche sich mit der Erfüllung der evangelischen Gebote nicht begnügen können, sondern ein Leben restloser und unmittelbarer Hingabe an Gott im Sinne der sogenannten evangelischen Räte zu führen bereit sind.

Damit ist zunächst gesagt, daß theoretisch eine Kirche auch ohne Mönchtum auskommen könnte. Wenn aber das Mönchtum als vom Herrn empfohlene Lebensweise eine so erhabene Art besonders intensivierten christlichen Lebens darstellt, wird man sich schwer eine Kirche geistlichen Wohlstands denken können, in der das Mönchtum völlig abwesend wäre. Dies zeigt sich auch an der Tatsache, daß während der Zeit der alten Kirche, in der die Zahl der Sakramente noch schwankend war, viele Kirchenväter auch das Mönchtum zu den Sakramenten zählten, und zwar unter dem sehr charakteristischen Namen »monahiki teleiosis«², das heißt monastische Vervollkommnung.

Kirchengeschichtlich betrachtet ist das Mönchtum, wie bekannt, im Osten entstanden und von dort wurde es auch nach dem Westen verpflanzt. Daraus wäre zu erwarten, daß die auf diesem Gebiet selbstverständlichen Ähnlichkeiten zwischen Orthodoxie und Katholizismus keinen Raum für ernsthafte Unterschiede lassen würden, zumal da das Mönchtum als äußerst konservative Kraft von sich aus keine substantiellen Änderungen dulden kann. Wie steht es nun damit in Wirklichkeit?

Eine vergleichende Studie des Mönchslebens in beiden Kirchen ist eine äußerst schwierige Aufgabe, und dies aus verschiedenen Gründen.

¹ Artikel 43. In: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I. Freiburg/Basel/Wien 1966, S. 305.

² Vgl. P. Trempelas, Dogmatik der orthodoxen katholischen Kirche (griechisch), Bd. III. Athen 1961, S. 60.

Zunächst ist das Mönchtum überhaupt eher eine Bewegung als eine Institution oder Organisation, die man in fester Gestalt ins Auge fassen könnte.

In der Erfüllung der drei bekannten evangelischen Räte, nämlich der *Armut*, der *Keuschheit* und des *Gehorsams*, hat man in Ost und West so vielfältige Wege praktiziert, daß es fast unmöglich ist, eine bestimmte Form als die repräsentative des Ostens oder des Westens zu bezeichnen.

Während aber mit der Zeit im Westen eine immer größere Differenzierung stattfand, aufgrund derer ein Jesuit zum Beispiel mit einem Benediktiner wenig gemeinsam zu haben scheint³, hat im Osten eine ziemlich einheitliche Gestalt des Mönches sich sehr früh kristallisiert, welche heute noch alle Züge des traditionellen Mönchtums in sich vereint und auf dem Berge Athos immer noch ihren treuesten Repräsentanten hat. Dies berechtigt uns, die Mönchsrepublik des Athos als die klassische Form orthodoxen Mönchtums zu nehmen und gerade diese mit jeglicher Form westlichen Mönchtums zu vergleichen.

Das athonitische Mönchtum

Im Jahre 1963 wurde, wie bekannt, das tausendjährige Jubiläum der Mönchsrepublik Athos gefeiert, und zwar unter starker Beteiligung von Vertretern der gesamten Christenheit. Dies besagt jedoch keineswegs, daß das monastische Leben auf dem Athos erst im Jahre 963 angefangen habe. Viel früher gab es dort nicht nur Einsiedler, sondern auch vereinzelte Gruppen von Mönchen, welche ein strenges Anachoretentum darstellten und in allen Teilen des byzantinischen Reiches wohl bekannt waren.

Als aber Athanasius die große Lavra im Jahre 963 gründete, bekam der heilige Berg seine charakteristische Form als Mönchsrepublik, welche bis heute für das Mönchtum aller orthodoxen Einzelkirchen ausschlaggebend ist.

Wie ist nun das geistliche Gesicht des athonitischen Mönchtums zu beschreiben? Als erstes muß man feststellen, daß die Mönchsrepublik Athos eine echt byzantinische Bildung ist. In den Athos-Mönchen haben sich christlicher Geist und griechisches Wesen in einer wunderbaren Weise verschmolzen. Damit möchte ich natürlich keineswegs von einer griechisch-christlichen Kultur sprechen in dem Sinne, wie dies seit einiger Zeit in Griechenland üblich geworden ist, da ich nicht glaube, daß Griechentum und Christentum eine sozusagen »katholische Ehe« geschlossen haben, in der keine Scheidung mehr möglich ist.

Wenn ich dagegen bei den Athos-Mönchen von einer Verschmelzung von christlichem Geist und griechischem Wesen spreche, so meine ich es ganz

³ Vgl. Th. Spidlik, *Das östliche Mönchtum und das östliche Frömmigkeitsleben*. In: *Handbuch der Ostkirchenkunde* (hrsg. von E. Ivanka/J. Tyciak/P. Wiertz). Düsseldorf 1971, S. 559.

konkret, und zwar: Unter christlichem Geist verstehe ich die Sehnsucht nach dem Reich Gottes, wie dies von Christus gepredigt wurde, während ich das griechische Wesen nach einer beiläufigen, aber wohl sehr treffenden Definition von Plato verstehe. Analysieren wir doch ein wenig das Gesagte: Christus hat das Reich Gottes gepredigt und alle Menschen dazu gerufen. Was hat er als Bedingung dafür gestellt? In direkter Entsprechung zum Reich Gottes hat Christus keine Tugendlehre, ja keine Moraltheologie seinen Jüngern vorgelegt, sondern einfach ein lebendiges Beispiel, ein greifbares Muster, das Kind! Nehmen wir den betreffenden Text aus dem Matthäusevangelium: »In jener Stunde traten die Jünger zu Jesus mit der Frage: ›Wer ist denn der Größte im Himmelreich?‹ Da rief er ein Kind herbei, stellte es mitten unter sie und sagte: ›Wahrlich ich sage euch: Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, so werdet ihr nimmermehr ins Himmelreich eingehen. Wer sich demnach so erniedrigt wie dieses Kind hier, der ist der Größte im Himmelreich; und wer ein einziges solches Kind auf meinen Namen hin aufnimmt, der nimmt mich auf.«⁴

Liest man diesen herrlichen Passus etwas vorsichtiger, so ist man erstaunt über das unerhörte Werturteil, das Jesus hier über das Kind ausspricht, ein Werturteil, welches sich in einer dreistufigen Steigerung äußert.

Diese dreistufige Steigerung ist ganz eindeutig: Erstens, wenn man nicht wie ein Kind wird, indem man umkehrt, kann man niemals ins Himmelreich eingehen. Zweitens, wer sich wie ein Kind erniedrigt, der wird nicht nur Zugang zum Himmelreich finden, sondern sogar als der Größte im Himmelreich gelten. Und drittens, das Kindwerden auf den Namen des Herrn hin bedeutet so viel wie sich mit Christus zu identifizieren.

Was ist aber der tiefere Sinn dieser merkwürdigen Worte? Es liegt auf der Hand, daß für den Herrn nicht das Kind an sich einen so hohen Wert darstellen kann, denn das Kind ist auch nur ein Mensch und kann nicht mehr als jede andere menschliche Existenz geschätzt werden. Worauf es also ankommt, ist, die innere Haltung eines Kindes zu haben, nicht ein konkretes Kind zu sein.

Bevor wir jedoch näher zu bestimmen versuchen, was diese innere Haltung eigentlich im geistigen Leben bedeutet, können wir jetzt auch die von Plato gegebene Definition des griechischen Wesens hören.

In seinem Dialog »Timaios«⁵ stellt der Philosoph fest, daß die Griechen »aei paides«, das heißt »ewige Knaben« sind. Diese Feststellung legt er in den Mund eines Nicht-Griechen, und zwar als Vorwurf gegen die Griechen, welche für die pragmatischen Dimensionen dieser Welt wenig Sinn zu haben scheinen, da sie sich in der traumhaften Schau der Dinge leicht verlieren.

⁴ Mt 18, 1–6.

⁵ 22 B.

Schon die Tatsache allein, daß gerade Plato eine solche Feststellung als Vorwurf in den Mund eines Nicht-Griechen legt, zeigt eindeutig, daß für ihn die Eigenschaft der Griechen, ewige Knaben zu sein, keineswegs eine Schwäche, sondern umgekehrt deren eigentliche Stärke ausmacht. In diesem Zusammenhang sollte man sich sogar fragen, ob es nicht gerade symptomatisch ist, daß die Griechen für die Bildung und Kultivierung des Menschen keine andere Bezeichnung kannten als den Namen »Paideia«, in dem als etymologische Wurzel das Wort »Pais« steckt. Fest steht auf jeden Fall, daß die Griechen ein Volk der Philosophen und nicht der Technokraten sein wollten, ewige Knaben also, welche immer im Staunen den erhabensten Zustand menschlicher Existenz sahen. Nur so ist auch die schwerwiegende Tatsache zu erklären, daß die Griechen von ihren unzähligen Erfindungen keinen praktischen Gebrauch gemacht haben.

Aus dem bisher Gesagten geht also klar hervor, daß die Haltung des Kindes für den christlichen Geist ein dramatisches Postulat, für das griechische Wesen eine natürliche Veranlagung ist. Gerade in diesem Punkt treffen sich Christliches und Griechisches in der Seele des Athos-Mönches, nachdem die griechische Anthropozentrik durch die christliche Theozentrik ersetzt worden war.

Das ganze Leben des Athos-Mönches bewegt sich zwischen der absoluten Leere und der absoluten Fülle. Der Mönch hier erniedrigt sich wie ein Kind, da er genau weiß, daß nur ein Kind alles vom Vater verlangen kann. Der Sündenfall des Menschen ist eine Erfahrung, die ihn zur absoluten Leere treibt. Die Menschwerdung Gottes dagegen gibt ihm die Hoffnung auf eine Erhebung, ja Vergöttlichung des Menschen durch die Gnade Gottes, und gerade darin liegt die absolute Fülle. Das eine veranlaßt ihn zur ständigen Trauer, das andere erfüllt zugleich sein Herz mit unaussprechlicher Freude. Daher heißt dieses gemischte Grundgefühl in der Sprache der Mönche »Harmolypi«, die »Freudentrauer« oder fröhliche Trauer. Ist dies nicht ein zusätzliches Zeichen dafür, daß der Mensch tatsächlich wie ein Kind geworden ist? Wer sonst als nur ein Kind kann zugleich weinen und lachen?

Das Ziel des orthodoxen Mönches ist somit nicht, ein konkretes soziales Werk zu leisten, sondern das Höchste zu erreichen, nämlich die Verklärung des ganzen Menschen, was eine rein übernatürliche Aufgabe ist. Der orthodoxe Mönch ist in diesem Sinne ein Maximalist ohnegleichen.

Bedeutet aber diese ganze Haltung eine Negation der Welt, eine Weltfeindlichkeit? Nein, im Gegenteil. Nirgendwo wird die ganze Schöpfung so hochgeschätzt, geachtet und gepriesen wie auf dem Athos. Nirgendwo ist der Fremde so willkommen wie hier. Gleich wer er sein mag, er wird in einer warmen Herzlichkeit empfangen, welche die traditionelle Gastfreundschaft der Griechen bei weitem übertrifft. Denn der Gast findet hier nicht eine beliebige Unterkunft, sondern er bekommt grundsätzlich das Beste, das es im

Kloster gibt. Sehr bezeichnend dafür ist die Tatsache, daß die Räume, die in jedem Kloster für die Gäste vorgesehen sind, nicht wie überall sonst »Gästehaus« genannt werden, sondern »Archontariki«, das heißt »Fürstenhaus«, was bedeutet, daß man sich hier für einen Diener und den Fremden für einen Fürsten hält.

Aber nicht nur der Mensch wird hier so hochgeschätzt. Die ganze Kreatur ist in den Augen dieser »Wahlkinder« göttlich, weil sie in ihrer ursprünglichen Jungfräulichkeit betrachtet wird.

Einmal hörte ich von einem Freund folgende rührende Geschichte: Er besuchte in Karoulia, in der sogenannten Wüste des Athos, einen alten Einsiedler, den achtzigjährigen Pater Vasileios, der seit fünfzig Jahren in dieser Wüste lebt. Seine Hütte im Loch eines riesigen Felsens sei eine armselige Wohnstätte, in die sogar Schlangen der wilden Umgebung freien Eintritt haben. Mein Freund war im Gespräch mit Pater Vasileios, als eine Schlange aus einer Ecke auftauchte. Der Freund regte sich auf und wollte die Schlange sofort töten, aber er wurde von dem unerschrockenen Greise angehalten. Auf die Frage hin, ob er denn keine Angst vor Schlangen hätte, antwortete er ganz natürlich: »Warum sollen sie mir etwas antun, wenn ich ihnen nichts antue? Wie kann man eine Schlange töten? Kannst Du eine Schlange erschaffen?«

Aus solchen Beispielen sieht man also, daß hier die gewöhnliche Logik der Welt keine Geltung mehr hat. Und dies aus dem Grunde, daß man hier einen konkreten Vorgeschmack davon hat, was man den in Christo neugeborenen Menschen nennt. Gerade in diesem Sinne sind hier auch die drei Hauptgelübde der Mönche, das heißt die sogenannten evangelischen Räte aufzufassen. *Armut*, *Keuschheit* und *Gehorsam* bedeuten grundsätzlich nichts gegen die Güter der Welt, nichts gegen die Ehe und die persönliche Freiheit.

Mit diesen drei Gelübden wollen die Mönche primär auch nicht so sehr Christus nachahmen, denn dies wäre gegen ihre tiefste Demut. Vielmehr wollen sie damit die Zeichen des in Christo gestorbenen und neugeborenen Menschen sichtbar machen. Sie wollen damit den Zustand nach dem Tode vorwegnehmen, einen Zustand eben, in dem der Mensch keine materiellen Nöte hat, keinen sexuellen Unterschied kennt und keine Initiative mehr haben kann, weil dort nur noch der absolute Wille Gottes gilt.

Wären die genannten drei Gelübde im Sinne einer Negation der Welt aufzufassen, so würde man eine ganze Menge Dinge auf dem Athos nicht mehr begreifen können. Es gibt zwar auch hier alle möglichen Formen der Askese, von dem strengsten Anachoretentum bis hin zum wohlorganisierten Klosterleben, aber der charakteristische Typus des Athos-Mönches ist der gelassene, milde Christ, der sich für den letzten aller Menschen hält, und nicht der Rigorist.

Die Bezeichnung »Mönchsrepublik« oder »Mönchsstaat« ist ja ein klarer Hinweis darauf, daß man hier nicht gegen die Güter des Lebens protestiert, sondern gegen den Mißbrauch dieser Güter. Daher wollte man hier eine neue Gesellschaft, einen neuen Staat aufbauen, in dem alles Kreatürliche in seinem letztgültigen Wert gesehen und zur Ehre Gottes erlebt wird.

Die tiefste Dimension aller Wirklichkeit auf dem Athos ist somit eine unendliche Doxologie, eine Lobpreisung des Herrn. Daher kann der Mönch hier nicht einmal ein Glas einfaches Wasser trinken, ohne sich vorher doxologisch zu bekreuzigen. Nicht nur die langen und feierlichen Gottesdienste beweisen diesen doxologischen Charakter des heiligen Berges, sondern auch jede gewöhnliche Handlung des alltäglichen Lebens. Jedes Werk ist hier ein Gottesdienst, jede Arbeit ein richtiges Fest. Der gefährliche und im Grunde gottlose Dualismus des in der Welt oft anzutreffenden Pietisten ist hier völlig verschwunden, da er nicht nur für die Schöpfung eine ungerechte Teilung, sondern auch für den Menschen selber eine Schizophrenie darstellt. Der athonitische Mönch weiß, daß die ganze Schöpfung Gott gehört und daß es auf den Menschen ankommt, daraus einen Segen oder einen Fluch zu machen.

Man hat den Athos ein irdisches Paradies genannt, aus dem nur die Eva ausgetrieben wurde. Dies ist eine belletristische Anspielung auf das absolute Verbot von Frauenbesuch. Aber dieses Verbot darf wiederum nicht einfach als eine Feindlichkeit gegen die Frau verstanden werden. Wenn man überlegt, daß der ganze Athos für die Mönche als »der Garten der Gottesmutter« gilt, versteht man auch diese Vorschrift im Sinne der drei monastischen Gelübde. Die erste Eva hält man nur deswegen fern, damit man ihr in der Gestalt der »zweiten Eva«, das heißt der Gottesmutter, die ihr gebührende Ehre darbringen kann.

Die Gestalt der Gottesmutter ist überall auf dem Athos dominierend. Nicht nur in den Gottesdiensten, in den Frömmigkeitslegenden und in der Kunst, sondern in jeder Äußerung der Mönche. Das Herz des Athos ist tatsächlich marianisch. Die Gottesmutter gilt als Beschützerin des ganzen heiligen Berges. Doch diese Marienverehrung hat keine mariologischen Übertreibungen gekannt, sondern sie ist immer christozentrisch geblieben.

Ein Mönch aus dem Kloster Iviron hat mir einmal erklärt: »Wir verehren die Gottesmutter und haben all unsere Hoffnung auf sie gesetzt, da wir wissen, daß sie alles kann. Und wissen Sie, warum sie alles kann? Ihr Sohn läßt keinen Wunsch von ihr unerfüllt, weil er das, was er von ihr geliehen hatte, nicht mehr zurückgegeben hat. Er hat Fleisch von ihr geliehen, das er zwar vergöttlichte, aber nicht mehr zurückgab. Dies ist der Grund, warum wir uns im Garten der Gottesmutter so sicher fühlen.«

Die Mönche auf dem Athos haben keine abstrakte Auffassung vom Heil, sondern versuchen durch alle Mittel den transzendentalen Charakter des Gottesreiches zu überwinden, damit sie das Heil am eigenen Leibe jetzt schon

erfahren können. Gerade darin liegt das Charakteristikum ihrer echt byzantinischen Spiritualität. Wie läßt sich aber die göttliche Transzendenz irgendwie überwinden? Wie kann man das Reich Gottes mitten in der Immanenz greifbar machen? In diesem dramatischen Versuch gibt es für den Athos-Mönch nur eine einzige Möglichkeit: Das dogmatische Gedächtnis der Kirche immer dadurch aufs neue zu vertiefen, daß man jeden Tag als Vergewärtigung der ganzen Heilsgeschichte gestaltet. Dadurch wird die weltliche Zeit in eine liturgische Zeit verwandelt, wobei dann Tag und Nacht ihre weltliche Bedeutung verlieren und die Geschichte eine immerwährende Gegenwart wird, in der nicht mehr von »gestern«, »heute« und »morgen« gesprochen werden kann, sondern nur vom ungeteilten göttlichen Augenblick.

Daraus ist die schwerwiegende Tatsache zu erklären, daß man auf dem Athos unsere welt- und zeitbedingten Grüße »guten Morgen«, »guten Abend«, »gute Nacht« usw. nicht kennt, sondern all diese durch einen einzigen liturgischen Gruß ersetzt hat, der »evlogison« lautet, das heißt »Preise den Herrn!«.

Daher wird hier jedes Werk, womit man sich beschäftigen kann außer dem Gebet, »Ergoheiron« genannt, das heißt »Handarbeit«, gleich ob es sich dabei um eine tatsächlich handwerkliche oder um eine rein intellektuelle Beschäftigung handelt. Denn damit soll zum Ausdruck gebracht werden, daß bei jedem Werk des Mönches außer dem Gebet nur seine Hände beschäftigt werden, während sein Geist dem Gebet ständig gewidmet sein soll.

In einer solchen Betrachtung der Dinge ist es nicht mehr verwunderlich, daß auch die menschliche Geschichte als Vergangenheit in den Augen des Athos-Mönches eine ganz andere Dimension hat, aufgrund derer das interzeitliche Kontinuum intensiver erlebt werden kann. Nur so ist es möglich, daß man auf dem Athos heute noch die byzantinischen Kaiser in der Messe so inbrünstig commemorieren kann, als ob sie erst gestern gestorben wären. Aus dem gleichen Grunde ist es auch zu verstehen, warum man ihre Gewänder und Kronen ohne jeglichen psychologischen Abstand aufbewahrt und in festlichen Stunden im Gottesdienst sogar benutzt, was die Archäologen aufs äußerste stört. Der Athos ist eben kein Museum. Die hier aufgehobenen Schätze werden primär nicht als »Kunstgegenstände«, sondern als »liturgische Geräte« verstanden. Die Kunst ist ja hier nie als Selbstzweck gepflegt worden, sondern nur als Dienerin des Gottesdienstes. Und gerade dieses innige Verhältnis der Mönche zu den Dingen konnte ihnen ein so langes Leben gewähren.

Die tiefere Spiritualität des monastischen Lebens auf dem Athos kann man oft auch an einfachen Bräuchen messen. Dinge, die man beim ersten Blick als trockene Formalitäten bezeichnen würde, bringen hier oft eine ganze Lebenshaltung zum Ausdruck. Wer zum Beispiel den Mönch sieht, der nach den Lesungen, die er im Gottesdienst oder während des gemein-

samen Essens vorgenommen hat, sich vor allen Brüdern beugt, glaubt dabei nur einen gewöhnlichen Ritus oder eine allgemeine Huldigung zu sehen. Wenn man aber nach dem genaueren Sinn dieser Geste fragt, wird man hören, daß der Mönch hiermit um Verzeihung bittet für die Fehler, die er beim Vorlesen eventuell gemacht hat.

Überlegen wir doch ein bißchen, was diese Geste im Grunde bedeutet: Der Mönch hat keinen eigenen Text vorgelesen. Er hat nur etwas aus dem Alten oder dem Neuen Testament oder etwas aus den Kirchenvätern vorgetragen. Nur seine Stimme hat er also geliehen, um einen fremden Text hörbar zu machen. Was für ein Spielraum für eigene Initiative blieb ihm frei, um noch Fehler dabei zu machen? Und trotzdem: Selbst bei diesem unbedeutenden Beitrag hat er nicht das Gefühl, daß er ein Werk ohne Fehler gemacht hat; deswegen bittet er seine Brüder um Verzeihung. Gibt es eine tiefere Lehre für uns alle, die wir in der Welt leben und unser ganzes Leben in eigener Initiative gestalten und führen, ohne dabei oft nur eine Spur von Unruhe zu haben, daß wir vielleicht manchmal fehlgehen?

Daß aber die Mönche auf dem Athos in moralischen Fragen meistens anders denken als wir in der Welt, zeigt noch deutlicher folgende Geschichte. Ich besuchte einen dreiundachtzigjährigen Mönch im Kloster Iviron und hatte ein sehr interessantes Gespräch mit ihm. In einem Augenblick wollte er mir ein Buch zeigen und mußte dafür auf ein großes Bücherregal klettern, was er ohne Schwierigkeit tat. Etwas später merkte ich wieder, mit welcher Beweglichkeit der Alte auch eine hohe Treppe hinaufstieg und voller Bewunderung sagte ich zu ihm: «Ich sehe, Pater, daß Du Dich noch wie ein junger Mann bewegen kannst, ein Zeichen dafür, wie ein tugendhaftes Leben von Gott gesegnet wird!» Dieses Kompliment gefiel aber dem alten Priester nicht, und er erwiderte fast beleidigt: »Darüber darf man sich nicht freuen, mein Sohn! Denn diese Gesundheit ist kein gutes Zeichen. Sie zeigt doch eindeutig, daß ich noch nicht Buße genug getan habe, daher gibt mir Gott Zeit, um meine Sünden zu bereuen.« Ich war sprachlos, eine solche Erklärung zu hören, und ich mußte einmal mehr feststellen, daß die gewöhnliche Logik der Welt hier keine Geltung hat.

Die Organisation und Verwaltung der Athos-Klöster ist auch sehr charakteristisch für die Spiritualität des orthodoxen Mönchtums.

Es gibt auf dem heiligen Berge zwanzig Hauptklöster, zwölf Skiten und Hunderte von Kellia, das heißt kleineren Mönchsiedlungen, welche den großen Klöstern unterstehen. Die zwanzig Klöster bestimmen je einen Vertreter auf ein Jahr für die Zentralregierung des Athos, die in der Form eines Parlaments ihren Sitz in der sogenannten Hauptstadt Karyes hat. Aus diesem zwanzigköpfigen Parlament, das den Namen »heilige Gemeinde« trägt, wird jährlich der »Protos«, das heißt der Erste bestimmt, wie auch eine Kommission, die die exekutive Gewalt auszuüben hat.

Somit ist jedes einzelne Kloster selbständig unter der Führung eines Abtes oder eines dreiköpfigen Vorstandes – je nachdem, ob es sich um ein koinobitisches oder idiorhythmisches Kloster handelt – und zugleich untersteht es der Zentralregierung in Karyes.

Daraus ersieht man, daß die ekklesiologischen Prinzipien von Autokephalie und Kollegialität auch hier volle Geltung haben.

Der Gedanke von verschiedenen Orden oder das monarchische Prinzip in der Form eines Ordensgenerals, wie man sie vom römischen Mönchtum kennt, sind dem orthodoxen Mönchtum völlig unbekannt.

Ein kurzer Vergleich mit dem westlichen Mönchtum

Nach all dem bisher Gesagten stellt sich nun die Frage: Wie wird man das so beschriebene einheitliche orthodoxe Mönchtum mit den verschiedenen Mönchsorden der römischen Kirche vergleichen können? Die konkreten Ziele, die in der römischen Kirche zur Gründung von verschiedenen Orden führten, haben bekanntlich den Charakter eines jeden dieser Orden so tief geprägt, daß man schwer von einem einheitlichen römischen Mönchtum sprechen kann. Andererseits darf man nicht vergessen, daß diesem Pluralismus in der Verwirklichung des monastischen Ideals die gleichen theoretischen Voraussetzungen zugrunde liegen, nämlich die drei evangelischen Räte, wie diese von dem gemeinsamen Herrn empfohlen wurden. Dazu kommt, daß das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Kirchenkonstitution eine zusammenfassende Lehre über das Mönchtum dargelegt hat, welche auch von orthodoxer Seite ohne ernsthafte Schwierigkeiten angenommen werden kann.

Dies alles besagt wohl, daß über die theologische Begründung des Mönchstandes sowie über seine Stellung in der Kirche keine wesentlichen Unterschiede zwischen Orthodoxie und Katholizismus bestehen können. Und trotzdem spricht man immer wieder von der Eigenart des orthodoxen Mönchtums gegenüber jeglicher Form monastischen Lebens im Westen. In diesem Sinne äußerte sich auch Papst Pius XII. vor den Teilnehmern des Kongresses über das östliche Mönchtum in Rom im Jahre 1958, indem er unter anderem sagte: »Das östliche Mönchtum hat seine überaus kostbare Eigenart bewahrt, es steht am Beginn der anderen Formen des christlichen Mönchtums, und sein Einfluß machte sich mehr oder minder in allen großen religiösen Orden geltend.«⁶

So läßt sich nun fragen: Worin besteht diese Eigenart, von der so oft und so viel geredet wird? Gewöhnlich versucht man diese dadurch näher zu bestimmen, daß man dem orthodoxen Mönchtum einen ausgesprochen kontemplativen Charakter zuschreibt, im Gegensatz zu dem mehr aktiven Charakter, den das westliche Mönchtum in all seinen Äußerungen aufweist.

⁶ AAS 50 (1958), S. 282 ff.

Diese Charakterisierung ist natürlich nicht ganz unberechtigt, aber ich glaube, daß sie nicht den Kern der Sache trifft. Kontemplation und Aktion sind zunächst zwei Wege, die einander ergänzen und im Leben der Mönche in Ost und West immer wieder anzutreffen sind. Sehr bezeichnend dafür ist die bekannte Erzählung aus dem sogenannten Alphabetikon: »Hier fragt der Mönchsvater Antonius Gott selbst um Rat, wie er sich retten könne; da sah er einen Engel, der saß und arbeitete und gleich dann aufstand und betete und dann wieder arbeitete und wieder betete.«⁷

Man braucht auch nicht an das reiche soziale und caritative Werk des traditionellen östlichen Mönchtums zu erinnern, um die Wahrheit dieser These zu zeigen. Wer einmal gesehen hat, was für mühsame Handarbeit die Mönche auf dem Athos täglich verrichten, und zwar das ganze Leben lang bis in das hohe Alter hinein, wird sich schwer ein aktiveres Leben vorstellen können. Und wer nur einmal das absolute Schweigen der Trappisten erlebt hat, wird eine solche Konzentrierungskraft ohne eine entsprechende Kontemplation nie für möglich halten.

Wir haben aber zugegeben, daß die Unterscheidung von Ost und West durch Kontemplation und Aktion nicht ganz unberechtigt ist. Proportional betrachtet, hat tatsächlich das kontemplative Element beim östlichen Mönchtum die Oberhand, wie auch das aktive beim westlichen Mönchtum. Diese Feststellung ist sehr wichtig, aber sie ist für die Lokalisierung des Unterschiedes nur wegweisend, den Unterschied selbst trifft sie noch nicht. Kontemplation und Aktion sind ja letzten Endes Resultat, nicht Ursachen. Unsere Frage muß daher lauten: Welche innere Kraft treibt den orthodoxen Mönch, mehr auf die Kontemplation eingestellt zu sein, während der westliche Mönch sich intensiver einer organisierten Aktion widmet? Ich bin der Meinung, daß hier ein unterschiedliches Verhältnis zur *Eschatologie* vorliegt, welches die ganze Gesinnung des Mönches in Ost und West aufs tiefste beeinflusst.

Das Verhältnis des östlichen Mönches zur Eschatologie ist nicht so sehr ein besorgtes Warten in Glauben und Hoffnung auf das kommende Ende. Das Eschaton ist für ihn schon angebrochen, und er will es erleben als brennende Parusie des Göttlichen in jedem Augenblick der vergänglichen Zeit. Im Rausch dieser göttlichen Trunkenheit darf man von ihm kein nüchternes Programm für soziale Arbeit, keine langfristigen Pläne zur Besserung dieser Welt erwarten. Er kennt wohl die Nöte dieser Welt und betet inbrünstig für alle, die sich damit beschäftigen, aber selbst kann er dazu nichts Persönlicheres beitragen als das Zeugnis seiner Tränen. Und man muß sich tatsächlich fragen: Gibt es eigentlich für Menschen etwas Tieferes als die Tränen?

Der klassische Ausdruck dieser Haltung ist der Hesychasmus, der mit der

⁷ Zitiert bei T. Spidlik, Das östliche Mönchtum und das östliche Frömmigkeitsleben. In: Handbuch der Ostkirchenkunde (hrsg. von E. Ivanka/J. Tyciak/P. Wiertz). Düsseldorf 1971, S. 552.

Schau des unerschaffenen Lichtes die Grenzsituation *par excellence* im Erleben des Eschatons darstellt. Gerade diese Bewegung des Hesychasmus mit dem berühmten Jesusgebet zeigt uns eindeutig, daß das Zeitverständnis des orthodoxen Mönches nicht ein lineares, sondern ein spirales ist. Dies bedeutet nicht ein Weitergehen in der Suche nach immer neuen Möglichkeiten, sondern ein Tiefergehen in das erfahrene Eschaton hinein, wobei man die eindrucksvollsten Überraschungen erleben kann durch die Aufhebung von Gegensätzen, die früher als unversöhnlich erschienen. In einer solchen Spiritualität kann man die »Narren in Christo« als die Lehrer der tiefsten Geheimnisse erkennen, und die Alternative von Kontemplation und Aktion hat keinen Platz mehr, da der Geist weder kontemplativ noch aktiv zu sein braucht, wenn er beides in der Wachsamkeit vereint.

Theoretisch kann das Verhältnis zur Eschatologie auch für das westliche Mönchtum nicht anders sein, aber in der Praxis sieht es doch anders aus. Die caritative, soziale, wissenschaftliche oder missionarische Arbeit, die dieses Mönchtum in allen Teilen der Welt leistet, verdient ohne weiteres große Anerkennung und Bewunderung und ist ein beispielhaftes Zeugnis christlicher Nächstenliebe. Trotzdem hat man selten den Eindruck, daß diese Werke den liturgischen Zusammenhang von Diesseits und Jenseits bekunden. Das Zeitverständnis scheint hier ein lineares zu sein, was besagt, daß das geoffenbarte Eschaton noch nicht als brennende Wirklichkeit erfahren werden kann. Daher findet man im Westen selten Phänomene extremer Entäußerung des Mönches wie zum Beispiel Eremiten, Narren in Christo usw. Das Freiwerden eines Franziskus von Assisi ist für den Westen eine Ausnahme, für den Osten dagegen eine klassische Mönchsfigur. Aus diesem Grund ist oft selbst die Sprache der östlichen Mönchsspiritualität für den Westen fremd und unverständlich. Hier spricht man zum Beispiel von einer »sorglosen Sorge«, um die volle Befreiung des Geistes zu bezeichnen, welche keineswegs mit Apathie gleichgesetzt werden kann, und wer diese Spiritualität nicht kennt, ist bereit, darin eine weltfremde, ja sogar eine fatalistische Haltung zu sehen. Ebenso spricht man von einer »mühelosen Mühe«, um die Ursprünglichkeit, Spontaneität und Läuterung aller monastischen Tätigkeit anzugeben, und wer nicht imstande ist, die gnadenhafte Wiederherstellung des ursprünglichen Menschenbildes darin zu sehen, würde vielleicht diese Redeweise als ein leeres Wortspiel bezeichnen.

Trotzdem müssen wir abschließend sagen: Bei allen Differenzen, die man bei der Verwirklichung des monastischen Ideals zwischen Ost und West feststellen kann, darf man dieses Eine nicht vergessen, welches beiden Seiten gemeinsam ist. Daß nämlich hier einige Menschen es auf sich nehmen, das ganze Leben lang mit der menschlichen Zerbrechlichkeit »ungeteilten Herzens« zu ringen, damit der in Christus neugeborene Mensch gerade in der menschlichen Schwachheit konkrete und greifbare Gestalt annimmt.

GEPRIESEN SEI der da kommt im Namen des Herrn, Hosanna in den Höhen.«

Wir feiern heute das Gedächtnis des Einzugs Christi in Jerusalem, bei dem die Volksscharen mit Palmzweigen in den Händen dem Herrn entgegeneilten und das Hosanna riefen. Ein Volksfest mit einer tiefen christologischen und soteriologischen Bedeutung, die in prägnanter Form in folgenden Gesängen des Kanons von Kosmas zum Ausdruck kommt:

»Du, der Du im Himmel auf dem Throne sitzt und auf der Erde auf einem Füllen, Christus, O Gott, der Du den Lobpreis der Engel angenommen hast, den Gesang der Kinder, die zu Dir riefen: ›Gepriesen bist Du. Denn Du bist gekommen, Adam zurückzurufen zu Dir.«

Nachdem Du den Hades erschlossen, Unsterblicher, und den Tod getötet und die Welt erweckt, haben die Unmündigen mit Zweigen Dich, Christus, als Sieger umjubelt. Heute rufen sie Dir zu: ›Hosanna dem Sohn Davids.«

Für wen der Kinder Gesang, wem eilten die Volksscharen entgegen, wen preisen die Engel? Den, der da kommt im Namen des Herrn, der hinter der Mauer des Todes noch immer und erst recht Zukunft eröffnet; denjenigen, der durch die Auferstehung des Lazarus seine eigene und unsere Auferstehung bezeugt; den Gott, der Leben geben kann über den Tod hinaus. Seine Jünger, das Volk und die Kinder geben Zeugnis davon und verkündigen uns das ewige Leben. Ihr Enthusiasmus, ihr Jubel ist auf ihre eigene, persönliche Erfahrung begründet. »Was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habet, unsere Gemeinschaft, die eine Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus sei« (Joh Br 1. 3).

Die Zeugen des Einzugs Jesu in Jerusalem zeigen keine abgründige Melancholie einer Gegenwart ohne Zukunft, sondern einer Gegenwart, die unter das Maß des Ewigen gerät. Sie wissen, daß sie eine ewige Zukunft haben, über die ihr jetzt entscheidet, daher gewinnt dieses Jetzt, welches sie preisen, eine unerhörte Bedeutung. Sie bezeugen, daß die Zukunft, die über die Todesgrenze hinausgeht, eine Zukunft der Hoffnung und der Erlösung ist, die Vergebung verheißt. Die hoffnungsvolle Gemeinschaft der Zeugen des Einzugs Christi in Jerusalem, eine Gemeinschaft, die mit Lobpreis gekennzeichnet wird, ist undenkbar ohne die Wirkung des Heiligen Geistes. Daran werden wir erinnert durch den folgenden Gesang, welcher nach der Ordnung der Kirche von Jerusalem unmittelbar auf die Palmweihe folgt. »Heute zieht Christus in die Stadt Bethanien ein und sitzt auf einem Füllen . . . Heute hat uns die Gnade des Heiligen Geistes versammelt. Und wir erheben alle Dein Kreuz und wir sprechen: »Gepriesen sei der da kommt im Namen des Herrn. Hosanna in den Höhen.« Die Versammelten vergaßen sogar nicht, zur Zeit der Pilgerin Aetheria unter Hymnengesang den Platz zu besuchen, von dem der Herr in den Himmel aufstieg. Gesungen werden auch dort — berichtet die Pilgerin — Hymnen und Antiphonen, die passend sind für Ort und Tag. Und wenn schon die elfte Stunde (17 Uhr) beginnt, wird jene Stelle gelesen aus dem Evangelium, wo die Kinder dem Herrn mit Zweigen und Palmen begegneten und sagten: »Gepriesen sei der da kommt im Namen des Herrn.« Und sofort erhebt sich der Bischof und alles Volk, und es geht nun alles vom Gipfel des Ölberges zu Fuß herab. Denn das gesamte Volk zieht vor ihm unter Hymnen und Antiphonen, immer antwortend: »Gepriesen sei der da kommt im Namen des Herrn.« Und was an Kindern in jenen Gegenden lebt, bis zu denen herab, die noch nicht auf eigenen Füßen gehen können, weil sie zu zart sind, so halten sie sich am Hals ihrer Eltern fest; alle halten Zweige, teils aus Palmen, teils von Ölbäumen. Und so wird der Bischof herabgeleitet nach der Art, in der der Herr geführt worden ist. [Die Pilgerreise der Aetheria (Peregrinatio

Aetheriae), Klosterneuburg 1958, 31, S. 215f.]. Was haben uns diese Gesänge und diese von der Pilgerin Aetheria beschriebene Ordnung zu sagen? Daß der in den Himmel aufgestiegene Christus, der Verherrlichte, der zur Rechten des Vaters sitzt, nicht von dem in Jerusalem feierlich einziehenden Jesus zu trennen ist. Dieser Christus, der Herr der gesamten Menschheit und der Welt, ist mitten unter uns. Hier und Jetzt. Der gesamte Christus. Der Gekreuzigte, der Auferstandene und Verherrlichte. Nicht der Gekreuzigte ohne den Auferstandenen. Nicht die Auferstehung ohne das Kreuz und umgekehrt. Auch nicht das Kreuz ohne die Auferstehung. Die Frage ist nicht Kreuz oder Auferstehung, menschliche oder göttliche Natur, Humanismus oder Theokratie. Man kann das eine nicht gegen das andere ausspielen, auch nicht das eine hinter dem anderen suchen und so voneinander trennen — sondern das eine ist im anderen. Leben mitten im Sterben. Der Mensch ist nicht mehr allein. Der Mensch, der seinen Orientierungspunkt verloren hat und der nicht weiß, wer er ist, der Mensch im Zeitalter der Wissenschaft und Technik, der Mensch, der nach Frieden sucht und nach Gerechtigkeit ruft, der Verachtete und Benachteiligte, der nach Menschenwürde verlangende, der tragisch einsam isolierte, hat einen ständigen Begleiter. Jesus von Nazareth. Den Gott-Menschen.

Gott ist in Christus Mensch geworden, weil er der wahre Gott ist und darum sein Geschöpf liebt und es erlösen will; und weil Gott in den Menschen hineinkommt, kann der Mensch nur Mensch sein, indem er vergöttlicht wird. Die Inkarnation Gottes und die Theosis, die Vermenschlichung des Menschen gehören zusammen, es ist ein und dasselbe dynamische Ereignis des Neuen, welches die ganze Schöpfung erneuert. Was heißt Vergöttlichung, Pneumatisation, Erneuerung? Daß der Mensch zum Ort Gottes, zu seiner lebendigen Manifestation wird: »Seligkeit nennt Gott seine Wohnung im Menschen.« Diese Pneumatisation verpflichtet zur Gemeinschaft. Und diese Gemeinschaft erleben wir heute, versammelt um den Erzbischof von Wien, S. E. Kardinal Franz König, der in diesem

konkreten Moment ein Abbild des in Jerusalem feierlich eintretenden Jesus darstellt. Indem wir an der Eucharistie teilnehmen, die von ihm zelebriert wird, begegnen wir dem gekreuzigten und auferstandenen Gott-Menschen, der uns erlöst. Indem wir uns um den einen eucharistischen Tisch versammeln, manifestieren wir die von Gott gegebene Einheit, eine Einheit, für welche der Gefangene im Herrn, Apostel Paulus, eine grundsätzliche Mahnung an die Epheser und an uns alle richtet: »So ermahne ich euch nun, ich der Gefangene in dem Herrn, daß ihr wandelt, wie es sich eurer Berufung nach geziemt, mit der ihr berufen seid, in aller Demut und Sanftmut, in Geduld; und ertraget einer den anderen in der Liebe und seid eifrig zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens; ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einerlei Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der da ist über allem und durch alle und in allem« (Ephes 4, 1–5).

Vor dem einen eucharistischen Tisch wird die Einheit der Kirche am vollkommensten erlebt. Durch die Eucharistie und in der Eucharistie vereinigen sich die Gläubigen mit Christus und miteinander zu einem Leib. Sie ist das in uns verschmolzene Ich. Vor dem einen eucharistischen Tisch kommt aber auch die Trennung der Christen am schmerzlichsten zum Ausdruck.

In diesen Tagen haben wir in Wien, katholische und orthodoxe Theologen gemeinsam, auf Initiative des Stiftungsfonds »pro oriente«, eine ekklesiologische Konsultation durchgeführt. Eine hoffnungsvolle Tagung über Gemeinschaft, »Koinonia«. Eine Koinonia, die wir erlebt haben und die uns zwingt, die trennenden Wände zu durchbrechen, damit wir zur vollkommenen eucharistischen Gemeinschaft geführt werden können. Indem wir heute gemeinsam das hoffnungsvolle Gedächtnis des Einzugs Christi in Jerusalem feiern, empfinden wir gleichzeitig die anormale Situation unserer Trennung.

Eine zerspaltene Christenheit ist eine offene Wunde am Leibe Christi. Diese Wunde muß heilen. Nicht nur aus taktischen Gründen, etwa um dem Atheismus gegenüber eine geschlossene

Front zu bilden; auch nicht nur darum, um in den Missionen glaubwürdig zu werden, sondern von Christus und seiner Wahrheit her, damit jener Wunsch verwirklicht werde, den Er in seinem letzten Gebet ausgesprochen hat: »Daß alle eins seien«, »damit die Welt glaube« (Joh 17, 20–21).

Zur Verwirklichung dieses großen Anliegens gehört gemeinsames Beten, gemeinsame Buße, gegenseitiges Tragen und Getragenwerden, gegenseitiges Verantwortungsgefühl. In einer gespaltenen Christenheit hat niemand das Recht, sich der Verantwortung für die anderen zu entziehen.

Es ist nicht Zufall, daß im byzantinischen Ritus sowohl in der Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomus wie auch des heiligen Basilius dem Glaubensbekenntnis die sinnvolle Aufforderung vorausgeht: »Lasset uns einander lieben, auf daß wir in Einmütigkeit bekennen den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, die wesenseine und ungeteilte Dreifaltigkeit.«

Homilie von Metropolit Damaskinos Papandreou bei dem von Kardinal König zelebrierten Gottesdienst am Palmsonntag 1974 in Wien.

Der theologische Pluralismus und die ökumenische Frage

Von Louis Bouyer

Bevor wir unser Thema angehen, scheint es mir entscheidend zu sein, sorgsam die außergewöhnlichen Bedingungen zu beachten, unter denen sich heute im Schoß der katholischen Kirche die Frage des theologischen Pluralismus stellt, genauer: sich gerade zu stellen im Begriff ist, in einer Art, die nach meiner Ansicht weit entfernt ist zu befriedigen¹.

Die ganz neue Art der Problemstellung ist eine typische Reaktion auf die Haltung der letzten Theologengeneration, die sich bemüht hatte, radikal alles Problematische auszuschließen. Deutlicher gesagt: seit der scholastischen Renaissance am Ende des neunzehnten Jahrhunderts, vor allem seit diese die Form eines bestimmten Neothomismus angenommen hatte, wie ihn in der Philosophie das Werk eines Jacques Maritain und noch schärfer in der Theologie ein R. Garrigou-Lagrange kennzeichnete, vor allem aber seit die antimodernistische Reaktion eine solche Denkform als die einzig »sichere« hingestellt hatte, war man dahin gelangt – oder hatte versucht, dahin zu gelangen –, die Einheit im Glauben gleichzusetzen mit der Einzigkeit einer Theologie von sehr umrissener Gestalt, die als die einzig annehmbare ausgegeben wurde.

Jene katholische Denker, die mit Recht die Möglichkeit eines theologischen Pluralismus fordern, wie er bis zur genannten Epoche immer mehr oder weniger in Geltung gewesen war, sind aufgrund einer zunächst wohl unvermeidlichen, aber deswegen nicht weniger verhängnisvollen Reaktion heute versucht, auch weiterhin die Einheit des Glaubens mit der Einzigkeit der Theologie zu verwechseln, und dabei faktisch oder sogar ganz bewußt, auf die Einheit des Glaubens zu verzichten, um den möglichen Pluralismus der Theologien zurückzugewinnen.

Vor kurzem hielten manche es nicht für möglich, daß einer im katholischen Glauben verharren oder ihm *in Wahrheit* treu bleiben kann, wenn er nicht auch Thomist ist, und außerdem Thomist auf eine bestimmte Art (die wohl mehr von Thomasschülern bestimmt war als vom Meister selbst). Man konnte ganze Gruppen feststellen, die sich offen zusammenscharten, um eine offizielle Meinung zu erzeugen und einen Druck auf das Lehramt auszuüben, damit es gewisse Ansichten als »Glaubensgut« definiere, die doch nur Ausdruck einer engen Schulmeinung waren (wie zum Beispiel die Lehre von der »praemotio physica«, die physische Vorwegbewegung des freien menschlichen Willens durch den göttlichen).

¹ Vgl. auch diese Zeitschrift 2/72, S. 125–136.

Heute scheint sich eine simple Umkehrung dieser Mentalität zu vollziehen, so nämlich, daß manche, die den theologischen Pluralismus fordern, sich anscheinend nicht vorstellen können, daß er anders existieren kann denn als die Erlaubnis, alle Dogmen in Frage zu stellen, die die Kirche in ihren großen Konzilien kanonisiert hat, ja selbst die elementarsten Aussagen des Credo.

Solange diese Situation nicht saniert ist, indem die elementarsten Unterscheidungen getroffen werden, die anzunehmen, ja überhaupt zu begreifen manche neueste Theologen anscheinend ebenso unfähig sind wie ihre unmittelbaren Vorgänger, besteht keine Hoffnung, daß ein gesunder theologischer Pluralismus sich entwickeln kann. Näherhin: der heute geforderte Pluralismus ist soweit entfernt, die Entfaltung des Ökumenismus zu fördern, daß er ihn nur – wie man vorweg schon sieht – paralisieren kann.

Gewiß: es besteht eine enge Beziehung zwischen der Theologie und den dogmatischen Definitionen der Kirche: die letztern liefern ihr nicht nur Normen, sie sind in mancher Beziehung selber Ergebnisse der Theologie. Aber sie sind mehr noch und vor allem Produkte des Glaubenssinnes, ohne den auch der Theologe keine fruchtbare Arbeit verrichten kann, den er aber mit seinen Formulierungen niemals zu erschöpfen vermag. Sie sind genauhin Produkte des Charismas derer, die über die Authentizität der den Glauben ausdrückenden Formeln zu befinden haben, und dieses Charisma kommt nicht den Theologen als solchen zu, sondern einzig den Hirten: nämlich den Bischöfen in ihrer Gemeinschaft mit dem Papst. In dieser Hinsicht erlauben die dogmatischen Definitionen unter den früher ausgearbeiteten Theologien solche zu unterscheiden, die annehmbar sind, und solche, die es nicht sind. Und obschon die Theologie nicht von bloßen »Definitionen« ausgehen kann, sondern nur von der Gesamtheit der Ausdrucksformen, die das Wort Gottes in der Heiligen Schrift und in der ganzen von ihr unablösbaren Tradition gewonnen hat, erhellt doch gleichzeitig damit, daß ihre weitere Entwicklung durch jede neue Definition eine ergänzende Direktive erhält, zumeist eine negative, die eine mögliche Fehlinterpretation früherer Dokumente ausschließt. Keinesfalls aber kann die Theologie, zumal keine konkrete theologische Arbeit, aus diesen Definitionen eine erschöpfende Serie von axiomatischen Prinzipien gewinnen, um daraus in einer apriorisch-deduktiven Methode irgendwelche »unfehlbaren« Entwicklungen vorzunehmen. Etwas Derartiges würde dem Wesen der in Betracht gezogenen Definitionen geradezu widersprechen und mehr noch der Methode, die der authentischen Entfaltung der katholischen Wahrheit immanent ist, genauer gesagt: ihrer von der Kirche autorisierten Formulierung.

Bleibt doch die Theologie, wie jede andere Wissenschaft, die Menschen aufzubauen suchen, ein wesentlich menschliches Unternehmen, wesentlich fehlbar, immer fragmentarisch in ihren Verwirklichungen, unvermeidlich begrenzt, weil partikularisiert durch die Gesichtspunkte derer, die sie be-

arbeiten und die von ihrer eigenen Endlichkeit, ihrer persönlichen und kulturellen Begrenztheit mitgeprägt sind. Das eben ist der Grund, weshalb jede Theologie dem Urteil der Kirche unterworfen bleibt; und dieses Urteil spricht, auch wenn es wenigstens implizit gewisse theologische Ausführungen gelten läßt, immer nur sehr indirekt, sehr allgemein und niemals schlechthin jener Theologie Gültigkeit zu, die dazu beigetragen hat, eine Wahrheit ins Licht zu stellen oder sie mit Gründen zu erhärten, wobei das zweite wesentlich häufiger vorkommt als das erste.

Man kann bestimmte Gründe beibringen, die einen theologischen Pluralismus gerade heute in vermehrtem Maße unvermeidlich erscheinen lassen; aber auch abgesehen von solchen ist es der Theologie wesentlich – mehr als irgendeiner andern Wissenschaft – pluralistisch zu sein. Die unvermeidliche und letzten Endes unaufhebbare Vielfalt der Wege, die Wirklichkeit anzunähern, von den sogenannten Profanwissenschaften in steigendem Maß anerkannt, bis in Gebiete hinein, die der menschliche Geist doch anscheinend vollkommen müßte beherrschen können, wie etwas die physikalische Struktur der materiellen Welt, wird in der Tat noch unvermeidlicher, wenn es darum geht, wie in der Theologie, sich an das Mysterium der übernatürlichen Beziehungen Gottes zum Menschen heranzutasten. Keine isolierte theologische Anstrengung, weder die eines Einzelnen noch die einer Schule, kann sich anmaßen, eine erschöpfende oder auch nur schlicht das Ganze einschließende Schau des christlichen Mysteriums in seiner vollen Weite und Einheit darzubieten zu können.

Wenn aber eine einzelne Theologie etwas Fruchtbare leisten will, muß sie sich bemühen, für alle ihren Blickpunkt ergänzenden Theologien offen und aufmerksam zu sein; man kann geradezu sagen: sie kann soviel Wert und Gewicht beanspruchen, als es ihr gelingt, in der gemeinsamen Anstrengung die größtmögliche Breite und Vielfalt an Fragestellungen und Methoden miteinzubringen, während sie andererseits die Einheit des gemeinsamen Glaubens an das eine Mysterium wahrt, ja so stark als möglich ins Licht setzt. Denn diese Einheit allein ist berechtigt und fähig, die Konvergenz der legitimen Denkanstrengungen sicherzustellen, und ebendeshalb auch ihre gegenseitige Öffnung zueinander.

Darin liegt zweifellos der fruchtbarste Beitrag, den ein gesunder theologischer Pluralismus für die ökumenische Frage beisteuern kann. Beide aber setzen als erste Überzeugung voraus, daß nicht bloß jeder authentische christliche Glaube einen gemeinsamen Gegenstand hat, sondern darüber hinaus derselbe Glaube alle seine Anhänger in einem gemeinsamen Bekenntnis vereinen kann und soll.

In dieser Hinsicht ist es sehr bedeutsam, recht zu erkennen, was in der ökumenischen Anstrengung schon im Ansatz dem katholischen und dem nichtkatholischen Theologen gemeinsam sein muß, aber auch was der katho-

liche Theologe, welches auch immer seine besondere Theologie sein mag, von vornherein – und, so sagen wir nun: immer mehr (und nicht: immer weniger) – explizit festhalten muß, im Maße die besagte Anstrengung sich entwickelt. Nämlich: Fruchtbarer Ökumenismus ist auf der Ebene der Theologie nur soweit möglich, als auf beiden Seiten die Überzeugung besteht – oder zumindest ein Weg auf eine solche Überzeugung hin beschritten wird –, daß eine Einheit in den Formulierungen des Glaubens, des wesentlichen Gehalts der Sakramente und des Dienstamtes nicht nur möglicherweise erreichbar, sondern von einem echten Christentum schlechthin gefordert ist. Der besondere Beitrag des katholischen Theologen dabei muß seiner Überzeugung entspringen, daß die katholische Kirche mit ihrem bestimmten Glauben, ihren Sakramenten, ihrem apostolischen Dienstamt die einzige von Christus gewollte Kirche ist und nicht aufhören kann, es zu sein; er muß aber gleichfalls bereit sein, anzuerkennen, daß die katholische Theologie sowenig wie irgendein anderer Aspekt der zeitlichen Realisierung des Lebensprinzips der katholischen Kirche in keiner Phase ihrer Geschichte dessen innern Reichtum vollkommen auszudrücken, ja nicht einmal irgendeinen seiner Teile wirklich adäquat in Begriffe und Worte umzusetzen vermag. Er muß deshalb bereit sein, alles anzunehmen, was sich an Gültigem bieten mag in den verschiedenen Annäherungen an die authentische christliche Wahrheit, sowie in der Verwurzelung dieser Versuche in den konkreten christlichen Erfahrungen, die verschieden sein können von denen, die gegenwärtig innerhalb der Kirche gemacht werden, aber trotzdem – wenigstens teilweise – dem Wort Gottes gegenüber gläubig und getreu sein können. Endlich muß er sich bemühen, in seiner eigenen Synthese und Rechtfertigung der katholischen Tradition, soweit es ihm möglich ist, die »disiecta membra« jener Wahrheit wiedereinzusammeln und einzuverleiben, die in ihrem Reichtum alle Erfahrungen überbietet und stets überborden wird, welche das Gottesvolk im Wandel der Zeiten und der Verhältnisse je aktuell durchleben kann.

Dies gehört aber nicht mehr eigentlich zur Thematik des legitimen und übrigens unvermeidlichen theologischen Pluralismus, von dem oben die Rede war, sondern eher in die Perspektive des Dialogs und der Wiederversöhnung. Es war ein arger Irrtum zu meinen, man fördere einen Ökumenismus, der dieses Namens würdig ist, indem man einen theologischen Pluralismus im eigenen Lager ermutigt, mit dem Rücken gegen die hoffnungsvollen Ausblicke auf Begegnung und auf übergeordnete Synthese hin – die immer eine offene bleiben wird. Eine solche Haltung wäre weit entfernt, die heute getrennten Christen zum Bekenntnis eines einzigen Glaubens und zum gemeinsamen Leben in einer einzigen Kirche zusammenzuführen; wer einer solchen Versuchung erläge, würde nur neue Trennungen im Glauben (oder vielleicht außerhalb des wahren Glaubens) und neue Schismen erzeugen.

Bios und Logos

Beiträge der Biologie und der somatischen Medizin zum Selbstverständnis des Menschen

Von Franz Büchner

In seinem jüngsten Buch »Die Rückseite des Spiegels«¹ sagt der Verhaltensbiologe Konrad Lorenz: »Wir sind überzeugt davon, daß alles, was sich in unserem subjektiven Erleben spiegelt, aufs engste mit objektiv erforschbaren physiologischen Vorgängen verflochten und auf ihnen begründet, ja mit ihnen in geheimnisvoller Weise identisch ist« (13). In fünfzigjähriger Auseinandersetzung mit der biologischen Organisation des Menschen in Gesundheit und Krankheit bin ich selbst immer mehr zu der Überzeugung gekommen, daß diese wichtige Hinweise auf unsere Subjektivität und Personalität in sich birgt und daß die von uns erahnten Analogien zwischen Bios und Logos des Menschen mehr als ein Gleichnis sind². Wenn ich also im folgenden versuche, einige Ergebnisse der Biologie und der somatischen Medizin in ein Gesamtbild des Menschen einzufügen, so geht es um die Frage, was sie uns Grundsätzliches über unser Menschsein und zu dem sokratischen Imperativ »Erkenne Dich selbst« zu sagen haben.

Stoffwechsel und Strukturwechsel als hochgeordnete Prozesse

Die Stoffwechselforschung des neunzehnten Jahrhunderts hat die wichtige Tatsache herausgearbeitet, daß das zunächst für die Physik erkannte Gesetz von der Konstanz der Energie nicht nur in der anorganischen Natur, sondern auch in den Organismen gültig ist. Dabei hat sie angenommen, daß der menschliche Organismus und die tierischen Organismen nach ihrer Entwicklung und ihrer jugendlichen Wachstumsphase in ihren Organen, Geweben und Zellen einen festen, lebenslang unveränderlichen Stoffbestand bewahren und daß die Energiefreisetzung im Dienste der Lebensfunktionen ausschließlich an der von außen aufgenommenen Nahrung erfolgt.

Dieses Bild unserer stofflichen Zusammensetzung und unseres Stoffwechsels wurde in den letzten vier Jahrzehnten gründlich *ad absurdum* geführt und

¹ Konrad Lorenz, Die Rückseite des Spiegels. München 1973.

² Franz Büchner, Allgemeine Pathologie. München/Berlin/Wien, 1. Auflage 1950, 6. Auflage in Vorbereitung 1974.

durch ein neues Bild des menschlichen und tierischen Stoffwechsels abgelöst. Mit Methoden, die hier nicht dargestellt werden können, wurde bewiesen, daß fast alle organischen Stoffe unserer Zellen, Gewebe und Organe nicht langlebig, sondern einem radikalen Stoffwechsel ausgesetzt sind³. In unseren Zellen laufen fortgesetzt aufbauende und abbauende, »anabolische« und »katabolische« Stoffwechselprozesse ab, durch die wir anabolisch Energievorräte speichern, katabolisch bald darauf die gespeicherten Energien wieder im Dienste unserer Lebensfunktionen entbinden, und aus denen wir jene Anregerstoffe bilden, ohne die unser Stoffwechsel seine normale Intensität gar nicht erreichte, die Enzyme und Hormone. Wir sind also organismisch gesehen, innerhalb weniger Wochen nicht mehr, was wir gestern waren und heute sind. Konstant ist am menschlichen und an den tierischen Organismen nicht ihre materielle Zusammensetzung, sondern in gesunden Tagen die Ordnung der aufbauenden und abbauenden Stoffwechselabläufe und das von dieser Ordnung getragene Gleichgewicht zwischen den anabolischen und katabolischen Stoffwechselprozessen.

Auch das Bild des strukturellen Bestandes des menschlichen und der tierischen Organismen hat in den letzten Jahrzehnten einen radikalen Wandel erfahren. Die frühere Biologie und Medizin waren der Meinung, daß im menschlichen wie im tierischen Organismus nach ihrer Entwicklung und Reifung in gesunden Tagen keine Wachstumsvorgänge durch Zellteilung mehr stattfinden, daß vielmehr die Zellen des ausgereiften Organismus einen endgültigen Strukturbestand verkörpern. Heute wissen wir, daß Mensch und Tier in den meisten Organen einem fortgesetzten Gestaltwandel unterworfen sind. An der Oberfläche seines Körpers wechselt der Mensch, dem bloßen Auge unsichtbar, aber im Mikroskop sichtbar, dauernd das Kleid seiner Haut, indem er gealterte Zellen seiner Epidermis abstößt und durch eine gleiche Anzahl neuer Zellen ersetzt. Das gleiche ist an den inneren Oberflächen zu beobachten, so an den Schleimhäuten der Mundhöhle, der Speiseröhre, des Magens und des Darmes, der Luftröhre und der Bronchien, der Harnwege, das heißt an allen Wechselgeweben. Auch an ihnen werden fortgesetzt gealterte Zellen abgestoßen und durch neue ersetzt, so daß auch unsere Schleimhäute in zwei bis drei Wochen radikal verjüngt sind. Ein langsamer Zelluntergang und -wiederersatz läuft auch an den kompakten Eingeweideorganen ab, so an der Leber und der Niere.

In gesunden Tagen halten sich dabei der Schwund gealterter Zellen und ihr Ersatz durch junge Zellen die Waage. Auch die Alterungs- und Verjüngungsvorgänge an den Strukturen unseres Organismus vollziehen sich also unter dem ständigen Walten einer strengen Ordnung mit dem Ergebnis, daß

³ Rudolf Schönheimer, *The dynamic state of body constituents*. Cambridge (Mass. USA) 1942.

der Strom der Strukturveränderungen im Erscheinungsbild des Menschen nicht faßbar ist.

Stoffwechsel und Strukturwechsel als fließende, aber hochgeordnete Prozesse und als Voraussetzungen einer ständig neu zu erobernden biologischen Ausgewogenheit sind bei Mensch und Tier nur durch ständige Atmung von Sauerstoff aus unserer Umwelt und durch die Intaktheit eines Kreislaufsystems möglich, das den Antransport von Sauerstoff an die funktionstragenden, sauerstoffbedürftigen Zellen mit der nötigen Geschwindigkeit besorgt. Jedes schwere Versagen der äußeren Atmung und des Blutkreislaufs bedeutet daher höchste Gefahr für die Sauerstoffversorgung der Organe des Menschen, von der vor allem sein Herz und sein Gehirn bedroht sind. Der Mensch muß sich also mit allen tierischen Organismen täglich, stündlich und jeden Augenblick sein Leben eratmen. Versagt die Zellatmung, so kommt es rapid zum Schwund der bei der normalen Atmung anfallenden energiereichen Phosphatverbindungen, der in der Feinstruktur der Zellen unter dem Elektronenmikroskop sein Äquivalent in der Zerstörung derjenigen Organzellen hat, in denen die Atmungsprozesse lokalisiert sind, der Mitochondrien. Bei schwerer akuter Atmungshemmung in den Herzmuskelzellen ist dies das Werk von Minuten, so daß der Herzmuskel durch Energiemangel tödlich stillsteht.

Nach allem bisher Erörterten lebt der Mensch also, organismisch gesehen, fortgesetzt im Zustand eines »Panta rhei«, eines unermüdlichen Flusses seiner Stoffe und Strukturen, zugleich aber in einer faszinierenden Ordnung seiner anabolen und katabolen Stoffwechselprozesse und der Alterung und Verjüngung seiner Strukturen, einer Ordnung, die jedoch in hohem Maße verletzlich ist, und in der er nie seine beständige Geborgenheit findet. Durch diese Ergebnisse moderner Forschung erfährt das Vorstellungsbild der griechischen Antike von der Leiblichkeit des Menschen seine Bestätigung. Sie wußte seit dem Arztphilosophen Alkmaion (6. Jahrhundert vor Christus) und seit dem Arzte Hippokrates und seiner Schule (4. Jahrhundert vor Christus), daß in unserem Organismus einander widerstrebende Kräfte unserer Eigenorganisation und unserer Umwelt uns in unermüdlichem Pendelschlag mit Disharmonien bedrohen, in gesunden Tagen aber immer wieder zur Harmonie zurückschwingen. Und sie rührt in der nüchternen Sprache biologischer Wissenschaft an die gewaltige Erkenntnis des Neuen Testaments, daß das Sterben die Voraussetzung des Lebens ist, und daß das Weizenkorn erst das Leben gewinnt, wenn es in die Erde fällt und stirbt. Das hat nach Johannes 12, 24–25 Christus zwar zunächst im Blick auf seinen Tod gesagt, dann aber zugleich als Verheißung für alle, die mit ihm zu sterben bereit sind. Diesem Geheimnis der christlichen Religion näherte sich auch Goethe in seiner tiefsten Einsicht über den Menschen in seinem Gedicht »Selige Sehnsucht« mit

den Worten: »Und so lang du das nicht hast, / Dieses: Stirb und werde! / Bist du nur ein trüber Gast / Auf der dunklen Erde.«⁴

Die Ökonomie des menschlichen Organismus

So bewegt und lebhaft der Stoffwechsel an den Orten intensiver Leistung ist, so sehr geht der menschliche und tierische Organismus mit dem Stoffwechsel, aus dem er lebt, mit der größten Ökonomie um. Das zeigt uns zum Beispiel ein Blick auf unseren Blutkreislauf. In der Ruhelage und bei entspanntem Körper bewegen wir in unserem Kreislauf vier Liter Blut pro Minute. Bei mittlerer Muskelarbeit steigern wir den Blutumlauf auf das zwei- bis dreifache, also auf acht bis zwölf Liter pro Minute. Der Hochleistungssportler kann bei intensiver sportlicher Leistung seinen Blutumlauf auf das vier- bis fünffache heraufsetzen, also auf zwanzig Liter pro Minute. Die sinnvolle Verringerung der Durchblutung seines Kreislaufsystems in der Ruhelage erreicht unser Organismus dadurch, daß er alle Arterien, die zur Skelettmuskulatur führen, eng stellt, wodurch er deren Durchblutung stark einschränkt. Mit dem Einsetzen der Muskelarbeit erweitert er diese Arterien, so daß nun die Skelettmuskeln adäquat zu ihrer Leistung vermehrt durchblutet werden. Ähnlich verfährt unser Organismus bei Verdauungsruhe und in der Verdauungsarbeit: In der Ruhe drosselt er den Blutzustrom zu den Verdauungsorganen, während der Verdauung erweitert er deren Arterien, so daß sie reichlich durchblutet werden. Gleichzeitig schränkt er die Hirndurchblutung ein, so daß die alte Weisheit der Römer verständlich ist: *plenus venter non studet libenter*, zu deutsch: Wenn der Bauch verdaut, will das Hirn seine Ruhe haben.

Daß dem menschlichen Organismus grundsätzlich bestimmte Maße gesetzt sind, die er nicht ungestraft überschreiten kann, wird uns auch am Beispiel der krankhaften Massenzunahme des Herzmuskels veranschaulicht. Sie kommt dadurch zustande, daß bei bestimmten Krankheiten des Herzens und des Kreislaufsystems die Muskulatur der linken oder der rechten Herzkammer infolge chronischer Überbelastung sich zunehmend verdickt. Das Wesen dieser Verdickung ist eine Zunahme der kontraktile Strukturen der einzelnen Herzmuskelzellen, durch die deren Querdurchmesser immer mehr zunimmt, das heißt eine Herzhypertrophie. Bei primärer Hypertrophie der linken Kammer kommt es dabei zu einer Steigerung des Herzgewichtes von 300 g bis auf 900 g, bei primärer Hypertrophie der rechten Herzkammer auf 600 g. Mit dieser Massenzunahme des Herzmuskels kann seine Blutversorgung nicht Schritt halten, so daß das Herz mit der Zeit die für den Gesamtkreislauf notwendige Arbeit nicht mehr leistet und tödlich versagt.

⁴ J. W. von Goethe, Westöstlicher Diwan. Goethes Werke. Hamburger Ausg. II, S. 9.

Im Dienste der Ökonomisierung unserer organismischen Funktionen bedienen wir uns besonderer organischer Strukturen, die in ihrer Wirkungsweise verblüffend mit Apparaturen der modernen Technik übereinstimmen. Wir kennen von der Ölheizung her den Thermostaten. Wir stellen ihn auf eine bestimmte Temperatur ein. Solange seine Quecksilbersäule diese Temperatur noch nicht erreicht, arbeitet die Heizung, so daß die Quecksilbersäule weiter ansteigt. Erreicht sie schließlich die Marke der eingestellten Temperatur, so stellt sie einen Kontakt her, durch den die Heizung ausgeschaltet wird. Dadurch geht die Quecksilbersäule wieder zurück, wobei die Heizung sich wieder einschaltet. Zwischen Aus- und Einschaltung der Heizung pendelt also die Quecksilbersäule des Thermostaten dauernd um die erwünschte Temperatur. Ganz ähnlich regulieren der menschliche Organismus und der der warmblütigen Tiere ihre Temperatur. Kühlen wir zum Beispiel die Haut eines Tieres ab, so erregen wir die in seiner Haut eingebauten »Thermostaten«, nämlich seine Kälterezeptoren. Sie melden diese Erregung über das Nervensystem an das Zwischenhirn, und von diesem aus erfolgt eine nervöse und hormonale Erregung der Schilddrüse und der Nebennieren. Beide Hormondrüsen schütten daraufhin vermehrt ihre Hormone aus. So wird durch Überfunktion der Schilddrüse der gesamte Atmungsstoffwechsel gesteigert, durch Überfunktion der Nebennieren zusätzlich noch die Kohlenhydratverbrennung. Insgesamt wird dadurch die Wärmebildung stark vermehrt. Dadurch werden die Haut und ihre Kälterezeptoren mit aufgewärmt, so daß diese sich automatisch ausschalten und die Wärmebildung wieder eingeschränkt wird, bis durch erneute Erregung der Kälterezeptoren das Spiel von neuem beginnt.

Die Techniker nennen Apparate nach Art der Thermostaten »Regler«. Sie haben seit Wiener eine eigene Steuerungswissenschaft, die Kybernetik, entwickelt⁵. Aber die Biologie hatte schon lange vorher das Reglerprinzip erkannt⁶. Haben die Techniker vielleicht deshalb – unbeeinflusst von den Biologen – das Reglerprinzip entdeckt und Regler konstruiert, weil dieses Prinzip unserem Organismus immanent ist, weil es in unserem Organismus inkarniert ist?

Die höchsten Integrationssysteme des menschlichen Organismus

Das Gefüge unseres Organismus wird aber noch durch zwei höher organisierte Ordnungs- und Integrationssysteme gelenkt: das System unserer Hormondrüsen und das zentrale und periphere Nervensystem.

⁵ Norbert Wiener, *Kybernetik*. Dtsch. Übers. Düsseldorf 1963.

⁶ Bernhard Hassenstein, *Kybernetik*. Heidelberg 1965.

Innerhalb des *Hormondrüsensystems* sind die verschiedenen hormonbildenden Organe und Gewebe, also die Schilddrüse, die Epithelkörper, die Nebennieren, die hormonellen Anteile der Keimdrüsen, das insulinbildende Gewebe der Bauchspeicheldrüse sowie diffus verteilte hormonbildende Zellen, alle zentral vom Hirnanhang gesteuert und überwacht. Wird der Hirnanhang, ein Organ an der Basis des Zwischenhirns von nur einem halben Gramm Gewicht, erregt, so schüttet er Anreger-Hormone für die anderen Hormondrüsen aus, so daß diese ihre Aktivität steigern. Nach kurzer Zeit erfolgt aber auf dem Blut- und Nervenweg von den peripheren Hormondrüsen eine Rückmeldung an den Hirnanhang mit dem Erfolg, daß dieser die weitere Ausschüttung seiner Anregerhormone stoppt. Dadurch arbeiten die peripheren Hormondrüsen weniger, der Gehalt des Blutes an ihren Hormonen sinkt, und bei einem bestimmten Niveau ihrer Blutkonzentration erfolgt erneut die Erregung des Hirnanhangs und die Ausschüttung seiner Anregerhormone, bis diese von der Peripherie her erneut gestoppt wird. Durch dieses Prinzip der Rückkoppelung vermeidet der Hirnanhang in seiner Steuerfunktion jede diktatorische Starre. Nie wird in gesunden Tagen die Peripherie von ihm tyrannisiert.

Macht sich aber der Hirnanhang selbständig – und das erleben wir bei der Cushingschen Krankheit, einer krankhaften Wucherung seiner spezifischen Zellen, die kontinuierlich unsinnige Mengen seiner Anregerhormone ausschütten –, dann kommt es zur Katastrophe, vor allem durch gesteigerte Dauererregung der Nebennieren und dadurch des Blutdrucks und der Zuckerausschüttung. So wird die Cushingsche Krankheit zum klassischen Symbol der menschlichen Pathologie für die Folgen einer Diktatur.

Das zweite große Integrationssystem unseres Organismus ist unser *Hirn* und das *periphere Nervensystem*. Seine spezifischen Strukturen sind die Nervenzellen. Von jeder Nervenzelle geht ein Achsenfortsatz aus, der, mit anderen Achsenfortsätzen zu einem Nerv gebündelt, in die Peripherie des Organismus zieht. Aus der Peripherie, also aus den Sinnesorganen und den sensiblen Zonen der Organe, empfangen die sensorischen Nervenzentren des Hirns nervöse Impulse. Umgekehrt senden motorische und sekretorische Nervenzellen aus dem Hirn und Rückenmark über ihre Achsenfortsätze nervöse Impulse in die Peripherie.

Zentripetale Erregungen der Sinnesnerven, so des Augen- und des Hörnervs, bewirken in unserer Großhirnrinde die Erregung der zugeordneten sensorischen Nervenzellfelder, so der Sehrinde oder der Hörrinde. Dadurch schaffen sie die biologischen Voraussetzungen für unsere visuellen oder akustischen Erlebnisse. Zentrifugale Erregungen, die ihren Ursprung in den Nervenzellen der motorischen Hirnrindfelder haben, lösen in der Peripherie nach Unterbrechung im Rückenmark geordnete Bewegungskomplexe aus: beim Ping-Pong-Spieler das sekundenschnelle Bewegungsspiel seiner Arme,

Hände, Beine und Augenmuskeln, beim Pianisten das fließende oder hüpfende Spiel seiner Finger und Hände. Dabei sind wir fähig, unablässig das sensorische Erlebnis mit dem motorischen zu koppeln und die Koppelung durch Übung immer flüssiger zu machen. So wird die Motorik des Ping-Pong-Spielers zur sinnvollen Antwort auf das Bewegungsspiel seines Partners, so transponiert der Pianist das Notenbild in das Spiel seiner Hände.

Diese senso-motorischen Koppelungen sind dem Menschen wie den höheren Tieren nur durch die strukturell-stoffliche Organisation ihrer Nervenzentren möglich. In diesen sind die Nervenzellen nicht durch ihre Verästelungen zu einem geschlossenen Netz verknüpft. Wäre dies der Fall, so würde das Nervensystem durch jede Erregung als Ganzes in Ekstase geraten. Vielmehr berühren die Nervenzellen einander nur mit feinen Tastkörperchen, den Synapsen, und nur wenn die Erregung eines Hirnrindensfeldes oder eines Hirnstammkernes intensiv genug ist, können Erregungen von Feld zu Feld und von Kern zu Kern überspringen. Dabei können Mensch und Tier die Koppelung durch Übung immer mehr steigern und auf bestimmte Leistungen konzentrieren, so der Bussard im gezielten Sturz auf die vor ihm flüchtende Maus, so der Pianist in der Übertragung des Notenbildes in das schwebende, singende Spiel eines Mozartkonzertes.

Dabei erfahren wir tagtäglich, daß unsere Sinneserregungen lust- oder unlustbetont sind. Das wußte schon Aristoteles 330 vor Christus in seinem Buche »Peri Psychēs«: »Wo Sinnesempfindung vorhanden ist, da erscheint auch das Gefühl von Lust und Unlust.« Dieses Lust- oder Unlustlebnis ist nicht Ausdruck der Erregungen der Großhirnrinde, sondern das biologische Äquivalent für das Überspringen der Erregung auf Kerne des Zwischenhirns mit Ausstrahlung in den Herzmuskel, durch die unsere Affekte und die Bewegungen unseres Gemütes in unser Bewußtsein treten. Die mitschwingende Erregung des Zwischenhirns bewirkt dabei eine entscheidende Rückkoppelung vom Zwischenhirn zur Großhirnrinde. Sie erst verleiht dem Spiel des Pianisten die Beseeltheit, ohne die es dem Ablauf einer Spieldose gleichen würde. Sie führt ihn in jenen Bereich, in dem sein hellwaches Bewußtsein und sein träumendes Dämmerbewußtsein eins werden.

Das gilt auch von den höchsten Erlebnisbereichen des menschlichen Geistes, seinem religiösen Leben. Von einer glasklar durchrationalisierten Verkündigung und Liturgie wird der Mensch nicht bis in die Tiefen seines Herzens gestillt, wenn er wie der Hirsch nach den Wasserquellen nach Gott lechzt. Das wußte Pascal, als er der Vernunft des Herzens den höheren Rang in der Hierarchie des menschlichen Geistes zuerkannte und in seinem Memoriale den »Gott der Philosophen« in seine Schranken verwies und den »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und den Gott Jesu Christi« anrief. Auch Goethe war diese Erfahrung gegenwärtig, die er als Vierundsiebziger mit den Versen aussprach: »In unsres Busens Reine wogt ein Streben, / Sich einem

Höhern, Reinern, Unbekanntem / Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben, / Enträtselnd sich den ewig Ungenannten; / Wir heißen: fromm sein!⁷ Hier vollzieht der von Gott ergriffene Mensch seine freiwillige Hingabe, und nur dadurch erfährt er Gottes Enträtselung. Hier wird nicht der Versuch gemacht, Gott in die Rolle zu drängen, sich vor dem menschlichen Intellekt auszuweisen.

In seiner Monographie »Neurophysiologie und Psychiatrie« hat Richard Jung geschrieben: »Die Höchstleistungen des Gehirns des Menschen mit ihrer differenzierten Struktur und Funktion sind die erstaunlichsten Erfindungen der Naturentwicklung. Diese lebenden Naturwunder können nicht durch Maschinen imitiert werden« (461)⁸. Hiergegen wird der Mensch von heute vielleicht einwenden: aber die Computer können wie das menschliche Hirn Daten speichern und reproduzieren und dazu noch schneller rechnen als der Mensch. Dazu ist zu sagen, daß die Erfinder und Konstrukteure ihr ganzes mathematisches, physikalisches und technisches Wissen in den Computerbau hineingegeben haben, und daß der Computer bei seiner laufenden Anwendung nur verarbeitet, was der Mensch ihm anbietet. Mit dem Computer projiziert der Mensch eine Teilfunktion seiner technischen Daseinsbewältigung zu seiner Entlastung aus sich heraus, vor allem die Aufgabe, ein guter Rechner zu sein, was nicht die zentrale Bekundung und Aufgabe menschlichen Bewußtseins und Geistes ist.

Das Wunder des menschlichen Hirns ist dagegen dies: es entwickelt sich aus zartesten embryonalen Zellen, die sich zunächst von anderen Zellen des Embryos morphologisch nicht unterscheiden, es differenziert sich zu einem Organ, das mit einem durchschnittlichen Gewicht des Erwachsenenhirns von 1500 g über zehn Milliarden Nervenzellen enthält, unter dem Strom seines intensiven Atmungsstoffwechsels dient es dem Menschen nicht nur für seine biologische Selbstverwirklichung und Selbstbehauptung, sondern vor allem auch für sein personales Leben und Sein, und es löscht die für sein biologisches und personales Leben entscheidenden Engramme nicht aus, es hält sie vielmehr bis in sein hohes Alter zu immer wiederholter Aktivierung und Integrierung bereit. Dank dieses Wunderwerkes ist der Mensch fähig, die Erfahrungen und Erkenntnisse seines Lebens so zu verarbeiten, daß er sie zu Ordnungsmächten seines Geistes und Lebens zu erheben vermag.

Die Inkarnation der Kardinaltugenden im menschlichen Bios

Schauen wir noch einmal auf die erörterten Beispiele aus der Biologie und Pathologie des Menschen, so liegt es nahe, noch die folgenden Gedanken

⁷ J. W. von Goethe, Elegie. Goethes Werke. Hamburger Ausg. I, S. 184.

⁸ R. Jung, Neurophysiologie und Psychiatrie. Psychiatrie der Gegenwart. Berlin/Heidelberg/New York 1967, S. 325–928.

auszusprechen: würden wir die für das Gelingen unseres Lebens notwendigen Stoffwechselprozesse, Funktionsabläufe, Strukturwandlungen, Reglervorgänge und Integrationen bewußt vollziehen und steuern, die unser Organismus fortgesetzt in gesunden Tagen spielend tief unter der Schwelle unseres Bewußtseins bewältigt, so würden wir nicht zögern, ihm ein ungewöhnliches Maß von Klugheit zuzuerkennen. In seiner Fähigkeit, unermüdlich seine Funktionen im Wechsel zwischen Ruhe und Arbeit zu ökonomisieren und in den notwendigen zentralen Steuerungen die zu steuernden Organe laufend mit »zu Wort kommen« zu lassen, würden wir den Ausdruck größter Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit sehen. Seine Bereitschaft, sich jeden Augenblick das Leben zu eratmen, sich stofflich und in seinen Strukturen laufend zu vernichten, um sich neu aufzubauen, also in einem ständigen »Stirb und Werde« zu leben, würden wir als Beweis großer Tapferkeit werten. Und seine weise Selbstbeschränkung in die Ordnung der ihm vorgegebenen Maße wäre für uns Beweis seiner Zucht und Mäßigung. Einem Organismus Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung zuzuerkennen, scheuen wir uns, weil er sie unbewußt vollzieht, ohne nach Tugend zu streben und über seine Tugendhaftigkeit zu reflektieren. Aber es muß doch für uns eine uns erregende Erkenntnis sein, daß Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung, das heißt aber die sogenannten Kardinaltugenden, einem gesunden menschlichen Organismus offenbar in Fleisch und Blut stecken, daß sie in unserem kreatürlichen Dasein inkarniert sind. Diese Erkenntnis sollte uns ermuntern und auffordern, in unserem persönlichen Leben wie in unserem Gemeinwesen diese Tugenden neu zu beleben und uns ihnen wieder in dem Bewußtsein anzuvertrauen, daß sie die Mitgift unserer menschlichen Natur sind, daß der Mensch auf diese Tugenden hin entworfen ist. Das wäre eine würdige Form, den 700. Todestag des Thomas von Aquin zu feiern, der uns diese Tugenden als Gott-geschaffene Urausrüstung des Menschen zu sehen gelehrt hat.

Der Vatikan und die Massenmedien

Betrachtungen bei einer Studientagung in Rom

Von Otto B. Roegele

Am 11. April 1964 erließ Paul VI. ein *Motu proprio*, das mit den Worten »In fructibus multis« beginnt. Darin wird, in Erfüllung des Auftrages, der sich aus den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils ergibt, eine »Päpstliche Kommission für Massenmedien« (»Pontificium consilium instrumentis communicationis socialis praepositum«) geschaffen, die sich mit den Fragen von Film, Fernsehen, Radio und Presse, »soweit sie die Interessen der katholischen Kirche berühren«, zu befassen hat. Das Wort »geschaffen« ist in diesem Zusammenhang allerdings so zu verstehen, daß »In fructibus multis« einem damals schon vorhandenen Gremium nicht nur diesen neuen, umfassenden Namen, sondern auch einen erweiterten Aufgabenbereich und einen definitiven Status im Rahmen der kirchlichen Spitzenbehörden zuwies.

Am Anfang dieser Entwicklung stand die von Pius XII. »ad experimentum« ins Leben gerufene »Kommission für den erzieherischen und religiösen Film«, die 1952 die allgemeine Bezeichnung »Film-Kommission« erhielt. Am 16. Dezember 1954 wurde sie mit neuen Statuten ausgestattet, die ihren Zuständigkeitsbereich auf Hörfunk und Fernsehen erweiterten. Das *Motu proprio* »Boni pastoris« vom 22. Februar 1959 verlieh der Kommission den Charakter einer ständigen Behörde des Heiligen Stuhles und wies die übrigen vatikanischen Dienststellen an, mit ihr zusammenzuarbeiten und ihren Zuständigkeitsbereich zu respektieren.

Der Auftrag des Konzils

Das Konzilsdekret »Inter mirifica« von 1964 führte den Begriff »Werkzeuge der gesellschaftlichen Kommunikation« als Sammelbezeichnung für alle vorhandenen (und vielleicht noch neu hinzutretenden) Massenmedien in die kirchliche Terminologie ein. Es enthält ferner die Vorschrift, daß ein »officium« (der Gesamtkirche) und »officia« (der Bistümer und ihrer Zusammenschlüsse, zum Beispiel der nationalen und regionalen Bischofskonferenzen) für den Bereich der Massenmedien zu errichten seien. Der Kommission wurde die schwierige Aufgabe anvertraut, als postkonziliares Organ die Pastoral-Instruktion auszuarbeiten, die das Dekret mit konkreten Anweisungen ergänzen und ausfüllen sollte. Sie entledigte sich dieser Aufgabe mit großer Tatkraft, indem sie sich nicht damit begnügte, eine bloße »Durchführungsverordnung« herzustellen, sondern ein umfassendes, das Dekret in vieler Hinsicht ideell untermauerndes und weiterführendes Dokument eigener Art hervorbrachte: die *Instructio* »Communio et progressio«, die nach Unterzeichnung durch den Papst am 3. Juni 1971 promulgiert wurde. Die Stimulierung, Inspira-

tion, Koordination und Überwachung der im Konzilsdekret und in der Pastoralinstruktion getroffenen Anordnungen sind seither die Hauptaufgaben der »Päpstlichen Massenmedien«.

Daneben besitzt sie noch eine Reihe von Kompetenzen, die sich aus den Erfordernissen am Ort selbst ergeben. So kam am 13. August 1964 eine Verfügung heraus, die Zuständigkeit und Verfahren festlegt für die Genehmigung von »Bild- und Tonbandaufnahmen der Zeremonien und der Orte, die unmittelbar dem Heiligen Stuhl unterstehen« (»Regolamento per le riprese audiovisive delle cerimonie e dei luoghi direttamente dipendenti della Santa Sede«). Der Kommission obliegt es seither, die in solchen Fällen erforderlichen Anträge zu prüfen und Genehmigungen auszustellen. Offenbar konnte eine Regelung durch schlichtes Monopol, wie es der vatikanische Hofphotograph Felici von altersher und bis heute für alle im Vatikan zu machenden Aufnahmen ausübt, gegenüber den modernen Medien nicht angewandt werden, zumal der Vatikanseiner sich nicht mit Fernsehen beschäftigt. Hier hat sich, vorab für die Übertragungen durch »Eurovision« und »Mondovisione«, in der Praxis eine Vorrangstellung der staatlichen italienischen Rundfunkgesellschaft (RAI) entwickelt, doch gibt es – mit Zentrum in der neuen Audienzhalle – ein eigenes Fernsehsystem, das Übertragungen innerhalb des Vatikanstaates (*closed circuit*) und dokumentarische Aufzeichnungen ermöglicht. Alle liturgischen Akte, an denen der Papst beteiligt ist, werden seither auf Magnetband bzw. Film festgehalten und archiviert. Auch die Filmothek des Vatikans, von Johannes XXIII. am 16. November 1959 als selbständige juristische Person errichtet, wird von der Kommission verwaltet.

Der Obsorge der Kommission ist schließlich auch die »Sala Stampa della Santa Sede« zugewiesen, eine Einrichtung, die sich entfernt mit dem Institut der Pressekonferenzen weltlicher Regierungen vergleichen läßt, ohne daß sie hinsichtlich der faktischen Beteiligung der (224 akkreditierten) Journalisten und der Bedeutung der Informationsvermittlung damit wetteifern könnte.

Organogramm der Kurie

Durch die Apostolische Konstitution »Regimini Ecclesiae Universae« von 1967 wurde die heute bestehende Spitzengliederung der Kirchlichen Zentralverwaltung festgelegt; danach untersteht die Kommission für Massenmedien unmittelbar dem Staatssekretariat des Papstes.

Die »Pontificia Commissione per le Comunicazioni Sociali« gibt seit 1952 ein »Bulletin d'Information« heraus, das in der Regel mit einer Ausgabe pro Jahr erscheint, in der Vatikanischen Druckerei hergestellt wird und einschlägige Dokumente wie Papstansprachen an Journalisten, Texte zum »Welttag der Kommunikationsmittel«, Verordnungen der vatikanischen Behörden, Ernennungen, den Jahresbericht der Kommission usw. enthält¹.

Amtssitz der Kommission ist der Palazzo San Carlo in der Vatikanstadt, zwischen dem von Pius XI. erbauten Bahnhof und dem Campo Santo Teutonico gelegen. Seit 25. September 1973 wird die Kommission von Msgr. Andreas-Maria

¹ Letzte erreichbare Ausgabe, No. 82, 1972, 136 S.

Deskur² geleitet. Als Sekretär arbeitet heute P. Romeo Panciroli, als Untersekretär Dr. Karl-Heinz Hoffmann SJ³.

Besuch bei der Päpstlichen Kommission für Massenmedien

Im Januar 1974 folgte die Publizistische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz einer Einladung der Päpstlichen Kommission zu einer Arbeitstagung in deren römischem Amtssitz. Sie erwiderte damit einen Besuch, den ihr der frühere Präsident der *Pontificia Commissione*, Erzbischof Heston, während einer Deutschlandreise abgestattet hatte. Im Gegensatz zu der Erfahrungstatsache, daß Institute, die sich theoretisch mit dem Gegenstand Kommunikation beschäftigen, in der Praxis des kommunikativen Umgangs sich besonders schwer tun, kam es hier sogleich zu einem sehr offenen und intensiven Gedankenaustausch. Kritik und Selbstkritik spielten dabei eine erfreulich große Rolle. Msgr. Deskur hob bei der Begrüßung hervor, daß es sich um ein erstes Zusammentreffen mit einer nationalen Kommission für publizistische Fragen handle; beim Abschied äußerte er die Hoffnung, daß ähnliche Kontakte nun auch mit den Bischofskonferenzen anderer Länder folgen würden.

Für dieses Gelingen war mitentscheidend, daß der neue Präsident der Päpstlichen Kommission vom bisher geleisteten Beitrag der deutschen Kirche zur theologischen und praktischen Bewältigung der publizistischen Aufgaben der Weltkirche eine hohe Meinung hat. Msgr. Deskur sitzt nicht nur am Schreibtisch, den die deutschen Bischöfe dem Nuntius Eugenio Pacelli schenkten, als er Berlin verließ, um sein Amt als Staatssekretär Pius' XI. anzutreten – sein Vorgänger O'Connor »erbte« dieses kunsthandwerklich bemerkenswerte »Herrenzimmer«, als Paul VI. sein Appartement mit modernen Möbeln ausstattete –, er verfügt auch wie der Pacelli-Papst über eine konkrete Vorstellung von dem, was deutsche Mitarbeiter beizusteuern vermögen, wenn sie dazu Gelegenheit erhalten, da er als Sekretär der Kommission die Arbeiten an »*Communio et progressio*« leitete. Auch kennt er sehr genau die geistige und materielle Hilfe aus Deutschland für die Kirchen in den Ländern der Dritten Welt.

Der Regierungsstil Pauls VI.

Auf die Frage, ob der Papst gelegentlich in die Amtsräume im Palazzo San Carlo komme, gab Msgr. Deskur eine Antwort, die für die Art und Weise, wie man sich den Regierungsstil im Vatikan wünscht, recht aufschlußreich ist: Die »Ministerien«

² Geb. 29. 2. 1924 in Sancygniow, Polen, Studium der Rechtswissenschaft in Krakau, der Theologie in Freiburg im Uechtland, Priesterweihe am 20. 8. 1950, seit 1952 im Staatssekretariat tätig, 1964 Untersekretär, 1970 Sekretär der Kommission für Massenmedien, seit Juni 1974 Titularbischof.

³ Studium in Frankfurt-St. Georgen, Dr. phil. in Mainz, 1964–1969 Mitarbeiter der Bischöflichen Hauptstelle für Fernscharbeit in Frankfurt und seit 1967 kirchlicher Beauftragter für des ZDF, seit 1970 Leiter des deutschen Programms von Radio Vatikan, ab 1971 Redakteur der deutschsprachigen Wochenausgabe des »*Osservatore Romano*«.

der Kurie würden durchweg von Bischöfen geleitet, denen der Bischof von Rom nicht als Vorgesetzter, sondern als *primus inter pares* gegenüberstehe. Paul VI. respektiere das Prinzip der bischöflichen Kollegialität in der Kurie, indem er sich so wenig wie möglich einmische und schon gar nicht zu überraschenden Besuchen auftauche. (Bei Johannes XXIII. war dies anders gewesen; dieser unermüdlige Spaziergänger durch venezianische Gassen und römische Borghi ließ auch als Papst nicht von der Gewohnheit ab, spontanen Eingebungen zu folgen und einmal hier, einmal dort »hereinzuschauen«, ohne daß dabei der Eindruck von Inspektion oder Kontrolle aufgekommen wäre.) Der jetzige Papst verläßt nur selten seine Arbeitsräume, er greift auch längst nicht so oft zum Telephon wie Pius XII., für den dieses Kommunikationsmittel eines der wichtigsten Herrschaftsinstrumente darstellte. Bei Paul VI. läuft offenbar alles über die genau organisierten Wege der Audienzen, Vorträge und Aktenvorlagen; was den Papst erreicht, ist durch die Filter der kurialen Behörden gelaufen und bis zur Entscheidungsreife präpariert. Da Paul VI. ein sehr gründlicher und ausdauernder Arbeiter ist, sehr viel liest (und seine Lektüre selbst aussucht), wird von den Mit- und Zuarbeitern nicht wenig verlangt. Die Zunahme der Komplexität und Fülle des Materials macht es wohl erforderlich, daß die Selektionsmechanismen der Kurie effektiver als früher greifen müssen, wenn der Entscheidungsvorgang an der Spitze in Fluß gehalten werden soll.

Engpaß des Entscheidungsprozesses

So kommt dem Staatssekretariat u. a. die Aufgabe zu, »vorletzte Instanz« vor dem Papst zu sein: Alle übrigen Dikasterien sind auf diesen Engpaß des innervatikanischen Geschehens ausgerichtet und müssen es sein, wenn sie ihre Zwecke erreichen wollen. Aber während das Staatssekretariat wie übrigens auch die Präfektur, die »Hausverwaltung« des Vatikans, eine ganz auf den Monarchen zugeschnittene, in sich monokratisch organisierte Behörde ist, sind die »Fachministerien« der Kurie seit der Neuordnung von 1967 als Kollegien strukturiert; sie können damit zwar die unterschiedlichen Erfahrungen und Interessen der Kirche in allen Kontinenten in ihre Arbeit einbringen, aber Entscheidungen kommen in der Regel nur nach langwierigen und schwierigen Beratungen zustande. Das ist eine weitere Ursache der Vorrangstellung und technischen Überlegenheit des Staatssekretariats.

Annähernd gleichrangig neben dem Staatssekretariat steht der »Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche«, geleitet vom Staatssekretär, Kardinal Jean Villot, als Präsidenten und von Erzbischof Agostino Casaroli, dem »Außenminister des Papstes«, als Sekretär.

Zu den »klassischen« zehn *Kongregationen* (für Glaubenslehre, Bischöfe, Orientalische Kirchen, Sakramente, Klerus, Orden, Glaubensverbreitung, Gottesdienst, Heiligsprechungen, kirchliches Bildungswesen) und den drei *Gerichtshöfen* (Pönitentiarie, Signatur, Rota) sind seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil noch drei Sekretariate (für die Einheit der Christen, für die Nichtchristen, für die Nichtglaubenden) hinzugetreten. Die *Räte* (Laienrat, *Cor Unum*), die *Kommissionen* (*Justitia et Pax*, Revision des [abendländischen] Kirchenrechts, Revision des Orientalischen Kirchenrechts, Interpretation der Konzilsdekrete, Massenmedien, Lateiname-

rika, Migration und Tourismus) und das *Familienkomitee* bilden eine heterogene Gruppe zentraler Institutionen, die sich mit einem an deutschen Hochschulen gängigen Schlagwort als »problemorientiert« zusammenfassen ließen. Dem entsprechen auch die Prognosen, die man hinsichtlich der Lebensdauer der einen oder anderen Einrichtung dieser Art entwerfen kann.

Homogenisierung des Heterogenen

Aufbau und Arbeitsweise eines kirchlichen »Fachministeriums« lassen sich am Beispiel der Kommission für Massenmedien verdeutlichen:

Neben Präsident, Sekretär, Untersekretär und Technischem Berater gehören der Kommission Kardinäle, Bischöfe und die Präsidenten der internationalen Organisationen für Presse (UCIP), Film (OCIC) und Rundfunk (UNDA) an. 36 Konsultoren (18 Weltpriester, 7 Ordensleute, 11 Laien) kommen als Experten ohne Stimmrecht hinzu. Ein kleiner Stab aus nicht mehr als 15 Personen sorgt für die Erledigung der täglichen Büroarbeit.

Die Kommission entspricht einem »policy making council« (Msgr. Deskur). Sie versammelt sich in der Regel einmal im Jahr in Rom zu einer Sitzung, die eine Woche dauert. Dabei werden die großen Linien beraten und festgelegt. In ihrer praktischen Verwirklichung müssen Präsident und Sekretariat jenes Maß von Entscheidungsfreiheit haben, das sich aus der Forderung nach Flexibilität, Anpassung an rasch wechselnde Verhältnisse und wirksamer Reaktion auf unvorhergesehene Ereignisse ergibt.

Wie Papst und Staatssekretariat die übergeordneten Instanzen darstellen, denen die Tätigkeit der Kommission zugewandt ist, so sind es nach unten und draußen vor allem die nationalen und regionalen Bischofskonferenzen bzw. deren Ausschüsse oder Delegierte für Massenmedien. Auf dem Papier gibt es zur Zeit 104 Bischofskonferenzen; aber Rom rechnet realistischere Weise nur mit etwa 50, die ordentlich organisiert sind und einigermaßen gut funktionieren. In etwa der gleichen Zahl von Bischofskonferenzen existiert bereits die Institution des »Sprechers«. Mit den »Sprechern der Bischofskonferenzen« will Rom in Zukunft enger zusammenarbeiten; sie haben einen eigenen Arbeitskreis gegründet.

Weniger übersichtlich ist die Lage bei den internationalen Organisationen; diese sind aus unterschiedlichen Ansätzen entstanden, in einer zum Teil schon Jahrzehnte währenden Geschichte gewachsen und daher nicht ohne Eigenart und Eigengewicht, aber auch nicht ohne einen gewissen Eigensinn. In der UCIP (*Union Catholique Internationale de la Presse*) sind die Föderationen der Zeitungs- und Zeitschriftenverlage, der Journalisten, der Nachrichten-Agenturen und der Journalismus-Professoren sowie die »Lateinamerikanische Union der katholischen Presse« zusammengeschlossen. Die UNDA ist nach Kontinenten gegliedert, ihre Sekretariate sind in Rom, auf Ceylon, in Montevideo und Indianapolis lokalisiert. Die OCIC umfaßt den »Audiovisuellen katechetischen Produktionsdienst« in Rottenburg, ein Sekretariat für audiovisuelle Bildung in Saint-Étienne und das Missionssekretariat in Rom. Bestandteile, Organisationsgrad, Zusammenhalt, Effizienz und »Produktionsleistung« sowohl der internationalen Vereinigungen wie der einzelnen Institute

sind freilich extrem unterschiedlich. So gut wie alle haben mit Personal- und Geldmangel zu kämpfen; manche sind bestenfalls in der Lage, zu registrieren, was sie eigentlich tun müßten, wenn sie die Mittel hätten, um etwas tun zu können.

Dem Zentrum und der Peripherie zugewandt

Die »Pontificia Commissione delle Comunicazioni sociali« (wie man sieht, verkürzt und verunklart der italienische Name den Sinn von »Consilium instrumentis communicationis socialis praepositum«) sieht eine ihrer wichtigsten Aufgaben in dem ständigen Angebot sachverständiger Hilfe an die Bischöfe der Welt, die im Vollzug der Konzilsbeschlüsse und der Instruktion »Communio et progressio« die kirchlichen Aktivitäten in und gegenüber den Massenmedien überprüfen, neu ordnen und verbessern wollen. Bei der großen Verschiedenheit der politischen, sozialen und kulturellen Lage in den jeweiligen Ländern ist das kein Vorhaben, für das sich Patentrezepte ausstellen ließen. Auch sind die Bischöfe noch keineswegs allesamt so »problembewußt«, geschweige denn so sachkundig oder gut beraten, daß sie in der Lage wären, diese Bereitschaft der Päpstlichen Kommission optimal auszunützen, die richtigen Fragen zu stellen und geeignete Hilfen anzufordern. So muß die römische Zentralbehörde behutsam und taktvoll vorgehen, wenn nicht mehr geschadet als genützt werden soll. Auch der Vatikan kann niemanden zu seinem Glück zwingen.

Priorität des Pastoralen

Neu und sehr begrüßenswert ist die hohe Priorität, die der Präsident der *Pontificia Commissione* dem theoretisch-wissenschaftlichen Aspekt einräumt, dem weiteren Ausbau der kirchlichen Lehre von der »öffentlichen Meinung als dem Lebensprinzip jeder gesunden menschlichen Gesellschaft« (Pius XII.), bis hin zu einer »Theologie der Kommunikation«, wie sie in »Communio et progressio« in einem sehr kühnen, vorerst noch allzu luftig in den freien Raum der Spekulation hinausgebauten Ansatz (»Christus perfectus communicator«) eröffnet wurde. Es überrascht nicht, wirkt aber doch einigermaßen beängstigend, daß gerade in dieser Hinsicht besonders hohe Erwartungen an Gesprächspartner aus der deutschen Theologie gestellt werden, ist doch die von Bernhard Häring (in »Das Gesetz Christi«) in einer Art *splendid isolation* entworfene »Theologie des Wahren, Schönen und Guten« seither nirgends aufgegriffen und leider auch vom Autor selbst offenbar nicht weiter fortgeführt worden.

Die Analogie zwischen einem staatlichen Kommunikationsministerium und der vatikanischen Kommission, die sich bis hierher noch in Grenzen aufrechterhalten läßt, weil beide, Kirchenleitung wie Staatsregierungen, Interesse an einer wissenschaftlichen Grundlegung ihres Entscheidungs-Handelns, an theoretischer Untermauerung ihrer Praxis, an der Gewinnung von Kriterien für die Überprüfung von Erfolg oder Mißerfolg ihres Wirkens haben müssen, hört nun freilich auf. In der Prioritätsliste der Päpstlichen Kommission bildet die oberste Norm der pastorale

Gesichtspunkt, für den es auf staatlicher Seite (wenigstens im demokratisch-pluralistischen Staat) keine direkte Entsprechung gibt.

Die Frage, welchen Platz die modernen Massenmedien im Bemühen der Kirche, die ihr anvertrauten Menschen zum ewigen Heil ihrer Seelen zu führen, einnehmen sollen, findet allenfalls in der Kommunikations-Philosophie von (ersatzreligiösen) Systemen wie der des Kommunismus eine Entsprechung. Freiheitliche Staaten orientieren sich an dem Ziel, optimale Bedingungen herauszustellen für die Entfaltung des »Zeitgesprächs der Gesellschaft«, ein erreichbares Maximum an Informationsangeboten aller Art zu fördern und einen weitgefächerten »Pluralismus« der Meinungsäußerungen zu ermöglichen. Für die Kirche treten Informations- und Meinungsvermittlung in die zweite Reihe zurück, die Funktion der Kommunikationsmittel im Dienste der Seelsorge steht voran. Kommunikation ist hier nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Erreichung des eigentlichen, übernatürlichen Zieles der Menschen.

Rollenverteilung an der Spitze

Inwieweit diese Philosophie motiviert oder befördert wird durch den Umstand, daß die Aufgaben der Sammlung, Auswahl und Verbreitung aktueller Informationen aus der Kirche und über die Kirche in den Händen des Staatssekretariates liegen, also der Päpstlichen Kommission entzogen sind, mag hier unerörtert bleiben. Ein resignativer Zug gegenüber dem Anspruch Pius' XII. läßt sich jedenfalls nicht übersehen. So einleuchtend es erscheinen mag, daß man auch in einer kirchlichen Regierung auf Weltebene die Informationspolitik von der dem Entscheidungszentrum zunächst gelegenen Stelle betreiben muß, so schlecht paßt das zu einer Doktrin, die Kommunikation nicht unter dem Aspekt der Verhaltenssteuerung verstehen lehrt, sondern als humane Grundqualität ganz ursprünglicher und unverfügbarer Ordnung.

Ausdruck der Rollenverteilung in diesem System ist zum Beispiel die Tatsache, daß aktuelle Informationen vom Staatssekretariat auf direktem Wege an den Vatikansender, an den »Osservatore Romano« und an die »Sala stampa« zu gehen pflegen und daß der Präsident der Päpstlichen Kommission in der Regel nicht an den »Kabinettsitzungen« der Kurie teilnimmt. Das hat gewiß auch Vorteile: Die langfristige »Kommunikationspolitik« und die Theorie der kirchlichen Kommunikation können in aller Ruhe, ohne Irritation durch die unvermeidlichen Zwischenfälle der Praxis, weiterstudiert werden; die Kommission kann nicht für Pannen haftbar gemacht werden, die infolge menschlicher Unzulänglichkeit der Ausführenden oder durch falsche Informationspolitik der Spitze passiert sind. Die Theorie bleibt auf diese Weise unbeschädigt von Störfaktoren der Praxis.

Das Problem der »Übersetzung«

Angesichts der starken Betonung des pastoralen Leitmotivs der Kommissionsarbeit konnte es bei der Aussprache mit den deutschen Besuchern nicht ausbleiben, daß die

Frage der Übersetzungen römischer Texte in die Landessprache zur Sprache kam. Die deutschen Besucher erlebten zudem am eigenen Leib einen typischen Fall deformierender Übersetzung, als sie von Paul VI. am 17. Januar 1974 empfangen wurden. Unmittelbar nach seiner (im »Osservatore Romano« vom gleichen Tag abgedruckten) offiziellen Ansprache wandte sich der Papst ohne Manuskript und auf italienisch an die deutschen Bischöfe und ihre publizistischen Berater, um einige ihm besonders am Herzen liegende Fragen zu erörtern und um zu einem Gespräch an Ort und Stelle einzuladen. Dieser spontane, persönliche »Nachtrag« enthielt zwei Stellen von nicht unbedeutendem politischem Gehalt: Die Wichtigkeit des auf den Philippinen stationierten katholischen Senders »Radio Veritas« begründete der Papst u. a. mit dem Hinweis, dessen Programme würden nicht nur auf den fernöstlichen Inseln, sondern auch in benachbarten Gebieten Chinas empfangen, in denen die Kirche auf keine andere Weise präsent sein könne. Und unter den Hauptaufgaben von Radio Vatikan zählte Paul VI. dessen Ausstrahlung in die »paesi impenetrabili« Osteuropas (einschließlich der Sowjetunion) auf. Beide Passagen wurden nicht ins Deutsche übersetzt; wer nicht genau aufpaßte oder das rasche Italienisch des Papstes nicht sofort verstand, konnte dieser Hinweise nicht innwerden. Dabei kann kein Zweifel bestehen an der Redlichkeit und Routine des Dolmetschers; er gehört zu den erfahrensten Übersetzern in der Umgebung des Papstes. Aber vielleicht hat die zweifellos konfliktvermeidende Selbstgewöhnung, jede auch nur entfernt politisch deutbare Bemerkung zu übergehen, im Lauf der Jahre dazu geführt, daß eine solche Passage gar nicht mehr wahrgenommen, geschweige denn übersetzt wird. Auch wer viel Verständnis dafür hat, daß es Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Kurie gibt über die Art und Weise, wie über kommunistische Staaten gesprochen werden soll, kann hier nicht zustimmen. Das Ergebnis solcher Praxis besteht jedenfalls darin, daß der Papst faktisch unter Zensur gestellt wird, ein schlechterdings unerträglicher Zustand, selbst wenn seine Auswirkungen – wie im vorliegenden Falle – dadurch begrenzt werden, daß einige Zuhörer den Aussagen des Papstes auch ohne Dolmetscher zu folgen vermögen.

Aber so kennzeichnend diese Episode war, sie trifft noch nicht den eigentlichen Kern des Problems der »Übersetzungen«. Mit der Sinntreue, Vollständigkeit und sprachlichen Korrektheit ist es nämlich nicht getan. Texte, die aus Rom nach Deutschland gelangen und dort die von ihren Urhebern beabsichtigte Wirkung tun sollen, müssen auch so abgefaßt sein, daß sie ihr Publikum erreichen. Sie können nicht ohne Rücksicht auf die Mentalität der Adressaten formuliert werden. Das gilt bis zu einem gewissen Grad bereits vom (lateinischen, italienischen, französischen) Originaltext, in vollem Umfang jedenfalls von der deutschen Übersetzung. Der Stil der kurialen Rhetorik unterscheidet sich recht stark von dem, was man in nördlichen (konfessionell gemischten und temperamentschwächeren) Ländern zu akzeptieren geneigt ist, ganz zu schweigen von den Texten etwa südamerikanischer oder portugiesischer Herkunft, in denen sich ungebrochen barocke Traditionen mit sprachlicher Folklore mischen und deren Gefühlsklima für Mitteleuropäer noch schwerer einfühlbar ist.

Dieses Problem besteht schon sehr lange; seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat es eine besondere Dringlichkeit erlangt. Es besitzt einen zusätzlichen ökumenischen Aspekt: In konfessionell gemischten Ländern werden römische Verlautbarun-

gen erfreulicherweise auch von Nichtkatholiken zur Kenntnis genommen, sie müßten daher so abgefaßt sein, daß Mißverständnisse und Mißdeutungen, unerwünschte Nebenwirkungen und Härten, die sich vermeiden lassen, weil sie nicht in der Sache begründet sind, sondern sich aus Formulierungen ergeben, auch tatsächlich vermieden werden. In aller Regel sind solche Folgen vorhersehbar, sofern man das Meinungsklima des Landes, die traditionellen Empfindlichkeiten und die aktuellen Allergien der Diskussionspartner kennt. Dazu bedarf es freilich eines ständigen Kontaktes mit den betreffenden Ländern – wer ein Menschenalter lang in der Kurie lebt, kann bei bestem Willen und redlichstem Bemühen diesen Kontakt nicht aufrechterhalten. Die Sprache ist ein lebendiges Wesen, das sich wandelt und in dieser seiner subtilen, nuancierten Flexibilität nur an Ort und Stelle studiert, nur im ständigen Mitvollzug wirklich angeeignet werden kann.

Die deutschen Besucher fanden bei der Päpstlichen Kommission durchaus Verständnis für ihren Vorschlag, daß eine Gruppe von Übersetzern für päpstliche Dokumente und andere wichtige Texte aus dem Zentralapparat der Kirche ins Leben gerufen werden soll, eine Gruppe, die nicht nur in Rom ansässige Deutsche, sondern auch Mitarbeiter aus dem gesamten deutschen Sprachgebiet, die nur für einige Zeit oder für bestimmte Aufgaben dort tätig sind, heranzuziehen hätte. Bisher gab es im kurialen Behördenapparat keinen rechten Platz für die organisatorische Verankerung einer solchen Übersetzergruppe. Nachdem die Päpstliche Kommission mit ihrem weitgespannten Aufgabenkreis sich konsolidiert hat, wäre sie der dafür geeignete Ort. Ihr unvermeidlicher, geradezu professioneller Kontakt mit den Massenmedien sollte die Gewähr dafür bieten, daß es an Verständnis für Terminarbeit, für Aktualität, für moderne Sprachgestalt und publizistische Wirkung nicht mangelt.

Steigende Wortflut aus Rom

Man verschwieg allerdings auch die Schwierigkeiten nicht, an denen ein solches Projekt, selbst wenn es personell ausreichend ausgestattet wird, seine Grenze finden dürfte: Nicht alle Änderungen von Papst und Kurie entstehen in einem langen, vielerlei Einflüssen ausgesetzten Prozeß. Viele – und manchmal gerade die publikumswirksamsten, von den Massenmedien am begierigsten aufgegriffenen – Äußerungen entspringen einer spontanen Regung des Papstes oder werden durch ein plötzlich eintretendes Ereignis hervorgerufen. Selbst die auf weite Sicht in Auftrag gegebenen und vorbereiteten Texte werden zuweilen erst in letzter Minute fertig, weil der Papst, der Staatssekretär oder eine andere Autorität noch Änderungen wünscht, selbst etwas ändert oder alle bisherigen Entwürfe verwirft. Die »gute alte Zeit«, in der Pius XII. seinen Reden erst in den Druckfahnen des »Osservatore Romano« den letzten Schriff verlieh, ist keineswegs so völlig vorbei, wie manche Leute annehmen.

Dazu kommt, daß die Wortproduktion der Päpste in den letzten Jahrzehnten ein beängstigendes Ausmaß angenommen hat und keine Wende dieser Tendenz zur Sparsamkeit hin erkennbar ist. Der letzte eher wortkarge Papst, der sich nach Metternichs (zu Gentz gesprochener) Maxime »Die Macht handelt, aber sie erklärt sich nicht« zu verhalten pflegte, war Pius XI. Seither sind die Päpste immer ge-

sprächiger, um nicht zu sagen redseliger geworden. Paul VI. übertrifft in dieser Hinsicht alle seine Vorgänger. Mancherlei Betrachtungen ließen sich an die Beobachtung dieser Progression anknüpfen – für unser Thema genügt die Feststellung, daß das öffentliche Wort des Papstes in steigender Quantität der Vorbereitung und der Aufbereitung zum Zwecke der Vermittlung durch die Massenmedien bedarf. Auch das ist ein Argument dafür, daß die Gruppe von Übersetzern, die solches für die Verbreitung im deutschen Sprachgebiet besorgen soll, dies am besten tun kann, wenn sie in enger Fühlungnahme mit der Päpstlichen Kommission für Massenmedien arbeitet.

Eine weitere Schwierigkeit, mit der eine solche Gruppe von Übersetzern und Formulierungshelfern zu kämpfen haben wird, dürfte die Geheimhaltungspraxis der Kurie sein. Wie in weltlichen Regierungsbehörden, so ist auch in den Dikasterien des Vatikans mit dem Anschwellen der Akten, die nach früherer Übung als vertraulich zu behandeln sind, eine inflationäre Entwertung des Geheimnisschutzes eingetreten. Die am 14. 3. 1974 publizierte Instruktion über das »Secretum Pontificium« entspricht der in aller Welt üblichen Reaktion von Behörden auf eine solche Entwicklung: Durch einen besonderen Eid, moralische Appelle, Strafandrohungen und Präzisierung der Straftatbestände soll die Beachtung der Geheimhaltungsvorschriften erzwungen werden. Der Fall Bafile–Kempf hat offensichtlich diese Instruktion mitverursacht. Aber so gewiß es ist, daß eine Zentralregierung wie die Kurie nicht ohne verlässliche Diskretion auskommen kann, so gesichert ist auch die Erfahrung, daß eine Ausdehnung des Geheimnisschutzes auf Bagatellinformationen eben jene inflationäre Entwertung hervorbringt – und es auch schon technisch-quantitativ unmöglich macht, wirklich Vertrauliches vor Indiskretion zu schützen. Es wird daher eine Weile dauern, bis sich eine neue Übersetzergruppe jenes Maß an Vertrauen erworben hat, das die Voraussetzung für eine frühzeitige Beteiligung an der Vorbereitung vatikanischer Dokumente und Texte darstellt.

Daß die Tätigkeit dieser Übersetzergruppe, wenn sie den Zwecken der Seelsorge und der Förderung des ökumenischen Dialogs (im weitesten Sinne) gerecht werden will, nicht erst beginnen darf, nachdem der italienische, lateinische oder französische Urtext seine endgültige Fassung erlangt hat, bedarf kaum eines umständlichen Beweises. Schon in recht frühen Phasen der Entwurfsarbeit müßten, soll eine solche Arbeit auf lange Sicht ihr Ziel erreichen, die Gesichtspunkte eingebracht werden, deren Beachtung es erst ermöglicht, daß der römische Text seine Adressaten draußen in der Welt wirklich erreicht und bei ihnen auch tatsächlich das bewirkt, was den Intentionen seiner Urheber entspricht. Ob diese – für römische Gewohnheiten sehr weitgehende, aber im Grunde selbstverständliche – Zusammenarbeit erreicht werden kann, muß vorerst dahingestellt bleiben; man muß sie jedenfalls in Angriff nehmen, und die deutschen Bischöfe scheinen den Entschluß gefaßt zu haben, ihre Autorität für einen solchen Versuch in die Waagschale zu werfen. Wem daran liegt, daß aus den Konzilbeschlüssen über die Mitverantwortung der Teilkirchen am Schicksal der Gesamtkirche (und umgekehrt) Ernst gemacht wird, der kann diesen Entschluß nur begrüßen, auch wenn er die Hindernisse nicht geringschätzt, die seiner Verwirklichung entgegenstehen.

Der Augenblick ist übrigens recht günstig für ein solches Experiment. Noch hat die Päpstliche Kommission für Massenmedien ihr Aufgabenfeld nicht endgültig

abgesteckt. Noch bemüht sie sich um eine theoretische Grundlegung ihrer Arbeit ebenso wie um ihre Einwurzelung im Boden der Kurie. Sie ist somit noch offen für neue, bisher nicht erprobte Methoden. Bei aller vorsichtig-nüchternen Einschätzung ihrer begrenzten Möglichkeiten zeigt sie doch ein großes Vertrauen in die Einsicht des Papstes, der als Sohn eines Zeitungsmannes und Bruder eines aktiven Politikers die Bedeutung der Öffentlichkeit eher über- als unterschätzt⁴.

So verfügt die kleine Mannschaft im Palazzo San Carlo über einen gewissen Optimismus, daß sie selbst, daß ihre Anliegen und ihre Angebote mit dem wachsenden Gewicht, das die Massenmedien im Kalkül der Kurie gewinnen, stärkere Berücksichtigung finden. Insofern wird man auch dem Bemühen um die Verbesserung des Übersetzungsdienstes eine Chance einräumen können.

Der Vatikansender

Diese Zunahme des (in der Gefühlsstimmung durchaus ambivalenten) Interesses an den »technischen Verbreitungsmitteln« läßt sich auch an der neuen Entwicklung von Radio Vatikan ablesen. In dem früheren Redaktionschef der Zeitschrift »Civiltà Cattolica«, Roberto Tucci SJ, hat der Sender jetzt einen Generaldirektor bekommen, der das publizistische Geschäft beherrscht, das vatikanische Spiel vor und hinter den Kulissen genau kennt und über genug Kritik und Selbstkritik verfügt, um aus diesem so einfachen und zugleich so komplizierten Instrument einer Radiostation, die in rund sechzig Sprachen rund um die Uhr sendet, ein Optimum an Wirkung herauszuholen. Daß die Politik, vor allem die Nachrichtengebung des Senders, direkt und unerbittlich vom Staatssekretariat bestimmt wird, spricht er ebenso gelassen aus wie die Feststellung, daß er keinen Redakteur brauchen kann, der nicht (neben seiner Muttersprache, Latein und Italienisch) über mindestens zwei weitere Sprachen verfügt.

Aus dem Stadium der »heroischen Frühe«, der technischen Improvisationen à la Marconi und des redaktionellen »Von der Hand in den Mund Lebens« ist Radio Vaticana inzwischen herausgewachsen. Die Redaktionsräume im Palazzo Pio an der Via della Conciliazione sind nicht gerade luxuriös, aber geräumig, zweckmäßig und zentral gelegen. Die technischen Einrichtungen wirken modern und leistungsfähig, an ihnen ist offensichtlich nicht gespart worden, wenn es auch keine Überkapazitäten gibt, wie man sie von deutschen Rundfunkanstalten schon so gewöhnt ist, daß man sie als normal annimmt. Das Programm enthält sowohl den vielkritisierten Rosenkranz um 21.00 Uhr wie die in ihrer Produktionsweise eher problematischen Nachrichtensendungen, aber auch (nicht bloß theologische) Vorträge, Konzerte, Gottesdienstübertragungen usw. Bedenkt man, daß allein für die Bewohner der Sowjetunion in sechs Sprachen (Russisch, Weißrussisch, Litauisch, Lettisch, Ukrainisch, Armenisch) Programme ausgestrahlt werden, kann man ermes- sen, um

⁴ Ein guter Teil der Hemmungen, die bei öffentlichem Auftreten Wort und Geste des Papstes befallen, scheint auf diese eminente Bewußtheit der Bedeutung der Massenmedien zurückzugehen; jedenfalls kann man beobachten, wie plötzlich dieser Papst ein anderer Mensch wird, gelöst und befreit, spontan und direkt, freilich auch ungeniert alt und müde, sobald die Fernsehkameras abgeschaltet werden.

wieviel sich die Arbeit einer solchen Station von der einer nationalen Rundfunkanstalt unterscheidet.

Interessanterweise wurde den deutschen Besuchern in der Redaktion des Vatikan-senders ein Sprachproblem vorgetragen, das der oben geschilderten Übersetzungsfrage sehr ähnlich ist: Auch hier hat man Schwierigkeiten, Redakteure zu finden, die mit der heute gesprochenen Sprache ferner Länder vertraut sind, die in Tonfall und Wortwahl nicht altmodisch wirken, denen man nicht anmerkt, daß sie schon vor zwanzig Jahren aus ihrer Heimat weggegangen sind und seither nur schwache Verbindungen zu deren Bewohnern unterhalten konnten.

Übrigens scheint es dem Vatikan-sender relativ gut zu gelingen, daß er über die Empfangsmöglichkeiten auch in den kommunistisch beherrschten Staaten informiert wird: Die Kontrollpostkarten, die Funkamateure einander zusenden, leisten hierbei ausgezeichnete Dienste.

Enormer Nachholbedarf

Daraus darf jedoch kein zu weitgehender Schluß gezogen werden: Radio Vatikan ist ein Sender des Papstes mit religiös-kirchlicher Aufgabe; seine Programme werden hauptsächlich von kirchentreuen Katholiken gehört, darüber hinaus wirken sie wohl nur in Ausnahmesituationen. Die »Außenrelevanz« (Bischof Georg Moser) dürfte gering sein. Aber läßt sich Gleiches nicht von vielen Aktivitäten der Kirche sagen? Besitzt etwa der »Welttag der Kommunikationsmittel«, der seit einigen Jahren begangen wird, eine solche »Außenrelevanz«? Er soll »das Bemühen der Kirche, öffentliche Verantwortung zu übernehmen«, (Msgr. Deskur) dokumentieren, und das tut er ja wohl auch – aber hat sich durch diese Dokumentation irgendwo in der Kommunikationslandschaft eines Landes etwas zum Besseren hin verändert? Wird das Mißverhältnis zwischen dem Anspruch der Kirche auf Weltverantwortung und Weltmitgestaltung und der empirisch faßbaren Weltwirkung nicht auch im Bereich der Massenmedien immer krasser? Können die Fortschritte, die zum Beispiel bei Radio Vatikan zu konstatieren sind, den ständigen Rückgang kirchlicher Aktivitäten im Pressewesen (nicht nur in Deutschland) auch nur annähernd wettmachen? Unterliegt man nicht einer sehr unfrohen Selbsttäuschung, wenn man den nahezu völligen Untergang der kirchlichen Jugendpresse als ein unentrinnbares Geschick wortlos hinnimmt, während man sich über den gewiß lobenswerten Fortschritt der deutschsprachigen Wochenausgabe des »Osservatore Romano« auf jetzt 10 000 Exemplare freut?

Die Päpstliche Kommission für Massenmedien wird es schon nicht leicht haben, den enormen Nachholbedarf der Kirche auf diesem Felde konstruktiv-kritisch in den Blick zu bekommen. Noch schwerer wird es sein, ihm in geduldiger Kleinarbeit allmählich abzuhelpen. Nur in vertrauensvoller und enger Zusammenarbeit mit den nationalen Bischofskonferenzen, den Wissenschaftlern und den Praktikern des Kommunikationswesens wird es gelingen können, die Situation der Kirche in diesem Bereich zu bessern. Die Veränderung der Mentalität – nicht nur in Rom – ist eine erste Voraussetzung, Klugheit und Festigkeit des Vorgehens die zweite. Man hat den Eindruck, daß es hieran nicht ganz fehlt. Ein Anfang ist gemacht.

Die Politik, der Sinn und die »kleinen Fächer«

Zur Lage und Zukunft der sogenannten kleinen Fächer in der Hochschulpolitik der Bundesrepublik Deutschland

Von Paul-Ludwig Weinacht

In der Philosophischen Fakultät bzw. den aus ihr gebildeten Fachbereichen gibt es – unter Gesichtspunkten des Finanzbedarfs und der Studienkapazitäten – zwei Klassen von Fächern: die Massenfächer und die kleinen Fächer. Von den letzteren soll hier die Rede sein. Ihre Behandlung durch die derzeitige Hochschulplanung und Hochschulpolitik ist skandalös: weil sie klein sind, hält man sie hochschulpolitisch für irrelevant. Eine schiere Größenbestimmung betreffend Finanzbedarf und Studienkapazität wird unter der Hand in ein Unwerturteil über die in ihnen betriebene Wissenschaft, ihren Nutzen und Sinn im Rahmen der anderen akademischen Disziplinen, der Gesellschaft und ihrer internationalen Ausstrahlung umgedeutet. Angesichts dieser Auffassung, die sich leider nicht nur in Redensarten, sondern eben auch in staatlichen Budget-Entscheidungen und in Hochschulentwicklungsplänen niederschlägt, möchte ich drei Gedanken entwickeln:

I. daß die Sache vieler kleiner Fächer, der Kulturwissenschaften zumal, Zukunft hat, daß es aber außerordentlich schwierig ist, unter den gegebenen gesellschaftlichen und politischen Bedingungen diese Zukunft zu sichern und daß es in absehbarer Zeit eher noch schwieriger werden dürfte;

II. daß die angespannte Lage im deutschen Schul- und Hochschulwesen falsche Relevanzgesichtspunkte bei politischen Entscheidungen begünstigt hat, die zu kritisieren und durch angemessene Relevanzkriterien zu ersetzen sind;

III. daß die Chancen der kleinen Fächer zwar langfristig davon abhängen, ob und in welchem Umfang sie Gegenstand staatlicher Vorsorge und Planung werden, daß diese Angewiesenheit auf den Staat aber hochschul- und fachinterne Aktivitäten keineswegs ausschließt, ja sie vielmehr voraussetzt. Ziel dieser Aktivitäten muß es sein, die derzeit bestehende Isolierung vieler kleiner Fächer zu durchbrechen und – wo nicht auf Interdisziplinarität – doch auf Partnerschaft zu anderen Fächern, eine Vermehrung der Dienstleistungen und Mitwirkung an gemeinschaftlichen Unternehmungen hinzuarbeiten.

I

Seit etwa sechs Jahren ist unser Bildungswesen extremen Belastungen ausgesetzt, die sowohl die äußeren Verhältnisse wie auch die Motive und Erwartungen der im Bildungswesen Tätigen zutiefst beeinflußt und verändert haben. In den politischen und Sozialwissenschaften werden dafür vier Ursachen genannt, die auf die ökonomischen

mische, gesellschaftliche und politische Entwicklung unseres Landes verweisen: die Explosion des vom Beschäftigungssystem signalisierten Bildungsbedarfs, die Explosion der naturwissenschaftlichen und technischen Kenntnisse, Neuentwicklungen, Anwendungsmöglichkeiten, die Explosion der Schüler und Studentenzahlen und die Explosion der Aufgaben des Staates¹.

Jede dieser vier Entwicklungen hat auf ihre Art der Universität zugesetzt; sie verlor oder steht im Begriff zu verlieren ihre institutionelle und organisatorische Form, ihre Fächerstruktur, einen Teil ihrer körperschaftlichen Rechte, ihr soziales Rekrutierungsfeld und nicht zuletzt ihr Selbstverständnis.

Aus der älteren kollegialen Ordinarienuniversität ist die stark hierarchisierte und Gruppenuniversität geworden², aus Eliteanstalten wurden Masseneinrichtungen, aus einem Gelehrtenkörper, der forschendem Lehren und lehrendem Forschen verpflichtet war, wurde ein auf Ausbildung verpflichteter Dienstleistungsbetrieb³, aus einer Institution, die ihre wissenschaftliche und didaktische Erneuerung aus der Komplementarität von Forschung und Lehre zu gewinnen hoffte, wurde ein Nebeneinander von Systemen der Hochschuldidaktik, Studienreform und Hochschulplanung, teilweise sogar außerhalb der Hochschule organisiert, die nachträglich integriert werden müssen⁴. Über die Veränderungen des »akademischen« Betriebsklimas schließlich ist so viel gesagt worden, daß die bloße Nennung dieses Themas genügt.

Am unerbittlichsten wirkten sich diese Veränderungen in den sogenannten Massenfächern aus⁵; prinzipiell ist kein Fach dagegen geschützt. Doch es will mir scheinen, als seien die kleinen Fächer von dieser Entwicklung im guten wie im schlimmen noch weitgehend verschont geblieben und hätten nur den Widerhall der Kämpfe erlebt. Man lehrt, forscht, studiert dort unter im wesentlichen gleichgebliebenen äußeren Bedingungen, aber mit einer starken inneren Irritation. Die Verhältnisse, denen man seine Laune verdankt, sind zugleich Anlaß zu Skepsis und Mutlosigkeit. Einerseits preist man sich glücklich, von den Bedrängnissen der Massenfächer verschont zu sein, in Muße sich seines gelehrten Daseins erfreuen zu

¹ Vgl. D. Goldschmidt, Die Rolle der Bildungsforschung für die Bildungsplanung mit besonderer Berücksichtigung der institutionellen Gegebenheiten. Internationales Seminar über Bildungsplanung (Institut für Bildungsforschung in der MPG). Berlin 1967, S. 232.

² Auf die Gefahr der wachsenden »Hierarchisierung« der Personalstruktur durch ständige Erweiterung des »Mittelbaus« hat H. Lübke in seinem Beitrag: Reformprobleme der Philosophischen Fakultät schon 1966 hingewiesen (wiederabgedruckt in: ders., Hochschulreform und Gegenauflärung, Herderbücherei, Bd. 418, S. 119 ff.). – Der Unübersichtlichkeit der Paritäten in den Hochschulgremien und der Relativierung des Stimmengewichts der Professoren versuchte bekanntlich das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung vom Juni 1973 (Art. 5.3 GG) durch die Begriffe »maßgeblich« bzw. »ausschlaggebend« zu steuern. Doch das von Lübke bezeichnete Problem tritt dadurch nur um so mehr hervor.

³ Vgl. dazu die scharfsinnige, historisch freilich stark selektive Analyse von K. O. Hondrich, Demokratisierung und Leistungsgesellschaft. Stuttgart u. a. 1972, S. 101 ff.

⁴ Vgl. meinen Beitrag: Wohin treibt die Studienreform? In dieser Zeitschrift 6/73, S. 559 bis 566 (562).

⁵ Vgl. dazu jüngst den mit heroischem Lächeln abgefaßten Bericht des Anglisten K. Otten über die Lage seines Faches an der Universität Marburg. In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« v. 29. 12. 1973, Sonntagsbeilage.

können, andererseits beklagt man die Außenseiterstellung, zweifelt, ob man gesellschaftlich bedeutende Fächer vertrete und fürchtet, im Verteilungskampf um Personal- und Sachmittel über kurz oder lang auf der Strecke zu bleiben.

Es ist kein weiter Schritt von dem spöttischen Vorwurf, ein »Orchideenfach« zu vertreten zu dem ordinären Vorwurf, gesellschaftlich parasitär zu sein. Und es ist dann auch kein weiter Schritt von einem *kleinen* Fach zu *keinem* Fach. So wird dann die Irritation der kleinen Fächer, je länger diese Entwicklung anhält, um so größer, obwohl oder gerade weil sie in ihrem engsten Bereich nur wenig angegriffen sind.

Einer der aktiveren Vertreter der Belange kleiner Fächer will die Ministerien und die Öffentlichkeit zu »Unterscheidungen« angehalten wissen, weil »sonst . . . nämlich die »kleinen Fächer« von den bildungstechnokratischen Bulldozern zermalmt« würden⁶. Es scheint fast, als habe man das unrühmliche Ende eines antiken Mauerrests zu fürchten, der aus purem Versehen abgeräumt wird.

Wie kann man die Lage der kleinen Fächer in der Hochschulpolitik bestimmen? Läßt sich ihr Ort angeben? Da ist zunächst festzuhalten, daß die kleinen Fächer in der Regel kein Gegenstand der Planung sind. Die Hochschulplanung des Bundes und der Länder steigt nicht bis zu ihnen herab. Was die Fächer der Philosophischen Fakultät angeht, so werden die Daten auf der Ebene der »Kulturwissenschaften einschließlich Theologie und bildende Kunst« aggregiert und planerisch nicht weiter aufgelöst. Eine entsprechende Anfrage bei der Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung ergab, daß »die Kompetenz der BLK und auch ihre mehr quantitative Planungsarbeit nicht so angelegt« seien, daß dortigerseits Problemen kleiner Fächer entsprochen werden könnte.

Nur wenig anders sieht es beim Wissenschaftsrat aus. Offiziell wurde mitgeteilt, daß es zum Problembereich »kleine Fächer« »praktisch keine veröffentlichten Stellungnahmen des Wissenschaftsrates gibt«. Man nannte lediglich die 1967 erschienenen Empfehlungen zum Ausbau der Wissenschaftlichen Hochschulen bis 1970. Wie erinnerlich, wurde dort das Konzept der »Sonderforschungsbereiche« kreiert, jene bislang unkorrigierte Strategie, die die Forschungsleistung kleiner Einheiten (Einmann-Institute usw.) dadurch erhöhen will, daß sie ihre Zusammenfassung an regionalen Schwerpunkten vorschlägt. Diese Empfehlung hat sich nicht auf eine Erhöhung der Mittel ausgewirkt, auch nicht auf die Garantierung des Bestandes, sondern nur auf Diskussion und Wahl möglicher Standorte⁷. Einem inoffiziellen Hinweise zufolge beschäftigt sich der Wissenschaftsrat inzwischen doch mit kleinen Fächern; aber bezeichnenderweise sind es Fächer im Bereich von Fachhochschulen (nämlich Design und Glaskeramik), sie spielen wohl bei der Frage der Neugründung von Gesamthochschulen eine Rolle.

Beim dritten bundesweiten Planer, dem Bundesministerium für Bildung und Wissenschaft, sieht es nicht viel anders aus. Zwar hat es sich vom Hochschulverband überzeugen lassen, daß eine »Struktur- und Funktionsanalyse der sogenannten kleinen Fächer in der Bundesrepublik« ein Desiderat sei; hat ihm auch großzügig

⁶ B. Rupprecht, Die Lehr- und Forschungskapazität in den »Kleinen Fächern«. Vortrag auf dem 23. Hochschulverbandstag am 25. Mai 1973, Ms. S. 7.

⁷ Deutscher Wissenschaftsrat, a. a. O., S. 126 ff., S. 130.

die Durchführung dieser Befragung anvertraut⁸. Das Interesse des Ministeriums an der Umfrage beschränkt sich aber ganz offenbar aufs Ökonomische. Eine Konstellation betreffend die Zukunft der kleinen Fächer ist – meinen Feststellungen nach – im Hause nicht bekannt. Was die Befragung veranlaßt habe, sei »natürlich die Knappheit der personellen und finanziellen Ressourcen« im Hochschulbereich, »die zur Rationalisierung und Konzentration des Mitteleinsatzes zwingen«.

Diese Sachlage ist weder Ausdruck schnöder Ungeistigkeit noch bösen Willens, sondern der Konzentration der Aufmerksamkeit auf die planerisch brisantesten Probleme, die im Hochschulbereich auftreten: das Problem der steigenden Nachfrage, das Problem des wachsenden, aber nicht klar definierbaren Bedarfs an Qualifikationen, das Problem der optimalen Ressourcen-Allokation und das schier unlösbare Problem der Finanzierung.

Um mit dem letzteren zu beginnen: Der Hochschulbereich verschlingt derzeit 7,1 Milliarden DM jährlich (1970) und soll bis 1985 in fixen Kosten mehr als das Doppelte beanspruchen dürfen (16,9 Milliarden). Das heißt, daß dann allein der Hochschulbereich ein Prozent des Bruttosozialprodukts aufzehren soll (1,1%)⁹. Ob diese Ansätze zu finanzieren sind, wird mittlerweile bezweifelt, da unser Sozialprodukt angesichts der mittelfristigen Energiesituation nicht in dem Maße wachsen kann, wie das von der Bund-Länder-Kommission, dem Finanzplanungsrat und der Konferenz der Regierungschefs von Bund und Ländern bei diesen Zahlen vorausgesetzt worden war¹⁰. Ein weiteres Problem ist die Frage der Fächerausbringung an einzelnen Hochschulen. Unbestritten ist, daß eine Hochschule mehrere Fächer anbieten soll, offen bleibt die Frage, welche der 1360 Studienmöglichkeiten, die derzeit an deutschen Universitäten wählbar sind bzw. welche 90 Studiengänge, die derzeit an deutschen Universitäten bestehen¹¹, an einer Stelle vertreten sein müssen, und für wieviele Studierende sie zu berechnen sind. Man hat sich hier mit sehr großen Maßzahlen geholfen. Man hat die Gesamtzahl der heute Studierenden in fünf Fächer-Gruppen geteilt und in drei Gruppen ganz allgemein eine Erhöhung des Fächergruppenanteils für erforderlich gehalten: +2,1% bei den Ingenieurwissenschaften, +2% bei den Sozialwissenschaften, +1,6% bei den Naturwissenschaften. Diese Umschichtung in der Fächerstruktur geht einseitig zu Lasten der Kultur-

⁸ Die Umfrage ist aus dem Ausschuß »Kleine Fächer« des Hochschulverbandes herausgewachsen. Man hat dort an die hundert Disziplinen identifiziert, die in dem einen oder andern Sinn unter den Begriff fallen, sich schließlich aber auf ca. 60 beschränkt. Diese Disziplinen entstammen hauptsächlich der alten Philosophischen Fakultät. Der Versuch, auch kleinere Fächer der Medizinischen oder Naturwissenschaftlichen Fakultäten einzubeziehen, scheiterte, weil diese nicht auf das Armsünderbänkchen geraten wollten, auch dies ein Beispiel für die eingangs erwähnte fatale Nebenbedeutung von »klein«. Die Ergebnisse der Umfrage werden voraussichtlich im Sommer 1974 dem Auftraggeber übergeben werden.

⁹ Die Zahlen entstammen dem Bildungsgesamtplan und sind zuletzt wieder vom Minister für Bildung und Wissenschaft zitiert worden: Ausbau allein kann Druck auf Hochschulen nicht auffangen. In: »informationen bildung wissenschaft«, 12/73 (20. Dezember 1973), S. 161–164.

¹⁰ Zwischenbericht der Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung an die Regierungschefs des Bundes und der Länder über den Bildungsgesamtplan und ein Bildungsbudget, Bd. I, Bonn 1971. S. IV/10. Eine möglichst »optimale« Entwicklung des Wirtschaftswachstums von 4,8% wurde den Überlegungen zugrunde gelegt.

¹¹ Diese Zahlen in: »informationen bildung wissenschaft«, vgl. Anm. 9.

wissenschaften. Sie sollen um 7% zurückfallen. Das heißt der Anteil der Studienfälle der alten Philosophischen Fakultät, der mit heute 30% der größte ist, soll hinter Ingenieurwissenschaften und Naturwissenschaften auf den dritten Rang abgesenkt werden (22,8%)¹².

Trotz dieser Umschichtung werden auch in den Kulturwissenschaften die absoluten Zahlen der Studienanfänger ansteigen: von 33 300 (1969) über 45 000 (1975) auf bis zu 52 700 (1980). Erst in den achtziger Jahren sollen die Zahlen rückläufig werden (1985: 44 100 – 50 800)¹³. Eine kulturwissenschaftliche »Rezession« ist also nicht geplant; freilich werden die (gebremsten) Zuwachsraten innerhalb der Fächergruppe nicht ausgewiesen. Nur die Kurz- und Langstudien sowie die Gruppe der Lehrerstudenten hat man durchkalkuliert. Das Schicksal der kleinen Fächer ist noch offen.

Das nicht planerisch, aber politisch brisanteste Problem unseres Bildungssystems aber ist folgendes: Wenn die Zahlen der Studienbewerber die Zahl der möglichen Studienanfänger überschreiten, nicht nur in wenigen sogenannten N.C.-Fächern, sondern in der überwiegenden Mehrheit aller Studien, dann wird der allgemeine N.C. nicht zu umgehen sein. Von rund einer Million eines Altersjahrgangs studieren derzeit rund 20% im Gesamthochschulbereich. Bis 1985 sollen es zwischen 22 und 24% sein, eine Zahl, die nach der Menge der Studienberechtigten bereits im kommenden Jahr erreicht sein dürfte. Wir werden also, falls die im Bildungsbericht der Bundesregierung von 1970 angekündigten exzessiven Größen beim Sekundarabschluß II (50% eines Altersjahrganges)¹⁴ und die restriktiven Größen bei der Zulassung zum tertiären Bereich (22–24% eines Altersjahrganges) anders nicht ausgeglichen werden können, zwischen 1975 und 1985 ein Jahrzehnt des totalen Numerus Clausus erleben, in dem zuletzt jeder zweite Studienbewerber ohne Zulassungschance ist¹⁵. Der bekannte Begriffsschöpfer der »Bildungskatastrophe«, G. Picht, hat auch dafür schon sein Wort parat: er prophezeit jetzt die »Bildungsplanungskatastrophe«.

Natürlich sieht man diese Probleme in den Planungsreferaten der Kultusministerien sehr wohl. Und man weiß auch, daß eine Lebensfrage der Universität, nämlich die Sicherung ihrer Forschungsfähigkeit, offengeblieben ist. Im Bildungsge-

¹² Die Zahlen entstammen ebenfalls dem Bildungsgesamtplan und sind im Hochschulgesamtplan II für Baden-Württemberg (Schriftenreihe des KM Baden-Württemberg zur Bildungsforschung, Bildungsplanung, Bildungspolitik, Reihe A Nr. 27, Villingen/Schwenningen 1972, S. 143 ff.) neben die für den Südwest-Staat ermittelten Zahlenwerte gestellt. Die politische Aussage dabei ist, daß »die 1975 vorhandenen Studienplätze in den Kulturwissenschaften die Untergrenze für den Verlagerungsprozeß« bildeten; d. h. daß er in Baden-Württemberg nicht so dramatisch verlaufen dürfte wie im Bundesdurchschnitt.

¹³ Zwischenbericht (vgl. Anm. 10), S. VI B/35.

¹⁴ Bildungsbericht der Bundesregierung 1970, S. 75.

¹⁵ Die Bund-Länder-Kommission hat diesen Hiatus dadurch verkleinert, daß sie die exzessiven Größen der Bundesregierung aus dem Jahr 1970 zurückgesetzt hat, allerdings ohne anzugeben, wie sie ihre neueste Einschätzung realisieren will. Darauf wies jüngst auch die Bildungskommission des Deutschen Bildungsrates hin, vgl.: Empfehlung zur Planung berufsqualifizierender Bildungsgänge im tertiären Bereich, Bonn 1973, S. A 15. Es ist von den Projektionen des Wissenschaftsrates in Erinnerung, daß auch das weitestgehende (und scheinbar utopische) »Modell« für die künftigen Zuwächse an Studienbewerbern stets hinter der tatsächlichen Entwicklung zurückblieb.

samtplan hat man Eckwerte für die Finanzierung der allgemeinen Forschung ausgedrückt und die universitäre Forschung dabei unberücksichtigt gelassen. Die Hochschulforschung ist »innerhalb des Bildungsbudgets beim Finanzbedarf des Tertiären Bereichs miteinfaßt«¹⁶. Hier steht sie – und das ist ein wesentlicher Teil des Problems der kleinen Fächer – in einer dreifachen Spannungslage:

a) Sämtliche Einrichtungen des tertiären Bereichs erheben Ansprüche auf Ausstattung mit Forschungsmitteln; man hat zunächst personalbezogen reagiert und die Hochschullehrer nach Tätigkeitsmerkmalen unterschieden: überwiegend forschend tätig, ausgeglichen forschend-lehrend tätig, überwiegend lehrend tätig. (Diese Merkmale und die darauf begründete Stände-Einteilung bezeichnen schon jetzt die Richtung kommender Konflikte im Gesamthochschulbereich.)

b) Eine weitere Spannungslinie ergibt sich daraus, daß Lehre und Forschung sich nicht nur ergänzen und stützen, sondern um knappe Ressourcen konkurrieren: das Zeitbudget der Hochschullehrer (vgl. a), Planstellen, Bücheretat, Forschungs- bzw. Lehretat usw. (An welche Nutzung sollen die Mittel vorrangig gebunden werden? Oft lassen sich Forschungsmittel in der Lehre, Lehrmittel aber nicht für Forschung verwenden.)

c) Eine dritte Spannungslinie ergibt sich daraus, daß einzelne Disziplinen von außeruniversitärer Forschungsförderung profitieren können, andere nicht. Auch hier liegt im Grunde ein Verteilungskonflikt vor. (Er gewinnt wegen starker Bundeskompetenzen auf dem Gebiet der Förderung der Großforschung einen besonderen politischen Aspekt.)

Die skizzierte Spannungslage der hochschulinternen Forschung verlangt eine Konzeption, die derzeit noch nicht einmal in Ansätzen vorliegt. Was man eingesehen hat, ist lediglich, daß die bisherige Planung am Leitseil der Studentenzahlen in eine Sackgasse führt. Erwägungen über Hochschulkapazitäten müssen daher weitere, bisher ausgesparte Variablen berücksichtigen: zum Beispiel Standards betreffend die fachspezifisch notwendige Forschungskapazität. Die Warnrufe der Vertreter kleiner Fächer, wonach sie am Ende sind, wenn die Forschung weiterhin über Studentenzahlen finanziell bedient werden, beginnt – wenn auch schwach – Wirkung zu tun: im Hochschulplanungsbeirat des bayerischen Kultusministers wird derzeit darüber diskutiert, wie es möglich sei, die universitäre Forschung zu planen, welche Bedingungen vorliegen müßten, damit auch Geisteswissenschaftler ihre Forschung »gesellschaftsrelevant« betreiben können, welche Maßstäbe es gibt, um die für ein Fach notwendige Forschung festzulegen.

Abschließend sei gesagt: Die kleinen Fächer sollten Gegenstand staatlicher Vorsorge und Planung werden; der Zeitpunkt, dieses zu betreiben, ist jetzt gekommen: in Kürze wird das Ergebnis der Umfrage des Hochschulverbandes vorliegen¹⁷, hier und dort melden sich – auch in einem Hochschulplanungsbeirat – Bedenken gegen die Zweckmäßigkeit von Kapazitätsplanungen unter reinem Studienplatzgesichtspunkten zu Wort und schließlich: noch ist die heranbrausende Woge der »Bildungsplanungskatastrophe« über den Köpfen unserer Politiker nicht zusammengeschlagen.

¹⁶ Vgl. den zitierten Vortrag von B. Rupprecht (oben Anm. 6).

¹⁷ Vgl. oben Anm. 8.

II

Die aktuelle hochschul- und forschungspolitische Diskussion ist durch eine Reihe falscher bzw. langfristig für unsere Kulturordnung gefährlicher Relevanzgesichtspunkte gekennzeichnet. Die Zurückstufung der kultur- hinter die ingenieurwissenschaftliche Ausbildung deutet darauf hin. Man könnte nicht sagen, daß ein öffentlicher Entrüstungssturm auf diese Entscheidung erfolgt wäre – sie erfreut sich ganz im Gegenteil breiter Zustimmung.

Bei solchen Klima-Umschwüngen wird deutlich, daß eine Wissenschaft, zumal eine akademische, mit Bildungs- und Ausbildungsfunktionen versehene Wissenschaft, stets mehr ist als die Summe ihrer lehr- und lernbaren Elemente oder die Selbstbezeugung ihrer führenden Köpfe. Sie ist Bestandteil des zivilisatorischen Selbstverständnisses der Gesellschaft, in der diese Wissenschaft betrieben wird und Bedeutung erlangt.

Der angeführte Klima-Wandel bezeichnet eine Veränderung der sozialen und historischen Prämissen, aus denen in unserer Epoche politische Entscheidungen gerechtfertigt werden müssen. Ein Teil dieser Prämissen wird heute im Begriff der *gesellschaftlichen Relevanz* zusammengefaßt. Er fungiert als universelles Kriterium und deutet zugleich an, welcher Typus von Gründen bei einer Entscheidung ausschlaggebend war. Diesem Typus gilt es nun nachzugehen. Zugleich soll gefragt werden, was Entscheidungen, die unter Anrufung der Gesellschaftsrelevanz ergehen, für die kleinen Fächer bedeuten.

Der Begriff Gesellschaftsrelevanz ist neu, die Sache ist es nicht. Der Begriff wurde in den sechziger Jahren in die hochschulpolitische Diskussion eingeführt und hatte die Funktion, den sogenannten »Muff von 1000 Jahren« zu denunzieren und in eine angeblich traditionsverkrustete Universität den Geist der Zeit (wie radikale Jungakademiker ihn verstanden) einziehen zu lassen. Die gesellschaftskritische Absicht dieses Konzepts wurde bald marxistisch umgefärbt, der Begriff selbst zum revolutionären Kampfbegriff stilisiert. In seiner marxistischen Variante teilt der Begriff die geschichtsphilosophische Parteilichkeit, die mit dem gesamten dialektisch-materialistischen Erklärungssystem verbunden ist. Demnach gibt es die (zum Aussterben verurteilte) Gesellschaft der (im Interesse der Kapitalisten) Herrschenden und das für ihre Erhaltung Relevante. Gesellschaftsrelevanz in diesem Sinne ist Merkmal der sogenannten bürgerlichen Wissenschaft. Umgekehrt gibt es die (zum Sieg bestimmte künftige) Gesellschaft (der heute noch) Ausgebeuteten und das für deren Heraufkunft »Relevante«. Solchen Relevanzgesichtspunkten aber gehorcht nur der Marxismus selbst. Er vereinigt zu diesem Behuf drei meta-theoretische Annahmen:

1. die heuristische Basis-Annahme einer durchgängigen Verrechenbarkeit von gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und anderen Erscheinungen auf die sozialökonomische Struktur des Gesellschaftssystems,
2. die geschichtsphilosophische Annahme über die notwendige Abfolge bestimmter sozialökonomischer Gesellschaftsformationen bis hin zum letzten und höchsten System: dem Kommunismus,
3. die praktische Annahme oder das Postulat, daß jede Unterlassung, den Gang der Weltgeschichte zum Kommunismus hin zu unterstützen, einem Frevel gleichkomme, der größer ist als alles, was zur Sicherung und Fortentwicklung der ver-

schiedenen Lebensbereiche der jeweiligen Kultur- und Gesellschaftsordnung getan werden könnte. Gesellschaftsrelevanz im marxistischen Sinn hat eine quasis religiöse Funktion; denn sie entscheidet über den Sinn jedes sozialen Handelns und Seins unter endzeitlichem – aber keineswegs transzendtem Aspekt. Dieses Kriterium ist nicht konkurrenzierbar, sondern total, es ist in seiner Wirkung bewußt entdifferenzierend, klassenkämpferisch und seinem letzten Wesen nach inhuman.

Nun gibt es zwei weitere Varianten des Begriffs, die sich ergänzen könnten, die aber unter den heutigen Bedingungen von Hochschulpolitik nur schwer zusammenzubringen sind: einer davon ist ökonomisch inspiriert und dürfte – für sich allein – die Marxisten zu ihrem Zerrbild einer kapitalistischen bzw. bürgerlichen Gesellschaftsrelevanz veranlaßt haben. Der andere stammt aus der Tradition des christlichen Abendlandes und enthält die »Absolutheit des humanen Sinnanspruchs« in sich (R. Spaemann). Von diesem Begriff bzw. von seiner Verbindung mit dem vorgenannten dürfen die Kulturwissenschaften sich etwas erwarten.

Die ökonomisch inspirierte Sozialrelevanz begegnet heute in einer breiten Palette der selbstgewählten oder ihr in kritischer Absicht zugesprochenen Merkmale: sei es als Relevanz der Bedarfsdeckung im Sinne von »Utilitarismus«¹⁸, sei es als Relevanz des planmäßig Erreichbaren im Sinne von »Effektivität«, »technischer Rationalität«¹⁹ oder – kritisch gewendet – »Technokratie« sei es als Relevanz der kostengünstigen Erwirtschaftung notwendiger Leistungen oder Produkte, also im Sinne von »Effizienz« oder ökonomischer Rationalität, sei es schließlich als Relevanz rechtstechnisch sauberer Verwaltungsführung (»Positivismus«)²⁰.

Dieser ökonomisch inspirierte Begriff von Sozialrelevanz ist ziemlich voraussetzungsvoll. Er verlangt nämlich, daß das Gebiet, auf dem er zur Anwendung gelangt, vorher seinen Sinn ausgewiesen hat und nachträglich noch als sinnvoll erfahrbar bleibt. Diese Sinn-Dimension, die einem Sinn-Verlangen der Menschen selbst entspringt, ist durch keine wie immer gearteten ökonomischen, technischen, utilitaristischen oder administrativ-juridischen Maßnahmen zu ersetzen. Vielmehr können diese nur in ihrem Rahmen als sinnvoll erfahren werden. Wenn das Kriterium der ökonomisch inspirierten Sozialrelevanz sich als Sinn-Kriterium absolut setzt, ist Gefahr im Verzug. Denn alsdann werden Sekundär-Rationalisierungen von Sinn unvermeidlich. Man sagt etwa: Dies und das ist so, weil es so ökonomisch oder effizient ist – was aber läßt sich damit anfangen? Von welcher Seite muß man es ansehen, um ihm auch Sinn abzugewinnen?

Es bedarf keiner längeren Beweisführung, um darzutun, daß ein Großteil gerade der realisierten Reformplanungen im Bildungs- und Wissenschaftsbereich unserer

¹⁸ Vgl. das Thema einer Tagung der Kath. Akademie in Bayern, die am 8. Juli 1972 in München stattfand: Utilitaristische Universitätsreform? Die gesellschaftliche Bedeutung der kleinen Fächer; ein Pressebericht dazu in: »Bayer. Staatszeitung« v. 14. Juli 1972, S. 8.

¹⁹ Vgl. H. Lübke, Wissenschaft und Kulturpolitik, Zur Analyse und Apologie der »technokratischen« Form ihrer Zusammenarbeit (Herderbücherei, Bd. 418, S. 29 ff.), wo er die These vertritt, daß »kulturpolitisch relevantes Beiratswesen«, also die Kooperation zwischen Wissenschaft und Kulturpolitik, die »produktiv« sein solle, nach »technokratischem Muster« organisiert sein müsse (S. 29, 35).

²⁰ F. G. Friedmann, Die Reduktion des Sinns auf den Zweck. Zum Problem der Kulturwissenschaften in der Universität (Referat auf der Münchner Tagung, vgl. oben Anm. 19), Ms. S. 9 ff.

Tage auf die Vorherrschaft der ökonomisch inspirierten, weiterreichende Sinn-dimensionen verdrängenden Sozialrelevanz zurückzuführen ist²¹, angefangen von der Idee der gezielteren und systematischen Ausbeutung der Lernkapazitäten unserer Kinder über die Diversifizierung der Leistungs- und Lernanreize, über eine längere Schulung, die eine Erhöhung des Humankapitals unserer Gesellschaft bewirken soll, bis hin zur Überlegung, welche Gestalt der tertiäre Bildungsbereich erhalten muß, um die Folgen der massenhaften Mobilisierung von Bildungserwartungen am Ende des Sekundarbereichs zu bewältigen.

Es ist darum von großer Wichtigkeit, die zweite Hälfte des Relevanzkriteriums zu entwickeln, in der die Sinndimension enthalten ist²², und diese zweite Hälfte mit der ersten zu verbinden.

Diese zweite Hälfte des Relevanzkriteriums gibt Antwort auf die Frage nach dem Woher und Wohin unserer gesellschaftlichen Ordnung, nach Ziel und Grenzen der Politik, nach dem Sinn des menschlichen Daseins. Es sind gewiß letzte, aber keineswegs private Fragen. Sie müssen öffentlich, das heißt für alle und vor allen gestellt und beantwortet werden können. Das geschieht nur sehr beschränkt im Einzelverständnis der Sprechenden, größtenteils in Auseinandersetzung und Widerspruch. So kommt es, daß auch das Relevanzkriterium, das den Sinn betrifft, eine breite Streuung möglicher Inhalte hat, überdies Inhalte, die sich im weltanschaulichen Kampf befinden und zwischen denen kein dauerhafter Kompromiß möglich ist.

Es gibt heute eine Beanspruchung von gesellschaftlich verbindlichem Sinn, der – ohne geradewegs marxistisch zu sein – mit diesem doch eine Reihe von Merkmalen teilt: das Freund/Feind-Denken, die extreme Vorherrschaft des Konfliktmodells, traditionsfeindliches Fortschrittsdenken, sozialkritisch verengte (nämlich zumeist a-personalistische) Zieldefinitionen von Gleichheit, Emanzipation usw., Relativierung des zivilen Gewaltverzichts zugunsten dieser Ziele (in der Eskalation von »Regelverletzung«, »symbolischer« Gewalt, »Gegengewalt«, »emanzipatorischer« Gewalt bis hin zur »revolutionären Gewalt«), Geringachtung scheinbar formaler Rechtswerte (»formaljuristisch« bzw. »legalistisch« im Gegensatz zu »legitim«).

Die sozialen Folgen des Sinnkriteriums sind ungewiß, die kulturellen vorerst verheerend. Wenn durch eine Weltanschauungsgruppe, die von den Rändern her in eine Regierungspartei und in die Institutionen des Staates eindringt²³, gesellschaft-

²¹ Das gilt einmal für die Ausklammerung von politischen Sinn-Aspekten, vgl. dazu die Beiträge von H. Maier, E. K. Scheuch, H. D. Ortlieb u. a. in: Die andere Bildungskatastrophe, Hochschulgesetze statt Hochschulreform, hrsg. v. H. Maier und M. Zöllner, Köln 1970 (= HPI Schriften); das gilt zum andern für die Ausklammerung existentieller Sinn-Aspekte (vgl. dazu jüngst: R. Schwarz, Bildungspolitik ohne Bildung? In: »aus politik und zeitgeschichte« v. 22. Dezember 1973, S. 21 ff.).

²² Zur Sinnproblematik vgl. die bei Schwarz (vgl. oben Anm. 21) in Fußnote 14 genannte Literatur (a. a. O., S. 26), ferner den Aufsatz von J. Messner, Moral in der säkularisierten Gesellschaft (in dieser Zeitschrift 2/72, S. 137 ff.) sowie vor allem den Beitrag von R. Spaemann: Sinn und Faktizität, den er auf dem Wissenschaftlichen Symposium der Katholischen Akademie in Bayern am 5./6. Oktober 1973 gehalten hat (teilweise abgedruckt in: zur debatte, Themen der Katholischen Akademie in Bayern, 3. Jg., Nr. 9, S. 2–5).

²³ Vgl. dazu die bereits klassische Darstellung von H. Schelsky, Die Strategie der Systemüberwinder und deren Besprechung anlässlich der Buchveröffentlichung durch E. Forsthoff. In: »Die Welt«, Literaturbeilage v. 5. Januar 1974.

lich verbindlicher Sinn entsprechend verengt, kämpferisch und historisch willkürlich definiert wird, dann hilft auch eine Verfassung nicht. Beispielsweise gebietet die Hessische Verfassung in Art. 56 einen getreuen und unverfälschten Geschichtsunterricht. Dem ungeachtet beschränken die Hessischen Rahmenrichtlinien für Gesellschaftslehre (HRRG) Geschichtsunterricht darauf, daß er Aufschlüsse über »das Aktuelle« gebe: sie fordern, »daß die Beschäftigung mit Geschichte sich durch einen Nachweis der Beziehung zu den jeweils relevanten politisch-gesellschaftlichen Problemen legitimieren muß«²⁴.

Dies ist kein isoliertes Problem Hessens und kein Problem allein des Schulunterrichts in Geschichte. Am Beispiel der bundesweiten Forschungsförderung erleben wir derzeit Ähnliches. Man erwägt, historische Forschung, wie sie bisher in der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, in der Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, im Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte usw. möglich war, künftig nur noch in bestimmten Projekten durch Bundeszuschüsse zu fördern. Die Richtlinien der Projektauswahl dürften sich an eben den genannten »jeweils relevanten politisch-gesellschaftlichen Problemen« orientieren²⁵.

Gegenüber dieser sozialkritisch in bestimmter Weise verengten Sinn-Definition kann eine wachsame Öffentlichkeit hilfreich sein²⁶. Einen gewissen Schutz bietet auch die Rechtsordnung, sofern sie nach verbindlichen Auslegungsregeln gehandhabt und von einem in der Kulturtradition der Gesellschaft beheimateten Beamten- und Richterkorps angewandt wird. Daß die Dinge hier noch nicht völlig aus dem Lauf sind, zeigt das mutige Urteil des Karlsruher Verfassungsgerichtes vom Juni 1973 zum Artikel 5.3 des Grundgesetzes, das der intellektuellen Emanzipationsbewegung an unseren Hochschulen Struktur und Grenzen zu geben sucht. Auch in Kultusministerien arbeiten noch Beamte, die politischem Kahlfraß die Erfahrung des behördlichen Geschäftsganges und eine langjährige Vertrautheit mit den Sachfragen entgegenzusetzen haben. Wie anders wäre zu verstehen, was vor dem Hochschulverbandstag 1971 berichtet wurde: »Wo sich Fakultäten bzw. Fachbereiche gegen

²⁴ Vgl. dazu den Leserbrief von O. R. Pulch. In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« v. 31. 12. 73, S. 12.

²⁵ Vgl. den ebenso informativen wie kritischen Bericht von L. Zöller, Historische Forschung. Die »Bagatellgrenze« (Minister Ehmke mit dem Rotstift). In: »Rheinischer Merkur« vom 11. Januar 1974 (Nr. 2), S. 2.

²⁶ Öffentlichkeit meint selbstverständlich nicht nur die Penetration der Leserbriefspalte von Zeitungen, sondern der Nachrichtenteile, Analysen und Kommentare der Massenmedien. Öffentlichkeit in diesem Sinne beeinflusst Wahlchancen von politischen Parteien und folglich deren Verhalten vor der Wahl. »Wachsam« bedeutet daher auch keine individual-psychologische Einstellung, sondern ein politik-relevantes Merkmal öffentlicher Meinungsbildung: »politisch« (auf eine politisch-administrative Entscheidungssituation hin angelegt), »organisiert« (im Namen vieler Sympathisanten auftretend), »finanziell gesichert« (über die für eine jeweils erforderliche »Öffentlichkeitsarbeit« notwendigen Mittel disponierend), »auf Erfassung durch Journalisten bedacht« (und folglich: für die Berichterstattung durch Massenmedien zweckmäßig). Eine in diesem Sinn »wachsame Öffentlichkeit« konnte im Verlauf des Jahres 1973 gegenüber den HRRG aufgebaut werden, die folglich – mit Rücksicht auf die Landtagswahlen in 1974 – vom Kultusminister teilweise verändert werden mußten. Vgl. zur Illustration: B. Heptner, Hessische Eltern – Friedeburgs wirkungsvolle Gegner. In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 7. Januar 1974, S. 2.

... Einsparungen oder »Einfrierungen« (von Planstellen) energisch zur Wehr setzen, konnte einstweilen die Gefahr gebannt werden bzw. die Kultusministerien sehen von einschneidenden Maßnahmen ab.«²⁷

Auf die Dauer geht es freilich nicht an, sich auf bestimmte Momente in Öffentlichkeit, Gerichten und Ministerialbürokratie als Kontrollinstanzen gegen eine aktive Sinn-erzeugende und -propagierende Gruppe zu verlassen. Das beste Gesetz verliert seinen Halt, wenn diejenigen, die es anzuwenden haben, den Geltungsglauben verlieren. Aus diesem Grund muß also eine positive, nicht verengte Version des Sinn-Kriteriums entwickelt und gesellschaftlich präsent gemacht werden, etwa dadurch, daß es den Inhalt des Begriffs Gesellschaftsrelevanz beeinflußt.

Dieser Begriff würde dann etwas ganz Fundamentales meinen: nämlich etwas für das Leben in Gesellschaft Sinngebendes. Solches läge gesellschaftskritisch definierten Zielen vorgenannter Art voraus und gäbe an, warum, unter welchen Bedingungen und wie lange es überhaupt sinnvoll ist, Systemziele der genannten Art zu verfolgen. Sinngebend für das Leben in Gesellschaft – das bedeutet etwa, angewandt auf jene Ziele, daß sie jedermann einsehbar sein müssen, daß jedermann sie aufgrund seiner Einsicht sich zu eigen machen oder sie ablehnen kann und daß diese seine Einsicht keinem philosophie-geschichtlichen Vorbehalt unterliegt, der es erlaubt, menschliche Einsicht als manipuliert und folglich vertretbar oder gar erzwingbar hinzustellen. Mit solchen Prinzipien begeben wir uns mitten in die abendländische Sinn-Tradition hinein, die individuelles und kollektives Wohlverhalten und Wohleben nicht als »der Güter höchstes« begreift.

Sinngebend für das Leben in Gesellschaft sind folglich alle Unternehmungen, in denen wir uns bemühen, dem Sinn des Lebens auf die Spur zu kommen, ihn zu verstehen, seiner Realisierung beizustehen. Methodisch wird dies von den Sinnwissenschaften verfolgt. Sie beschäftigen sich mit dem Problem, in den Worten des Münchner Amerikanisten Friedmann²⁸: »wozu eigentlich Technik dienen soll. Sie versuchen, die sogenannten Sachzwänge und die Zweckrationalität moderner technologischer Entwicklungen bewußt einzudämmen sowie die unerwünschten Nebenerscheinungen des wissenschaftlichen Fortschritts zu verringern.« Robert Spaemann geht einen Schritt hinter diese Aussage zurück. Er sagt: »Sie setzen Sinn immer schon voraus, und ihr einziges Ziel ist ein jeweils besseres Sinnverstehen und damit ein besseres Verstehen der Verweisungszusammenhänge, in denen wir selbst stehen.« Alle sogenannten Geistes- oder Sozialwissenschaften seien Hilfswissenschaften im Dienste der Praxis oder der Kontemplation. »Die Musikwissenschaft dient der Steigerung der Freude beim Hören oder Machen von Musik ebenso wie die Theologie nur Sinn hat, wenn sie Dienerin ... der Freude der Glaubenden ist.«²⁹

Trotz der noch immer vorherrschenden Faszination durch Naturwissenschaften und Technik und einer diffusen Heilserwartung aus dem Raum der Politik sind die Chancen dafür, daß solche alten Wahrheiten wieder gehört werden, heute eher günstig. Einen großen Einbruch hat hier der *Club of Rome* bewirkt, dessen Empfehlungen zu einer Veränderung der gesellschaftlichen Erwartungen bezüglich eines

²⁷ J. Kroymann, in: »Mitteilungen des Hochschulverbandes«, Heft 4/71, S. 174.

²⁸ Vgl. oben Anm. 21 (Manuskript S. 2).

²⁹ Vgl. oben Anm. 23 (zur Debatte, 3. Jg., Nr., S. 2).

weiteren Wachstums neuestens von dem Wiener Futurologen R. Jungk als wahrscheinlich vorhergesagt werden. In seinem Buch »Der Jahrtausendmensch« beschreibt er, wie es zu einer massenhaften Verhaltensänderung der Menschen unseres Kulturkreises kommen werde; wo heute das Streben nach Produktion und nach Erwerb von Produkten das individuelle und gesellschaftliche Leben prägten, da werde an der Schwelle zum dritten Jahrtausend ein Verhalten Platz greifen, das geleitet sei vom Interesse an einer auf Solidarität bedachten sozialen Praxis und an individueller Sinnvergewisserung. Das aber heißt nichts anderes als: die Sache der Kulturwissenschaften wird zur Sache der Gesellschaft werden.

Was natürlich nicht heißt: daß die derzeitige disziplinäre Verfassung der Kulturwissenschaften, einschließlich der zweifelhaften Vorteile ihrer Randlage innerhalb der Universität, unangetastet blieben. Wie ja überhaupt das Kriterium der sinnhaften Sozialrelevanz nicht jede irgend bestehende sinnwissenschaftliche Regung protegirt. Da es sich im Gegenteil kompetent (und folglich kritisch) zu sinnbedürftigem und sinnbeanspruchendem Denken und Handeln verhält, wird es – auch und gerade im kulturwissenschaftlichen Bereich – vor einschneidenden Veränderungen nicht Halt machen. So wird man etwa den Gedanken prüfen müssen, ob die verschiedenen regionalen und historischen Kulturen nicht als konkrete Ausdrucksweisen und Auffächerungen einer allgemeinen Anthropologie zu sehen sind und ob man nicht »anstelle der vielen heute bestehenden kulturwissenschaftlichen Fächer ... einen Fachbereich, ja vielleicht sogar nur ein einziges Fach Kulturwissenschaft« bilden sollte³⁰.

III

Angesichts der mittelfristigen Engpaß-Situation im hochschulpolitischen Bereich und der erst längerfristig zu erwartenden Trendänderung im politisch-gesellschaftlichen Umfeld müssen die kleinen Fächer ihr Durch- und Weiterkommen auf möglichst vielen Ebenen organisieren.

Sie müssen vor allem ihre Politik der »splendid isolation« aufgeben – zunächst untereinander, dann aber auch gegenüber den Massenfächern. Der Zusammenschluß mit den richtigen Partnern, die wohlbedachte Übernahme von Service-Funktionen für andere Fächer, sind wichtige Voraussetzungen dafür, daß kleine Fächer innerhalb der Hochschule zu ihrem Recht kommen und Gegenstand der Vorsorge und Planung durch den Staat werden.

Dies ist auch ein Ergebnis, zu dem vor zwei Jahren ein Ausschuß des Hochschulverbandes gekommen ist. Sein Vorsitzender, J. Kroymann, Tübingen, stellt fest, »daß in der Medizin, in der Technik und zu einem guten Teil in den Naturwissenschaften die kleinen Fächer gewissermaßen Zuliefer- oder Zubringer-Fächer sind und damit integriert, wie z. B. Endokrinologie in die innere Medizin, in den Philosophischen Fakultäten aber Randfächer (z. B. Altorientalistik, Ägyptologie, Byzantinistik), daher isoliert und somit weit stärker gefährdet«³¹.

Der richtige Partner muß nicht in jedem Fall ein Massenfach sein. Beispielsweise haben die kulturwissenschaftlichen Fächer der II. Abteilung der Münchener Philo-

³⁰ Dies schlägt F. G. Friedmann in seinem oben genannten Referat vor (vgl. oben Anm. 21).

³¹ »Mitteilungen des Hochschulverbandes«, Heft 4/71, S. 173.

sophischen Fakultät sich anlässlich der Fachbereichseinteilung untereinander zusammengeschlossen. Es wird also in München neben den Großfachbereichen »Sprach- und Literaturwissenschaft« I und II einen selbständigen Fachbereich für »Archäologie und Kunde des Vorderen Orients« und einen für »Europäische und Außer-europäische Kulturen geben³². Ich lasse es dahingestellt, ob dieser Drang zur Vereinigung mehr der Vorbereitung des einen Faches Kulturwissenschaft dienen soll oder einer günstigeren Repräsentanz im Senat oder weiteren, mir nicht bekannten Zielen. Fest steht, daß die Koalition der kleinen Fächer miteinander unter den Umständen, wie sie die Universität München derzeit bietet, ein naheliegender Gedanke ist.

Ein weiteres Beispiel dafür, wie die Isolation eines Faches überwunden werden kann, bieten die sinologischen Seminare. Sie haben eine Kommission für Lehrerbildung eingesetzt, die den Weg der Ostasienwissenschaft vom Randfach zum Zubringerfach erkunden soll. Diese Kommission schickte an alle Universitäten und Pädagogischen Hochschulen ein Anschreiben³³, in dem mitgeteilt wird, daß die deutschen Sinologen ihre Wissenschaft an die methodischen Fächer (z. B. Geschichte), in erster Linie an die Lehrerbildung, heranführen wollten und Informationen benötigten, ob und wie die Einbeziehung Ostasiens in Studiengänge der jeweiligen Hochschule vorgesehen sei; wenn nicht, welche Möglichkeiten einer Einbeziehung man sehe; welche Formen des Zusammenwirkens man erwäge, um die angestrebte Integration zu verwirklichen.

Der Vorstoß wird nicht nur aus der Randlage des Faches, also als ein Versuch zur Selbsthilfe dargestellt, sondern als eine längst fällige notwendige Befruchtung der europäischen Geschichtswissenschaft: »Durch die Hereinnahme außereuropäischer Sichtweisen wird sich für Europa ein neues Geschichtsverständnis ergeben.« Man hat erkannt, inwiefern das eigene Fach – hier die Sinologie – für die Gesellschaft sinnvoll, also »sozialrelevant« ist und bemüht sich, die anderen von dieser Relevanz zu überzeugen.

Diese Beispiele haben Hinweischarakter, sie leuchten das Feld der Möglichkeiten nicht aus. Doch zwei Folgerungen lassen sich für die Neuorientierung der kleinen Fächer in Richtung auf mehr Gemeinschaft innerhalb der Universität und größerer Auffälligkeit bezüglich staatlicher Vorsorge daraus ableiten:

1. Kleine Fächer brauchen innerhalb der Hochschule Partner; diese sind nicht verlässlich vorhanden, sondern stehen gegenwärtig in Auseinandersetzung um ihre Lehr- und Lernseite, ja um ihre Identität. Wer Partner gewinnen will, muß bereit sein, ihnen zu helfen und von ihnen zu lernen. Um sich mit anderen Fächern zusammenzutun, müssen die kleinen Fächer in die wissenschaftstheoretische, hochschul- und gesellschaftspolitische Auseinandersetzung eintreten, die heute an allen Orten geführt wird.

2. Kleine Fächer müssen von ihrer Randlage weg in eine zentrale Lage der Hochschule streben. Das gelingt um so besser, je mehr sie es verstehen, Funktionen für

³² Vgl. zur Fachbereichsgliederung die Vorlage des Planungsausschusses an den Akademischen Senat, datiert vom 24. Juli 1973 (mit statistischem Anhang).

³³ Das Anschreiben trägt den Absender der »4. Tagung der deutschen sinologischen Seminare zur Problematik der Sinologie / Kommission für Lehrerbildung«, ist datiert mit »Tübingen, den 5. November. 1973« und unterzeichnet von W. Lippert.

andere Fächer zu übernehmen oder an gemeinschaftlichen Unternehmungen mitzuwirken. Solches Gemeinmachen mit anderen – vielleicht sogar Massenfächern – muß keine Selbst-Preisgabe bedeuten, wenn mehr Ziele im Blick sind als bloße Sicherung sächlicher und personeller Ressourcen. Dieses Mehr an Zielen läßt sich mit dem Begriff der »Gesellschaftsrelevanz« umschreiben, wenn man sich nicht scheut, den Begriff für die »Absolutheit des humanen Sinnanspruchs« zu öffnen. Ein so geöffneter Begriff könnte verhindern, daß die kleinen Fächer, indem sie sich mit großen gemein machen, von ihrer äußeren Existenznot in eine innere hineingeraten.

Zusammengefaßt heißt das: Die Lage der kleinen Fächer ist planerisch determiniert von der Fächergruppe, zu der sie gerechnet werden. Sie teilen das Schicksal größerer Einheiten, ohne daß erkennbar wäre, bis zu welchem Grad und mit welchen Folgen. Für die Kulturwissenschaften kann man nur so viel sagen, daß ihre Zuwachsraten an Studienfällen flacher und ihr Verhältnisanteil im Vergleich zu Ingenieur- und Sozialwissenschaften rückläufig werden sollen. Angesichts dieser Gesamtentwicklung spricht wenig dafür, daß ihre universitäre Forschungsausstattung angehoben wird. Immerhin gibt es Anzeichen, daß die derzeitige Ausstattung nicht einfach weiterer Studienplatzbeschaffung geopfert werden soll.

Eine Perspektive haben die kleinen Fächer von der Hochschulpolitik nicht zu erwarten; sie müssen sie sich selbst geben und dafür wirken. Voraussetzung ist, daß sie den besonderen Typus ihrer Gesellschaftsrelevanz begreifen. Er liegt im Falle der Kulturwissenschaften darin, daß sie das Verständnis für menschliches Leben in Gesellschaft vertiefen und dem Sinn des menschlichen Daseins beistehen. Dies zu konkretisieren, bleibt den Fächern selbst vorbehalten.

BUCHSTABIERÜBUNGEN (III). – EINE wunderbare Heilung ist mir bislang weder vor die Augen gekommen noch gar zuteil geworden. Immerhin hat mich einmal ein ausgezeichnete Arzt, ein »Chiropraktiker«, in wenigen Minuten von äußerst lästigen, fälschlich für »rheumatisch« gehaltenen Schmerzen befreit, die mir Jahre hindurch zu schaffen gemacht hatten. Natürlich habe ich in kleinem Kreise hin und wieder erzählt, wie das zugeht. Hätte man einen solchen Bericht im Tonfilm festgehalten, so würde der Zuschauer einen Mann zu sehen und zu hören bekommen haben, der sich etwa schmerzeststellten Gesichts an die Schulter greift und dramatisch die Plage schildert, mit der er geschlagen war. Dann folgt, mit Hohn und Ärger breit erzählt, die Litanei der Vergeblichkeiten: falsche Diagnosen, resultatlose Behandlungen, teure, aber unwirksame Medikamente und schließlich Resignation. Dann aber steht der Erzähler auf, faltet die Hände hinter dem Nacken und führt nun, wie auf der Bühne, indem er zugleich die beiden Rollen zu spielen versucht, leibhaftig die einzelnen Griffe vor, mit denen der Arzt die Verkrampfung löst: plötzlich ist der Schmerz verschwunden und anscheinend ein für allemal. Ich schildere meine Freude, vor allem mein Erstaunen; es sei die reine Zauberei gewesen. Und auch die Freunde, die mir zugehört haben, fragen verwundert nach dem Namen des »Wunderdoktors«; einer schreibt sich sogleich die Anschrift auf. Einen solchen Vorgang auf diese oder ähnliche Weise erzählend wiederzugeben, wird jedermann als das Natürlichste von der Welt erscheinen; an der formalen Bauart, an dem Stil des Berichts kann niemand etwas Besonderes finden – so sollte man meinen. Tatsächlich aber gibt es hier eine Gegenmeinung, formuliert in den Handbüchern, orthodoxen wie liberalen, der Wissenschaft vom Neuen Testament. Sie bezieht sich auf die biblischen Berichte von wunderbaren Heilungen. Diese Schilderungen in den Evangelien haben, wie nicht anders zu erwarten, ziemlich genau die gleiche Schrittfolge und Struktur wie die eben von

mir erzählte Geschichte. Aber gerade das ist es, was sie verdächtig macht. Keineswegs sei dies, so wird gesagt, ein Zeichen dafür, daß hier etwas wirklich Geschehenes und Gesagtes getreu wiedergegeben werde; es beweise, im Gegenteil, daß sich die Berichterstatter, schon »die frühesten Sammler der Jesusüberlieferung«, durch ein »festes Schema von bestimmter stilistischer Eigenart« hätten beeinflussen lassen, durch literarische Vorlagen und vorgeprägte formale Muster, die alenthalben in antiken Wallfahrtsberichten, etwa aus Epidauros, wie auch in »rabbinschen Wundergeschichten«, zu finden seien – womit einem, wie sogleich klar ist, zu verstehen gegeben wird, wie mißlich es eben, nicht nur in diesem Fall, sondern überhaupt mit der »Geschichtlichkeit« der Evangelien bestellt sei. Einer der heutigentags meistzitierten Exegeten beschreibt eigens jenes »feste Schema«, »nach« welchem die neutestamentlichen Heilungsberichte verfertigt sein sollen; und natürlich ist, was dann zutage kommt, ziemlich genau die »Disposition« meiner eigenen zu Anfang erzählten Geschichte: Schwere des Leidens, fehlgeschlagene Versuche; der heilende Eingriff (sehr ausführlich); endlich Freude und Erstaunen; die Zeugen loben den Wundertäter (welch letzteres sogar, mit einem eigenen Fachwort, ein »Chorschluß« genannt wird).

Gegen die Geschichtlichkeit der biblischen Berichte ist mit all dieser Gelehrsamkeit klarerweise nicht das mindeste gesagt. Genauso gut könnte man behaupten, natürlich gebe es meinen »Chiropraktiker« gar nicht; der beschriebene Vorfall habe sich überhaupt nicht oder jedenfalls nicht »so« zugetragen, dieweil ja der Bericht offenkundig nach einem vorgegebenen »festen Schema« konstruiert sei, nach einem seit der Antike schon wohlbekannten Modell.

Josef Pieper

BRIEF AUS CHILE (II)¹. – ... MAN solle sich in Zukunft vor allem hüten, in eine perfekte Schizophrenie hineinzugeraten. Ich

¹ Vgl. diese Zeitschrift 1/74, S. 94.

habe in der Vergangenheit bereits davor gewarnt. Aber in der Situation, in der wir lebten, hörte man nicht mehr zu. Derjenige, der von Dialog, Friede und Evangelium sprach, wurde als Idiot angesehen, ja schlimmer noch, als Systemverstärker und daher schlechter Mensch, der die Macht der Reichen bewahren wollte. Der andere wiederum wurde als atheistischer, in die Kirche eingeschlichener Kommunist verdächtigt. Du kannst Dir nicht vorstellen, wie schwer es war, sich verständlich zu machen. Das Vertrauen war verschwunden. Es war besser zu schweigen. Natürlich war die deutsche Theologie nicht nutzlos. Aber das Übel lag darin, daß man keine Zeit mehr fand für ein richtiges Studium.

Du bist unzufrieden mit dem, was geschehen ist. Ich auch. Aber ich weiß nicht, wie das im wesentlichen zu ändern gewesen wäre. Einiges ließe sich natürlich machen. Muß ich aber nicht vielleicht die Irrtümer meiner Generation auf mich nehmen? Vielleicht wäre das jetzt der Sinn des Christseins. Allende und seine Regierung haben es nicht geschafft, dem chilenischen Volk eine neue Ordnung zu geben. Es war ziemlich klar, daß es so nicht weitergehen konnte. Selbst die Arbeiter wußten es. Allende und seine Regierung sind gescheitert. Auch wenn ein Christ die Situation so sieht, bleibt er Christ und fällt nicht von Christus oder vom Christentum ab. Warum mußte es so kommen? Ich habe nur eine Erklärung: Irrationalität produziert Irrationalität. Wenn das gesamte politische, soziale, personale und ekklesiale Leben im Licht der Klassenkampftheorie interpretiert wird, dann ist es schwer, der Irrationalität zu entgehen. Diese Theorie wurde auch von einigen Philosophen und Pseudotheologen importiert und weitertradiert, Theologen aus Deutschland, Holland und Frankreich, die jetzt wieder rechtzeitig in ihre Heimat zurückgekehrt sind. Glaubst Du, daß die Situation heute besser wäre oder daß es weniger Tote gegeben hätte, wenn die linksorientierten Kräfte die Macht ergriffen hätten? Vorbereitet waren sie dazu.

Was soll nun ein Christ tun, der nicht

irrational denken will, der nicht die Waffen ergreifen will, der gegen die überall waltende Irrationalität vielmehr das Evangelium leben möchte? Nichts: Weder ist die Irrationalität christlich zu legitimieren noch auch der (bewaffnete) Kampf dagegen. Der Christ muß vom Glauben her wissen, was er zu tun und was er nicht zu tun hat. Wir wissen jetzt auch aus Erfahrung, daß die Christen nicht die Welt verwalten, daß der Christ keine Macht über die Welt hat. Wir müssen endlich diesen verborgenen Übermut und diesen geheimen Triumphalismus verabschieden. Wir sind nicht die, die die Welt und die Geschichte in diesem Äon leiten. Wir sind es gerade nicht. Nur im Mysterium, im Glauben und in der Hoffnung sind wir es. Wir sind jetzt die Unbekannten, die Sterbenden, die Trauernden, die Armen und die Habenichtse (3 Kor 6, 10). Das Mysterium Christi bleibt in der Kirche und in den Christen, auch wenn diese nicht wollen.

Im übrigen hat die Kirche, Hierarchie und Volk, eine nicht geringe Rolle in der Konsolidierung des Friedens gespielt. Kardinal Silva hat bis zum letzten Tag einen friedlichen und für alle zufriedenstellenden Ausweg zu finden versucht. In der Geschichte hat die Kirche ihre Rolle kaum je so richtig gesehen wie jetzt in Chile. Die spätere Zeit wird es zeigen. Auf der anderen Seite bin ich der Meinung, daß die Hierarchie im Hinblick auf eine innere Reform viel mehr hätte tun sollen. So wie aber die Sache ausgegangen ist, war dies der einzige evangelische Ausweg. Ich weiß nicht, ob überhaupt hätte vermieden werden können, was geschehen ist. Nun, da wir das eigentliche Mysterium des Christentums berührt haben, ist die Zeit da, die Reform fortzusetzen.

Ich bitte Dich, die Nachrichten genau zu bewerten. Kleine Details sind im Moment sehr wichtig. So wurde z. B. im Dom zu Santiago kein »Te Deum« gefeiert, sondern um Frieden und für die Toten gebetet. Vergeiß auch nicht, daß auch Jesus in der damaligen Bewegung der politischen Mächte nicht eine Erklärung veröffentlicht, sondern Abendmahl gefeiert hat.

SYNODE IM FERNSEHEN. – VIER Tage nach der letzten Vollversammlung der Synode der deutschen Bistümer in Würzburg brachte das Zweite Deutsche Fernsehen einen Bericht über den Verlauf der Sitzung. Angesichts der Notwendigkeit, aus der Fülle der Reden und Stellungnahmen das Wichtigste und Signifikanteste festzuhalten, zusammenzuschneiden, kurz: eine einstündige Sendung zu bauen, bedeuten vier Tage Verzug nicht viel. Es handelt sich mithin um eine aktuelle Sendung, die geeignet schien, das Interesse der Öffentlichkeit, besonders aber der katholischen Christen an der Synode neu zu beleben.

Freilich: der späte Zeitpunkt der Ausstrahlung – weit nach 22.00 Uhr – machte es von vornherein unwahrscheinlich, daß diese Sendung die »Basis des Gottesvolkes«, die Gemeinden erreichte, deren Informations hunger stillte, sofern von einem solchen gesprochen werden kann. Das Volk der Bundesdeutschen geht – quer durch alle Schichten – früh schlafen. Seit Jahren weisen die Infratam-Tests das aus. Daher fallen aktuelle Spätsendungen fast immer ins Leere.

Der verantwortliche Redakteur wußte das auch an jenem Donnerstag, dem 30. Mai. Er ging davon aus, daß zu solch später Stunde nur noch ein Expertenpublikum vor dem Bildschirm sitzt, das weniger an einführnden Kommentaren als an authentischer Wiedergabe von Vorgängen interessiert ist. Daher verzichtete er – von ein paar einleitenden und überleitenden Bemerkungen abgesehen – weitgehend auf Kommentarspiel, sondern bot eine Folge von Schnitten aus den Debatten Ehe und Familie, Gottesdienst und Bildung. Wer die Synode, ihre Zusammensetzung, ihre Positionen, Antagonismen in etwa kennt, gewann den Eindruck, daß die Verantwortlichen der Sendung sich mit Erfolg um eine annähernd objektive Wiedergabe sowohl der Positionen als auch der Atmosphäre in der Synoden-aula bemüht hatten.

Welchen Eindruck gewann der Zuschauer? – Zunächst den, daß alle Sprecher es verstanden, mit großem Ernst und beachtlicher

Überzeugungskraft ihre Argumente vorzutragen, daß die Vorlagen der Kommissionen beherrscht und eindrücklich analysiert wurden, daß allerdings nur die wenigsten Sprecher in der Lage waren, frei zu formulieren, die Gedanken von Vorrednern aufzugreifen und fortzuführen. Der Eindruck war bestimmend: eine Abfolge von Stellungnahmen, die statisch-isoliert nebeneinanderstanden, nicht weiterführten. Keine gemeinsame Suche.

Der zweite Eindruck – gleich nun, ob als Folge oder Voraussetzung des ersten: hier sind zwei Fraktionen versammelt, die sich gewiß nicht bekämpfen, die sich aber auch nicht verstehen (sie lassen sich nicht festlegen auf den Gegensatz Klerus/Laien oder Amt/theologische Wissenschaft), die sich im Hören nicht begegnen, sondern eher auf Bestätigung ihrer Standpunkte aus waren.

Der dritte Eindruck: Das einseitige Sprechen und einseitige Hören reichen nicht aus; sie sind, wenn schon *ein* unerläßlicher Ansatz, so doch nicht der ganze Ansatz, von dem aus »das Angesicht der Erde«, der Kirche, der Gesellschaft der Christen erneuert wird. Zuviel parlamentarisches Spiel, zu wenig Ringen Jakobs mit dem Engel.

Drei Eindrücke – es muß nicht während der vier Tage in Würzburg so gewesen sein, es kann auch das, was Kamera und Mikrofon wiedergaben, in eine so dichte Atmosphäre des Glaubens und Gebetes eingebettet gewesen sein, daß alle Aussagen einen anderen Stellenwert hatten, als der Bandmitschnitt im Film ausweist. Dann wäre das Medium Fernsehen für die Wiedergabe dessen, was jenseits des blanken Wortes sich begab, nicht geeignet.

Nehmen wir an, dem wäre so. Dann bliebe zu fragen: Wie den Geist der Nachfolger der Jünger Jesu, ihre Not mit den Fragen des Glaubens heute einerseits, ihre Hoffnung auf die Überwindung echter Aporien andererseits, fruchtbar machen für die Gläubigen an der »Basis« (fruchtbar machen ist mehr als »interessieren« für synodale Themen und Fragen), wenn sich die technischen Medien dafür als ungeeignet erwiesen haben sollten?

Jedes Bistum hat seine Synodalen. Sie sollten nach jeder Vollversammlung auf die Kanzeln gehen und berichten, worum es ging, warum es nicht weiterging, ungeschminkt ihre Not bekennen und die Gläubigen beschwören, daß ohne inständiges Gebet und dauerndes Opfern derer, die die

Kirche lieben, der Weg nicht weiterführt, das Angesicht der Erde nicht erneuert werden kann. Dies wäre ein Weg zur Basis, ohne deren Mittun alles Bemühen in Würzburg im fast luftleeren Raum einer Expertenwelt verbleiben wird.

Franz Greiner

Der Beitrag »Das Ende der Bannflüche von 1054« wurde im Rahmen des von der Stiftung »Pro Oriente«, Wien, vom 1.–7. April 1974 abgehaltenen Ersten Ekklesiologischen Kolloquiums zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Theologen vorgetragen. Der Stiftung »Pro Oriente« sei für die Abdruckerlaubnis gedankt.

Jean Meyendorff, geboren 1926 in Neuilly-sur-Seine, ist Professor für Kirchengeschichte und Patristik am Vladimir's Orthodox Theological Seminary in Crestwood, New York, und Professor für Byzantinische Geschichte an der Fordham-Universität. Er ist Herausgeber der »St. Vladimir's Theological Quarterly« und Chairman der Kommission für Glaube und Verfassung im Weltkirchenrat. Den Beitrag auf S. 308 übersetzte August Berz. – Auch dieser Beitrag wurde auf dem Ersten Ekklesiologischen Kolloquium der Stiftung »Pro Oriente« in Wien vorgetragen. Die gesamten Beiträge der Tagung werden von der Stiftung veröffentlicht, der wir für das Recht zum Vorabdruck danken.

Stylianos Harkianakis, geboren 1935 auf Kreta, wurde 1966 Abt des Patriarchenklosters Vlatadon zu Thessaloniki. 1970 zum Bischof geweiht, ist er heute ständiger Exarch des Ökumenischen Patriarchen für die Mönch-Republik Athos. – Der Beitrag auf S. 326 wurde im Rahmen von vier Gastvorlesungen an der Universität Regensburg vorgetragen, die unter dem Titel »Ähnliches und Verschiedenes zwischen Orthodoxie und Katholizismus« im Herbst 1974 erscheinen. Dem Kösel-Verlag sei für die Erlaubnis des Vorabdrucks gedankt.

Damaskinos Papandreou, geboren 1936 in Ätolien (Griechenland), ist Metropolit von Tranoupolis und Direktor des Orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy, Genf. Gleichzeitig Sekretär für die Vorbereitung des Panorthodoxen Konzils.

Louis Bouyer, geboren 1913 in Paris, war Pastor der lutherischen Kirche, trat 1939 zur katholischen Kirche über; Mitglied des Oratoriums, einer der führenden Theologen Frankreichs. Werke zur Theologie der Bibel, zur Geschichte der Spiritualität, über die Ostkirche, Geschichte und Theologie der Liturgie, insbesondere der Eucharistie, über Erasmus und Newman. Den Beitrag auf S. 342 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Franz Büchner, geboren 1895, ist emeritierter Professor für Pathologie und Leiter der Forschungsstelle für Pathologie der Zellatmung an der Universität Freiburg i. Br.

Paul-Ludwig Weinacht, geboren 1938 in Freiburg i. Br., ist Professor für politische Wissenschaft an der Pädagogischen Hochschule Freiburg und Lehrbeauftragter an der Universität München.

Die unwiderrufliche Entscheidung

Überlegungen zur Theologie der Lebenswahl

Von Klaus Demmer

Die Frage nach der Möglichkeit lebenslanger Bindung beschäftigt in zunehmendem Maße die Theologie, insbesondere die Moraltheologie. In ihr kristallisiert sich die allenthalben zu beobachtende Entscheidungsnot des modernen Menschen, zumal in der mobilen westlichen Industriegesellschaft¹. Die Instabilität gesellschaftlicher Strukturen übt eine nicht zu leugnende Infragestellung, wenn nicht gar Schwächung menschlicher Entscheidungskonsequenz aus; das hat seine Folgen, zumal für die Stabilität jenes Typs von Entscheidung, der im allgemeinen als Lebenswahl bezeichnet wird. Angesichts dessen bricht die Befürchtung auf, ob der Mensch überhaupt noch in der Lage sei, sich innerhalb der Wandelbarkeit seiner geschichtlichen Strukturen endgültig festzulegen und zu binden. Besitzt er die notwendige Kenntnis seiner selbst, um einen solch weittragenden Schritt wagen zu dürfen? Muß er nicht mit der dauernd drohenden Möglichkeit rechnen, daß er sich über die Ausgangssituation seiner Wahl hinausentwickelt und aus diesem Grunde berechtigt, wenn nicht gar verpflichtet ist, eine Korrektur seiner als unwiderruflich gedachten Entscheidung vorzunehmen? Wie weit liegt die Wahrheit eines Lebensprozesses, der sich an seinem Beginn noch gar nicht in allen seinen Einzelheiten voraussehen und festlegen läßt, in der verfügenden Hand des Entscheidungsträgers selbst? Es sind in erster Linie diese Fragen, die den Menschen unserer Tage, mehr oder minder bewußt, bedrängen. Das gilt nicht nur im Blick auf die Unauflöslichkeit der Ehe, sondern in gleicher Weise für die Entscheidung zum Priestertum und zum Rätestand. In den genannten Bindungsweisen setzt die Kirche die Berufung zu einer einmaligen Entscheidung voraus, mit der sich der Berufene vollendet identifiziert und die aus ihrem Wesen heraus jede Form einer Zurücknahme ausschließt. Diese Haltung der Kirche in Lehre und Disziplin ist eine Herausforderung an die moraltheologische Reflexion, die anthropologischen und theologischen Voraussetzungen der unwiderruflichen Lebensentscheidung in helleres Licht zu rücken, um in der Folge ein differenzierteres Verständnis ihrer Verpflichtungskraft zu erlangen.

¹ Vgl. H. Kramer, *Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen. Ihre moralanthropologischen und moraltheologischen Voraussetzungen*. München 1973; K. Demmer, *Die Lebensentscheidung. Ihre moraltheologischen Grundlagen*. München 1974.

Die anthropologischen Voraussetzungen der Lebenswahl

Zuallererst verdient der Hinweis Beachtung, daß die Annahme der Möglichkeit unwiderruflicher Bindung in einer theologischen Anthropologie gründet, die von einem ganz bestimmten Personverständnis ausgeht². Es ist ja nicht von ungefähr, wenn die Kirche gerade dort eine endgültige Entscheidung verlangt, wo ein personales und nicht sachhaftes Gegenüber in Frage steht. Die interpersonale Dimension ist in der Ehe sicher am dichtesten und ausschließlichen verwirklicht; sie tritt desungeachtet aber auch in der Entscheidung zu Priestertum und Rätestand auf³. Das genannte Personverständnis betrifft nun in erster Linie die eingesehene wie entschieden verwirklichte Zuordnung von personaler Konkretheit und zeitlichem Nacheinander⁴. Es setzt zunächst die Möglichkeit einer solchen Weise personaler Selbsterfassung voraus, die das tragfähige Fundament für eine Entscheidung abgibt, die das ganze noch ausstehende Leben unter ihr Vorzeichen zwingt. Die Lebensentscheidung steckt einen Handlungsrahmen ab, der als unabänderlicher Interpretationsschlüssel für die gesamte noch ausstehende Entscheidungsgeschichte ihres Trägers gilt. Förderhin kann keine Entscheidung mehr als gelungen bezeichnet werden, die nicht im Sinngefälle dieses frei gesetzten »Anfangs« steht. Das Gelingen des Lebensentwurfs steht und fällt mit der konsequenten Treue zur einmal erkannten Wahrheit über sich selbst, die als Berufung übernommen wird. Der einzelne weiß zwar nicht, was ihm seine Zukunft bringen wird. So verstanden ist eine Lebensentscheidung immer ein Schritt in eine ungewisse, dunkle Zukunft. Dennoch wird dieser Schritt gewagt: im Vertrauen auf die erkannte Wahrheit des eigenen Selbst und das Maß der zuhandenen Kräfte, diese Wahrheit auch ohne Abstriche durchtragen zu können. Der Entscheidungsträger steht ja nicht unter dem Anspruch einer abstrakten Norm, die ihn, gleichsam von außen kommend, in Pflicht nimmt; er ist vielmehr fasziniert von einer Berufung, die in der unverwechselbaren Wahrheit seiner eigenen Person und in der Einmaligkeit seiner Lebensgeschichte grundgelegt ist und ihm von dorthier auch zuwächst. Er wählt darum immer sich selbst, aber nicht in solipsistischer Vereinzelung, sondern in gleichzeitiger Bindung an ein einmaliges Gegenüber, das als zur unaufgebaren Wahrheit seiner selbst gehörend erkannt und frei übernommen wird.

² B. Welte, Zum Begriff Person: Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie (H. Rombach Hrsg.). Freiburg 1966, S. 11–22; M. Müller/A. Halder, Person. In: Sacramentum Mundi III. Freiburg 1969, Sp. 1115–1127.

³ Vgl. M. Seybold, »Priester auf ewig?« Dogmatische Anmerkungen zur Laisierung von Priestern. In: »Theologie und Glaube«, 72 (1972), S. 401–416.

⁴ A. Darlap, Zeit. In: Sacramentum Mundi IV. Freiburg 1969, Sp. 1426; B. Stoeckle, Verabredung mit der Zeit. In: Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen (J. Gründel/F. Rau/V. Eid Hrsg.). München 1972, S. 254 f.

Selbstverständlich steht der Entschluß zu einer bestimmten Lebensform nicht am absoluten Anfang der eigenen Lebensgeschichte. Er besitzt bereits eine durch vielfältige Einsichten und Erfahrungen geprägte Vergangenheit. Personales Selbstbewußtsein baut sich geschichtlich auf, ehe es zum Bezugspunkt einer Lebenswahl wird⁵. Es mag unerheblich erscheinen, wie lange ein solcher Reifungsprozeß andauert. Das hängt zum einen von der charakterlichen Strukturierung des einzelnen ab, zum anderen von den objektiven Anforderungen der jeweils in Aussicht genommenen Wahl. Wie dem aber auch immer sei, einmal muß der Zeitpunkt erreicht sein, an dem eine unwiderrufliche Verfügung über Sinn und Gestalt des eigenen Lebens fällt. Denn nur unter der Voraussetzung einer solchen Festlegung kann der Mensch als der aktive Deuter und Gestalter seiner einmaligen, unwiederholbaren Lebensgeschichte gelten. Vermittels seiner Lebensentscheidung interpretiert er einen endgültig erkannten Sinn in die Einmaligkeit seines unvertretbaren Lebens aktiv hinein⁶. Die entscheidende Wahrheit seines Lebens ist eben nur *eine*, und diese verschafft sich in der *einen* Wahl den ihr angemessenen Ausdruck. Es ist darum nicht mißverständlich, wenn gesagt wird, daß sich in der Lebensentscheidung die ungebrochene Wahrheit ihres Trägers verdichtend zusammenfaßt. Wer die Möglichkeit unwiderruflicher Entscheidungen annimmt, setzt voraus, daß diese Wahrheit sich zum gegebenen Zeitpunkt auch zu erkennen gibt. Doch ist damit die Komplexität der Entscheidungssituation noch keinesfalls voll erfaßt. Es bleibt nämlich zu bedenken, daß personale Wahrheit immer frei erkannt wird: Wahrheit und Freiheit durchdringen sich gleichermaßen. Zum einen bedeutet dies, daß die vorbereitende Phase immer schon in einen moralischen Bewährungsprozeß eingelassen ist, der die Möglichkeit des Scheiterns in sich einschließt. Demgemäß kann die geprägte Vergangenheit als positives oder auch als negatives Existential in den Entscheidungsvollzug selbst einfließen. Zum anderen darf nicht vergessen werden, daß einer freien Wahrheit immer »nur« eine moralische Gewißheit beigegeben ist. So intensiv auch immer die eigene Berufung erkannt wird, übt sie doch keine Nötigung der eigenen Freiheit aus. Zudem bleibt immer ein nicht zu bewältigender Rest an intellektueller Ungewißheit, der nur wagend übernommen und wegentschieden werden kann. Die Unvollendetheit des Erkennens erfährt durch die freie Entscheidung ihre vollendete Überwindung. Wenn mithin von Treue gegenüber der Lebensentscheidung die Rede ist, dann immer im Sinne konsequenter Weiterführung einer freien Selbstbindung.

⁵ Vgl. nochmals H. Kramer, Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen, passim. G. W. Allport, Gestalt und Wachstum in der Persönlichkeit. Meisenheim 1970.

⁶ J. Splett, Sinn. In: Sacramentum Mundi IV. Freiburg 1969, Sp. 546–557.

Eine Lebensentscheidung nimmt, so verstanden, alle Züge einer Vorzugswahl an, die von freiem Ermessen getragen ist⁷. Diese verlangt nach freier Bewährung. Denn freie Wahrheit verbleibt in der Hand ihres Trägers; sie kann intensiver besessen, aber auch verspielt werden. Eine Lebenswahl ist im Augenblick ihrer Setzung nichts anderes als eine Initialzündung, die nach bestätigender Ausgestaltung verlangt. Sie zeichnet sich durch offene Absolutheit und Unwiderruflichkeit aus. Alle neuen Einsichten und Erfahrungen, die dem Menschen im Verlauf des Lebens mit ihr zukommen, wollen in sie hinein integriert werden. In diesem Sinne ist das ganze noch ausstehende Leben ein fortwährender Bewährungsprozeß, der die eigene Integrationskraft voll herausfordert. Das kann zumal dort zu hoher Belastung führen, wo der Entscheidungsträger mit Unerwartetem konfrontiert wird. Gerade hier zeigt sich aber eine weitere anthropologische Voraussetzung an: Lebensgeschichte wird als ein personaler Deutungs- und Entscheidungsprozeß angesehen, der in setzender Aktivität verläuft⁸. Der Mensch wird einer Vielfalt von Ereignissen ausgesetzt, die dem ursprünglichen Sinngefälle seiner Wahl entgegenlaufen. Ihnen gegenüber muß er sich durchsetzen, wenn er die einmal eingesehene Wahrheit seiner selbst nicht verlieren will. Dabei ist er unverzichtbar auf Kontinuität, mithin auf selbstgesetzte Tradition, angewiesen. Das frei angenommene Schwergewicht seiner Entscheidung trägt ihn kontinuierlich durch die vielerlei Anfechtungen, die von der eigenen Unbeständigkeit, aber auch von den widrigen Umständen herrühren, hindurch. Nun wurde bereits festgestellt, daß die Lebensentscheidung gemäß den Strukturen menschlicher Entscheidungswirklichkeit schlechthin verläuft: Sie ist freier Ausschluß bestimmter Möglichkeiten personaler Verwirklichung und Vorzug anderer: das geschieht in der Weise eines Ermessensurteils. Diese Krisis setzt sich durch das gesamte Leben sinngemäß fort. Ausschluß und Vorzug wollen dauernd neu bestätigt werden. Nur so kann personale Konkretheit gelebt und bestanden werden. Der Entscheidungsträger lebt seine Wahl aus der Überzeugung, in der frei gewollten Beschränkung seiner Handlungs- und Darstellungsmöglichkeiten die Erfüllung seiner selbst zu finden. Verzicht ist ihm Voraussetzung für Fülle. In diesem Licht erscheint die Lebenswahl als Fortführung, wenn nicht gar Intensivierung personaler Einmaligkeit und Konkretheit, die ja immer auch Beschränkung in sich einschließen. Der Wählende läßt sich bewußt auf diese Wirklichkeit ein und gibt ihr zudem eine freigewollte Richtung bei. So wird ein Konzentrierungs-

⁷ Vgl. B. Schüller, Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moralthologie. In: »Theologie und Philosophie«, 45 (1970), S. 535–556; ders., Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moralthologie. Düsseldorf 1973; K. Demmer, Entscheidung und Kompromiß. In: »Gregorianum« 53 (1972) S. 323–351.

⁸ Es handelt sich hier um die strikte Anwendung eines erkenntnismetaphysischen Denkansatzes auf die Geschichte; vgl. K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. München 1957, S. 290–294.

prozeß in Gang gesetzt, der zu einem immer intensiveren Selbstbesitz führt. Das Moment des Ausschlusses bringt dann nur scheinbar eine Verarmung mit sich. In Wirklichkeit liegt hier der Schlüssel zu personalem Reichtum, der sich in entschiedener Geschichtsüberlegenheit kundtut. Angesichts dessen wird aber offenkundig, in welchem Sinne Geschichte aktiver Deutungsprozeß ist: Der Mensch interpretiert seine unwiederholbare personale Wahrheit, die er in einer unwiderruflichen Entscheidung umfaßt, in die vielerlei Ereignisse seines Lebens hinein.

Die *eine* Wahrheit findet in *einer* Entscheidung den ihr gemäßen Ausdruck. Dennoch wird sie durch eine Vielfalt geschichtlicher Schritte erworben. Sie ist zwar in eingefalteter Fülle im Akt der Wahl anwesend und als solche auch dunkel erschaut. Aber sie klärt sich erst im Verlauf eines lebenslangen Entscheidungsprozesses. Sie ist, aus diesem Blickwinkel betrachtet, entwurfs-offene Wahrheit. Erst am Ende des Lebens ist sie, sofern die Herausforderung schöpferischer Kontinuität angenommen wurde, in ausgefalteter Fülle verwirklicht. Die Wahrheit eines Entscheidungsprozesses kann darum nur von seinem Ende her angemessen in Sicht kommen. Hier tritt eine weitere anthropologische Voraussetzung ein: Lebensentscheidung und Todesannahme gehen eine untrennbare Einheit miteinander ein⁹. Der Entscheidungsträger stellt sich in voller Bewußtheit dem Andrängen seines Endes und gewinnt ihm in seiner Entscheidung als angenommener Scheidung einen Sinn ab. Er unterläuft gleichsam die drohende Wirklichkeit seines Sterbenmüssens in einer freigewollten Bescheidung. Auf diese Weise wandelt er Tod in Leben um. Das heißt, er entwirft die Gestaltung seines Lebens vom letzten und radikalsten Ernstfall her. Auf Grund dessen zeichnet sich seine Wahl durch höchste Wahrhaftigkeit, Lauterkeit und Transparenz aus. Sie spannt sich hoffend auf das Ende aus und beherrscht so die Gegenwart. Das ist von hoher Bedeutung angesichts der vielen Unwägbarkeiten und Dunkelheiten, denen geschichtliche Wahrheit sich ausgesetzt sieht. Setzen und Erleiden gleicherweise fließen in sie ein und machen ihre erfahrene Wirklichkeit aus. Eine ein für allemal getroffene Wahl muß nicht zuletzt ausgelitten werden. Das gilt zumal dann, wenn unangemessene oder gar unreife Motivationen zu dieser bestimmten Bindung geführt haben¹⁰. Hier hat sich zu bewahrheiten, daß Wahrheit in der freien Verantwortung des einzelnen liegt. Der Entscheidungsträger sieht sich vor die Notwendigkeit gestellt, diese Defizienz progressiv zu überwinden, wenn anders sein Leben nicht scheitern oder zumindest in menschlicher Verarmung enden soll. Das kann aber oftmals nur durch Leiden geschehen. Die antizipative Annahme des eigenen Sterbens verleiht die dazu geforderte Kraft, in die Gefäßtheit wie Gelassenheit glei-

⁹ N. Hinske, Todeserfahrung und Lebensentscheidung. In: »Trierer Theologische Zeitschrift«, 82 (1973), S. 206–227.

¹⁰ L. M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation. A Psycho-social Perspective*. Rome 1971.

cherweise einfließen¹¹. Hier tritt eine doppelte Verantwortung auf den Plan: zum einen angesichts der Not, die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des eigenen Lebens nicht aufs Spiel zu setzen; zum anderen angesichts der Herausforderung, die vom Nächsten, wie eng dieser auch immer mit der Wahl verknüpft ist, ausgeht.

Es wurde schon bemerkt, daß ein Leben der Kontinuität bedarf, wenn es gelingen soll. Nun setzt jede Lebenswahl Grenzen, die entweder aus ihrem jeweiligen Wesen oder aus der freien Verfügung des Menschen erfließen. Diese sind Hilfen, um zu einem wesentlicheren Lebensvollzug zu führen. Diese positive Funktion fällt zumal in auftauchenden Krisensituationen aus dem Blick; der Aspekt der verarmenden Einschränkung indes wird mehr und mehr überwertig. Angesichts dessen ist die Kunst einer positiven Resignation gefragt, die es versteht, sich mit einmal Geschehenem und Entschiedenem abzufinden und nicht, in der Weise eines andauernd bohrenden Zweifels, nach Selbstvergewisserung zu streben. Der einzelne hat zu lernen, sich mit seiner Entscheidungsvergangenheit abzufinden. Er muß sich eingestehen können, daß er von ihr nachhaltig geprägt ist. Das gilt sogar in Situationen eines offenkundig begangenen Irrtums¹². Heilung kann nur in der Annahme liegen. Eine Korrektur, von eindeutigen Grenzfällen abgesehen, steht immer in der Gefahr, die Unumgebarkeit der Nachreifung zu kaschieren und in einer Ausflucht zu enden, die anstehende Probleme nur verschiebt, keinesfalls aber löst. Die eigene Entscheidungssicherheit wird verdeckt und nicht geheilt. Die Schwierigkeiten, denen man auszuweichen trachtete, tauchen in anderer Gestalt und in neuem Kontext wiederum auf, ohne an Schärfe zu verlieren. Die Last eines durch äußere Korrektur geschaffenen Bruches muß in der Zukunft mitgetragen werden; und diese kann schwerer wiegen als das Ausleiden einer unangemessenen oder unreifen Wahl, die so noch immer die Möglichkeit einer Erfüllung in sich birgt. Nicht zuletzt ist auch die seelische Bedrängnis einer solchen Korrektursituation zu bedenken: Es fehlen Gelassenheit und Ausgeglichenheit, um die Wahrheit zu treffen. Der Zwang zur Wahrheit läßt diese leicht noch mehr verfehlen, als dies bereits ohnehin der Fall ist. Der einzelne verstrickt sich möglicherweise noch mehr in den Teufelskreis seiner vermeintlich verfehlten Vergangenheit und steht dann leicht in der Gefahr, die Grenze von der Unangemessenheit zum offenkundigen Irrtum zu überschreiten. Aber auch die Verantwortung gegenüber dem Nächsten darf nicht aus dem Blick schwinden, denn dieser gehört, in welcher Intensität auch immer, zur Wahrheit und Wirklichkeit der eigenen Wahl. Denn es gibt keine Wahl, die nicht zugleich im Blick auf den Anderen getroffen würde. Der einzelne ist ja nicht von sich selbst und seiner persönlichen Erfüllung

¹¹ H. Vorgrimler, Gelassenheit. In: LThK³IV, Sp. 631–633.

¹² Vgl. die nachfolgenden Ausführungen über den Irrtum.

fasziniert; er schaut vielmehr gebannt auf seine Berufung, die ihm in der Weise personaler Begegnung zukommt. Er übernimmt infolgedessen nicht nur die Verantwortung seiner ganz persönlichen Lebenswahl und Lebensgeschichte. Die Haltung der Dankbarkeit, die eigene Berufung durch den Anderen geschenkt und unverdient empfangen zu haben, setzt sich sogleich in die teilnehmende Sorge für ihn um. Nur so gelingt die Überwindung eines fruchtlosen Kreisens um sich selbst, das letztlich an der eigenen moralischen Unterforderung scheitern muß¹³. So verstanden ist die Wahrheit einer Lebensentscheidung immer gemeinsam erworbene und besessene Wahrheit, die darum auch immer wieder gemeinsam erobert werden muß. Gemeinsam muß eine Läuterung der Motivationen vorgenommen werden. Gemeinsam muß versucht werden, in auftauchenden Krisensituationen eine kritische Sondierung der Entscheidungsvergangenheit vorzunehmen, die bestimmenden Motivationen dem jeweiligen persönlichen Reifungsstand anzupassen und nicht mehr Tragfähiges auszuscheiden. Auf diese Weise findet eine dauernde Umakzentuierung statt: Was bislang vielleicht im Zentrum der eigenen Motivstruktur stand, sinkt in die Peripherie ab; andere Elemente hingegen treten in den Vordergrund und erweisen sich auf einmal als stark und überzeugend genug, um über eine Krisensituation hinwegzutragen. Es ist gerade hier wichtig zu betonen, daß die Wahrheit einer Wahl im Augenblick ihrer Setzung nur umrißhaft, in schwach ausgebildeten Konturen, festliegt. Sie ist vielmehr in einen lebenslangen Reifungsprozeß eingebettet, dessen Verlauf im Vorhinein gar nicht überschaut werden kann. Die Unerwartetheit der Geschichte bringt erst die Profilierung und Auffüllung. Angesichts dessen nimmt es nicht wunder, wenn in der gemeinsamen Bewältigung der Geschichte das entscheidende Kriterium für das Gelingen einer Lebenswahl liegt. Das gilt nicht nur für die eheliche Bindung, sondern in analoger Weise auch für Priestertum und Rätestand.

Die Möglichkeit des Irrtums in der Lebensentscheidung wurde schon erwähnt. Hier ergeben sich schwerwiegende moralische Probleme, die mit der Eigenart personaler Wahrheit zusammenhängen. Es gibt ja keinen Irrtum, sondern nur einen konkret irrenden Menschen. Grundsätzlich mag festgehalten werden, daß ein offenkundiger Irrtum keine moralische Verpflichtungskraft ausüben kann. Das Gewissen ist immer nur der Wahrheit verpflichtet. Aber in der geschichtlichen Wirklichkeit stellt sich umgehend die Frage, was Wahrheit und Irrtum eigentlich bedeuten. Beide sind ja nicht eine Angelegenheit punktueller Einsicht, sondern jeweils das Ergebnis eines frei gewachsenen Prozesses¹⁴. Und durch beide ist der einzelne tiefgreifend geprägt. Des weiteren bleibt zu bedenken, daß die Gewißheit von der Tatsache eines

¹³ Vgl. K. Demmer, Gelübde und Versprechen. Reflexionen über die Verpflichtungskraft der Ordensgelübde. In: »Theologie und Glaube«, 61 (1971), S. 297–320.

¹⁴ Irrtum, Schuld und Tragik gehen immer eine unlösbare Einheit ein.

begangenen Irrtums eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt. Es wurde bereits erwähnt, daß an der Wurzel einer Lebensentscheidung immer »nur« eine moralische Gewißheit steht; auf sie hin wagt der einzelne seinen Schritt. Nun gilt aber ein sinngemäß Gleiches auch für die Erkenntnis, einem Irrtum erlegen zu sein. Wie zwingend ist sie? Ist sie stark genug, um die Revision einer einmal getroffenen Wahl zu legitimieren und auch zu tragen? Eine solche Einsicht macht sich ja zur Richterin einer möglicherweise schon lange währenden Lebensgeschichte. Muß darum nicht, so könnte gefragt werden, ein solches Maß an Einsicht gegeben sein, das die erste Einsicht, die zu eben dieser Wahl geführt hat, übertrifft? In einer solch schwerwiegenden Frage kann nur tutoristisch vorgegangen werden. Denn es steht das unverzichtbare Recht des Menschen auf Wahrheit *und* Kontinuität seiner Lebensgeschichte auf dem Spiel. Des weiteren muß erwogen werden, ob der begangene Irrtum das Wesen der Wahl trifft oder ob er nur in der Peripherie angesiedelt ist. Allerdings ergibt sich gerade hier die Schwierigkeit festzustellen, was auf der Ebene personaler Wahrheit wesentlich und unwesentlich bedeutet. Angesichts der hier genannten Aspekte taucht unmittelbar die letztlich entscheidende Frage auf, welche Handlungsmöglichkeiten dem Irrenden noch geblieben sind. Ist der Irrtum innerhalb der institutionellen Bindung korrigierbar, oder bedarf es einer Überschreitung ihrer Grenzen? Wie diese Frage konkret auch immer gelöst wird, im Hintergrund steht unweigerlich die Lehre vom geringeren Übel. Und letztlich stellt sich wiederum die Herausforderung, die aus der lebendigen Verantwortung für den Nächsten der eigenen Wahl erfließt. Eine Korrektur, die einzig und allein im Blick auf die Wahrheit des eigenen Ich vollzogen wird, kann nur in noch größeren Irrtum führen. So wie interpersonale Wahrheit gemeinsam erkannt und erworben wird, so wird sie auch gemeinsam verfehlt, bzw. schuldhaft verloren. Angesichts dessen muß sich der einzelne fragen, ob er nicht auch um des Nächsten willen in einem begangenen Irrtum leben und sogar an ihm wachsen kann. Selbstverständlich gibt es Grenzen der eigenen Durchstehkraft. Diese mögen sich unter Umständen sehr schmerzhaft bemerkbar machen. Dennoch ist die Eigenart moralischer Kräfte gebührend in Anschlag zu bringen. Körperliche Kräfte haben ihre unübersteigbaren Grenzen; moralische hingegen wachsen mit der Ergriffenheit liebender Verantwortung. Aus diesem Grunde sind Kurzschluslösungen gleich welcher Art strikt zu vermeiden¹⁵.

Die theologischen Voraussetzungen der Lebenswahl

Die Reflexion über die Strukturen der unwiderruflichen Lebensentscheidung wächst aus der Mitte einer anthropologisch gewendeten Theologie. Nur so

¹⁵ Kirchliche Disziplin übt angesichts dessen eine hochgradige Schutzfunktion aus.

kommt die ungebrochene Fülle ihrer Verpflichtungskraft, aber auch ihres Reichtums, zur Sprache. In der Weise einer eher methodischen Vorbemerkung verdient der Hinweis Beachtung, daß eine positivistisch betriebene Theologie in diesem Zusammenhang nicht weiterhilft. Gefragt ist vielmehr ein solches Vorgehen, das den anthropologischen Kern theologischer Aussagen zu erheben sucht¹⁶. Denn nur unter dieser Voraussetzung wird Theologie entscheidungsrelevant. Und nur so wird die Einheit des Denkens erreicht, die sich der Einheit der Wirklichkeit prägend auferlegt.

Zuallererst muß bedacht werden, daß menschliche Entscheidungsgeschichte nicht ein Nacheinander punktueller Einzelvollzüge ist. Sie ist vielmehr Sinn-geschichte, die sich tragender Sinneinsicht verdankt. Personale Wahrheit, die an der Basis einer Berufung steht, ist demnach Sinnwahrheit, die nach praktischer Ratifizierung verlangt. Sinn bedeutet aber das Aufgehoben-sein in einem letzten Geltungsgrund, der ungeachtet des Gelingens oder Nicht-Gelingens der eigenen Entscheidungen als bleibendes Angebot offensteht. Hier hat eine anthropologisch gewendete Theologie der Offenbarung einzusetzen¹⁷. Sie muß einsichtig machen, daß Selbstmitteilung Gottes dem Menschen Sinnwahrheit erschließt. Aus den formulierten Offenbarungswahrheiten, die die Einheit göttlicher Wahrheit in geschichtliche Verstehensstrukturen hinein vermitteln, entziffert der Mensch den endgültig tragenden Sinn seines einmalig unvertretbaren Lebens. Er tritt, vermittelt durch das Jesus-geschehen, in eine unüberholbare Intensität der Gotteserfahrung ein, die ihn eine unüberholbare Weise der Selbsterfahrung gewinnen läßt. Und diese steht als letztentscheidendes Kriterium an der Wurzel seiner Lebenswahl. Glaubensentscheidung und Lebensentscheidung sind ineinander vermittelt; sie stellen gleichsam zwei Brennpunkte einer Ellipse dar, die progressiv nach Deckungsgleichheit streben¹⁸. Die Lebensentscheidung kann auch als erste Konkretion der Glaubensentscheidung bezeichnet werden, als deren welt-hafteste Darstellung. Der Mensch entscheidet endgültig und unwiderruflich über Leben, weil ihn die Überzeugung trägt, daß es einen grundsätzlich erkennbaren endgültigen Sinn seines Daseins gibt, der in der unwiderruflichen Entscheidung Gottes für ihn gründet. Weil Gott sich dem Menschen in der Geschichte mitteilt, steigt eben diese Geschichte des Menschen zur Verwirklichungsdimension endgültigen Sinnes auf. Es kann folglich keine Situation geben, die sich endgültiger Sinngebung verschließen würde. Das erzeugt einen hochgradigen Optimismus, verbunden mit Wachheit und Gespanntheit; auf seinem Fundament muß eine unwiderrufliche Selbstbindung als dichtester

¹⁶ K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*. In: *Schriften VIII*, S. 43–65; K. Demmer, *Moralische Norm und theologische Anthropologie*. In: *Gr 54* (1973), S. 263–305.

¹⁷ K. Rahner, *Transzendentaltheologie*. In: *Sacramentum Mundi IV*, Freiburg 1969, Sp. 986–992.

¹⁸ K. Demmer, *Die Lebensentscheidung*, S. 128 ff.

Ausdruck menschlicher Entscheidungswirklichkeit erscheinen. Doch damit nicht genug: Insofern Gottes Selbstmitteilung in einem konkreten geschichtlichen Ereignis von einmaliger Ausgezeichnetheit erfolgt, wird Konkretion in ihrer ontologischen Positivität aufgedeckt. Die Beschränkung, die unweigerlich mit jeder konkreten Entscheidung verbunden bleibt, kann nicht als hinzunehmende Defizienz gewertet werden. Sie ist vielmehr Verheißung personaler Erfüllung; sie birgt alle Möglichkeiten dazu in sich. Nicht Resignation, sondern Hoffnung steht darum an der gelebten Wurzel der Lebensentscheidung.

Sinn wird gnadenhaft zugesprochen. Der Glaubende lebt aus dem Bewußtsein der totalen Verdanktheit seiner Heilsexistenz. Das prägt entscheidend seine Grundhaltung gegenüber der Lebensentscheidung. Denn auch diese kommt ihm letztlich geschenkt zu: Sie ist Gnade und nicht Leistung. Sie ist bleibend offenstehendes Angebot, in das er sich vollendet hineingeben kann, ohne Gefahr zu laufen, sich zu verlieren. Nicht Angst vor dem Selbstverlust, sondern Zuversicht treibt ihn an. Die Gelöstheit des Beschenkt-seins läßt die Entscheidung gelingen und nicht die verkrampfte Anspannung selbstzentrierter Leistung. Erst in diesem Licht wird unbegrenzter menschlicher Einsatz ermöglicht¹⁹. Der einzelne geht an seine Lebensentscheidung nicht in der Haltung des ausdrücklichen oder stillschweigenden Vorbehalts heran. Er begrenzt nicht im Vorhinein das Maß seiner Hingabe. Vielmehr identifiziert er sich vollendet mit seiner Wahl, weil er aus geschenkter Selbstidentität lebt. Das bedeutet näherhin für die Gestaltung der Lebenswahl: Der Glaubende lebt aus dem Reichtum eines Personbewußtseins, das eine lebenslange Bindung fordert, um sich selbst ausleben und den Nächsten seiner Wahl entdecken zu können. Nur eine Grundhaltung der Vorbehaltlosigkeit ist imstande, diese Herausforderung zu übernehmen. Und nur eine Bereitschaft zur vollendeten Hineingabe in den Anspruch einer solchen Bindung kann zum Gelingen führen. Diese ist an selbstlos spontane Vorgabe geknüpft, die weder offen noch insgeheim mit einer Rekompensation des eigenen Einsatzes rechnet. Denn zwischenmenschliche Bindungen gleich welcher Art verschließen sich der Kategorie der Berechnung. Der Andere ist niemals Werkzeug und Mittel zur eigenen Erfüllung. Die Frage nach der Erfüllung ist für den Glaubenden eigentlich gar kein existentielles Problem. Weil er aus dem Bewußtsein der Geschenkhafteit seines Daseins lebt, kann er sich dem Nächsten zum Geschenk machen. Erfüllung stellt sich dann ganz von selbst, gleichsam im Nebenher ein, ohne daß sie bewußt gesucht und erstrebt würde.

¹⁹ In der Frage der Unbegrenztheit ist zunächst das prophetische *genus litterarium* der neutestamentlichen Verkündigung, zumal der Bergpredigt, zu beachten. Vgl. hier u. a. J. Eckert, *Wesen und Funktion des Radikalismus in der Botschaft Jesu*. In: »Münchener Theologische Zeitschrift«, 24 (1973), S. 325; K. Demmer, in: »Gregorianum« 53 (1972), S. 323 ff.

Sie wird nur dem geschenkt, der sich selbst vorbehaltlos zu verschenken weiß. Sie ist, so verstanden, Frucht einer moralischen Bewährung, die aus der Glaubensentscheidung erfließt. Sie ist aber gleicherweise an die Fähigkeit, sich vom Nächsten beschenken zu lassen, gebunden. Das gilt ohne Unterschied für alle Weisen einer Lebensbindung.

Nun zeichnet sich alle menschliche Entscheidungswirklichkeit durch die ihr innewohnende österliche Dimension aus. Das gilt in vornehmster Weise von der Lebensentscheidung. Es wurde schon bemerkt, daß die Lebensentscheidung mit der Todesannahme eine untrennbare Einheit bildet. Jeder Mensch muß zu sterben wissen, damit er zu leben fähig wird. Aber das ist nur möglich, wenn die andrängende Ausweglosigkeit des Sterbens mit Sinn erfüllt ist. Hier tritt die Lehre von der Auferstehung und eschatologischen Rechtfertigung maßgeblich in die Grundgestimmtheit des Glaubenden ein²⁰. Im Angesicht des Paschageschehens wird die radikale Solidarität Gottes mit dem Menschen bis in die Extremsituation des Sterbens offenbar²¹. Der Christ lebt nicht in der Haltung der ausweglosen Flucht vor dem Tod, die seine Freiheit zum Handeln nur angsthaft einschnürt. Er ist vielmehr so frei, den Tod anzunehmen und in seine Lebensgeschichte hinein zu integrieren. So verstanden ist jede seiner Entscheidungen, vornehmlich aber seine Lebensentscheidung, eine Umwandlung des drohenden Sterbens in die Wirklichkeit der Auferstehung.

Nun sind für den Christen Tod und Leben in ihrer radikalen Konflikthaftigkeit keineswegs nur physiologische Kategorien. Beide sind vielmehr interpretierte und bewältigte, bzw. unbewältigte Grundtatsachen menschlichen Daseins und als solche fundamental-anthropologische Kategorien. Freiheit vom Tod heißt zugleich Freiheit von Schuld, und Freiheit zum Leben umschließt solche zur Versöhnung. In der Versöhnung mit dem Tod ist menschliche Freiheit endgültig mit sich selbst versöhnt. Menschliche Entscheidungsgeschichte endet nicht in der Ausweglosigkeit des Sterbens und seiner vielfältigen geschichtlichen Antizipationen, sondern in der Gnade einer endgültigen Vergebung. Angesichts dessen erreicht die Lebensentscheidung eine ganz neue Dimension: Sie steht nicht mehr unter der Bedrohung ihres Zerbrechens auf Grund menschlicher Schuld; die Möglichkeit eines Neuanfangs ist immer gegeben. Wer aus dem Grundbewußtsein der Vergebung lebt, verliert die Herrschaft über seine Freiheitsgeschichte nicht aus der Hand. Dieses hochgespannte Vertrauen, das dem Radikalismus der neutestamentlichen Botschaft entstammt, verleiht der Lebensentscheidung eine eigentümliche Dynamik. Der Glaubende kann vergeben und hofft zugleich auf Vergebung.

²⁰ K. Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*. Berlin 1966, S. 51 ff.

²¹ Vgl. W. Kasper, *Revolution und Gottesverständnis? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns »Der gekreuzigte Gott«*. In: »Theologische Quartalschrift«, 153 (1973), S. 8–14.

Das läßt ihn die Zukunft seiner Lebensgeschichte vertrauensvoll offenhalten. Doch ist damit noch nicht alles gesagt: Wer zu Sterben versteht, vermag auch seine Gegenwart zu relativieren. Das ist nicht im Sinne einer resignierenden Vergleichgültigung gemeint, die im Grunde die Hoffnung auf personale Erfüllung bereits unter der Hand aufgegeben hat, aber doch im Sinne einer heilsamen und heilenden Distanz gegenüber der eigenen, oftmals ungeläuterten Erwartungshaltung an das Leben mit der getroffenen Wahl. Kein Leben kommt um die Erfahrung von Enttäuschungen, sei es mit sich selbst, sei es mit dem Nächsten der eigenen Wahl, herum. Gefaßte Annahme seiner selbst wie des Nächsten erscheint aus diesem Grunde als eine Forderung persönlicher Reife. Man muß es lernen, mit sich selbst und dem Anderen zu leben. Und überdies muß man sich mit defizienten Verwirklichungsweisen der eigenen Entscheidung, die oftmals durch äußere Umstände bedingt sind und nicht in der Verfügungsmacht der eigenen Freiheit liegen, abfinden können. Dazu ist die hohe Gabe der Indifferenz vonnöten. Das ist nicht im Sinne stillschweigender Vergleichgültigung der eigenen Lebensform zu werten. Aber es bleibt doch zu berücksichtigen, was von vielen nicht immer genügend wahrgenommen wird, daß personale Lebensformen sich durch weitgehende Plastizität auszeichnen. Der Mensch besitzt die Fähigkeit der Anpassung; er vermag auf diese Weise die Einengung durch die vielerlei Grenzerfahrungen schöpferisch zu unterlaufen. Aber das gelingt letztlich nur dem, der die Grenzerfahrung des Sterbens bereits hoffend entschärft hat. Nur dieser besitzt die geforderte Wahrhaftigkeit, um in der Indifferenz liebend Erfüllung zu finden. Er benötigt nicht die dauernde Selbstbestätigung um jeden Preis, sei es im Erfolg, sei es in der offensichtlichen Erfüllung seiner Erwartungen, um sich selbst ertragen zu können. Denn er lebt aus der eschatologischen Rechtfertigung, die ihm Freiheit gegenüber seiner Geschichte schenkt, ohne indes in Nihilismus zu enden.

Nun ist das Paschageschehen die Radikalisierung des Inkarnationsgeheimnisses. Gott begegnet dem Menschen in der Geschichte. Auf diese Weise wird die Transzendenzerschlossenheit des Menschen in seiner Geschichte auf der Ebene eines personalen Geschehens endgültig aufgedeckt. Der Glaubende sieht sich in seinen sittlichen Entscheidungen nicht einem abstrakten Gesetz gegenüber, sondern einem geschichtlichen Ereignis. Nicht ein unpersönlicher Imperativ verpflichtet ihn, sondern eine konkret-geschichtliche Person²². Und der von ihr ausgehende Anruf ist absolut; hinter ihn gibt es kein Zurück mehr. Er kann nicht weiter relativiert werden. Anders gewendet: Seine Entscheidungsgeschichte, die in der Glaubensentscheidung gründet, besitzt einen unverrückbaren geschichtlichen Fixpunkt. Absolutheit und Geschichte sind in der Person Jesu Christi miteinander verschmolzen. Das ist für Verständnis

²² Hier liegt ein entscheidendes Spezifikum christlicher Sittlichkeit.

wie Bestehen der Lebensentscheidung von grundlegender Bedeutung. Die absolute Bindung an die Person Jesu Christi setzt sich sinngemäß über die Breite menschlicher Begegnungswirklichkeit fort. Der Glaubende wird geöffnet gegenüber dem Anspruch, der ihm von seinem Nächsten in der Form einer einmaligen Berufung zukommt. Weil Gott ihm in der Person Jesu Christi Nächster geworden ist, vermag er sein mitmenschliches Gegenüber als solchen zu erkennen und anzunehmen, und zwar auf der Ebene einer radikalen Gleichheit und Brüderlichkeit. Das hat nichts mit einem utopischen Egalitarismus zu tun²³. Der Nächste gehört zur Wirklichkeit des Ich. Die kenotische und trinitarische Struktur des Inkarnationsgeschehens macht das in letzter Eindeutigkeit offenbar²⁴. In einer unwiderruflichen Bindung findet diese Wirklichkeit ihre überzeugendste Erfüllung. Der Entscheidungsträger bindet sein ganz persönliches Geschick im vollen Bewußtsein seiner Unwiederholbarkeit an seinen Nächsten. Er lebt so nicht auf dessen Kosten, sondern er teilt in der Vorbehaltlosigkeit seiner Hineingabe dessen ganz persönliches Geschick. Eine dichtere Darstellung von Gleichheit und Brüderlichkeit ist nicht mehr möglich. In diesem Licht empfängt das Wort Treue sein volles Gewicht: Gott ist dem Menschen in der Person Jesu Christi treu; und diese Treue spart auch die Extremsituation des Leidens und Sterbens nicht aus. Der in der Nachfolge Christi Lebende steht unter dem Anspruch dieser beglückenden Erfahrung. Seine Treue zur einmal eingegangenen Bindung ist die erste welthafte Darstellung seiner Glaubenstreue. Heilswirklichkeit und Weltwirklichkeit werden in ihr grundlegend miteinander versöhnt. Treue ist, so verstanden, mehr als formale Stetigkeit in einem einmal gesetzten Handlungsentwurf. Sie ist vielmehr liebendes und somit verstehendes Eingehen auf das einmalig unwiederholbare Leben des Nächsten. Die Kenose Gottes in die Geschichte setzt sich so in menschliche Entscheidungsstrukturen fort.

Die Lebensentscheidung trägt, so wurde schon sichtbar, eine eminent christologische Grundstruktur in sich. Die anthropologischen Implikationen des Jesusgeschehens werden in ihr gleichsam paradigmatisch manifest. Deren bezeichnendste ist die Verschmelzung von Absolutheit und Geschichte. Auf ihrem Grund wird der Mensch zum Herrn seiner personalen Entscheidungsgeschichte eingesetzt. Das aber bedeutet: Er greift antizipierend über seine unmittelbare Gegenwart hinaus und gibt so seinem Leben eine freigewollte Richtung. Er ist seiner Zeit nicht passiv ausgeliefert, vielmehr durchformt er sie aktiv mit dem Anspruch eines ein für allemal erkannten Lebenssinnes. Das ist aber nur dann möglich, sinnvoll und wirksam, wenn der Mut zur

²³ Das ist nicht unmittelbar im Sinne einer politisch-sozialen Kategorie gemeint, sondern vielmehr einer trans-politischen, die dennoch unmittelbar und indirekt politisch-soziale Auswirkungen hat.

²⁴ K. Rahner, Trinität. In: *Sacramentum Mundi* IV. Freiburg 1969, Sp. 1013 ff.

Konkretion gegeben ist. Die Festlegung des eigenen Lebens auf eine ganz bestimmte Ausdrucksform konzentriert und bündelt menschliche Entscheidungskraft und verleiht ihr so die geforderte geschichtsgestaltende Stoßkraft. Nun sind gewiß nicht alle Aufbauelemente einer Lebensentscheidung von gleicher Wertigkeit. Manches wird im Verlauf einer Lebensgeschichte aufgegeben, weil es der fortschreitend entdeckten Wahrheit der eigenen Berufung nicht oder nicht mehr entspricht. Anderes hingegen wird neu aufgenommen, weil der Beginn des Lebens mit der eigenen Wahl im Licht späterer Reifung als defekt und mithin ergänzungsbedürftig erscheint. Über alledem waltet aber die eigentümliche Logik personaler Wahrheit in Geschichte, die sich schrittweise entfaltet. Und diese einzuhalten ist der grundlegende Imperativ, der mit der Lebenswahl übernommen wird.

*

An der Wurzel einer jeden Lebensentscheidung steht der schöpferische Verzicht. Nur wer die Bereitschaft dazu mitbringt, ist für unwiderrufliche Bindungen und mithin für geschichtliche Konsequenz fähig. Er läßt sein Leben nicht in fruchtloser Unstetigkeit zerfließen. Dazu ist allerdings ein hoher Grad an personalem Selbstbewußtsein vonnöten und gleicherweise eine hohe Kultur interpersonaler Begegnungsfähigkeit. Die christliche Offenbarung befreit indirekt zu einer Anthropologie, die angesichts solcher Forderungen ein vollendetes Fundament abgibt. Gerade hier bleibt zu bemerken, daß die Offenbarung ja nicht direkt und unmittelbar eine Moralverkündung intendiert; sie erwirkt vielmehr zunächst ein neues Menschenbild, aus dem dann konsequent ein neues Handeln erfließt²⁵. Dies aufzudecken und für die konkreten Entscheidungen verfügbar zu machen, ist oberste Aufgabe moraltheologischer Reflexion.

²⁵ Vgl. B. v. Iersel, Das normative Menschenbild des Evangeliums. In: »Concilium« 8 (1972), S. 343.

Wie sollte ich imstande sein, das Glück christlicher Ehe zu schildern? Die Kirche verbindet sie, das Opfer bekräftigt sie, der Vater selbst drückt ihr seinen Stempel auf . . . Welch schönes Zweigespann bilden zwei Gläubige unter einer Hoffnung, einer Hingabe, einer Weise des Lebens, ein und derselben Art des Dienstes! Geschwister sind sie einander, Mitknechte; kein Unterschied trennt sie in Fleisch und Geist – wahrhaft zwei in einem Fleisch. Wo das Fleisch eins ist, ist es auch der Geist: Zusammen beten sie, zusammen werfen sie sich auf die Knie, zusammen fasten sie; eins wird dem andern zum Lehrer, zum Ermahner; eins erträgt das andere. In der Kirche Gottes sind sie beide zugleich, gemeinsam beim Mahl des Herrn; sie sind zusammen in der Stunde der Angst, zusammen in der Verfolgung, zusammen in der Freude. Keiner kennt ein Geheimnis vor dem andern, keiner geht dem andern aus dem Weg, keiner wird dem andern zur Last. In freier Übereinstimmung besuchen sie die Kranken, helfen den Bedürftigen. Das Almosengeben geschieht ohne Quälerei; das Opfer wird gehalten, ohne daß Verdruß aufkommt; nichts steht der ständigen Sorgfalt christlichen Lebens im Weg – das Kreuzzeichen braucht man nicht verstohlen zu machen, die Beglückwünschung nicht mit Zittern, das Segensgebet nicht bloß stumm in sich hinein zu halten. Gemeinsam singen sie Psalmen und Hymnen und gegenseitig eifern sie sich an, wer seinem Herrn besser zu singen vermag. Wo Christus solches sieht und hört, freut er sich. Solchen schickt er seinen Frieden. Wo zwei sind, da ist er selbst und der Böse hat da keinen Raum . . .

Tertullian (ca. 160–220), Ad uxorem II, 8, 6–8, 9.

ALS man mich aufforderte, über meine Erfahrungen in einer dreißigjährigen Ehe zwischen katholischen Christen zu berichten, antwortete ich: „Das wird ein sehr langweiliger Bericht, weil ich gar nichts Besonderes mitzuteilen habe. Es sei denn, Sie geben mir ein paar Gesichtspunkte an die Hand, an die ich mich halten kann.“

Das geschah dann auch. Und nun versuche ich mir Rechen-schaft zu geben, was diese theologischen Gesichtspunkte in meinem Eheleben für eine Rolle gespielt haben.

Wenn ich mich heute frage: Welche Vorstellungen hast du in deiner Jugend von einer christlichen Ehe gehabt, so muß ich mir antworten: keine. Ich hatte nur Vorstellungen von Voraussetzungen für eine christliche Ehe. Die mögen z. T. formal juristischer Natur gewesen sein, waren dies aber sicher nicht in ihrer Substanz: zwei katholisch getaufte Christen aus über-zeugt katholischen Elternhäusern, beide Eheandidaten zur Zeit ihres Heiratsentschlusses kirchlich praktizierend, selbst-verständlich entschlossen, dies auch in der Ehe so zu halten, die Kinder christlich zu erziehen und zusammen zu leben, bis daß „der Tod uns scheidet“. Heute mag eine solche Einstellung antiquiert oder rigoristisch genannt werden, sie war aber damals die Voraussetzung, daß uns eine christliche Ehe als eine *selbstverständliche* Aufgabe erscheinen konnte. Sie ergab sich also fast zwangsläufig aus ganz bestimmten Voraussetzungen.

Das heißt nun nicht, daß unsere Ehe frei von Schwierigkeiten gewesen sei — im Gegenteil. Ich glaube nur, daß alle die Schwierigkeiten, die wir — zwei sehr unterschiedliche Menschen — miteinander hatten, auf Grund des ganz bestimmten christlichen, sprich: katholischen Glaubensansatzes von vornherein eine andere Qualität hatten als — von außen betrachtet — die

gleichen Schwierigkeiten in nichtchristlichen Ehen, weil wenn schon nicht unser persönlicher Glaube, so doch die objektiv vorhandene Kraft des kirchlichen Sakraments wie ein Katalysator auf uns samt unseren Schwierigkeiten immer wieder einwirkte.

Unsere Vorstellungen von diesem Sakrament waren damals eher bescheiden. Wir waren katholisch, also heirateten wir katholisch. Aber das war nicht nur soziale Konvention, sondern geschah auch aus der Überzeugung, daß der Eintritt in ein neues Leben, das Leben zu zweit, des Segens der Kirche und des Schutzes durch das Sakrament bedürfe. Von Magie war da nichts im Spiel; eher vom Willen, diesen bedeutenden Schritt aus dem Bereich des Privaten in die Objektivität des Öffentlichen zu überführen.

War es in unseren Augen ein Rechtsakt? Ich glaube ja. Jedenfalls erreichte uns die Rechtsqualität des Sakraments. Die andere, die mit der Metapher des Liebesverhältnisses zwischen Christus und seiner Kirche umschrieben wird, erreichte uns nicht. Vor allem die Zuordnung von Recht und Liebe war uns sowohl im Sakrament als auch in unserem Bund alles andere als klar. Vielleicht weil ein Nachdenken darüber nicht gefordert war. Trotzdem hat es in meinem Leben eine Situation gegeben, wo über Prioritäten zwischen den beiden Aspekten zu entscheiden war, und ich glaube, ich habe seinerzeit richtig entschieden. Das war, als ich ein Mädchen, das große Verdienste um mich hatte, nach langer Verlobungszeit verließ, da es mir unzumutbar erschien, ohne zu lieben zu heiraten, unzumutbar auch für es, geheiratet zu werden von einem Mann, der es nicht liebt. Dennoch war mir dabei klar, daß ein Rechtsanspruch nicht abgegolten worden war.

Ehe ohne Liebe ist nicht möglich. Der Vorrang der Liebe gegenüber der nicht weniger erforderlichen Rechtsqualität des Ehebundes erscheint mir in sich begründet. Die Rechtsqualität, die dem Bunde eingestiftet ist, erklärt sich allein daraus, daß der sakramentale Liebesbund, über das Private hinaus, eine Institution ist.

Der Vorrang der Liebe vor dem Recht ist in sich begründet, behaupte ich. Ich frage: Warum kommen junge Menschen zusammen und heiraten und gründen eine Familie? Damals wie heute? Doch nicht weil das so Usus ist. Sondern weil es nicht gut ist, daß der Mensch allein ist. Die natürliche Ordnung Gottes will das so. Zwei Menschen lieben sich. Das heißt zunächst: sie sehen sich gern, sie hören gern die Stimme des andern, fühlen, erleben miteinander, drängen, eins zu werden, werden ein Fleisch, weil sie als Mann und Frau geschaffen sind, neues Leben hervorzubringen, das die Art erhält und sie nach dem Tode nicht ins Nichts zurückfallen läßt — dies alles vor jeder christlichen Ehe.

Das ist primär ehestiftend. Wenn ich ehrlich bin, ist unsere Ehe von diesem natürlichen Ansatz ehelicher Gemeinsamkeit stärker bestimmt gewesen als von dem Glaubensansatz des Sakramentes. Vielleicht waren wir zu jung, um zu begreifen. Ich habe viel später erst verstanden, daß die Metapher *und* Realität des Bundes zwischen Jahwe und seinem Volke für die christliche Ehe Grad und Maß der Treue zwischen zwei Partnern zum Ausdruck bringen soll; ich habe auch erst später begriffen, daß die Metapher *und* Realität des sterbenden Herrn, aus dessen offenem Herz die Kirche entspringt, das äußerste Maß an Hingabe zwischen christlichen Ehepartnern verdeutlichen soll.

Aber wenn ich es auch begriff, existentiell hat es mich kaum je berührt.

Weshalb nicht?

Vielleicht liegt es an dem, was man Ehealltag nennen kann: die Dominanz des Small-Talk: „Hilfst Du den Kindern beim Schularbeiten?“ „Ich brauche einen Mantel“ usf. Sage niemand, das wäre banal, das wäre nichts. Der tägliche Small-Talk über dreißig Ehejahre ist der Ausdruck gemeinsamer Sorge und gegenseitigen Vertrauens. Aber er verbaut auch den Blick auf das unbestreitbar Größere, und er ist natürlich ambivalent, er kann auch Ausdruck des schieren Egoismus eines familiären Kleinvereins sein; er kann Ausdruck von Zufriedenheit und

Sattheit sein. In unserer Ehe hat er dominiert, wenn auch nicht so, daß er jedes über ihn hinausführende Gespräch unmöglich gemacht hätte. Seinen Wert besaß er für uns vor allem darin, daß er das Miteinandersprechen auch dann nicht unmöglich machte, wenn wir miteinander uneins waren.

Und dies ist vielleicht der zweite Grund für meine nicht gemachte Erfahrung der Betroffenheit von der immerwährenden Präsenz des Sakraments: daß wir immer wieder uneins waren. Der Auseinanderfall von Urteil, Stil und Zielsetzung war in unserer Ehe mehr als Spannung in der Harmonie. Er war Ausdruck zweier unterschiedlicher, schwer verträglicher Mentalitäten, unter deren Last jeder der beiden Ehepartner vermutlich auch ohne den anderen gelitten haben würde. Darüberhinaus war unsere Ehe ein Machtkampf über Jahrzehnte: Wer führt in dieser Ehe? Wem ist Anpassung und Nachgeben als Dauereinstellung zuzumuten? Erst sehr spät, mit Beginn des dritten Lebensalters glätteten sich die Wogen. Die Partner wurden auf sich zurückgeworfen, entdeckten sich neu: die Schönheit aufeinander angewiesen zu sein.

In unserer Ehe hat es Phasen gegeben, in denen sich die Gnade Gottes an unserer Blindheit, unserem Eigensinn und auch unserer physischen unverschuldeten Schwäche förmlich „kaputt“ gemacht hat. Sie hat uns aber nie aufgegeben, denn nie trat uns der Gedanke ins Bewußtsein: es ist aus zwischen uns, der Bund ist nurmehr eine leere Hülse. Vielmehr wurden wir so gehalten, daß es zwischen uns objektiv nicht aus sein konnte.

Nun lassen ja mit zunehmendem Alter nicht nur die Kräfte nach, die Lust an der Macht, sondern es wachsen auch neue Einsichten und Bereitschaften zu: was ich verkehrt gemacht, wo ich mich ungerecht verhalten, worin ich den Partner fundamental verkannt habe. Mit anderen Worten: ich lerne mich, ich lerne meinen Ehepartner im Laufe eines Lebens kennen, näher und tiefer kennen mit dem Ergebnis: er bleibt das große Geheimnis, das mich an ihn bindet. Dieser für mich unerreichbare undurchdringliche Personkern meines Ehepartners verweist

mich fast zwangshaft zurück auf das Geheimnis des von uns vollzogenen Sakraments, lehrt mich es immer tiefer begreifen. Es ist das die Erfahrung, gemacht erst am *Ende* des gemeinsamen Weges. Ich glaube nicht, daß das Sakrament auf eine andere Weise sich dem erschließt, der unter ihm lebt. Doch damit das möglich werden kann, müssen Voraussetzungen vorhanden sein, ich habe eingangs davon berichtet. Man sollte sie nicht in Frage stellen.

Christlich gelebte Ehe. Erfahrungen eines Laien I.

Was not tut: eine Theologie der Ehe

Von Paul F. Palmer SJ

Schon lange bevor die Kirche eine Theologie der Trinität entwickelt hatte, taufte sie ihre Glieder im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Die Kirche feierte ihre Sakramente jahrhundertlang, bevor sie imstande war, sie genauer zu definieren und zu erklären, warum sieben und nur sieben ihrer Symbolhandlungen Zeichen für das Walten des Geistes sind. Es braucht immer eine gewisse Zeit, bis auf den Glauben die Theologie folgt.

Was die christliche Ehe betrifft, läßt sich leicht bestimmen, was die Kirche von ihr glaubt. Die Theologen der Kirche haben zum größten Teil trefflich nach dem Glauben zu fragen verstanden – *intellectus quaerens fidem*. Aber ihren systematischen Theologen ist es viel weniger gut gelungen, den Glauben dem aufrichtig Suchenden verständlich zu machen – *fides quaerens intellectum*.

Es ist nicht damit getan, daß man den Glauben der Kirche als wahr oder als wirklich von Gott geoffenbart hinstellt. Das Wahre muß auch die übrigen Eigenschaften des Seins aufweisen: Es muß als gut (*bonum*), in sich eins (*unum*), schön (*pulchrum*) und sinnvoll (*utile*) zum Aufleuchten gebracht werden. Die Wahrheit gelten zu lassen ist nicht dasselbe, wie sie zu akzeptieren. Erst dann, wenn man mit Herz und Verstand dem Glauben zustimmt, wird die Wahrheit den Menschen frei machen.

Daß der Glaube der Kirche über die Ehe als akzeptabel erscheint und sogar akzeptiert wird, war mehr in der Vergangenheit als in der Gegenwart der Fall. Unmittelbar vor dem Zusammenbruch des Weströmischen Reiches, als es mit der Moral der heidnischen Gesellschaft Roms am schlimmsten stand, konnte Augustin schreiben: »Selbst laue Christen scheinen freigeblieben zu sein vom Unfug, daß ein Mann andere Frauen oder eine Frau andere Männer heiratet . . . Bis jetzt kommen Wiederverheiratungen unter den Getauften nur selten vor; möge nur nicht unsere Sorglosigkeit sie häufig werden lassen!«¹

Niemand wird der römischen Kirche zum Vorwurf machen, sie sei zu wenig besorgt gewesen, dem Gebot des Evangeliums in bezug auf Ehescheidung und Wiederverheiratung Achtung zu verschaffen; ein Eifern für das Gesetz jedoch wird als Härte und mangelndes Verständnis für die Nöte der Menschen empfunden, sofern das Gesetz nicht als Gesetz der Liebe erscheint, das den Menschen befreit. Zur Zeit Augustins galt die Ehe, die heidnische so

¹ De fide et operibus, 35 (PL, 40, col. 220).

gut wie die christliche, als ein unwiderruflicher Liebes- und Treuebund, und der Ehebruch als Verletzung einer heiligen Bindung, eines *sacramentum* oder Gelübdes.

Heute und schon seit ungefähr sieben Jahrhunderten faßt man die Ehe als einen Vertrag, einen – wenn man will – für Christen heiligen Vertrag auf, der indes nicht mehr die Liebe als Wesenselement enthält. Zwar wird verlangt, was zur Liebe gehört: Dauer und Ausschließlichkeit, aber nicht mehr deren Substanz. Das Recht auf den Leib des Partners muß dauernd und ausschließlich sein, nicht aber das Recht des Partners auf Liebe. Wir haben das Sakrament mit dem Vertrag identifiziert, doch der Gedanke an das Sakrament als ein wirksames Gnadenzeichen, das – wie das Tridentinum lehrt – die menschliche Liebe zur Vollendung bringt, besagt viel weniger als der alte Gedanke, daß das Ehesakrament einen heiligen Bund, ein Gelübde darstellt.

Sind wir Theologen auf der Suche nach dem, was die Kirche über die Ehe glaubt, den falschen Weg gegangen? Müssen wir eine neue Auswahl von Glaubenslehren fordern, oder kam uns eine Dimension der Ehe abhanden, die allein diesen Glauben verständlich und glaubhaft machen könnte? Einige sagen, die Kirche müsse ihre Lehre ändern und ihre Praxis den Verhaltensweisen der pluralistischen Gesellschaft angleichen. Andere meinen, die Theologen müßten ihre Theologie ändern. Vielleicht ist das, was uns Not tut, einfach eine Theologie der Ehe.

Schon vor Jahrzehnten lautete eine Schlagzeile des »National Catholic Reporter«: »Time to Change Teaching on Divorce« (»Es ist an der Zeit, die Lehre über die Scheidung zu ändern«). Die Schlagzeile gibt angeblich die Meinung einer Gruppe von Klerikern und Laien wieder, die zusammengekommen waren, um über die Lehre und Praxis der Kirche zu diskutieren. Nur von einem einzigen Mitglied dieser Gruppe, von Raymond Goedert, dem damaligen Präsidenten der *Canon Law Society of America* (Amerikanische Gesellschaft für Kirchenrecht), wurde berichtet, er habe die berechtigte Klage geäußert: »Man hält uns vor, das Gesetz sei dürftig. Doch das Gesetz kann bloß auf die gute Theologie folgen. Was ich beklage, ist, daß die Theologen ihre Hausaufgabe nicht gemacht haben über das Thema, was eigentlich eine sakramentale Ehe konstituiert.«²

In ähnlichem Sinne bemerkte Ladislav Orsy SJ, ein international bekannter Kanonist: »Das Bemühen der Historiker und Theologen, die Unauflöslichkeit der Ehe oder die Möglichkeit der Scheidung und Wiederverheiratung zu erforschen, kann fehlgeleitet sein. Die Hauptanstrengung sollte sich darauf richten, *positiv* zu ergründen, was eine christliche Ehe ist.«³

² Nummer vom 4. Februar 1942, S. 18.

³ Intolerable Marriage Situations: Conflict between External and Internal Forum. In: »The Jurist« 30 (1970), S. 8.

An diese Arbeit haben sich die Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils gemacht, als sie die Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (»Gaudium et spes«) vorbereiteten. Wie der Konzilsexperte Bernhard Häring sagt, war das den Bischöfen übersandte Schema über »Ehe, Familie und Keuschheit« »keine Antwort auf die Zeichen der Zeit«, so daß »die Zentralkommission den ganzen Entwurf des Schemas . . . nicht für gut fand für eine Diskussion im Konzilsplenum«⁴.

Von einer neuen Kommission, der die besten Theologen unter den Bischöfen und ihren Experten angehörten, wurde eine neue Vorlage (Schema 13) verfaßt. Nach der Dritten Session arbeitete eine Subkommission von Theologen und Laien unter Leitung von Erzbischof John Dearden, einem tüchtigen Theologen, das Schema in den jetzigen sehr erweiterten Text ein, der den Titel trägt: »Förderung der Würde der Ehe und der Familie« (Kap. 1 des zweiten Hauptteils von »Gaudium et spes«)⁵.

Das Dokument stellt keine Theologie der Ehe dar, sondern »das Konzil will durch Hervorhebung bestimmter Hauptpunkte der kirchlichen Lehre die Christen und alle jene Menschen belehren und bestärken, die die ursprüngliche Würde der Ehe und ihren hohen und heiligen Wert zu schützen und zu fördern suchen« (Nr. 47). Das Licht, das den ganzen Abschnitt über die Ehe, die menschliche Liebe, ihren leiblichen Ausdruck, über die Fruchtbarkeit und verantwortete Elternschaft erhellt, ist der Leitgedanke, daß die Ehe ein Liebes- und Treuebund ist – eine Dimension der Ehe, die Jahrhunderte hindurch vergessen oder verdunkelt war.

Tausend Jahre lang bevorzugten in der römischen Gesellschaft Heiden wie Christen als Bezeichnung für die Ehe das Wort »Bund« (*foedus*); dieses geht auf die Wurzel *fido* zurück, die »sich einander anvertrauen« bedeutet. Ein Bund ist ein Engagement von Personen, das Vertrauen und treues Einhalten des abgelegten Versprechens oder Gelübdes erfordert⁶.

Bei den alten Völkern ergab sich der verpflichtende, unverletzliche Charakter von Bündnissen aus den göttlichen Sanktionen, die mit dem Bundesschluß gegeben sind. Nach einem Wort der Akkadischen Verträge im achten Jahrhundert vor Christus sind die Götter »Herren der Eide«; deshalb treten sie für diejenigen ein, die den im Bundesabkommen getroffenen Vereinbarungen nachkommen, während sie alle, die ihre Eide oder Verpflichtungen verletzen, »unablässig verfolgen«. Bundesschlüsse haben die Götter zu Zeugen, aber nicht in dem Sinn, daß diese nur die Korrektheit des Abkommens sichern, sondern

⁴ In: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Band III. Freiburg i. Br. 1968, S. 423.

⁵ Ebd., S. 424.

⁶ Etymologie und Verwendung des Wortes »Bund« (*foedus*) und der Übergang vom Gedanken des Bundes zu dem des Vertrages werden dargelegt von Paul F. Palmer, *Christian Marriage: Contract or Convenant?* In: »Theological Studies« 33 (1972), S. 618–619; 635–639.

sie sind dabei auch Garanten dafür, daß die getroffene Vereinbarung eingehalten wird⁷.

Die Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils berufen sich nicht auf den Bundesgedanken in nichtbiblischen Quellen. Statt dessen vergleichen sie den Ehebund mit dem Bund, den Gott mit Israel schloß, und mit dem Bund Christi mit der Kirche. Doch der Bundesgedanke war allen alten Völkern zu eigen, und so konnte man hoffen, der Gedanke könnte einmal wieder auf die Ehe übertragen werden und das Wort »Vertrag« ersetzen, das erst im Spätmittelalter in das Wortfeld der christlichen Ehe Eingang gefunden hat⁸.

Die Ehe als Bund im Zweiten Vatikanischen Konzil

In den Aussagen über Ehe und Familie in »Gaudium et spes« verwenden die Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils nie das Wort »Ehevertrag«, sondern sie bezeichnen die Ehe als »innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe in der Ehe, vom Schöpfer begründet und mit eigenen Gesetzen geschützt; sie wird durch den Ehebund, das heißt durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis, gestiftet (*instauratur*)« (Nr. 48). Die Ehe ist »das Bild und die Teilhabe an dem Liebesbund Christi und der Kirche« (ebd.). Die Ehe hat ihren biblischen Archetypus im »Bund der Liebe und Treue, worin Gott seinem Volk entgegenkam«, und es ist das Sakrament der Ehe, worin »nun der Erlöser der Menschen und der Bräutigam der Kirche den christlichen Gatten begegnet« (ebd.).

Wie aus den Konzilsakten hervorgeht, wurden viele Petitionen eingereicht, man möge das Wort *foedus* (Bund) wieder durch den Begriff *contractus* (Vertrag) ersetzen und den Vertragsgegenstand in die Worte des »Codex Iuris Canonici« fassen, wonach dieser »im dauernden, ausschließlichen Recht auf den Leib und diejenigen Akte« besteht, »die an und für sich zur Erzeugung von Kindern dienen« (Can. 1081, § 2). Die Petitionen wurden von der Konzilsmehrheit zurückgewiesen, weil das Wort »Bund« pastoraler sei, weniger juristisch klinge und vor allem deshalb, weil es sich zum Gespräch mit der Welt besser eigne⁹.

Die Konzilsväter betritten nicht, daß die Ehe auf die Weitergabe des Lebens hingeordnet ist, aber sie suchten in der Formulierung dieses Gedankens klarzustellen, daß die Kinder die Frucht nicht der Ehe an und für sich, sondern der ehelichen Liebe sind, die einen Eigenwert besitzt selbst in Ehen, die kinderlos bleiben. »Ehe und eheliche Liebe sind ihrem Wesen nach auf

⁷ Vgl. Klaus Baltzer, *The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish and Early Christian Writings*. Oxford 1971, S. 14–15.

⁸ Vgl. den angeführten Aufsatz in: »Theological Studies« 33 (1972), S. 635–639.

⁹ Vgl. Bernard Häring, a. a. O., S. 429–431.

die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet« (Nr. 50). In diesem Punkt widersetzte sich die Konzilsmehrheit jedem Versuch der Minderheit, ein abschwächendes Wort in dem Sinn beizufügen, daß selbst in einer unfruchtbaren Ehe jeder Akt der ehelichen Hingabe auf das primäre Ziel der Kindererzeugung hingeordnet sei. Die Konzilsväter sprechen zwar beredt von den Kindern als der »Krönung und Vollendung« der ehelichen Liebe, weigern sich aber, Liebe und Erzeugung von Nachkommenschaft als zwei getrennte Ehezwecke einander entgegensetzen in dem Sinn, daß in der Hierarchie der Ehewerte die Liebe der Kindererzeugung untergeordnet wäre¹⁰.

Merkwürdigerweise weiß das Dokument wenig zu sagen zu Scheidung und Wiederverheiratung, was doch einst das Hauptanliegen der meisten Eheverträge war¹¹. Doch indem die Ehe als »innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe« bezeichnet wird, die »durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis gestiftet wird« (Nr. 48), ist implizit mehr gesagt, als was Vertragsbegriffe aussagen können.

Die Bundesliebe im Zweiten Vatikanischen Konzil

Kein christlicher Autor hat in Frage gestellt, daß die Ehe der Liebe bedarf, doch bis vor verhältnismäßig kurzer Zeit wurde die Liebe, um die es dabei geht, als eine besondere Ausdrucksform der christlichen Nächstenliebe angesehen, der Liebe also, die sich auf alle Menschen einschließlich der Feinde erstrecken soll. Selten haben sich christliche Theologen mit dem Liebestypus befaßt, der für die Ehe charakteristisch ist und eheliche Liebe genannt wird, der affektiv beseelt ist und geschlechtlich zum Ausdruck gebracht wird.

Das Konzil von Trient schlug neue Töne an, als es die Ansicht äußerte, die Gnade Christi werde in der Ehe verliehen, um »die natürliche Liebe zu vervollkommen«, die unauflösbare Einheit des Ehebundes zu stärken und die Gatten zu heiligen¹². Allzulange aber betrachtete man die natürliche, menschliche Liebe als Hindernis zur Heiligkeit, als Rivalin der Liebe zu Gott, es sei denn sie werde in *caritas* verwandelt, in die allumfassende Liebe, die alle einschließt und die man allen schuldet. Erst gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts gingen die Moraltheologen dazu über, die menschliche Liebe als ein berechtigtes Motiv zum Eingehen einer Ehe anzuerkennen, und es ist der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Ehe als Liebes- und Treubund zu verdanken, daß die Kanonisten nun zugeben, daß das Recht auf Liebe für die Ehe wesentlich ist¹³.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. die Bemerkung von L. Orsy, S. 406 unten.

¹² Sessio 24, *Doctrina de sacramento matrimonii*, in: DS, Nr. 1799.

¹³ Vgl. weiter unten, S. 417 ff.

Mit Blick auf diesen theologischen und kirchenrechtlichen Hintergrund können wir nun würdigen, was vielleicht in allen Dokumenten, die das Zweite Vatikanische Konzil veröffentlicht hat, das eigentlich Revolutionäre ist. Der Abschnitt über die eheliche Liebe (Nr. 50) stieß auf den starken Widerstand derselben Konzilsväter, die das Wort »Bund« durch den Ausdruck »Vertrag« ersetzt wissen wollten; sie wollten am Wortlaut des CIC festhalten, wonach das wesentliche Objekt des Ehevertrages im »Recht auf den Leib« besteht und insbesondere im Recht »auf diejenigen Akte, die an und für sich zur Erzeugung von Kindern dienen« (Can. 1081, § 2). Es war der letzte Widerstand der »Subordinatianer«, die das Konzil wiederholt ersuchten, die traditionelle Hierarchie der Ehe»güter« wiederherzustellen, worin die Erzeugung von Nachkommenschaft (*bonum prolis*) als primärer Zweck galt und sämtliche weiteren Werte – die Liebe, das Zusammenleben, die gegenseitige Hilfe und Unterstützung – als sekundär und dem primären oder Hauptzweck, der Weitergabe des Lebens, untergeordnet angesehen wurden.

Sobald aber einmal anerkannt war, daß die Ehe sich als »innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe . . .« definieren und bezeichnen läßt, die »durch den Ehebund, das heißt durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis gestiftet wird« (Nr. 48), wurde die Opposition auf dem rechten Flügel von der Mehrheit der Konzilsväter als Verschleppungstaktik angesehen; sie konnte den von der Mehrheit der votierenden Bischöfe angenommenen Text nicht nennenswert verändern.

Die unterscheidende Eigenart der ehelichen Liebe wird im einleitenden Satz des Abschnitts 49 zum Ausdruck gebracht: »Mehrfach fordert Gottes Wort Braut- und Eheleute auf, in keuscher Liebe ihre Brautzeit zu gestalten und in ungeteilter Liebe (*dilectione*) ihre Ehe durchzuhalten und zu entfalten.« Der lateinische Ausdruck, der hier für die ungeteilte eheliche Liebe verwendet wird, heißt *dilectio indivisa*. Das Wort *amor* ist ein Gattungswort und kann jede Liebe, mit Einschluß der ehelichen Liebe, bezeichnen. Das Wort *dilectio* hingegen bezeichnet einen spezifischen Liebestypus, der auf einer Wahl, auf einer *electio* gründet. Die Frau ist die Gattin, die sich der Mann erkoren hat, der Mann ist der Gatte, den sich die Frau erwählt hat. Im Unterschied zum Begriff *amor*, der inklusiv und allumfassend sein kann, ist die Bundesliebe (*dilectio*) exklusiv. Kraft des Bundes ist Israel Gottes auserwähltes Volk, die Kirche die von Christus erwählte Braut. In der Salisbury-Liturgie des dreizehnten Jahrhunderts wird der Bräutigam gefragt: »Willst du diese Frau zu deiner Ehefrau haben: willst du sie lieben . . . und alle andern ihretwegen vergessen und ihr allein angehören, solange ihr beide lebt?«¹⁴

¹⁴ Der Heiratsritus von Salisbury wird ziemlich vollständig wiedergegeben in: »Theological Studies«, a. a. O., S. 634–635.

Die Konzilsväter anerkennen, daß »viele Menschen unserer Zeit die wahre Liebe zwischen Mann und Frau in der Ehe . . . hochschätzen«. Sie betonen, daß diese Liebe »eminent menschlich« ist, daß sie affektiv beseelt und fähig ist, »den leib-seelischen Ausdrucksmöglichkeiten eine eigene Würde zu verleihen und sie als Elemente und besondere Zeichen der ehelichen Freundschaft zu adeln« (Nr. 49).

In der kühnsten und doch durch und durch logischen Aussage scheuen sich die Konzilsväter nicht zu behaupten: »Diese Liebe wird durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht.« Für Augustin und die großen scholastischen Theologen, die an Augustins übertrieben pessimistischer Haltung gegenüber geschlechtlicher Betätigung selbst innerhalb der Ehe festhielten, galt die eheliche Liebe als um so vollkommener, je mehr sie sich vom geschlechtlichen Element befreit hat, je mehr die Ehe als Vereinigung der Seelen und nicht so sehr der Körper angesehen wird, und sie kamen nie auf den Gedanken, daß echte eheliche Liebe »das Wohl der ganzen Person umgreift«.

Die Worte des Dokuments sind bedachtsam gewählt. Dieses sagt nicht, der Geschlechtsverkehr sei der beste oder einzige Ausdruck der ehelichen Liebe – Enthaltensamkeit kann zuweilen sogar beredter sein; auch legt es nicht den Gedanken nahe, daß diejenigen, die sich der geschlechtlichen Liebesäußerung enthalten, notwendigerweise eine Verminderung der Liebe erfahren – obwohl Chrysostomus, der hervorragende christliche Realist, vor der Möglichkeit warnt, daß »in der Liebe ein Riß« eintritt, wenn zwei Gatten sich die eheliche Umarmung versagen außer zeitweilig, um möglichst intensiv dem Gebet zu obliegen und aus anderen guten Gründen¹⁵. Das Dokument stellt einfach fest, daß die eheliche Liebe »durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht wird«.

Ich habe nicht vor, die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Frage der Fruchtbarkeit in der Ehe unter dem Titel verantwortete Elternschaft vorzutragen. Wie das Problem der Scheidung und Wiederverheiratung, so hat auch die Frage der Empfängnisverhütung die Theologen häufig von seriöser theologischer Reflexion, vom Hauptanliegen der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Ehe als Liebes- und Treuebund abgehalten. Solange diese Dimension der Ehe mit allen ihren Implikationen noch nicht zur Geltung gebracht ist, werden sich die vielfältigen Probleme, die den Moraltheologen und Kirchenrechtler bedrängen, nicht so lösen lassen, daß die Morallehre und Rechtsprechung der Kirche glaubwürdig wird. Deshalb möchte ich einige der grundlegenden Unterschiede zwischen Bund und Vertrag darlegen und ein paar Probleme aufgreifen, die allein dann ihre Lösung finden, wenn die Ehe als Bund verstanden wird.

¹⁵ In 1 Cor., Hom. 19, 1 (PG, 61, col. 152).

Vertrag oder Bund?

In einem den Umfang eines Buches aufweisenden Aufsatz »Christian Marriage; Contract or Covenant?«¹⁶ untersuchte ich das Bundesideal der Ehe im Alten und Neuen Testament und die Entwicklung des Bundesvokabulars, womit man im Römischen Reich das zum Ausdruck bringen wollte, was die Besonderheit sowohl der heidnischen als auch der christlichen Ehe ausmacht. Ich entdeckte dabei, daß auf den Bund zwischen Braut und Bräutigam nie das Wort »Vertrag« angewendet wurde; für einen schriftlichen Mitgiftsvertrag dagegen, der sich mit Eigentumsfragen befaßte, gebrauchte man, wenn man nicht »Vertrag« sagte, das Wort »Pakt«.

Wie ich feststellte, wurde für die Ehe das Wort »Bund« selbst dann verwendet, wenn weder ein heidnischer noch ein christlicher religiöser Ritus vollzogen wurde, um vor der Gesellschaft darzutun, daß Braut und Bräutigam miteinander einen Bund geschlossen haben. Für Heiden wie für Christen bestand das wesentliche Element bei der Hochzeit im Konsens der beiden Partner, »eine totale Lebens- und Rechtsgemeinschaft vor Gott und den Menschen einzugehen – *consortium totius vitae et communicatio omnis iuris, tum humani tum divini.*«¹⁷ Diese klassische Definition spricht nicht – wie das Zweite Vatikanische Konzil – von einer »Lebens- und Liebesgemeinschaft«, doch war *affectio maritalis* ein Fachausdruck, um die Beziehung eines Mannes zu seiner Frau von der Beziehung eines Mannes zu einer *concubina*, einer Beischläferin, zu unterscheiden¹⁸.

Entgegen der Ansicht eines hervorragenden Theologen, der selbst die christliche Eheschließung während des Imperiums als einen »gültigen Kontrakt« ansieht, »der zivil und in der Familie zwischen zwei Getauften geschlossen wurde und sich auf die säkulare Sphäre bezog«¹⁹, fand ich heraus, daß die christliche wie die heidnische Eheschließung einen sakramentalen

¹⁶ In: »Theological Studies«, a. a. O., S. 616–675.

¹⁷ Vgl. *Digesta Justiniani*, 23, 2; *Codex Justiniani*, 9, 32, 4.

¹⁸ Vgl. a. a. O., S. 627–628.

¹⁹ E. Schillebeeckx OP, *Marriage: Human Reality and Saving Mystery*, Bd. 2, S. 255. Die Tendenz des zweiten Bandes geht dahin, die christliche Ehe im besten Sinn des Wortes zu entmythologisieren und zu säkularisieren. In seinem Bestreben, die Ehe von der »Intervention des Klerus« zu befreien, scheint jedoch Schillebeeckx seine ausgezeichnete Darlegung über die religiöse Zeremonie der *farreatio*, die im Haus des Bräutigams gefeiert wurde, zu vergessen. Die Ehe muß entsakralisiert werden, doch darf sie nicht ihren heiligen Charakter als Bund, der Gott zum Urheber und Zeugen hat, verlieren. Diesen Charakter besitzt sie unbeschadet jeder Intervention, der zivilen wie der klerikalen. Obwohl der Autor beredt vom Bund Jahwes mit Israel als dem Archetypus der menschlichen Ehe spricht, als er die prophetische Literatur des Alten Testaments durchgeht, bedient er sich des Wortes »Bund« nie für die christliche Ehe, selbst wenn der lateinische Text es verlangt. Doch könnte dies die Schuld der englischen Übersetzung sein. Zudem schrieb Schillebeeckx dieses Werk vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, und wenige Autoren achteten damals auf den Unterschied zwischen Bund und Vertrag, wenn sie über die Ehe handelten.

Charakter aufweist, da es sich um den Abschluß eines Bundes handelt, der die Götter oder Gott zum Zeugen und zum Garanten der unverletzlichen und unwiderruflichen Bindung hat, einer Bindung, für die von den Heiden und Christen der Ausdruck *sacramentum* verwendet wurde. Dieses Wort, das ursprünglich den Fahneneid bezeichnete, den die Soldaten auf den Kaiser ablegten, wurde allmählich auf die Initiation in die heidnischen Mysterien übertragen, sodann auf die Initiation in die Mysterien oder Sakramente des christlichen Glaubens und schon früh auf den Ehebund²⁰.

Lactantius, vielleicht der beste Zeuge für den heidnischen und christlichen Sprachgebrauch gegen Ende des dritten Jahrhunderts, ermahnt die Gatten, »die Gelübde (*sacramenta*), die das Ehebett betreffen, keusch und unversehrt zu halten«²¹. Bezugnehmend auf die Herd-Zeremonie bei der heidnischen Hochzeit, die *farreatio*, schreibt er: »Und darum wurde von den Altvordern festgesetzt, daß der Ehebund (*nuptiarum foedera*) geweiht (*sanctiantur*) werden solle durch das Sakrament (*sacramento*) des Feuers und Wassers«²², das heißt durch eine Initiation für die Braut, die in Wirklichkeit Initiation oder Beginn einer Lebens- und Kultgemeinschaft für beide Gatten war.

Dem Grundsatz entsprechend, daß sich der Glaube der Christen an ihrem Gottesdienst ablesen läßt (*lex orandi est lex credendi*), verfolgte ich die Verwendung des Bundesvokabulars im Ritus der Eheeinsegnung im Gregorianischen Sakramentar, in der Liturgie, die Papst Nikolaus I. gegen Ende des neunten Jahrhunderts im Detail schildert, und in der einzig dastehenden Salisbury-Liturgie, einem Ehebundritus, der die Reformation überlebte und bei Christen englischer Zunge immer noch in Gebrauch ist²³. Ich möchte hier den Gedanken äußern, daß dieser auf dem Kontinent unbekannt Ritus wohl die Erklärung dafür ist, weshalb die Kirche Englands so lange Versuchen widerstand, ihre Lehre und Praxis denen der bürgerlichen Gesellschaft und der Reformationskirchen im protestantischen Europa anzugleichen. Im Gedanken der Ehe als Bund muß offenbar etwas liegen, das die Scheidung und

²⁰ Vgl. J. de Ghellinck u. a., *Pour l'histoire du mot »Sacramentum«*. Louvain 1924, S. 66 bis 67.

²¹ Epitome 66 (PL 6, col. 1081). An der gleichen Stelle spricht Lactantius vom »Band des Ehebundes (*vinculum coniugalis foederis*), das nie aufgelöst werden darf, außer es sei durch Untreue zertrennt«. Zu einer Lösung des Problems, das dieser Text und weitere Stellen bei Chrysostomus stellen, vgl. den genannten Aufsatz in: »Theological Studies« 33 (1972), S. 626–627, Anm. 19. Ich äußere darin den Gedanken, daß es in bezug auf damals ein Anachronismus wäre, wollte man unter »Zerreißen des Ehebandes« mehr verstehen als die Verwirkung seiner ehelichen Rechte und die »Nichtweiterführung des verwitweten Lebens«, wie Hilarius von Poitiers dies genauer ausdrückt. Mit Ausnahme des Pseudo-Ambrosius, der die Wiederverheiratung dem Mann, nicht aber der Frau gestattet, spricht kein christlicher Schriftsteller von damals beifällig von Wiederverheiratung für geschiedene oder getrennt lebende Christen.

²² *Instituta*, 2, 9 (CSEL, 19, 145; PL, 6, 310).

²³ Vgl. *The Liturgy of Christian Marriage*, a. a. O., S. 330–337.

Wiederverheiratung in die richtige Perspektive rückt. Das ist bei der Vertragsidee nicht der Fall.

In meinem Aufsatz zählte ich die Unterschiede zwischen Bund und Vertrag auf in einer Reihe gegensätzlicher Feststellungen, die auf den Dokumenten der Vergangenheit basieren und auf dem Werturteil und der Erwartung von Menschen, die ein Sensorium für solche Unterschiede haben.

Verträge haben es mit Dingen, Bünde mit Menschen zu tun. Verträge fordern Leistungen, Bünde engagieren Personen. Verträge werden für eine bestimmte Zeitdauer geschlossen, Bünde für immer. Verträge kann man brechen, wobei die Vertragsparteien materielle Verluste erleiden; Bünde kann man nicht brechen; werden sie verletzt, leiden die Menschen darunter. Verträge sind weltliche Angelegenheiten und gehören auf den Marktplatz; Bünde sind sakrale Angelegenheiten; ihre Stätte sind der Herd, der Tempel oder die Kirche. Verträge werden am besten verstanden von Kennern des bürgerlichen und kirchlichen Rechts; für Bünde haben eher Dichter und Theologen einen Sensus. Verträge werden von Menschen bezeugt, die als Garanten fungieren; Bünde werden von Gott bezeugt und haben Gott zum Garanten. Verträge können von Kindern geschlossen werden, die um den Wert eines Pfennigs wissen; Bünde können nur geschlossen werden von Menschen mit reifem Verstand, Geist und Gemüt²⁴.

Ich zitierte eingangs hervorragende Kirchenrechtler, die fragen: »Was ist eine christliche Ehe?« oder »Was konstituiert eine sakramentale Ehe?« Wenn die christliche Ehe in Vertragsbegriffen zu definieren ist, dann werden uns Theologen von gestern sagen, sie sei ein gültiger Vertrag zwischen zwei Getauften, bei dem das eigentliche, wesentliche Konsensobjekt das dauernde, ausschließliche Recht auf den Leib des Partners oder, spezifischer, auf diejenigen Akte ist, die an und für sich zur Fortpflanzung dienen. Wenn die christliche Ehe hingegen in Bundesbegriffen zu definieren ist, werden die Theologen von heute sagen, daß sie ein gnadenhafter Liebes- und Treuebund zwischen zwei getauften Gläubigen ist, der, wenn er im Fleisch ratifiziert oder besiegelt ist, Gott zum Urheber, Zeugen und Garanten hat²⁵.

Weshalb ist nur die christliche Ehe unauflöslich?

Seit Paulus, der einem Gläubigen gestattet haben soll, sich von seinem ungläubigen Partner zu trennen und ein zweites Mal im Herrn zu heiraten, unterscheiden die urchristlichen Autoren, wenn sie über Scheidung und Wiederverheiratung sprechen, zwischen Gläubigen und Ungläubigen. Der »Hirt des Hermas« betont: Wenn ein Gatte ein gläubiger Christ ist, muß er

²⁴ Ebd., S. 639.

²⁵ Ebd., S. 639–655.

seine ehebrecherische Frau wieder zu sich nehmen, wenn sie für die Sünde ihrer Untreue Buße tut²⁶. Die Synode von Elvira kümmert sich nicht um die Frage, wie es mit der Ehe des Taufbewerbers und selbst des Katechumenen steht, der getauft werden soll, auch wenn der Katechumene geschieden und wieder verheiratet ist²⁷. Der erste, der den Grund angibt, weshalb allein die Ehe zweier Christen unauflöslich ist, ist Ambrosius von Mailand. Er sagt: »Einige glauben, jede Ehe sei von Gott, zumal da geschrieben steht: ›Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.‹ Wenn jede Ehe von Gott ist, kann keine Ehe geschieden werden. Wie kann dann aber der Apostel behaupten: ›Wenn der Ungläubige sich trennen will, soll er es tun?‹ Damit gibt er deutlich zu verstehen, daß er nichts von Gründen zur Ehescheidung zwischen Christen wissen will, gleichzeitig aber auch, daß nicht jede Ehe von Gott ist.«²⁸

Ambrosius leugnet nicht, daß Gott der Urheber der Ehe ist, wie sie »von Anfang an« war, doch sieht er offensichtlich in der Ehe zwischen einem Gläubigen und einem Ungläubigen nichts vom Abglanz des Ehebundes, der nach den Worten des alten Brautsegens »das Sakrament Christi und der Kirche präfiguriert«. Selbst in der römischen Gesellschaft verlangte der Ehebund die gleiche Religion, den gleichen Glauben an die Götter, welche die Unverletzlichkeit des Bundesschlusses bezeugten und garantierten. Zugegeben, es ist schwer, eine Ehe von heute zu etikettieren, für die eine Dispens vom Hindernis der Disparität des Kultes gegeben wurde, doch die Kirche sieht eine solche Ehe nicht als Sakrament und auch nicht als gänzlich unauflöslich an.

Ist der Glaube notwendig zu einem Ehebund?

Der »Codex Iuris Canonici« sagt: »Es kann zwischen Getauften keinen gültigen Ehevertrag geben, der nicht von selbst ein Sakrament ist« (Can. 1012, § 2). Die meisten Theologen und Kirchenrechtler haben diesen Kanon in dem Sinn interpretiert, daß er besagt, der Glaube sei zum Eingehen einer sakra-

²⁶ Mand., 4, 14 (Funk, 1, S. 394 ff.).

²⁷ Canon 10: »Wenn eine Frau, die von einem Katechumenen verlassen worden ist, heiratet, kann sie zur Taufe zugelassen werden. Das gleiche ist zu befolgen im Fall eines weiblichen Katechumenen« (Mansi, 2, 6).

²⁸ *De instructione virginum*, 8, 2. Weder Paulus noch Ambrosius, noch das Konzil von Elvira erklären, wieso die Ehe von Ungläubigen geschieden werden kann. Die heute vorherrschende Ansicht, daß sie geschieden werde vom Heiligen Vater, der stellvertretend als von Gott Bevollmächtigter handelt, war anscheinend bis vor relativ kurzer Zeit unbekannt und wird nicht ohne Grund in Frage gestellt. Vgl. den zit. Aufsatz, S. 652–654. Der Gedanke von Victor Pospischil, der Papst könne seine »stellvertretend göttliche Macht« auf die Auflösung einer vollzogenen christlichen Ehe ausweiten, ist in mehr als einer Beziehung fraglich. Vgl. V. Pospischil, *Divorce and the Power of Keys*. In: »The Ecumenist« 5 (1967), S. 66.

mentalen Ehe nicht notwendig. Dies war bestimmt nicht die Absicht Pius' IX. und Leos XIII. bei ihrer Verurteilung der Position der Regalisten und und Josefiniten, die bei der christlichen Ehe Sakrament und Vertrag voneinander trennen wollten. Pius IX. spricht denn auch nicht von der Ehe »zwischen Getauften«, sondern »zwischen Gläubigen (*fideles*)«, und Leo XIII. von einer Ehe »zwischen Christen«²⁹. Nicht alle Getauften können Gläubige genannt werden, nicht alle können Christen genannt werden außer dem Namen nach. Die Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils wählten ihre Worte sehr präzise, als sie sagten: »Der Erlöser der Menschen und der Bräutigam der Kirche begegnet durch das Sakrament der Ehe den christlichen Gatten (*christifidelibus*)« (Nr. 48).

Die meisten Theologen bedienen sich der von Augustin getroffenen Unterscheidung zwischen einem gültigen Sakrament und einem fruchtbaren Sakrament, wenn sie erklären, wieso jemand, der keinen Glauben hat, ein Sakrament gültig empfangen kann, ohne daß er dabei auch die Gnade des Sakramentes erhält. Doch Augustin verwendet diese Unterscheidung nicht in bezug auf Menschen ohne Glauben, sondern im Blick auf formelle Häretiker und Schismatiker, welche die Sakramente Christi außerhalb der katholischen Gemeinschaft empfangen. Augustin stellt ihren Glauben an Gott und an Christus und an dessen Sakramente nicht in Frage³⁰. Das Axiom, das die Lehre Augustins schlecht wiedergibt: »Für den Spender eines Sakramentes ist weder der Glaube noch ein rechtschaffenes Leben notwendig«, mag wohl auf einen Sakramentspender zutreffen, der keinen Glauben hat, doch ist der Glaube notwendig, damit ein Erwachsener ein Sakrament gültig empfängt.

Ich gebe zu, daß es schwierig ist zu bestimmen, welche Qualität oder welchen Inhalt ein Glaube aufweisen muß, damit man in einen Gnadenbund oder ein Sakrament des Neuen Gesetzes wirklich eintritt; daß es aber dazu ein gewisses Maß an Glauben an Gott und an Christus braucht, läßt sich nicht mit einem Hinweis auf Augustin oder den CIC abtun. Was den Inhalt des Glaubens betrifft, so sollte er der gleiche sein wie der Glaube, der von einem Erwachsenen gefordert wird, der die Taufe empfangen will, die erste Begegnung mit Christus und seiner Kirche, deren Bund die christliche Ehe widerspiegelt und an dem sie teilhat. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist ja die christliche Ehe »das Bild und die Teilhabe an dem Liebesbund Christi und der Kirche« (Nr. 48).

Nicht jede Ehe zwischen Getauften ist somit eine christliche Ehe, und nur eine christliche Ehe ist völlig unauflöslich. Ich bin überzeugt, daß die

²⁹ DS, Nr. 2291 und 3145.

³⁰ Vgl. Sources of Christian Theology, Bd. I, Sacraments and Worship, von Paul F. Palmer, mit einschlägigen Stellen von Optatus von Mileve und Augustin zum Problempunkt in der Donatistischen Kontroverse, S. 79–86.

Kirche eines Tages das Privilegium Paulinum und das Privilegium zugunsten des Glaubens ausdehnen wird auf »getaufte« Ungläubige, so daß auch sie in der Folge zum ersten Mal einen Gnadenbund im Herrn eingehen können, falls sie zum Glauben gelangen. Der Dialog zwischen Theologen und Kanonisten über die Frage, was wohl die richtige Lösung für manche unerträgliche Ehesituationen ist, wird diesen Tag schneller heranrücken lassen.

Ist Liebe für den Ehebund notwendig?

Wir können in der Bundesbegrifflichkeit von Versprechen zu lieben, von Bereitschaft zur Liebe sprechen oder in der Vertragsbegrifflichkeit von Recht auf die Liebe. Die Frage, ob das Recht auf die Liebe für den Ehevertrag wesentlich sei, ist anscheinend schon entschieden durch einen Entscheid der Rota Romana vom Jahre 1944, worin festgestellt wird: »Eine Ehe kann gültig geschlossen werden aufgrund des primären Rechts, auch bei positivem Ausschluß des sekundären Rechts.«³¹ Der *In-iure*-(legale)-Abschnitt des Dekretes gibt zwar zu, daß die Liebe einen integralen Teil der Ehe bildet, erklärt sie aber nicht für einen wesentlichen Teil des Ehevertrages.

In einem Fall, der ein Vierteljahrhundert später vor die Rota gebracht wurde (25. Februar 1969) und wobei es um einen »eindeutigen Homosexuellen« ging, dessen Ehe für ungültig erklärt wurde, entschied das Dekret: Das formelle Objekt des Ehekonsenses »besteht nicht nur im Recht auf den Leib, das in bezug auf Akte, die an sich zur Erzeugung von Kindern dienen, dauernd und ausschließlich ist, unter Ausschluß jedes andern wesentlichen Formalobjektes, sondern es schließt auch das Recht auf die Lebensgemeinschaft (*consortium vitae*) in sich, das heißt auf das Zusammenleben, das im eigentlichen Sinn ehelich genannt wird.«³²

In bezug auf diese Lebensgemeinschaft ist im Entscheid von 1969 nicht von »Liebe« die Rede. Diese Auslassung wird ein Jahr später in dem Entscheid berichtigt, der in der Geschichte der Rota Romana zu einer *cause célèbre* geworden ist. Die Gültigkeit einer Ehe wurde vom Gatten unter Berufung darauf angefochten, daß die Frau bei der Heirat nicht ernsthaft Liebe versprochen, sondern einzig zu dem Zweck geheiratet hatte, um eine Versicherungssumme einzukassieren.

Bei der Beurteilung des Falles erklärte der *In-iure*-Abschnitt des Rota-Entscheides (30. Oktober 1970): »Wo die eheliche Liebe nicht vorhanden

³¹ AAS 36 (1944), S. 190. John Ford SJ war meines Wissens der erste, der die Ansicht vertrat, das Recht auf die Liebe (*ius ad amorem*) gehöre zum Wesen des Ehevertrages. Ich lehrte diese Auffassung zu Woodstock, Maryland, bevor der Entscheid der Rota publiziert war. Älter und wagemutiger als ich, sah P. Ford keinen Grund, seine Position zu ändern. Ein Hinweis darauf findet sich in seinem zusammen mit John Kelly SJ herausgegebenen Werk »Contemporary Moral Theology«, Bd. 2, S. 117 ff.

³² »Coram L. Anné.« In: »Ephemerides iuris canonici« 26 (1970), S. 430.

ist, ist entweder der Konsens nicht freiwillig oder nicht innerlich, oder er eliminiert oder begrenzt das Objekt, das integral sein muß, damit eine gültige Ehe zustandekommt.« Unter Berufung auf die Stelle in »Gaudium et spes«, die von der Ehe als einer »innigen Gemeinschaft des Lebens und der Liebe« spricht, schließt der Abschnitt: »Nun, nach dem Konzil ist es klar, daß beim Fehlen wahrer ehelicher Liebe der Vertragsgegenstand – wie in diesem Fall – nicht vorliegt, denn die gegenseitige Selbsthingabe in die Ehe, durch die die Ehe konstituiert wird, war beim Akt der Eheschließung nicht vorhanden« (Nr. 9).

Der *De facto*-Abschnitt des Entscheids folgert: »Daraus ergibt sich: Das Fehlen der ehelichen Liebe ist gleichbedeutend mit dem Fehlen des Konsenses. Die eheliche Liebe hat hier Rechtskraft, weil die Beklagte von der totalen Lebensgemeinschaft nichts wissen wollte, die primär und wesentlich den Gegenstand des Ehevertrages bildet« (Nr. 15)³³. Auf der ganzen Welt erörtern nun die Kanonisten die Hauptpunkte dieses Entscheides und die vorgelegten Gründe. Ich bedaure bloß den Wortlaut des Entscheids, der vom »Fehlen jeglicher Liebe« redet statt genauer von der »Weigerung zu lieben«. Es hat schon manche Kulturen gegeben und wird sie weiterhin geben, wo Verlobte sich am Hochzeitstag zum ersten Mal begegnen. Dies hindert nicht, daß sie einander ungeteilte zärtliche Liebe versprechen, obwohl diese Liebe zu dem Zeitpunkt, da der Bund geschlossen wird, noch nicht vorhanden ist. Und wiederum ist es ungeschickt, daß die Formulierung immer noch den Ausdruck Ehe-»vertrag« verwendet, wenn doch der Grund für den Entscheid die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ist, wonach die Ehe einen Bund der Liebe und Treue bildet.

*

In unserer derzeitigen Kultur bleibt wenig übrig, um das Bundesideal der Ehe lebendig zu erhalten. Wir reden zwar immer noch von Bund, aber von Bundesstaaten und der Bundesregierung, von Bundesbanken und Bundesbahnen³⁴. Wir verwenden das Wort »Bund« aber kaum mehr für den engsten aller Bünde, für die innigste aller Partnerschaften, die Ehe. Für die Römer war die Ehe »eine totale Lebensgemeinschaft (*consortium totius*

³³ »Coram V. Fagiolo.« Auszüge in englischer Übersetzung bot J. A. McEnery SJ in: »Bulletin from Baltimore Tribunal«, 25. Mai 1972.

³⁴ Der Begriff trifft glänzend auf unsere Föderierten oder Vereinigten Staaten zu, auf eine Bundesallianz, die von Sezession oder Scheidung bedroht war, was zu unserem tragischen Bürgerkrieg führte. Er läßt sich wohl nur analog auf unsere staatlichen Banken und Ladenketten übertragen. In der römischen Gesellschaft wurde das Wort »Vertrag« auf Kauf und Verkauf usw. angewandt. Er wird auch in bezug auf Menschen oder eine Gesellschaft gebraucht, doch nur dann, wenn die betreffenden Menschen geschäftlich engagiert werden (vgl. *Harper's Latin Dictionary*, herausgegeben von Lewis und Short, unter dem Stichwort *contractus*). †

vitae)«, für die Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils ist sie eine »innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe . . ., die durch den Ehebund, das heißt durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis gestiftet wird« (Nr. 48).

Viele Brautleute versprechen nicht mehr Treue und Vertrauen. Sie vertrauen sich einander nicht mehr völlig an, wie das im Stamm *fido* liegt, auf den das Wort *foedus* – »Bund« zurückgeht. Sie müssen das, was sie in ihren Ehevertrag hineinlegen, schriftlich fixieren mit Klauseln, welche die totale Selbsthingabe einschränken. Alles muß in Kleindruck gehalten sein, um die Übereinkunft einzugrenzen, die in großen Buchstaben des Glaubens und Vertrauens zu schreiben wäre.

Sie heiraten nicht mehr den Gesetzen Gottes entsprechend, sondern gemäß den Gesetzen eines besonderen Status, und garantieren nicht, daß der Vertrag nicht ohne weiteres gebrochen wird. Für viele ist der Ehevertrag bloß ein Papierfetzen, das am wenigsten verpflichtende von allen schriftlichen Abkommen. Ist es da zu verwundern, daß viele unserer jungen Menschen kaum mehr einsehen, wieso sie die kostspieligen und zeitraubenden Formalitäten auf sich nehmen sollen, um sich in den Besitz dieses Papiers zu bringen? Und wozu all die Umtriebe mit Trauzeugen und dem Priester, Pfarrer oder Rabbi, wenn doch das, was sie bezeugen sollen, sich so leicht abtun läßt? Das sind die Fragen, die sich die Besten unserer jungen Menschen stellen. Sie lassen sich nicht beantworten, wenn man von der Ehe als einem Vertrag spricht.

In der römischen Gesellschaft von einst, der heidnischen und der christlichen, dispensierte man ohne große Schwierigkeit vom schriftlichen Eigentumsvertrag und der religiösen Zeremonie, die für gewöhnlich darauf folgte. Dies war namentlich dann der Fall, wenn die beiden Brautleute einander nichts zu geben hatten als sich selbst, wenn sie, wie Papst Nikolaus I. sagt, »finanziell allzusehr in der Klemme« waren, als daß sie für eine kirchliche Heirat hätten aufkommen können³⁵.

Das einzige wesentliche Element bei der Heirat, das von der Kirche und vom Staat anerkannt wurde, war der Bundeskonsens, das Abkommen, einander Partner für das ganze Leben zu sein. Die bürgerliche Gesellschaft anerkannte den Eheabschluß »durch das Zusammenleben« (*cobabitazione* oder *usu*), wobei der Beweis für den Bund dadurch geleistet wurde, daß man in ehelicher Liebe ein volles Jahr lang zusammenlebte – die Basis dessen, was wir »wilde Ehe« nennen³⁶. Und bis zum Konzil von Trient anerkannte die Kirche die heimliche, klandestine Ehe, die Gott allein zum Zeugen und

³⁵ *Epistula ad consulta Bulgariorum*, 3 (PL, 119, col. 980). Ausgewählte Stellen aus der detaillierten Schilderung des Ehebundes (*nuptialia foedera*) durch Nikolaus I. werden wiedergegeben in meinem genannten Aufsatz, S. 663–664.

³⁶ Vgl. im genannten Aufsatz, S. 627–628.

Garanten des Ehebundes hatte³⁷. Heute aber ist vom Bund, von dem nicht dispensiert werden kann, dispensiert worden, und das, wovon dispensiert werden kann, der schriftliche Vertrag oder die kirchliche Feier, ist undispenzierbar geworden.

Ich rede nicht einer Rückkehr zur wilden oder klandestinen Ehe das Wort, obwohl es Ehepaare gibt, die auf diese Art mehr verheiratet sind als viele Ehepaare, die sich an alle Forderungen des Gesetzes und der Kirche halten. Die Ehe hat gesellschaftliche und kirchliche Belange, zivile und religiöse Folgen, um die sich Staat und Kirche kümmern müssen. Ehe ist nicht »Alleinsein zu Zweit«, sondern der Beginn jeglicher Gemeinschaft, jeglicher Familie, der Mutterschoß der Völker, einschließlich des Gottesvolkes. Die Ehe ist der Bund, der am stärksten Personen engagiert und nicht bloß die Leistungen von Personen. Die Ehe ist das »große Geheimnis«, der Bund, der auf menschlicher Ebene Gottes ewigen Bund mit uns Menschen und Christi treuen Liebesbund mit seiner Braut, der Kirche, versinnbildet.

³⁷ Vgl. Decretum »Tametsi« (DS, Nr. 1813).

In der so lebhaft gewordenen Debatte über die Folgen dessen, was man die Emanzipation der Frau nennt, spielt die Frage, wie Haushalt und Beruf, Kindererziehung und öffentliches Wirken der nun aus allen Fesseln der »Unterprivilegierung« entlassenen Frauen »verkräftet« werden können, eine sehr große Rolle. Ich gestehe, daß mir das nicht ganz eingehen will. Warum ist das nur ein Problem der emanzipierten Frau? Warum nicht ebensowohl des Mannes, der einen Beruf und eine Familie, einen außerhäuslichen Kampfplatz, auf dem er sich fünfmal in der Woche schlagen muß, und ein »trautes Heim« hat, in dem er Nestwärme verbreiten, Vorbild sein, Toleranz einüben und Wunder an liebevoll-zärtlicher Zuwendung verrichten soll – ganz zu schweigen von jenen eher freiwillig übernommenen Verpflichtungen in Verband und Politik, in (Kirchen-)Gemeinde und »sozialem Umfeld«?

Die Vielschichtigkeit und Komplexität unserer Gesellschaft ist offenbar der Preis, den wir für den hohen zivilisatorischen Standard, den wir genießen und auf den wir nicht verzichten wollen, bezahlen müssen:

Mit einem Kohleofen mußte ich mir die Finger schwarz machen und Brennmaterial aus dem Keller schleppen, aber ich konnte damit anfangen was ich wollte, ohne jemanden zu fragen; ich konnte heizen oder es bleiben lassen, ich brauchte keinen Menschen dazu. Bei der Zentralheizung geht das nicht mehr; ich spare zwar Muskelkraft und Seife, aber ich muß ständig gute Beziehungen zum Hausmeister pflegen, wenn ich sicher sein will, daß er die kleinen Störungen rasch behebt; ich muß die Heizölpreise studieren, weil ich das Geld für die Jahresrechnung rechtzeitig zurücklegen muß; ich kann nicht verreisen, ohne mich um den Zustand der Heizkörper geküm-

mert zu haben. Der Zugewinn an Komfort hat eine Zusatzlast an Vor-Sorge nach sich gezogen.

Seitdem ich ein Auto besitze, kann ich mich freier bewegen. Es gibt in meiner näheren und fernerer Umgebung keinen Ort, an den ich nicht in Kürze gelangen kann, so oft ich will. Aber ich kann auch als Fußgänger nicht mehr einfach durch die Stadt gehen, der natürliche Bewegungsablauf muß vor jeder Kreuzung abgestoppt werden; bevor ich die Straße überquere, muß ich nach links und rechts schauen, Mitmenschen beobachten, ihr bevorstehendes Verhalten abschätzen, selbst Entscheidungen treffen. Auch hier: der Zuwachs an Freiheit hat einen enormen Überhang an Bindungen erzeugt, die mich zum Erfüllungsgehilfen einer »Straßenverkehrsordnung« machen, ohne die niemand überleben kann.

Die Rolle, die ich »draußen« spielen muß, ist von dem Autokollektiv »moderne Erwerbsgesellschaft« geschrieben worden. Sie verlangt von mir eine Menge Eigenschaften, die ich nur mit erheblicher Anstrengung an den Tag legen kann. Ich soll mich mit der Firma, für die ich arbeite, identifizieren, obgleich ich gar nicht sehr viel über diese Firma weiß. Ich soll für die Durchsetzung der Produkte dieser Firma auf dem Markt der freien Wettbewerber sorgen, obgleich es meiner Gemütsart viel eher entspräche, den Leuten klipp und klar zu sagen, wofür sie unsere Produkte brauchen können und wofür nicht. Ich soll als »dynamische Persönlichkeit« (das stand in der Anzeige, auf die hin ich mich erfolgreich beworben habe) meine Untergebenen in Trab halten, obgleich ich es viel lieber hätte, wenn es nicht so hektisch bei uns züginge. Für mich allein würde es auch in einer weniger exponierten Stellung, in einer etwas ruhigeren Firma reichen; da ich aber für eine mehrköpfige Familie zu sorgen habe (und auch selbst nicht auf die Annehmlichkeiten einer Reise, eines Ferienaufenthalts, eines Opernbesuchs verzichten möchte), muß ich die Ohren steif halten und mich jeden Morgen erneut in ein Gewühl stürzen, das mich überfordert und das mir wider den Strich geht. Ist mein Motiv aber wirklich echt? Wiegt die Sorge um die Familie, die Ausbildung und die Zukunft der

Kinder wirklich schwerer als mein eigenes Verlangen nach Sicherheit? Von Prestige- und Statuskomplexen fühle ich mich zwar frei, aber eine Portion Ehrgeiz, zeigen zu können, daß ich »im Beruf etwas leisten« kann, schlummert wohl in irgendeinem Winkel meines Herzens.

Aber das ist nicht das Schlimmste. Damit ließe sich leben. Das Schlimme ist, daß der Rest von Kraft und Lebensfreude, den ich abends mit nach Hause bringen kann, zu klein ist, um mich in der Familie jene Rolle spielen zu lassen, die mir dort zufällt, die ich auch erkenne und anerkenne, die aber meine Möglichkeiten übersteigt. Dazu kommt die Strapaze des Rollenwechsels, die jeden Abend verlangt wird: Aus dem Löwen, der erfolgreich für die Firma kämpfen, Konkurrenten besiegen und Gegner abwehren muß, soll plötzlich das sanfte Lamm werden, das häuslichen Frieden ausstrahlt, die Sorgen aller anderen in Geduld anhört und auf jede Frage die richtige Antwort weiß.

Nicht als ob ich von der Familie nur erwarten würde, daß sie mir ein erholsames Idyll bietet, ein warmes Essen, bequeme Hausschuhe und entspannendes Geplauder. Ich weiß, daß sie etwas von mir fordern darf, ich finde das auch ganz richtig, aber ich habe oft nicht mehr genug Kraft, um mich diesen Forderungen zu stellen. Indem ich mich verschließe, mich in mich zurückziehe, die Läden herunterlasse, spüre ich, daß ich schuldig werde. Aber ich kann es nicht ändern. Das Lebenmüssen auf verschiedenen Ebenen, die gleichzeitig bespielt werden sollen, die alle ihre durchaus legitimen Ansprüche an mich richten, ist zu viel geworden. Es gibt Rollenkonflikte, die regelmäßig ausbrechen, auf die ich mich zwar vorher einrichten, die ich aber nicht zufriedenstellend lösen kann. Wem kann, darf, muß das nächste Wochenende gehören? Dem Fortbildungskurs für die Firma, die das von mir erwartet, weil sie mich gut bezahlt? Der Familie, die sich eine Woche lang darauf gefreut hat und der ich es schuldig bin, daß sie mich auch einmal ganz, nicht nur in dem Restbestand, den ein Werktag von mir übriggelassen hat, für sich haben kann? Der Partei, die gerade vor einem Wahlkampf steht und die Mithilfe jedes ihrer Mitglieder braucht, wenn sie

nicht endgültig absteigen will? Dem Berufsverband, in dem man mich nicht ganz ohne mein Dazutun als standespolitischen Wortführer betrachtet und dem ich mich auch selbst verpflichtet fühle, da ich ihm für meine Karriere einiges verdanke? Der Katholischen Akademie, die mich als Diskussionspartner eingeladen hat, für ein die Tagung abschließendes, vom Thema und den Zuhörern her sehr wichtiges Podiumsgespräch, so daß ich während der zwei Tage zuhören müßte, um ernsthaft mitreden zu können?

Ich weiß es nicht, was ich tun soll; ich werde mich irgendwie entscheiden, aber ich spüre schon jetzt den Vorgeschmack des Schuldbewußtseins, mich nicht ganz objektiv, nicht ganz pflichtgemäß entschieden zu haben. Wo ist die asketische Regel, nach der ich die Prioritäten in diesem Katalog der Verpflichtungen setzen kann? Was fange ich mit der Formel an, die ich jüngst in einem Vortrag gehört habe, eben dieses Spielermüssen auf mehreren Ebenen mache den besonderen Reiz des christlichen Lebens in der Gegenwart aus, das »Premierenhafte unserer Entscheidungen«, das uns daran hindere, diese Welt langweilig zu finden und in Routine zu versinken? Mit derlei quasi-ästhetischen Kategorien kann ich meinen Schwierigkeiten nicht beikommen. Ich fühle mich überlastet, überanstrengt, von meinen kirchlichen Ratgebern im Stich gelassen. Für meinen Fall haben sie kein Rezept, obgleich es offensichtlich ist, daß ich nicht der einzige bin, der an dieser Krankheit leidet. Rings um mich sehe ich ganz ähnliche Fälle. Freilich, die meisten erwarten auch gar keine Hilfe von kirchlicher Seite. Was sie von dort erwarten, sind eher Erschwerungen, zusätzliche Pflichten, Verkürzung der individuellen Möglichkeiten, mit alledem fertig zu werden. In gewisser Hinsicht haben sie damit auch ganz Recht.

Meine Frau hat viel Verständnis für meine Loyalitätskonflikte zwischen den verschiedenen Rollen, sie hilft mir dabei. Aber das geht oft auf ihre Kosten, und ich bin nicht kurz-sichtig oder betriebsblind genug, das nicht zu bemerken. Auf die Dauer mischt sich Resignation in ihr Verständnis, auch

etwas Bitterkeit. Und die Kinder? Ich kann nur hoffen, daß sie eines Tages verstehen werden, weshalb sie weniger von ihrem Vater hatten, als sie erwarten durften und bei anderen Kindern sehen konnten.

Ich wünsche den emanzipierten Frauen bei dem Versuch, ihre angeblich so ganz exzeptionellen und geschlechtsspezifischen Probleme zu lösen, recht viel Glück.

Christlich gelebte Ehe. Erfahrungen eines Laien II.

ICH soll berichten, wie wir als Christen unsere Ehe gelebt haben — in Übereinstimmung mit den Gesetzen Gottes und seiner Kirche und den Gesetzmäßigkeiten oder Zwängen einer unter dem Diktat der Geburtenbeschränkung stehenden Zivilisation. Wir betonen, daß unsere Erfahrungen in diesem Bereich nicht geeignet sind verallgemeinert zu werden. Die Erfahrungen beschreiben *einen* Weg einer katholischen Ehe, die freilich alle von der Konstellation bestimmt werden, die Ordnung von Natur und Offenbarung halten zu sollen, die gesichert und verkündet wird von der Kirche, und in einer Welt leben zu müssen, die gekennzeichnet ist — zumindest in modernen Industriegesellschaften — von einer restriktiv planerischen Grundeinstellung zur Frage der Weitergabe des Lebens bei gleichzeitig expansiv planerischer Haltung gegenüber Lusterfahrung und Triebbefriedigung. Die Konstellation ist nicht neu: Unsere Vätergeneration stand unter ihr, spätestens seit der Jahrhundertwende, während der Wille zum Lustgewinn und zur maximierten Triebbefriedigung *innerhalb* der Ehe sich erst relativ spät durchsetzte.

Zum generativen Verhalten in unserer Ehe gibt es bemerkenswerte Parallelen in den Ehen unserer Elterngeneration: späte Heiraten, jeweils drei Kinder pro Familie, geboren in drei bis fünf Jahresabständen; in allen Fällen handelt es sich um soziale Aufsteigerfamilien, ohne wirtschaftliche Absicherung durch

Großfamilien (also städtische Kleinfamilien). Das bedeutet ständige wirtschaftliche Überforderung, um das Aufstiegsziel für die Kindergeneration zu erreichen, mit der Folge zeitweiliger Berufstätigkeit beider Ehegatten, Arbeitskraftvernutzung bis zur Erschöpfung. Diese soziale Situation war eingebettet in phasenweise äußerst belastende zeitgeschichtliche Umstände: erster Weltkrieg (jahrelange Trennung der Gatten), Inflation, wirtschaftlicher Zusammenbruch nach 1929, NS-Zeit, verbunden mit ungewöhnlichen psychischen Belastungen, in der einen Elternehe auch mit wirtschaftlich nachteiligen Folgen. Zweiter Weltkrieg. Danach setzt unsere Ehe ein: Einstieg ins Berufsleben und Gründung einer Familie während der ersten Nachkriegshungerjahre, sozial deklassierte familiäre Lage später auf Grund falscher Arbeitsplatzwahl, mit der Folge von Arbeitskraftvernutzung, psychischer Belastung bis zur Depression.

In Hinblick auf unsere Frage heißt das: Der hohe Grad an Belastung über weite Strecken der hier ins Auge gefaßten Ehen hat den Willen zum Kind, aber auch die Unbeschwertheit, den Lebensoptimismus kräftig reduziert. Sie hat eine eheliche Praxis in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche gewiß nicht erschwert.

Die Gebote der Kirche sind von dem Zeitpunkt an, da katholische Moraltheologen begannen sie öffentlich zu kritisieren, auch von uns zeitweilig in Frage gestellt worden (Verhältnis der Ehezwecke zueinander, Frage der Mittel, *Humanae vitae* usw.). Jedoch nur theoretisch. Praktisch zu keinem Zeitpunkt in mehr als zwanzig Ehejahren.

Der Grund für diese Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis könnte zu sehen sein in seit frühester Jugend eingeschliffenen Verhaltensnormen und Wertmaßstäben gegenüber Sexualität und ehelichem Verkehr, die gewisse kaum übersteigbare Schranken im Unterbewußtsein aufgebaut haben; zum andern in der jeweils negativen Erfahrung, die bei versuchten Ausbrüchen aus einer im Grunde bejahten sittlichen Ordnung gemacht wurden. Die Einsicht setzte sich im Laufe der gesamten Ehezeit durch: Die von der Kirche verkündete und festgehaltene

Konzeption von Ehe und Familie ist für *uns* die angemessenste, einsichtigste, die Gewissen nicht belastende, wenn auch schwierigste, unsere Ehe immer wieder herausfordernde.

Es hat im Intimbereich unserer Beziehungen nie einen Ehealltag gegeben. Ich bin sicher, daß es ihn gar nicht geben darf; routiniert sich dieser Bereich, ist er tot — trotz aller Praktiken neuer Lusterfahrung.

Ein ständiger Kampf: Werben — Widerstehen; zwei Menschen aufeinander zugeordnet, aber niemals ganz kongruent in ihren Willen, Zielen, Motivationen, nie auf Dauer das erreichbar — für beide —, wonach sie verlangen; alle Listen anwendend im Umgang miteinander, um ein Kind zu bekommen, um ein Kind zu verhindern. Und dies ohne Gebrauch verhütender Mittel, mechanischer, chemischer, hormonaler — nicht anders als ihre Elterngeneration. Ohne von den jüngsten Erkenntnissen der Psychologie über die Auswirkungen etwa des Pillengebrauchs durch die Frau auf das innere Gefüge von Ehen etwas zu wissen: also Veränderung der Machtverhältnisse in der Ehe, Verlust des zutiefst begehrten Risikofaktors beim ehelichen Verkehr, war und blieb das Sensorium intakt: daß jeder durch Mittel gewünschte und erreichte Primäreffekt in der Ehe von Zweitfolgen begleitet ist, die langfristig gewichtiger sind und ehegefährdend sich auswirken können. Der Wille unsere Ehe zu schützen und nicht zu gefährden, ergab sich aus unserer Überzeugung, daß jede Ehe, auch die unsere, bei allen Schwächen, Unzulänglichkeiten und Belastungen ein hohes Gut sei: die menschliche Lebensform schlechthin. Diese gemeinsame Überzeugung stand niemals zur Debatte.

Christliche gelebte Ehe in einer kontrazeptiven Welt. Erfahrungen eines Laien III.

Fortschritt in der Kirche?

Von Richard Hauser

Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Menschen, als Gottes Stiftung dem Menschen anvertraut. Sie hat ihren Ort und ihre sichtbare Gestalt im gesellschaftlichen Bereich menschlichen Lebens, ist in den Ablauf der Geschichte gestellt. Es findet sich in ihr, was zur wesenhaften Verfaßtheit des Menschen gehört. Der Mensch ist nicht einfach ein Stück daseiender Natur, er besitzt geschichtliche Existenz, hat sein Dasein in Freiheit und Entscheidung. Wie er schon leiblich voranschreitet und Wege durchmißt, ist ihm erst recht geistig gegeben, erkennend und strebend auszugreifen, Neues zu erfassen, Ziele anzugehen. Fortzuschreiten und Fortschritt gehören notwendig zum Rhythmus seines Lebens, sind seine natürlichste Bewegung im individuellen wie gesellschaftlichen Bereich. So natürlich, daß das Bild des Wegs dem Menschen zur Darstellung dieses Lebens von früh an selbstverständlich wird. Er durchschreitet die Lebensalter von der Kindheit zum Greisenalter, er steht unerwartet oft wie Herakles am Scheideweg; er sieht seine geschichtliche Entfaltung als einen Weg des Fortschritts an, den er gern mit selbstsicherer Zuversicht aber ebenso oft mit kritischem Vorbehalt unter die Füße nimmt. Den innersten Sinn der ihm aufgegebenen Bewegung hat er sich je nach dem Erfassen von Dasein und Welt zu deuten versucht, ohne ein letztes Ziel seines Weges zu finden. Solange sich der Mensch nur im Kosmos eingeordnet verstand, konnte das Fortschreiten nur den Kreislauf der Natur zwischen Geburt und Tod immer neu wiederholen. Die zyklische Wiederkehr des Gleichen schien der Inhalt allen Ausschreitens. Schon früh auch, offenbar Frucht bedrängender Erfahrung, begegnet bei vielen Völkern die Aussage vom beständigen Niedergang, der ein einmal goldenes Zeitalter immer weiter hinter sich läßt. Der vermeintliche Fortschritt ist danach nur Abstieg und Verlust. Wo der Mensch aber nach vorn hin neue Zukunft, Erfüllung und offene Weite erwartete, blieb er bei der Suche danach immer wieder in der Spirale eines innerweltlichen Aufstiegs stecken. Kein Traum der Sehnsucht und kein noch so gespannter Wille vermochte die ewigen Kreisläufe aufzubrechen. Erst dort, wo er ein Ziel in der Verheißung gezeigt bekam und auf einen verbindlichen Weg gewiesen wurde, gab es für den Menschen den Durchbruch echter Geschichtlichkeit und erfüllende Zukunft. Es ist die unverlierbare Erfahrung, die Israel in der Begegnung mit Jahwe gemacht hat. Von nun an hat das Fortschreiten ein unendliches Ziel, bleibt es ausgerichtet und gespannt, ist Geschichte voller gewichtiger Entscheidung. Die Kirche aber gehört in diesen heilsgeschichtlichen Zusammenhang, sie ist die Weiterführung dieser Geschichte auf die Vollendung hin, gerade ihr ist dieses Voranschreiten, diese

Lebensbewegung aufgegeben. Sie ist, wie das Konzil sie ausdrücklich dargestellt hat, das Volk Gottes auf dem Weg, ist *ecclesia semper reformanda*. Erneuerung der Kirche sollte nach dem Willen Papst Johannes' XXIII. gerade die Aufgabe des Konzils sein; das Konzil sollte ihrer Verlebendigung nach innen und ihrer Strahlkraft nach außen dienen, sollte ein wirklicher Fortschritt des Lebens und Wirkens der Kirche sein.

Heute, zehn Jahre nach seinem Beginn, scheint vielen die Aufgabe verfehlt. Sie sprechen eher von einer Krise der Kirche; was die Erneuerung der Kirche sein soll, ist umstritten. Vor anderthalb Jahren hat Karl Rahner das Schlagwort vom Marsch ins Getto in die Diskussion geworfen. Nicht Fortschritt, sondern eher die Gefahr des Rückschritts glaubt er in der gegenwärtigen Situation der Kirche zu erkennen, die Neigung, sich in einer vertrauten Atmosphäre abzuschließen und neuen Aufgaben zu verweigern¹. »Ist der Marsch ins Getto ein Rückfall, eine ängstliche Flucht, der endgültige Erweis innerer Unfähigkeit zu universaler Öffnung, das offenkundige Ergebnis eines bleibenden Gehemmtseins durch heute untauglich gewordene Strukturen, die Wirkung der unwiderstehlichen Macht eines traditionellen gesellschaftlichen Milieus?«, führt Karl Lehmann Rahners Frage weiter². Im Grunde geht es darum, was Fortschritt in der Kirche bedeuten kann. Gerade wenn man Erneuerung und Reformation mit Fortschritt gleichsetzt, ist zu prüfen, ob sich die Begriffe einfachhin decken, ob und wie weit mit einem Programm des Fortschritts das Anliegen des Konzils getroffen ist. Inhalt und Ausmaß der aufgegebenen und geforderten Erneuerung sind es, was Progressisten und Konservative in der Kirche in streitende Parteien spaltet. Zur sachlichen Lösung der Frage, ob und wie weit es Fortschritt in der Kirche gebe, wird es nötig sein, erst einmal zu untersuchen, was Fortschritt in der menschlichen Geschichtlichkeit überhaupt bedeuten kann. Vom Wort Gottes her wird zu prüfen sein, was über solchen Fortschritt in der Kirche auszumachen ist. Erst danach können einzelne Bereiche kirchlichen Lebens in Hinsicht auf ihren möglichen Fortschritt untersucht werden.

I

Eine kritische grundsätzliche Überprüfung von Möglichkeit und Grenzen des Fortschritts ist nötig, seitdem er im modernen Denken ideologisiert worden ist. War geistig voranzuschreiten nach aller Erfahrung die selbstverständliche Lebensbewegung des Menschen, blieb doch ebenso selbstverständlich der Fortschreitende als einzelner oder als Gemeinschaft mit sich selber identisch.

¹ Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Freiburg 1972.

² Karl Lehmann/Karl Rahner, Marsch ins Getto? München 1973, S. 108.

Fortschritt ist nicht etwa eine absolute Bewegung an sich, die sich ohne tragendes Subjekt abspielte oder bei der der Träger eigentlich gleichgültig werden könnte. Da ist immer einer und derselbe, der voranschreitet, sich voranschreitend bewegt, entfaltet und bei sich bleibt. Er bleibt auch notwendig bezogen auf den Ausgang seiner Bewegung, behält den Ort des Aufbruchs bei, steht in Überlieferung. Aus ihr bringt er Werte und Ideen mit, die er bei allem Wandel des Fortschreitens bewahren und weitertragen will. Tradition ist eine geschichtlich gewachsene Geisteswelt, die ein bleibendes Ordnungsprinzip des Lebens darstellt. Aller echte Fortschritt spielt sich innerhalb ihres geistigen Rahmens ab. Es entfaltet sich im Fortschreiten eine innere Entelechie, die von Anfang an waltete und die Bewegung beständig trägt. Immer schon war Fortschritt die Sammlung neuer Kräfte und Möglichkeiten aus der Überlieferung her, war die gesetzmäßige, innerlich schon angelegte Entfaltung des ganzen Wesens auf eine Vollendung hin. So machte der einzelne Fortschritte in seinem geistigen und sittlichen Leben, so gab es den Fortschritt einer Gesellschaft in Kultur, Technik und Politik. Gewiß war in allem Fortschreiten Bewahren und Absagen, Übernehmen und Sich-lösen seltsam verschränkt. Das liegt im Fortschreiten selber, macht seine innere Bewegung aus. Echtes Übernehmen überlieferten Gutes kann nur durch neue Aneignung, nicht durch leeres Weitertradiieren geschehen. Ebenso geht es im fortschreitenden Umbruch zuletzt um ein vertieftes Bewahren des gleichsam neu Erworbenen, nicht um restlose Zerstörung. Vorgänge echter Erneuerung und Fortschritts wie Reue oder Reformation sind von solcher Art.

Eine bedenkliche Verschiebung des Fortschrittsbegriffs vollzieht sich aber im neuzeitlichen Denken, er erhält eine völlig veränderte Bedeutung. Fortschritt wird nicht mehr als Teil im Ganzen einer Lebensbewegung verstanden, vielmehr absolut gesetzt und in sich verselbständigt. Von der Aufklärung an gilt er als die machtvolle evolutive Bewegung, die die Geschichte der Menschheit in Gang hält. Er ersetzt gleichsam die Vorsehung einer gläubigen Epoche. Der Prozeß des Fortschritts ist ganz auf das Künftige hingeeordnet, nur nach vorwärts gerichtete Bewegung, die in unendlichem Streben einen Zustand heraufführen soll, in welchem, mit Kant zu sprechen, die Natur »alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann«³. Erst recht im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert wird Fortschritt das Modewort, das Programm eines ganzen Zeitalters. Man muß für Fortschritt eintreten, man spricht vom fortschrittlichen Denken und Handeln. Fortschritt ist der maßgebliche Wert. Das Neue und Fortschrittliche ist das Gültige und Wahre, revolutionärer Umbruch die Aufgabe, Wandel und Veränderung allein das Glück und die Befreiung des Menschen. Nicht die Sache, die da

³ Immanuel Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Achter Satz.

fortschrittlich geändert wird, ist entscheidend oder gibt das Maß an, sondern einfach die Änderung selber und als solche ist notwendiger Fortschritt und gültiger Wert. Proudhon stellt in seiner »Philosophie du progrès« fest, daß der Gedanke des Fortschritts in alle Bereiche des Bewußtseins und des Verstandes gedrungen sei und es jetzt übernommen habe, den Geist von den letzten Vorurteilen zu reinigen und die Menschen zu lehren, was sie zu glauben, zu tun, zu hoffen und zu fürchten haben⁴. Aus vielen Quellen ist dieser Fortschrittsglaube gespeist. Am Anfang stehen die begeisternden Erfahrungen der Naturwissenschaft und Technik aber auch das stolze Selbstbewußtsein der aufgeklärten Vernunft. Hinzu kommen die immer weiter ausge dehnte menschliche Beherrschung der Natur, die mehr und mehr einheitlich gewordene Zivilisation der Menschheit, die Erkenntnis der Gesetze der Evolution und die marxistische Lehre von der notwendigen, aktiven Veränderung der Gesellschaft. Im Grunde ist der moderne Glaube an den Fortschritt das Bekenntnis zur Selbstmächtigkeit des Menschen, die zugleich allerdings, wenn auch oft noch verdeckt, sich als leerer, inhaltsloser Aktivismus seiner Verlorenheit erweist. Mag sein, daß die Fortschrittsidee da und dort an Faszination verloren hat und heute eine kritischere Beurteilung erfährt. Auf alle Fälle ist mit Recht gegen sie einzuwenden, daß sie der wirklichen Geschichtlichkeit menschlichen Daseins nicht gerecht wird. Gewiß geht der geschichtlich handelnde Mensch einer noch ausstehenden Zukunft entgegen. Er kommt aber ebenso aus einer vorgegebenen, ihm entzogenen Vergangenheit. Nur zwischen diesem Ausgang und Ziel, im Übernehmen seiner Verfüghkeit besitzt er die Freiheit. Gewiß ist ihm noch keine endgültig fertige Gestalt zu eigen, vielmehr hat er sein Wesen immer erst im Fortschreiten einzuholen. Doch schenkt ihm dieses Wesen, indem es teleologisch und normativ seine Geschichte durchwaltet, überhaupt erst seine bleibende Identität. Geschichtliches Fortschreiten vollzieht sich in je neuen Schritten, bleibt aber zugleich in Kontinuität mit dem Ausgang, dem es entsprungen ist. Daher gehört zum rechten Fortschritt notwendig auch Rückwendung, Bewahren, Erinnerung. Schließlich erfährt der geschichtlich Voranschreitende, auch wenn ihm – gleichsam zeichenhaft für die endgültigen – vorläufige Erfüllungen geschenkt werden, daß Fortschritt und Eigenbewegung durch sich allein die Vollendung, das wirkliche Ziel, das vollkommene Heil nicht herzustellen vermögen. Auch und gerade der unendliche Fortschritt bleibt am Ende eine leere Bewegung ohne wirkliche Ankunft. Es mag ein verwunderlicher Umweg scheinen, daß wir uns zu unserem Thema mit der Ideologie des Fortschritts auseinandersetzen, er ist notwendig, um die Hintergründe der Unruhe, des Veränderungswillens, der vielen fragwürdigen Experimente, der Unzufriedenheit,

⁴ P.-J. Proudhon, *Philosophie du progrès*. Paris o. J., S. 13 f.

die auch in die Kirche eingebrochen sind, deutlich zu machen. Dann erst kann der notwendige, aufgegebene Fortschritt in der Kirche von modischem Trend und revolutionärer Ideologie klar unterschieden werden.

II

Maßstab und Kriterium für das Leben der Kirche kann nur das Wort Gottes sein, in dem sie ihr Fundament hat. Es muß uns also das Wort Gottes auch über möglichen Fortschritt in der Kirche Auskunft geben. Schon der lexikalische Befund wird allerdings für modernes Denken überraschend, ja enttäuschend sein. Obwohl das Alte Testament doch die Heilsgeschichte als grundlegenden theologischen Gedanken entfaltet, wendet es nie die Idee des Fortschritts an. Vom Neuen Testament aber sagt Stählin im Theologischen Wörterbuch, die griechische Wortgruppe *προκοπή* usw. seien »keine voces biblicae im eigentlichen Sinn«. Wenn diese Worte da und dort vom einzelnen oder der Gemeinde gebraucht werden, dann sprechen sie von der Entfaltung einer Gnadengabe oder eschatologisch vom Voranrücken der Zeit. »In diesem Wissen um das Fortschreiten der gottgesetzten Zeiten ist kaum Raum für irgendwelche Ideen von Fortschritten der Menschheit in der Geschichte dieser Welt.«⁶ Damit kommt wohl der ganze Tenor des Neuen Testaments zum Ausdruck. Es kann nicht nur das Wort voranschreiten geradezu im Gegensinn gebraucht und von einem Fortschreiten zu immer größerer Gottlosigkeit gesprochen werden (2 Tim 2, 16). Der Gemeinde werden vielmehr schwere Leiden und Trübsale in kommenden Zeiten angesagt (2 Tim 3, 1 ff.; Röm 5, 3; 1 Petr 3, 1 ff.). Schon in den synoptischen Gleichnissen ist vom Unkraut unter dem Weizen und von der vergeblichen Aussaat die Rede (Mt 13). Die Ungerechtigkeit wird überhandnehmen und die Liebe bei vielen erkalten (Mt 24, 13), sagt die synoptische Apokalypse, und der zweite Timotheus-Brief stellt einen ganzen Lasterkatalog für die schweren Zeiten der letzten Tage zusammen (2 Tim 3, 2 ff.). Daß die letzten Dinge eines Menschen ärger sein können als die ersten, sagt ein ausdrückliches Logion Jesu (Mt 12, 45). Wenn aber vom Gang des Christen durch die Zeit und Geschichte gesprochen wird, wird er nie zu selbstsicherem, fröhlichem Fortschritt gerufen. »Lasset euch nicht verführen« (Hebr 13, 9), »kaufet die Zeit aus« (Kol 4, 6), »hier gilt es für die Heiligen, Geduld und Glauben zu bewahren« (Apk 13, 10; Jak 5, 7), lautet querdurch die Mahnung. Kein Wunder, daß Karl Barth die Geschichte adamitisch nennt. »Denn in und mit seiner Geschichte hob sie an, um dann – und das eben ist Gottes Wort und Urteil über sie, das ist der Grund ihrer erschütternden Monotonie, darum kann es in ihr keinen Fort-

⁶ Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VI, Sp. 717.

schritt geben – immer aufs neue seiner Geschichte zu entsprechen, ihr gleich zu sein, sie in unzähligen Variationen zu wiederholen«. »Der Mensch selbst ist, alles Wandels seiner geschichtlichen Gestalten und Betätigungen ungeachtet, gerade nicht progressiv.«⁶ In dieser Geschichte also hat die Kirche ihren Ort und ihren Weg, mit und in dieser Geschichte schreitet sie voran, wartet darin ihre kleine Weile. Das Neue Testament spricht vom Wachstum. Die Kirche wächst räumlich in die Ökumene der alten Welt hinein. Für Paulus hat sich »eine große, vielversprechende Tür aufgetan« (1 Kor 16, 9); das Wort Gottes ist »in der ganzen Welt, bringt Frucht und wächst« (Kol 1, 6; Act 6, 7; 12, 24). Die Gemeinde von Saloniki fordert er auf, »betet für uns, daß das Wort des Herrn sich in schnellem Lauf ausbreite und herrlich sich offenbare« (2 Thess 3, 1). Die Kirche soll im ganzen und in ihren einzelnen Gliedern vor allem innerlich wachsen. Davon sprechen bildhaft die Parabeln von der Saat, das ist die Lehre von der Kirche in den Paulinen. Die Kirche als der Leib des Herrn wächst durch Christus (Kol 2, 19), wächst heran zu einem heiligen Tempel im Herrn (Eph 2, 21). Den gleichen Sinn hat die Rede von der Auferbauung des Leibes Christi (Eph 4, 12). Das Wachstum vollzieht sich durch lebendige Glieder, der Aufbau durch Einfügung geeigneter Elemente, lebendige Steine nennt sie der Petrusbrief. Mit dem so geforderten Fortschritt ist stets die Mehrung des inneren Lebens gemeint. Es ist der Glaube, der wächst (2 Kor 10, 15). »Wachset vielmehr in der Gnade und in der Erkenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus« (2 Petr 3, 18), mahnt der zweite Petrusbrief. Es ist die Liebe, die wächst. Wenn die einzelnen Glieder die Wahrheit in Liebe festhalten, geschieht »nach der jedem Gliede zugemessenen Wirksamkeit das Wachstum des Leibes zu seiner eigenen Auferbauung in Liebe« (Eph 4, 16). Am inneren Menschen sollen die Christen gestärkt werden (Eph 3, 16), sollen Frucht bringen in allem guten Werk und wachsen in der Erkenntnis Gottes (Kol 1, 10). Zur Auferbauung ist die Fülle der Gaben geschenkt; deshalb sollen sich alle um sie mühen, sollen sich den vorzüglicheren Weg weisen lassen (1 Kor 14, 12; 12, 31). Der Apostel betet, »daß eure Liebe immer noch reicher werde an Erkenntnis und allem Verständnis, . . . auf daß ihr lauter und unanständig seid auf den Tag Christi, erfüllt mit der Frucht der Gerechtigkeit, die durch Jesus Christus gewirkt wird zur Ehre und zum Lobe Gottes« (Phil 1, 9). Und es begegnet an solchen Stellen das Wort *περισσεύειν*, das Wort also von der Überfülle. Wir werden aber nicht übersehen, daß mit allen diesen Aussagen kein sozusagen selbstgesetzlicher, evolutiver Prozeß des Fortschritts angezeigt wird. »Widersacher gibt es viele« (1 Kor 16, 9), der einzelne kann zurückbleiben, vom Weg abkommen, vorbeigeraten, abtrünnig werden (Hebr 12, 12 ff.). Wir werden nicht, wie es

⁶ Karl Barth, Kirchl. Dogmatik IV 1, S. 567; 565.

heute leider oft geschieht, die bedrängenden Aussagen über die Welt in der johanneischen Theologie auslassen und die erschütternden Weisungen der Apokalypse als übersteigerte Phantasie beiseite schieben. Vor allem aber ist die biblische Darstellung des Fortschritts in Wachstum oder Auferbauung inhaltlich exakt zu lesen. Zunächst ist wichtig, daß das Subjekt dieses Fortschritts letztlich nur Gott ist. Er gibt das Gedeihen (1 Kor 3, 7), er muß wachsen und an Liebe reich werden lassen (1 Thess 3, 12), er, der das gute Werk angefangen, wird, so vertraut der Apostel, es auch vollenden auf den Tag Christi Jesu (Phil 1, 6), nur seine Gnade läßt die Kraft gerade in der Schwachheit ihre Vollendung finden (2 Kor 12, 9). Der Anfang des Strebens und der Bewegung aber ist Gabe und Gnade, nie autonomer Aufbruch. Daher hat, was hier Fortschritt ist, eine eigene Gestalt. Fortschritt ist vertiefte Aneignung, ist ernsthafte Rückbesinnung, ist Bewegung nach innen. Die Überlieferung, das hinterlegte Gut gilt es zu bewahren. Darauf beruft sich Paulus im Korintherbrief, dazu mahnen die Pastoralen. Nachfolgen, bleiben, gedenken sind die entscheidenden Weisen des Vollzugs, um auf ihn, »den Anfänger und Vollender des Glaubens« hinzublicken (Hebr 12, 2) und mit ihm in Verbindung zu bleiben. »Bleibet in meiner Liebe« (Joh 15, 9); um das Bleiben bewegen sich die Gedanken der johanneischen Abschiedsreden. »Tut dies zu meinem Gedächtnis« (1 Kor 11, 24), heißt das Testament des Herrn. »Was ihr von Anfang an gehört habt, das bleibe in euch! Wenn in euch bleibt, was ihr von Anfang an gehört habt, werdet auch ihr im Sohn und im Vater bleiben« (1 Joh 2, 24). Es gibt Aussagen im Neuen Testament, wo das Bleiben deutlich und scharf dem Fortschreiten entgegengestellt wird. »Böse Menschen . . . und Betrüger werden zum Schlimmeren fortschreiten, indem sie verführen und verführt werden. Du aber bleibe in dem, was du gelernt hast und dessen du gewiß geworden bist« (2 Tim 3, 13 f.). Ähnlich warnt auch 2 Joh 9, wer zu weit gehe und nicht in der Lehre Christi bleibe, habe Gott nicht. In der Paränese der Briefe wird darum immer wieder eindringlich ermahnt auszuharren, beständig zu bleiben, standzuhalten, festzustehen (2 Tim 2, 12; Kol 1, 23; Phil 2, 16; Hebr 10, 23; Eph 6, 13). Das ist ganz offenkundig die Weise, wie das Neue Testament sich christlichen Fortschritt vorstellt. Schließlich ist auch das Ziel des Wachstums, die Zukunft, der aller Fortschritt zustrebt, nach dem Neuen Testament eigener Art. Es wird letztlich nicht durch eigene Anstrengung erreicht, es ist keineswegs der immanent angelegte Endzustand einer selbstgesetzlichen Evolution. Dieses Ziel ist Geschenk, Gabe wie der Anfang; es wird erwartet und kommt entgegen. Das zeigen die Preisungen der Bergpredigt ebenso wie die Bitten des Herrengebets. Die wiederholten Mahnungen zur Wachsamkeit meinen dies genau so wie der Verweis auf die Ernte oder die Aussage vom Harren der Schöpfung. Nicht der selbstsichere Progressist, der die Zukunft ungeduldig selbst

organisiert, gibt nach dem Neuen Testament das Bild des Christen ab, sondern der geduldig auf die köstliche Frucht der Erde wartende Bauer (Jak 5, 7 ff.).

III

Die grundlegenden Vorüberlegungen geben uns nun die Möglichkeit, genauer zu bestimmen, was Fortschritt in der Kirche bedeuten kann. Es soll in vier Thesen entwickelt werden.

1. *Die Kirche ist Stiftung Gottes und besitzt eine bleibende Grundstruktur.* – Es mag zunächst unnötig scheinen, diese eigentlich selbstverständliche Aussage voranzustellen. Doch hat die Diskussion über das *aggiornamento* der Kirche und ihre heutige Aufgabe deutlich gemacht, wie leicht sie mit einer beliebigen gesellschaftlichen Größe geschichtlicher Art gleichgesetzt und deshalb bis in ihre Wesensform hinein menschlichem Veränderungswillen unterworfen wird. Dabei gibt das Neue Testament die unaufgebbare, bleibende Grundgestalt genau an. Vom Bau der Gemeinde heißt es 1 Kor 3, 11: »Denn einen anderen Grund kann niemand legen als den, welcher gelegt ist, nämlich Jesus Christus.« Ebenso sagt der Epheserbrief 2, 20, die Gemeinde sei »aufgebaut auf dem Grund der Apostel und Propheten, wobei Christus Jesus der Eckstein ist«. Dieser Jesus Christus aber ist keine beliebig auslegbare Idee, und sein Name hat nicht nur symbolische Bedeutung. Er stellt den realen geschichtlichen Ursprung der Kirche dar, wenn Kirche sie selber, nämlich seine Stiftung, bleiben will. Das sagt schon das Wort des Neuen Testaments: »Jesus Christus ist gestern und heute derselbe und in Ewigkeit« (Hebr 11, 8). Schon von den frühen Bekenntnissen an heißt die Kirche darum die apostolische, womit nichts anderes als ihre geschichtliche Bindung und bleibende Vorbestimmung ausgesagt werden soll. Sie ist im Kerygma der Urkirche und in den Schriften des Neuen Testaments bindend umschrieben. Dieses der Kirche anvertraute, hinterlegte Gut besteht zuallererst im Inhalt der frohen Botschaft, der nichts anderes sein kann als das von Gott uns in seinem Logos zugesprochene Wort der Wahrheit, Jesus Christus. Gewiß wird in den Schriften des Neuen Testaments die unerschöpfliche Fülle dieses Wortes in verschiedener Weise entfaltet. Aber gerade die biblische Theologie der letzten Jahrzehnte hat uns gezeigt, daß die verschiedenen Aussagen in der Tiefe symphonisch sind. Man kann sich auf sie nicht zur Begründung divergierender, sich widersprechender Theologien berufen. Jesus Christus hat uns den Vater, das heißt das Geheimnis Gottes und seiner liebenden Zuwendung, gezeigt. Er hat den Weg zum Vater eröffnet und uns die Parrhesia geschenkt. Seitdem wissen wir, daß wir mit dem Vater sprechen und wie wir ihn anreden

dürfen. In seiner Passion und Auferstehung ist uns Erlösung und Heil angeboten; das *ὑπὲρ ὑμῶν* für euch, ist die entschlüsselnde, deutende Aussage seines Lebens. Das Gedächtnis seines Heilswerks gibt Inhalt und Gestalt des Gottesdienstes der Kirche an. Die ihr übergebenen Symbolzeichen der Sakramente bringen die Glieder der Kirche mit dem geschichtlichen Jesus Christus stets wieder in leibhaftige Verbindung, machen sie seiner Heilsgabe teilhaft. »Tut dies zu meinem Gedächtnis« (1 Kor 11, 25), lautet das Vermächtnis und die Stiftung Jesu. Paulus kann darum gar nicht anders, als in dieser Sache auf das auch ihm schon Überkommene sich berufen. Von demselben Jesus sind auch die, wie der Exeget Vögtle sie nennt, »kirchenstiftenden Taten« gesetzt und Worte gesprochen worden. Auch die Kirche ist nicht menschliche Planung und Gründung, sie ist von Jesus Christus auf den Weg gestellt, ihr hat er den Geist gesandt, sie hat von ihm die grundlegende Ordnung ihres Lebens erhalten. Nur im Gegenüber von Verkündigen und gläubigem Hören wird Gemeinde, nur im Gedächtnis an den Herrn versammelt sie sich rechtmäßig. Dazu bedarf es derer, die gesandt und beauftragt sind, bedarf es der Träger des dienenden Amtes (Röm 10, 14 f.). Ihre Einheit aber finden alle glaubenden Gemeinden im Petrusamt, dessen fundamentale Aufgabe durch Jesu unbezweifelbare Worte gestiftet und festgelegt ist. In dieser bleibenden Grundstruktur ist »die Kirche des lebendigen Gottes Säule und Grundfeste der Wahrheit« (1 Tim 3, 15).

2. *Die Kirche ist Gemeinschaft von Menschen und als solche in die geschichtliche Wandelbarkeit gestellt.* – Die Kirche besteht um der Menschen willen, sie ist den Menschen anvertraut. Ihr Leben entfaltet sich also in allen Bereichen innerhalb der menschlichen Geschichte. Die Formen dieses Lebens werden selbstverständlich von den gesellschaftlichen Verhältnissen und der jeweiligen Kultur mitbestimmt. Es hängt von den Bedingungen der Umwelt und ebenso von der inneren Glaubenskraft ihrer Glieder ab, wie und in welchem Umfang jeweils das Geheimnis der Kirche zur Darstellung kommt und wirksam wird. Dieser geschichtliche Wandel vollzieht sich an der sichtbaren Gestalt der Kirche als menschlicher Gemeinschaft. Sein Ablauf kann nicht nach einem Evolutionsschema einfach als Fortschritt bewertet werden. Es gibt in dieser Geschichte Epochen der Ermüdung, der schwindenden Gläubigkeit, der Gleichgültigkeit und Sünde. Deshalb hat in dieser Geschichte ebenso die aufrüttelnde Gestalt der Propheten und die ernsthafte Reform der Kirche immer wieder ihren Platz. Eher als von einem Fortschritt wird der Betrachter von der Vielgestaltigkeit kirchlichen Lebens reden, die ja auch in der Begrenztheit des Menschen ihren Grund hat. Jede Epoche hat ihre eigene Sprache, die sich notwendigerweise nach der geistigen Haltung des Menschen wandeln muß. Nicht jeder Generation ist das Gleiche wichtig, vordringlich oder sagbar. Das beginnt mit der formulierten Antwort des Glaubens, die

das geoffenbarte Wort nachzusprechen versucht. Durch Meditation und theologisches Denken wachsen Verständnis und Einsicht in die Wahrheit Gottes. Es gibt eine echte Geschichte des Glaubens, der Theologie und des Dogmas. In ihrem Ablauf treten bestimmte Themen in den Vordergrund des Interesses, andere, ohne geleugnet zu werden, bleiben unbeachtet und treten wieder zurück. Je nach den Fragen einer Zeit und nach dem vorhandenen denkerischen Instrumentarium werden verbindliche Aussagen des Bekenntnisses gemacht. Dabei wird infolge der Begrenztheit menschlicher Sprache keine Aussage das gemeinte Geheimnis Gottes umfassend ergreifen, so sehr sie auf seine Wahrheit hinzielt und ihrer Intention nach richtig ist. In dieser menschlichen Sagbarkeit und Verdeutlichung mag es Fortschritte geben, wie es Fortschritte in der theologischen Erkenntnis gibt. In diesem Zusammenhang hat Küngs Anfrage nach der Unfehlbarkeit kirchlicher Lehraussagen ihren berechtigten Platz. Ratzinger sagt zu ihr mit Recht: »Küng hat Fragen klar und unmißverständlich zur Sprache gebracht, die neu gestellt werden müssen; er hat Unklarheiten in der historischen und systematischen Theologie ausgesprochen, die bestehen und bisher vielfach wirklich eher umgangen als ernstlich in Angriff genommen worden sind.«⁷ Leider hat Küng selber, ganz abgesehen von seiner zu leicht journalistisch aggressiven Sprache, inhaltlich zur Lösung der gestellten Frage nicht genügend beigetragen. Er wird nämlich den Lehrsätzen der Kirche und ihrem Wahrheitsgehalt nicht gerecht, wenn er sie nur als »eine situationsbedingte, pragmatische Sprachregelung« versteht und meint, daß sie als »polemisch definierte Wahrheitsaussage« immer in Gefahr sei, nur »eine halbe Wahrheit« zu sein⁸. Richtiger, weil auch behutsamer, hat die Erklärung der Glaubenskongregation »Mysterium ecclesiae« den bleibenden Wahrheitsgehalt kirchlicher Lehraussagen bei all ihrer geschichtlichen Bedingtheit und möglicher späterer Verdeutlichung betont. »Hinsichtlich der geschichtlichen Bedingtheit ist vor allem zu beachten, daß der Sinn, den die Glaubensaussagen enthalten, zum Teil von der Aussagekraft der angewandten Sprache in einer bestimmten Zeitepoche und unter bestimmten Lebensverhältnissen abhängt. Es kann unter anderem geschehen, daß eine dogmatische Wahrheit zunächst in einer unvollkommenen, jedoch nicht falschen Weise ausgedrückt wird und dann später, wenn man sie im größeren Zusammenhang mit den übrigen Glaubenswahrheiten oder menschlichen Erkenntnissen betrachtet, vollständiger oder vollkommener ausgesagt wird.«⁹ Auch die Frömmigkeit und das geistliche Leben in der Kirche besitzen nach Zeit und Generation bevorzugte Themen, um die sie sich kristallisieren. Sie wählen aus der Fülle des göttlichen Geheimnisses aus, es gibt viele

⁷ Karl Rahner, Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfragen von Hans Küng. *Quaestiones Disputatae* 54, S. 98.

⁸ Hans Küng, *Unfehlbar?* S. 120; 139.

⁹ In: »Herder-Korrespondenz« Jg. 27, Heft 8, S. 418.

Zugänge zu ihm. Niemals ist der ganze Inhalt der Wahrheit Gottes in der Frömmigkeit gleichzeitig betont. Die Frömmigkeit der Märtyrer unterscheidet sich von der der Wüstenväter der ersten Jahrhunderte. Dem Christus in der Mandorla romanischer Apsiden entspricht eine andere Haltung als dem Schmerzensmann der späteren Gotik. Die Verehrung der Eucharistie in der Barockzeit ist anderer Art wie die der Herz-Jesu-Verehrung des neunzehnten oder der liturgischen Bewegung des zwanzigsten Jahrhunderts. In der Geschichte ihrer Spiritualität entfaltet sich die eigentliche, innere Geschichte der Kirche. Von Fortschritt kann dabei zunächst nur in rein äußerem, zeitlichen Verständnis gesprochen werden, wenn auch persönliche Einstellung der einen oder anderen Form den Vorzug geben und da und dort über Einseitigkeit besorgt sein mag. Erst recht gibt es den geschichtlichen Wandel in den äußeren rechtlichen Lebensordnungen der Kirche. Sie sind in ihrer näheren Ausformung von der gesellschaftlichen Umwelt besonders abhängig. Man braucht dafür nur ein paar Stichworte wie römisches Recht, mittelalterliches Feudalsystem, Kirchenstaat oder heute Demokratisierung in Erinnerung zu rufen. Es wird für die Kirche darauf ankommen, jeweils ebenso aufgeschlossen in der Zeit wie treu bei ihrer unaufgebbaren Grundordnung zu stehen. Ähnliches gilt für das Verhältnis von Kirche und Welt überhaupt, das in Zuwendung oder Zurückhaltung sich durch die Geschichte hindurch gewandelt hat. Die französische Theologie hat für dieses Verhältnis das treffende Wort *présence* geprägt, und das Konzil hat in *Gaudium et spes* die enge Verbundenheit der Kirche mit der Menschheit und ihrer Geschichte ausdrücklich unterstrichen. Es bleibt ihre gewiß auch manchmal verfehlte oder nicht entschieden genug wahrgenommene Aufgabe, sich auf diese Begegnung immer neu einzulassen und ihren Dienst nach Kräften zu leisten. In diesen geschichtlichen Entwicklungen könnte einer aber den eigentlichen Fortschritt der Kirche nur suchen, wenn er einem ideologisch festgelegten Fortschrittsglauben anhinge oder in der Art Teilhard de Chardins die eschatologische Zukunft in die kosmische Evolution völlig einbettete.

3. *Der geschichtliche Wandel der Kirche ist an der Aufgabe zu messen, Gottes Gabe zu bewahren, jeder Zeit anzubieten und verständlich zu machen.* – Das entscheidende Kriterium für den Weg der Kirche ist die Treue zu ihrem Herrn und dem von ihm überkommenen Vermächtnis. Nicht das Neue und Zeitgemäße darf für sie letztlich maßgebend sein, wie das moderner Fortschrittsglaube will. Sie hat gewiß durch die Zeiten fortschreitend die frohe Botschaft auszurichten und der jeweiligen Generation verständlich zu machen. Paulus bekennt so von sich: »Allen bin ich alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette« (1 Kor 9, 22). Aber er steht noch viel mehr unter der strengen Forderung: »Man verlangt aber von Verwaltern, daß einer treu erfunden werde« (1 Kor 4, 1). Er verflucht geradezu den, der ein ande-

res Evangelium verkündet »als das, welches ihr empfangen habt« (Gal 1, 9). Die Kirche muß sich also vor allem auf die Überlieferung und das ihr anvertraute Gut besinnen, wie es Paulus im ersten Korintherbrief oder die Pastoralbriefe tun. Neu und alt haben ohnehin durch die Heilsoffenbarung Gottes eine qualitativ andere Bedeutung erhalten, die nicht mehr vom zeitlichen Ablauf irdischer Geschichte abhängt. Das Neue ist in Jesus Christus endgültig gekommen und seitdem immer schon gegenwärtig. »Ist einer in Christus, so ist er ein neues Geschöpf« (2 Kor 5, 17). Von dieser neuen, gottgesetzten Wirklichkeit aus aber ist alles, auch alle menschliche Geschichte und irdische Neuheit das der Vergänglichkeit unterworfenen Alte. Erneuerung und Neuwerten der Kirche geschieht deshalb viel eher durch Besinnung auf das Überlieferte als durch Angleichung an das welthafte Neue. Zu diesem Überlieferten gehört dann übrigens nicht nur die verbindliche Offenbarung, sondern auch das geschichtlich Erworbene. Karl Lehmann stellt zu Recht die These auf: »Die tiefgreifende Prägung der Kirche durch eine lange Geschichte und die Komplexität der modernen Probleme lassen in zentralen theologischen und praktischen Fragen keine Reformen zu, die von einem unvermittelten Bruch mit der kirchlichen Überlieferung ausgehen und bisherige Erfahrungen unreflektiert übergehen.«¹⁰ Leider ist in unseren Tagen *aggiornamento* vielfach als einfache Anpassung verstanden und das Modische zum Maßstab kirchlichen Fortschritts gemacht worden. Daß dabei die Kirche in große Gefahr gerät, sich selber zu verlieren, kann nicht verwundern. Mit ein paar Beispielen ist diese Gefahr leicht zu belegen. Selbstverständlich muß die Verkündigung der Kirche in der Sprache der Zeit und der konkreten Menschen geschehen. Man gebraucht heute gern den Slogan, die Menschen müßten dort abgeholt werden, wo sie sich befinden. Nur bleiben dann oft Verkündiger recht ausführlich bei den Fragen der Abzuholenden und ihrer Kritik stehen, ohne Antworten zu geben oder weiterzuführen. Der theologischen Arbeit stehen alle wissenschaftlichen Mittel zur Verfügung. Aber es kann ihre Aufgabe nicht sein, auf der Welle der zweiten Aufklärung mit Hilfe einer autonomen Vernunft alle Geheimnisse des Glaubens von der Jungfrauengeburt bis zur Auferstehung des Herrn einfach hinwegzuinterpretieren. Mit der Formel »der Mann von Nazareth« zum Beispiel ist über Gestalt und Wesen Jesu keine ausreichende und sachgemäße Auskunft gegeben. Die Eucharistie ist das Gedächtnis des Herrentodes, ist aber einfach als menschliches Brudermahl oder gar Jugendfestival völlig mißverstanden. Man kann vielleicht den Begriff Erbsünde nicht ganz glücklich finden, das Gesetz der Sünde, unter dem der Mensch steht, ist damit nicht aus der Welt geschafft. Überhaupt wird christliche Anthropologie sich viel mehr an den Aussagen der Evangelien oder des Römerbriefs orientieren müssen, als sich etwa vom Bild des

¹⁰ Karl Lehmann/Karl Rahner, *Marsch ins Getto?* S. 111 f.

natürlich guten Menschen der Aufklärung verführen zu lassen. Wenn also eine Diskrepanz zwischen kirchlichem und säkularem Wertsystem festgestellt wird, kann es nicht allererst darum gehen, das kirchliche Wertsystem als traditionell abzutun und leichtfertig umzustrukturieren. Vielmehr wird sehr oft sich ergeben, daß es sich von der verpflichtenden Botschaft Jesu Christi aus um unaufgebbare Werte handelt und der unvermeidliche Wertkonflikt ausgetragen werden muß. Auch bei manchen modischen Theologien wie etwa der politischen oder der Theologie der Revolution fällt in die Augen, wie schmal oder kaum erkennbar ihre biblische Basis ist. Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, mit welch überraschend seltsamem Sprung zum Beispiel in der politischen Theologie von Metz neuestens das Motiv »Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens« auftaucht¹¹. Zur Reform unserer Gemeinden mag auch der Soziologe seine Erkenntnisse beitragen. Wenn aber die Thesen Osmund Schreuders nur auf eine Typologisierung verschiedener Gemeindeformen, auf die funktionalisierende Aufspaltung des Leitungsamtes und die Demokratisierung von der Basis aus hinauslaufen, ist das für eine wirkliche Erneuerung zu wenig. Eine gültige Zielsetzung kann von noch so modernen soziologischen Kategorien nicht gefunden werden, sie wäre nur aus dem Wort Gottes und einer theologischen Besinnung zu gewinnen. In dieser Hinsicht überrascht auch das Urteil Karl Rahners in seinem kleinen Band »Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance«. Durch den ganzen Band zieht sich – soviel wertvolle Denkanstöße er bietet – eine einseitige Vorliebe für die elitäre, kritische kleine Gemeinde, die als offene, demokratisierte Kirche Platz hat für Sympathisanten, anonyme Christen und Glaubende von morgen. Ihr entspricht ein gewisses abschätziges Urteil über die Volkskirche und ihr defensives Bewahrenwollen der Restbestände eines traditionellen Christentums, über die Nachzügler und Altchristen. Dieses einseitige Urteil verrät wohl doch die zu geringe Vertrautheit des Autors mit unseren tatsächlichen Gemeinden und ihrem keineswegs erstarrten Leben wie auch eine zu einseitige Orientierung am Zug der Zeit und seinen Trends. Um es einmal hart zu formulieren: Die Rosenkranz betenden alten Mütterchen unserer Gemeinden sind für den Fortschritt der Kirche wichtiger als Zirkel progressistischer Christen, die sich längst von der Sonntagspflicht oder dem Empfang des Bußsakraments befreit haben und deren Bezug zur Kirche vor allem in der Kritik der sogenannten Amtskirche besteht.

4. *Der eigentliche Fortschritt der Kirche kann nur in ihrem inneren Wachstum bestehen.* – Es beginnt mit jeder Bewegung der *Metanoia*, der Umkehr, die das zentrale Thema der Verkündigung Jesu ausmacht. Diese Wende ist nicht mit einem Akt vollendet, sie bleibt ständige Aufgabe der Kirche und

¹¹ In: »Concilium« Jg. 1972, Heft 11, S. 399 ff.

ihrer Glieder. Schon das Neue Testament macht sehr deutlich darauf aufmerksam. Ob das siebte Kapitel des Römerbriefs den Kampf des Menschen schildert, der innerlich am Gesetz Gottes Freude hat, aber mit dem anderen Gesetz in seinen Gliedern sich auseinandersetzen muß, ob der Hebräerbrief ausführlich die Zucht Gottes zum Thema macht oder ob die Apokalypse die Gemeinde anruft: »Bekehre dich und vollbringe die Werke, die du früher tatest« (Apk 2, 5), immer geht es um diese Wende. Die frühe Kirche hat um sie und ihr Verständnis in der Entfaltung ihrer Bußlehre und -praxis gerungen und es sich nicht leicht gemacht. Es vollzieht sich in dieser Umkehr die entscheidende Loslösung aus der Selbstverhaftung und die Hinwendung zu Gott, die allem Voranschreiten erst Ziel und Richtung gibt. Für den einzelnen Christen wie für die Kirche besteht fortgesetzt die Gefahr, bei sich selber stehen zu bleiben, mit sich selber zufrieden zu sein, sich selber als Ziel und Inhalt alles Strebens zu verstehen. Aus dieser Selbstzufriedenheit reißt die Wende der Buße heraus, sie macht wieder vollen Ernst mit der Hingabe und Auslieferung an Gott. Darum ist der Kirche aufgegeben, tagtäglich um die Vergebung der Schuld zu bitten. Der erste Johannesbrief erinnert eindringlich: »Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns« (1 Joh 1,8). In ihren Gliedern sündigt die Kirche, wird befleckt und verwundet und bleibt hinter dem zurück, was sie eigentlich sein soll. Sie ist als Kirche dieser Weltzeit eine gemischte Gesellschaft, Weizen voller Unkraut, oder wie die Väter bildhaft sagten, die Arche mit reinen und unreinen Tieren, das Schiff voller übler Passagiere. Hans Urs von Balthasar hat in seinem Aufsatz »Casta meretrix« das Thema der sündigen, zur Buße gerufenen Kirche sehr eindringlich aus der Vätertheologie erhoben¹². In seinen *Retractationes* sagt Augustinus: »Wo ich in diesen Büchern (über die Taufe) darauf hingewiesen habe, daß die Kirche ohne Makel noch Runzel ist, darf es nicht so verstanden werden, als ob es bereits so wäre, sondern so, daß sie darauf vorbereitet ist, es zu werden, sobald sie in Herrlichkeit erscheinen wird. Wegen der Unwissenheit und Schwäche ihrer Glieder kann sie nämlich als Ganze jetzt täglich sagen: ›Vergib uns unsere Schuld.«¹³ Selbstverständlich muß die Umkehr zu Reform und äußerer Veränderung führen, in der Tiefe aber ist sie ein neues, ernsthafteres Hinhören auf den Anruf Gottes, der ihr zuteil geworden ist. Sie besteht auch weniger in geschäftigen Aktivitäten, in einer neuen Dekoration der Schaufenster, als darin, sich dem Geist, der die Buße schenkt, zu überlassen.

Diese Wende eröffnet nun die Bahn zu einem unendlichen Fortschritt, dem eigentlichen der Kirche. Er ist unendlich, weil sein Ziel und seine Aufgabe es ist, immer tiefer in das unermessliche Geheimnis Gottes einzudringen. Die

¹² Hans Urs von Balthasar, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, S. 203 f.

¹³ Augustinus, *Retractationes II*, S. 18.

Kirche wird damit nie zu Ende kommen. In diesem Fortschritt entfaltet sich die der Kirche eingegebene Dynamik, es ist der Geist Gottes, der sie vorantreibt und bewegt. Eigentlich vollzieht er sich in allen Weisen ihres aus Glaube und Liebe entspringenden Handelns. Lebendiger Glaube wird immer wieder zum Wort Gottes zurückkehren, es um und um wenden und bei ihm verweilend neue Schönheit entdecken. Sein Beispiel ist Maria, die »alle diese Worte behielt und in ihrem Herzen erwog« (Lk 2, 19). Oder die andere Maria, die nach Jesu Zeugnis den besten Teil erwählt hat, weil sie zu seinen Füßen sitzt und auf sein Wort hört (Lk 10, 39). Um solchen Fortschritt betet Paulus für die Gemeinde in Kolossä: »daß ihr erfüllt werdet mit der Erkenntnis seines Willens in aller geistgewirkten Weisheit und Einsicht« (Kol 1, 10). Solchen Fortschritt meint der Wunsch im Epheserbrief, die Gemeinde möge Breite, Höhe, Länge und Tiefe des Mysteriums erfassen, die Liebe Christi erkennen und so mit der ganzen Fülle Gottes erfüllt werden (Eph 3, 18 f.). Die Liebe aber ist der eigentliche Antrieb ins Unendliche. Sie bleibt über allen Gaben der vorzüglichere Weg, sie »hört nimmer auf« (1 Kor 13, 8). Thomas von Aquin sagt deshalb ausdrücklich, es gebe ohne Wachstum der Liebe keinen Fortschritt. »Gott kommt man nicht näher mit den Schritten des Leibes, sondern mit dem Verlangen des Geistes. Diese Annäherung bewirkt die Gottesliebe.«¹⁴ Diese Liebe besitzt viele Formen des Ausdrucks. Sie begegnen im Neuen Testament öfter als Anrufe. »Danket allezeit für alles Gott, dem Vater« (Eph 5, 20); »freuet euch allezeit im Herrn« (Phil 4, 4); »seid nicht träge im Eifer, seid im Geiste glühend und dient dem Herrn. Seid freudig in der Hoffnung, in der Trübsal geduldig, anhaltend im Gebet« (Röm 12, 11 f.). Diese Liebe hat ihre Probe in der konkreten Zuwendung zum Nächsten, in der tätigen Sorge und Anteilnahme an den Nöten der Menschen, in der aktiven Mitverantwortung für die Welt. Der Christ und die Kirche bleiben sie den anderen immer schuldig, ihre Forderung bedrängt sie ständig und ruft ihren Einsatz.

Der so eröffnete Weg aber führt nicht in eine leere Unendlichkeit, der Fortschritt des Christen hat ein klares, eindeutiges Ziel. Darin unterscheidet sich das Fortschreiten der Kirche und des Christen von der Fortschrittsgläubigkeit der Welt. Paulus sagt: »Ich laufe nicht ins Ungewisse, ich kämpfe nicht wie einer, der die Luft schlägt« (1 Kor 9, 26). Es ist kein selbstgemachtes Ziel, keine erträumte Vollendung, es geht vielmehr der Verheißung Gottes entgegen. Ihr Glaube ist das feste Vertrauen auf das, was man erhofft (Hebr 11, 1), ihre Hoffnung aber ein Erwarten des noch nicht Geschauten in Geduld (Röm 8, 25). Alles tätige Wirken der Kirche durch Zeit und Geschichte besitzt seinen Antrieb und die Kraft des Einsatzes aus dieser Verheißung. Keine der irdischen Verwirklichungen, keine geschichtliche Gestalt

¹⁴ Thomas von Aquin, Summa theologia II 24. 4.

wird die Vollendung sein. Und doch ist der Kirche aufgegeben mit aller Hingabe, eben mit der Kraft der Liebe und dem Antrieb der lebendigen Hoffnung tätig zu sein und weiterzugehen. Was sie vollbringen darf, sind Zeugnisse und Hinweise auf jenes Endgültige, das der Herr selber ihr schenken wird. Er wird das Werk vollenden, das er begonnen hat. Eigentlich kann die Kirche nur in tätiger Bereitschaft, wie der Knecht mit seinen Talenten, auf die Ankunft des Herrn warten. Nicht sie schreitet eigentlich voran, sondern der Herr kommt ihr entgegen. Wenn sie wach bleibt und tätig, wird er ihr begegnen. Die Braut, die den Bräutigam ersehnt, der Knecht, der das Aufgetragene treu vollbringt, sind die Bilder für den wahren Fortschritt der Kirche.

Bonaventura, Lehrer des Entbrennens

Zu seinem 700. Todestag

Von Wilhelm Nyssen

Die großen Gedächtnisse der Vergangenheit haben nur dann einen Sinn, wenn es gelingt, sie in ihren Kräften gegenwärtig zu machen. Wir müssen gegenwärtig erfahren, wer die Gestalten der Vergangenheit waren und was sie bewegte. Es geht also darum, das ureigene Gedankengut der mittelalterlichen »Riesen des Geistes« unverkürzt und unverfälscht in die Sprache der Gegenwart zu übersetzen.

Die Kirche hat den großen Lehrern des Mittelalters Namen gegeben und versucht, in diesen Namen die bezeichneten Gestalten scharf zu charakterisieren. Nehmen wir einige Gestalten und Namen heraus: Bernhard von Clairvaux, der Mystiker und Kreuzzugsprediger, der in seinen Predigten und Kommentaren seine Erfahrung der Innewerdung Gottes unmittelbar zu vermitteln suchte, wird genannt: *Doctor mellifluus*, honigfließender Lehrer; Albert der Große wird genannt *Doctor universalis*, der allumfassende Lehrer; Thomas von Aquin *Doctor angelicus*, der engelgleiche Lehrer; Johannes Duns Scotus, am Beginn des späten Mittelalters, wird genannt *Doctor subtilis*, der abgründige Lehrer; Bonaventura aber, der Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden, der wie Thomas von Aquin in diesem Jahre seinen 700. Todestag hat, Bonaventura wird genannt *Doctor seraphicus*. Man übersetzt die Bezeichnung gewöhnlich mit: »der seraphische Lehrer«. Das würde soviel heißen, wie »der dem Seraph gleiche Lehrer«. Wenn die mittelalterliche Kirche diese Bezeichnung als Charakterisierung eines Menschen wählte, dann muß man zuerst fragen: »Was ist das, ein Seraph?« Nach der Überlieferung der Heiligen Schrift sind die Seraphim jene geschaffenen Geister, die am unmittelbarsten von der Nähe Gottes erfüllt sind. Wenn sie als himmlische Kreaturen diese Nähe am nächsten vor aller Schöpfung auszuhalten vermögen, dann müssen sie ihr auch entsprechen können. So wird ihr Name aus einem hebräischen Wort gebildet, das »brennen« heißt. Seraph heißt »der Brennende« oder »der Entbrennende«. – Die Seraphim entsprechen also der Nähe Gottes durch brennen oder entbrennen.

Bonaventura wird nun genannt *Doctor seraphicus*, seraphischer Lehrer. Das bedeutet entweder »Lehrer wie ein Seraph« oder »brennender« oder »entbrennender Lehrer«. Wenn man aber nach der Lehre der Kirche weiß, daß das Entbrennen der Seraphim nicht nur ein innerer Vorgang, sondern auch ein Sichverströmen nach außen ist, dann müßte die Bezeichnung

Doctor seraphicus, seraphischer Lehrer, gleichzeitig heißen: »brennender« oder »entbrennender Lehrer« und zugleich: »Lehrer des Entbrennens«. Bonaventura, der wie die Seraphim brennende Lehrer, ist zugleich der Lehrer des Entbrennens. Kann das von einem Menschen überhaupt gesagt werden? Wie kann man es verstehen? Ist das nicht, wie vielleicht heute sogar Bischöfe sagen würden, ein gefährlicher Vorgang? Gibt es einen Gegensatz, aus dem man den hohen Anspruch einer solchen Bezeichnung verdeutlichen kann?

Die mittelalterliche Engellehre versucht gerne die Bezeichnung für die Chöre der Engel von ihrer Kraft, die Gottesnähe auszuhalten, zu verstehen. Wenn die Seraphim als die Entbrennenden Gott am nächsten sind, so entsprechen ihnen wieder am nächsten die Cherubim, die »Erkennenden«. Seraphim als »Entbrennende« bezeichnen damit, daß sie die Cherubim »die Erkennenden«, hinter sich lassen, daß sie ihnen voraus sind.

Unter den mittelalterlichen Lehrern der Kirche hat nur einer, Bonaventura, den Namen *Doctor seraphicus*, Lehrer des Entbrennens, erhalten. Damit ist als Gegensatz angedeutet, daß er das Erkennen, alle Ordnungen des Verstandes und des Denkens weit hinter sich gelassen hat und eine Lebensform erreichte, die mit dem Wort Entbrennen nur unzureichend bezeichnet ist, weil sich das Gemeinte nur sehr schwer in Worten aussagen läßt. Angesichts eines Namens, der alle gewöhnlichen Charakterisierungen eines Menschen weit außer acht läßt, müssen wir uns fragen, ob wir im Leben Bonaventuras Anhaltspunkte finden, die diesen Namen sowohl rechtfertigen als auch uns verdeutlichen.

Bonaventura wurde 1221 in Bagnorea bei Viterbo im damaligen Kirchenstaat als Sohn eines Arztes geboren. Als er in seiner Kindheit in eine schwere Krankheit fiel, rief seine Mutter Franziskus von Assisi an. Dadurch wurde er gesund und sagte später von sich, daß er sein Leben Franziskus verdanke. Mit 18 oder 23 Jahren schließt er sich den Gefährten des Franziskus an und wird Schüler des Alexander von Hales, als dessen Nachfolger er sich fühlt. Im Konvent der Franziskaner in Paris macht er seine philosophischen und theologischen Studien, wobei er durch seine Lehrer in ungewöhnlicher Weise in den Geist des augustiniischen Denkens eingeführt wird. 1250 und 1251 schreibt er seinen Sentenzenkommentar, eine Darstellung der gesamten philosophischen und theologischen Lehre ganz im Geist Augustins. 1256 wird er Magister der Theologie an der Universität Paris, 1257 wird er auf dem Generalkapital der Franziskaner in Rom zum General des Ordens gewählt und muß fortan für die von vielen Wirrnissen bewegten Geschicke dieses Ordens Sorge tragen, vor allem dafür, daß die einsame und unerreichte Gestalt des Ordensgründers Franziskus von der Gemeinschaft seiner Söhne, die schon in die Tausende ging, weder von falschen Eiferern noch von lähmenden Reaktionären umgedeutet oder einseitig mißbraucht wurde. Wenn er sich durch dieses Amt auch nicht mehr ausschließlich der Theologie als Lehrer widmen

konnte, so blieb er doch maßgeblich an der geistigen Auseinandersetzung seiner Zeit beteiligt, und mitten in den Anforderungen des Alltags wurde er für seine Zeit ein Lehrer des geistlichen Lebens, der in seinen Impulsen bis heute nicht ausgeschöpft ist. 1259 schrieb er auf dem Berge Alverna sein Itinerarium, das »Reisebuch der Seele zu Gott«, 1263 war die größere und kleinere Legende des Heiligen Franziskus abgeschlossen. 1265 ernennt ihn Papst Clemens IV. zum Erzbischof von York in England. Er bittet den Papst, von dieser Ernennung Abstand zu nehmen und darf bis zu seinem Lebensende Generalminister des Ordens bleiben. In den folgenden Jahren erscheinen bis zum *Hexaemeron*, dem Sechstageswerk, viele bedeutende Schriften zu Fragen des geistlichen Lebens. 1271 berät er in Viterbo die zur Papstwahl versammelten Kardinäle. 1272 wird er von Gregor X. zum Kardinal und Bischof von Albano ernannt. 1274 hält er auf dem Konzil von Lyon, an dem er maßgeblich beteiligt ist, eine Rede über die Wiedervereinigung mit den orientalischen Kirchen. Am 15. Juli des gleichen Jahres stirbt er in Lyon, aufgerieben vom Übermaß der Anforderungen, die an ihn gestellt worden waren.

Angesichts dieses hier nur skizzierten, aber an Geschicken und Entscheidungen überreichen Lebens fragt man von neuem nach dem Namen, den ihm die Zeit gab, seraphischer Lehrer, Lehrer des Entbrennens. Ist es möglich, seinen geistigen Werdegang oder sein geistliches Werk so kurz zu skizzieren, daß daraus dieser Name gerechtfertigt erscheint? Kann man einige besondere Gedanken, auf die es ihm ankam, herausstellen oder kann man vielleicht sogar sagen, daß es ihm in seinem Leben und in seinem geistigen Kampf nur um einen einzigen Gedanken ging, den er herausheben wollte? Wer mit seinem Werk einigermaßen vertraut ist, wird ohne Zögern sagen, Bonaventura ging es wie wenigen Menschen nur um einen Gedanken, allein sein Denken kreiste letztlich um eine einzige Frage. Versucht man diesen einzigen Gedanken und diese eine Frage zu verdeutlichen, dann bemerkt man sofort, welch ein Aufgebot des Leibes, des Geistes und des Herzens zu diesem Unterfangen nötig war, ein ganzes Leben, voll von unglaublichen Kämpfen, reichte kaum dazu aus. Bonaventuras Denken kreist um den einen Gedanken, er möchte daran arbeiten, durch den Menschen, durch die Erde und durch die Geschichte eine neue Erkenntnis des Menschensohnes aufzuspüren. Die Stunde seiner Gegenwart schien ihm wie eine letzte Stunde der Geschichte, so gereift, daß sie nach dieser neuen Erkenntnis des Menschensohnes rief. Bonaventura wollte helfen, diese Erkenntnis zu vermitteln, weil sie ihm selbst geschenkt worden war.

Um diesen Gedanken Bonaventuras eindeutig herauszustellen, muß man sich vor vielen Mißverständnissen hüten. Man fragt also zuerst nach den Voraussetzungen, die Bonaventura in seinem Denken bestimmen.

Die erste Voraussetzung ist die Annahme des Glaubens. Bonaventura scheidet jedes Als-Ob-Spiel in seinem Denken aus, jedes So-Tun, als ob wir uns nur selbst, gestützt auf die eigene Denkkraft, ins Spiel zu bringen hätten, um dann vielleicht später, wenn wir unser eigenes Können gänzlich ausgeschöpft haben, den Glauben als rettende Zuflucht anzunehmen. Dieses Denken ist ihm verdächtig, er traut ihm nicht. Für Bonaventura ist der Glaube eingreifendes Geschick ins Leben des Menschen. Man nimmt ihn entweder an oder man läßt ihn. Wenn man ihn aber annimmt, dann tun sich ungeahnte Wege auf, auch der eigenen Erkenntniskraft, weil man durch den Glauben eine neue Weise, Mensch zu sein, ersieht. Für Bonaventura ist der Glaube nicht Annahme von Sätzen, sondern erkennende Hingabe an das Kommen des Menschensohnes. Man sieht den, der mit einem alles Bisherige überbietenden Anspruch in die Geschichte eintritt, der die Zeiten teilt in Vorher und Nachher, der der Welt ein neues Richtmaß ihres Lebens schenkt, ihre Vorläufigkeit besiegelt und zugleich ihre Vollendung verheißt, vermehrt um den Gedanken, daß in dem, der in der Mitte der Zeiten gekommen ist, nicht nur der Entwurf des ganzen Kosmos verborgen war, sondern sogar sichtbar wurde am Morgen der Schöpfung. Das heißt für Bonaventura, daß der Menschensohn, der in der Fülle der Zeit gekommen ist, der inmitten der Erde das Heil wirkte, der in seinem Heimgang zum Vater die äußere Todverfallenheit der Welt bis zu seiner Wiederkunft radikal dokumentierte, daß dieser Menschensohn auch der Schöpfer der Welt ist, durch den der Vater am Anfang der Zeiten alles Leben ins Dasein rief.

Wer den Glauben annimmt, bindet sich ohne Vorbehalt an diesen Menschensohn. Diese Bindung aber schenkt dem Menschen neue Fühler des Sinnes und des Erkennens. Dieser Gedanke führt zur zweiten Voraussetzung, nämlich zur Voraussetzung der umgekehrten Betätigung des menschlichen Denkens.

Während die gewöhnliche Denktätigkeit des Menschen darin besteht daß der Mensch geistige Prozesse erfindet, vervielfältigt, variiert, kombiniert, um zu einem noch so kleinen System seines Geistes durch seine Setzung zu gelangen, sagt Bonaventura, daß der Menschensohn durch sein Kommen das menschliche Prinzip der Setzung, das Systemdenken des sich frei wissenden Geistes auf das kühnste umgewandelt hat in das Prinzip des Empfangens, in das gierige, weil hungrige Ausstrecken der Fühler der Sinne, in das jubelnde Erkennen der Spuren des Menschensohnes in Erde und Geschichte durch das vom Sohn verwundete geist-leibliche menschliche Herz. Das Prinzip der Setzung führt zuletzt zur Blindheit, das Prinzip des Empfangens führt in die unendliche Weite, in die Steigerung des menschlichen Geistes weit über das hinaus, was er aus sich selbst kann, in die durch nichts zu stillende Sehnsucht, den Menschensohn als die Fülle und die Nähe zu schauen. So steht am Anfang seines Denkens der lapidare Satz: »Hier hebt an die Schau des Armen

in der Wüste.« Das Mangelwesen Mensch, der »Mann der ungestillten Sehnsucht« wie Daniel, wird reich gemacht durch den sich offenbarenden Sohn, der selbst Mensch wird, um den Menschen durch innige Verschwisterung einzuweisen in den Plan Gottes mit seiner Welt.

Wenn gesagt worden ist, daß der eine Gedanke Bonaventuras darin besteht, daß der Menschensohn durch die Erde, die Geschichte und den Menschen in seiner Zeit neu erkannt wird, dann wird jetzt deutlich, daß sich dieses Erkennen nicht im luftleeren Raum des freien Geistes abspielt, sondern in den Grenzen, die die Mangelstruktur der Erde selbst setzt, vermehrt um die Sehnsucht, die alle Grenzen durchbricht. Alle mitgeteilte Erkenntnis bleibt wahrhaftig, wenn sie sich in den Grenzen des irdischen Weges, in der Struktur des staunenden Empfangens und ständig gesteigert durch die ungestillte Sehnsucht vollzieht. So ruft er den Menschen an, der sich durch die Wegstrecken der Erde aufmacht, das verborgene Antlitz Gottes zu suchen:

»Der Weg geht nicht, außer durch die glühendste Gekreuzigtenliebe, welche in dem Maße den bis zum dritten Himmel entrückten Paulus umgestaltet hat in Christus, daß er in Worte ausbrach: mit Christus bin ich zusammen angeheftet dem Kreuze, ich lebe, aber nicht mehr ich, wirklich lebt in mir Christus; welcher auch in dem Maße den Geist des Franziskus aufgesogen hat, daß der Geist im Fleische offen geworden ist, während daß er die geheiligsten Wundmale des Leidens an seinem Körper vor dem Tode durch ein Jahrzehnt fortgetragen hat . . . Und sonach, bezogen auf das Stöhnen des Gebetes durch den gekreuzigten Christus, durch dessen Blut wir rein werden von dem ungewaschenen Tragen der Schulden, bitte ich zuerst den Leser, er möge nicht einfach glauben, daß für ihn genug sei ein bloß trockenes Lesen, eine opferlose Spiegelsinnigkeit, ein Spurengehen ohne Wundergefühl, ein Umherblicken ohne hohe Freude, Beharrlichkeit ohne die fromme Pflicht, Wissen ohne die teure Liebe, Einsicht ohne innere Ohnmacht, ein Fortstreben fern von einer göttlichen Gnade, ein Spiegel außer der Weisheit, die von Gott her im Hauche liegt. . .« (*Itinerarium*, Prol., 3 f.).

Bei einem Menschen wie Bonaventura, der sein Dasein nicht in der stillen Gelehrtenstube, sondern im ständigen Kontakt mit seinen Mitmenschen verschiedener Völkerschaften zubrachte, ist es erstaunlich, wie unbeirrt er seine Gedankenführung und seine Sprache von der ersten bis zur letzten Zeile durchhielt. In seiner Zeit gab es wenigstens so viele Zeitgenossen wie heute, denen dieses Denken viel zu beschwerlich erschien. Wie konnte er immer nur diesen einen Weg, der ihm zwar gemäß dem Spiegel seiner Werke ungeahnte Erfahrungen schenkte, dennoch so unbeirrt gehen, als wäre seine täglich erfahrene Gegenwart mit all ihren Widerständen überhaupt kein Widerstand? Offenbar gibt es für Bonaventura ein sichtbares Ereignis, das wie nichts anderes sein Leben bestimmte und ihm selbst seine eigene Gedankenwelt niemals konsequent genug erscheinen ließ, so daß er sich ständig zur

Steigerung seines Denkens angetrieben wußte. Wir können sagen, das bestimmende Ereignis für das Denken Bonaventuras war die Gestalt des Franziskus, näherhin dessen Empfang der Wundmale Christi auf dem Berge Alverna im Jahre 1226. Am Leibe des Franziskus, in der Armut seines Sinnes, ist die Erde wieder zum Bild geworden, beschenkt mit den dem Fleisch eingepägten Wundmalen des Gekreuzigten, so daß sich eine neue anbrechende Zeit vor einer gewesenen im Bild des Franziskus erkannte. Bonaventura hat dieses Dasein des Franziskus zu einem Ereignis des erkennenden Geistes werden lassen, allerdings so, daß die »Armut im Geiste« der große Denkausgang bleibt, damit die tiefer erkennbaren Kräfte der Erde wieder zu einem Transparent ihrer verborgenen Mitte werden. Auf diese Weise hat er versucht, durch das Aufdecken von inneren Entsprechungen innerhalb der Welt, der Geschichte, der Natur des Menschen und innerhalb des geoffenbarten Wortes im Alten und Neuen Bund mit den Erkenntniskräften seiner Zeit, dem eingeborenen Worte in der Zeit ein Haus zu bauen, das innen und außen so weithin sichtbar leuchtet wie eine auf dem Berge erbaute gotische Kathedrale.

Was mag also bedeuten, wenn das Mittelalter diesen Denker »seraphischen Lehrer«, Lehrer des Entbrennens nennt? Der Name deutet die Erkenntnis an, daß in der Vielfalt der menschlichen Begabungen und Geisteskräfte in einem Menschen die eine Kraft aufblitzt, die in der Fähigkeit besteht, tiefer als es bisher geschehen war, die ungestillte Sehnsucht des menschlichen Herzens, die von der Ewigkeit berührt und verwundet ist, zu artikulieren und auszurichten. Das geschieht durch den eigenen strengen Weg des Denkens und Lebens, aber nicht nur für den Denker selbst, sondern gerade im eigenen Vollzug auch für andere und ist immerfort bedacht auf das neu erkannte Ziel der Erde, auf die Verähnlichung mit dem Menschensohn. Ein Dichter unserer Tage hat über ein solches Leben das Wort geschrieben: »Reinste Schau ist reinster Dienst«.

Die Zukunft der Geschichte

Von Alfred Haverkamp

»Die Zukunft der Geschichte« ist ein doppeldeutiges Thema, denn es ist unklar, was unter »Geschichte« eigentlich verstanden werden soll. Ist damit die Geschichte im Sinne der »res gestae« – des vergangenen Geschehens – gemeint, oder wird damit die Wissenschaft von der Geschichte, die Historie, angesprochen? Wozu diese Doppeldeutigkeit in der Thematik? Die Antwort auf diese Frage drängt sich auf: Die Zukunft der Geschichtswissenschaft in unserer Gesellschaft hängt nicht zuletzt davon ab, in welchem Maße die Vergangenheit in unsere Zukunft hineinwirkt, wieweit also der Augenblick der Gegenwart die Vergangenheit mit der Zukunft zu verbinden vermag, und in welcher Weise die Menschen bereit und gewillt sind, das Vergangene in ihren Zielvorstellungen für die Zukunft zu akzeptieren oder zu negieren. Es handelt sich also um zwei, wenigstens theoretisch zu unterscheidende Faktoren, die die künftige Rolle der Geschichtswissenschaft in der Gesellschaft beeinflussen: um die objektiv gegebene, vom Willen der Menschen unabhängige Weiterwirkung der in der Vergangenheit geschaffenen Lebensverhältnisse einerseits und um den Willen der handelnden Menschen, die ihnen vorgegebenen Verhältnisse hinzunehmen oder sie mehr oder weniger weitgehend zu verändern andererseits. Diese Faktoren werden uns im folgenden näher zu beschäftigen haben. Sie reichen freilich nicht hin, um den Bedingungs Zusammenhang für die gegenwärtige, zweifellos krisenhafte Situation der Geschichtswissenschaft in unserer Gesellschaft und ihre Zukunftsaussichten zu erfassen: Die Historiker beschäftigen sich zwar mit dem vergangenen Geschehen, sie haben aber schon immer versucht, diese Vergangenheit ihrer jeweiligen Gegenwart zu vermitteln. Diese Mittlerrolle des Historikers der die Vergangenheit ja nicht wiederherstellt, sondern unter diesem oder jenem Aspekt einsichtig macht, ist eine Aktivität, die über die objektive Weiterwirkung der Vergangenheit in Gegenwart und Zukunft hinausgeht. Die Art und Weise dieser Vermittlung ist daher ebenfalls zu berücksichtigen.

Wenden wir uns also zunächst der Frage zu, welche Funktion das vergangene Geschehen noch in unserer Gegenwart besitzt und voraussichtlich künftig einnehmen wird. Es ist eine unverkennbare, im einzelnen freilich nur durch den Historiker nachweisbare Tatsache, daß sich im Verlaufe der letzten hundertfünfzig Jahre und verstärkt in den letzten Jahrzehnten die zivilisatorisch-technischen Gegebenheiten in einem Maße wie nie zuvor geändert haben. Mit der rapiden Weiterentwicklung der Technik und der weiter-

hin steigenden Möglichkeiten, die Zukunft in einzelnen Lebensbereichen – so vor allem in der Technologie und auch in der Ökonomie – in freilich noch immer beschränktem Umfang zu planen, wächst also in dieser Hinsicht der Abstand zwischen der Vergangenheit, in der diese Instrumentarien und Fähigkeiten noch nicht gegeben waren, und der Gegenwart in einem weitaus schnelleren Tempo als in früheren Zeiten. Die vor diesem Zeitabschnitt, insbesondere vor der Industrialisierung, liegenden Geschichtsepochen könnten deshalb unter diesem Aspekt als nicht mehr gegenwarts- und zukunftsbestimmend ausgeschieden und höchstens noch als andersartige, fremdartige Vorgeschichte erscheinen. Es fehlt nicht an Stimmen, die in diesem Sachverhalt einen objektiven Grund für die mindere Bedeutung der Geschichtswissenschaft, soweit sie mehr als Zeitgeschichte sein will, in unserer Zeit und für die Zukunft erkennen wollen. Dies träfe jedoch nur dann zu, wenn die der Veränderung in besonders intensiver Weise unterworfenen und heute zugleich planbaren Teilbereiche die Grundgegebenheiten des Menschen und der gesellschaftlichen Lebensformen entscheidend umgestaltet hätten – eine Prämisse, die mit guten Gründen bezweifelt werden kann. So haben sich zwar die Formen der Kriegsführung und auch der Friedensregelungen seit dem Beginn des neunzehnten Jahrhunderts wesentlich verändert, Krieg und Frieden blieben aber für das Schicksal der Menschen wie eh und je bestimmend. Wie in den mittelalterlichen Jahrhunderten die Juden im christlichen Abendland als religiöse Minderheit oft diffamiert und sogar grausam verfolgt wurden, so führt der nun rassistisch begründete Judenhaß in Deutschland noch vor wenigen Jahrzehnten – unter Ausnutzung der neuen technischen Möglichkeiten in einem bürokratisch durchorganisierten Verfahren – zum grausamsten Pogrom in der langen Leidensgeschichte der europäischen Juden. Die technischen und zivilisatorischen Veränderungen der neuesten Zeit erweisen sich also im weiteren historischen Blickfeld vielfach gleichsam nur als Kulissen, die zwar die Handlung beeinflussen, aber nicht die Charaktere der handelnden Personen grundlegend umformen können. Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, daß die Veränderungen und die Veränderbarkeit der äußeren Lebensumstände den Blick für die Kontinuität im Wandel der Geschichte verstellen können und es größerer Anstrengungen bedarf, das allgemeine Bewußtsein für solche tieferliegenden historischen Zusammenhänge zu wecken. Dadurch wird die Aufgabe des Historikers erschwert, jedoch zugleich ihre Funktion in unserer Gesellschaft erhöht.

Wie bereits angedeutet, ist die Intensität des Einflusses der Vergangenheit auf unsere Gegenwart und Zukunft nicht allein von dem Eigengewicht der historischen Vorgegebenheiten abhängig, sondern auch von der Intention der handelnden Menschen, diese geschichtlich vorgeprägten Verhältnisse zu akzeptieren oder zu negieren. Ist der Wille zur Veränderung so mächtig, daß zwischen der jeweiligen Gegenwart und der angestrebten Gestaltungs-

form der Zukunft ein offener Bruch sein soll, dann entsteht in den Köpfen der so Handelnden fast zwangsläufig eine ablehnende Gleichgültigkeit gegenüber der Vergangenheit. Sie sind zwar oft noch bereit, die Gegenwart zu analysieren, um daraus möglichst konkrete, zugleich leicht einsichtige Anweisungen für ihre auf grundlegende Veränderung abzielenden Aktionen zu gewinnen, sofern sie nicht auch noch darauf verzichten und nur noch agitieren. Bei einer derartigen Intention wird aber jedenfalls die Bereitschaft zurückgedrängt, sich intensiver mit jener Vergangenheit zu befassen, die von diesem besonderen Aspekt aus nicht als unmittelbar praxisbezogen, das heißt handlungsorientierend erscheint. Das Studium der Vergangenheit wird also mehr oder weniger einem engen Theorie-Praxis-Bezug untergeordnet, und aus demselben Grunde erscheint die Vergangenheit zumeist um so weniger wichtig, je länger sie – rein chronologisch gesehen – zurückliegt. Es ist nur eine Spielart einer solchen Einstellung, wenn aus älteren Zeitstufen einzelne Fakten zur exemplarischen Verwendung innerhalb der vorgegebenen, absolut gesetzten Handlungsintention herangezogen werden. Der gegenwärtige Standort wird in diesem wie in jenem Falle zum alleingültigen Selektionskriterium der Vergangenheit wie auch zum allein maßgebenden Gestaltungsprinzip der Zukunft.

Es wäre höchst einseitig, ein derartig enges Theorie-Praxis-Verhältnis nur bei den Vertretern der »Neuen Linken« oder den extremen utopischen Weltenerneuerern zu konstatieren. Diese Beziehung zur Vergangenheit ist grundsätzlich auch dort vorherrschend, wo nur direkt verwertbare, möglichst ökonomisch meßbare Leistung honoriert wird, die unter Beibehaltung des gesamtgesellschaftlichen Status-quo Produktivität garantieren soll. Innerhalb dieser politischen Richtung erfreuen sich jene Sozialwissenschaften, die aus ihrer Analyse der Gegenwart möglichst pragmatische Handlungsanweisungen ableiten – und seien diese auch noch so kurzfristig – einer größeren Relevanz als die Geschichtswissenschaft. Diesen Trend der modernen, auf ihre Selbsterhaltung zielende Industriegesellschaft spricht Theodor W. Adorno insgesamt zutreffend an, wenn er formuliert: »Ökonomen und Soziologen wie Werner Sombart und Max Weber haben das Prinzip des Traditionalismus den feudalen Gesellschaftsformen zugeordnet und das der Rationalität den bürgerlichen. Das sagt aber nicht weniger, als daß Erinnerung, Zeit, Gedächtnis von der fortschreitenden bürgerlichen Gesellschaft selber als eine Art irrationaler Rest liquidiert wird . . .«.

Diese Aussage trifft freilich nicht nur für die »bürgerlichen«, sondern ebenso für die kommunistischen Staats- und Gesellschaftsformen zu, wie u. a. der Fall Solschenizyn in den letzten Monaten nochmals exemplarisch verdeutlicht hat. Hier wie dort mag die bewußte oder unbewußte Befürchtung mancher politischer oder bürokratischer Köpfe hinzukommen, daß – mit

den Worten Herbert Marcuses – »die Erinnerung an die Vergangenheit gefährliche Einsichten aufkommen lassen kann«.

So setzen sowohl die auf radikale Veränderungen abzielenden politischen Kräfte wie auch die Interessenträger der auf Pragmatismus, Operationalität und ökonomische Produktivität ausgerichteten Gesellschaften die Historiker – und unter ihnen besonders jene, die sich mit einer weiter zurückliegenden Vergangenheit befassen – dem Zwang der öffentlichen Meinung aus, die Relevanz ihrer Tätigkeit innerhalb des engen, so oder so motivierten Theorie-Praxis-Bezugs nachzuweisen. Die vorgegebenen, auf eine bestimmte politische Intention fixierten Wertmaßstäbe werden jedoch notwendigerweise der eigentlichen Leistungsfähigkeit der Geschichtswissenschaft nicht gerecht, wie noch zu verdeutlichen sein wird. Daher steht die Historie nicht zufällig im heutigen Unterrichtswesen in der sich verschärfenden Konkurrenz zu einem neuen Fach, das die politische Bildung unmittelbar thematisiert.

So blieben für die Zukunft der Historie in Wissenschaft, Unterricht und in der weiteren Öffentlichkeit nur noch vage Hoffnungen, die je nach der politischen Orientierung variabel sein könnten: Etwa die Hoffnung, daß mit dem Abflauen der revolutionären Tendenzen in der Bundesrepublik zugleich auch die Krise der Geschichtswissenschaft aufgehoben wäre. Andere mögen darauf ihren Optimismus gründen, daß die vornehmlich auf wirtschaftliches Wachstum ausgerichtete Industriegesellschaft noch stärker, als dies sich schon ohnehin in den letzten Jahren abzeichnet, an die Grenzen der eigenen Progression stößt und somit wieder andere Wertmaßstäbe freisetzt, die bisher verschüttet waren oder bewußt verdrängt worden sind – wie das Spielerische, Ästhetische und sonstige vordergründig weniger nützliche Bereiche des menschlichen Tuns und Denkens.

Diese Hoffnungen mögen in vieler Hinsicht berechtigt sein, weil sie sich auf erkennbare Trends innerhalb der jetzigen Situation abstützen können. Sie werden jedoch meines Erachtens zur Illusion, wenn von der weiteren Durchsetzung dieser Tendenzen allein das Ende der gegenwärtigen Krise erwartet wird. Illusionär schon deshalb, weil die vorhin angedeuteten ahistorischen bzw. antihistorischen Trends nicht von heute auf morgen aus unserer Gesellschaft verschwinden, sondern voraussichtlich noch längere Zeit – wenn auch möglicherweise in geringerer Intensität – wirksam bleiben werden.

Tatsächlich ist die vielbeschriebene Krise der Geschichtswissenschaft durch das Aufzeigen eines derartigen Konnexes zwischen der Historie und den hauptsächlich politischen Trends in der gegenwärtigen Situation der Bundesrepublik und vergleichbarer anderer Industriegesellschaften nicht hinreichend erklärt, noch sind so die Chancen der Historie in der Zukunft deutlich genug umrissen. Es ist nunmehr die aktive Rolle der Geschichtswissenschaft innerhalb der gesellschaftlichen Gegebenheiten zu skizzieren und damit ihre Leistungsfähigkeit anzudeuten. Fragen wir zunächst, ob und in welcher

Weise die Geschichtswissenschaft selbst ihre gegenwärtige Situation beeinflusst hat.

Dabei ist von der Tatsache auszugehen, daß die deutsche Historiographie des neunzehnten Jahrhunderts und noch lange im zwanzigsten Jahrhundert den Schwerpunkt ihres Objektbereichs in der Bildung des neuzeitlichen Staates und darüber hinaus noch allgemein in der Entstehung der Nationen gesehen hat. Sie befaßte sich daher weitgehend, wenn auch nicht ausschließlich, mit den Machtkonzentrationen und -auseinandersetzungen und mit der Geschichte jener Personen und Dynastien, die diese Vorgänge mindestens vordergründig ausgelöst und gesteuert haben. Diese Schwerpunktbildung war die Konsequenz der politischen Geschichte des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts. Andere Fragestellungen und Methoden, die vor allem in den Bereichen der alten und mittelalterlichen Geschichte schon am Ende des neunzehnten Jahrhunderts hervortraten, konnten sich daher nicht durchsetzen. Hingewiesen sei besonders auf die kräftigen Ansätze zu einer sozialgeschichtlichen Betrachtungsweise, die sich am klarsten bei Karl Lamprecht zeigen. Seine Forderungen an die Geschichtswissenschaft, denen er selbst in seinen zahlreichen Arbeiten gerecht zu werden versuchte, zielten auf die Suche nach überindividuellen Gesetzmäßigkeiten, ohne die Geschichte darauf reduzieren zu wollen, und auf die stärkere Berücksichtigung der sozialen Verhältnisse auch der Mittel- und Unterschichten, ohne die weiteren Aspekte zu vernachlässigen. Die von Lamprecht an führender Stelle vertretene sozialwissenschaftliche Ausformung der Geschichtswissenschaft wurde jedoch im weiteren Verlauf der neunziger Jahre und zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts im sogenannten »Methodenstreit« auf das schärfste bekämpft. In diesem weniger sachlich und methodologisch als politisch bestimmten Streit gewann die nationalstaatlich-politisch und auch ideengeschichtlich ausgerichtete Geschichtswissenschaft in Deutschland wieder die Oberhand, während Karl Lamprecht im benachbarten Frankreich kurze Zeit später zu den geistigen Vätern der heute noch führenden sozial- und strukturgeschichtlich orientierten Historikerschule gehörte. Lamprechts Ziel, von dem er selbst sagt, es sei »leicht aufzustellen, schwer zu erreichen«, wurde von diesen Historikern unter kritischer Annäherung an die Sozialwissenschaften und in intensiver theoretisch-philosophischer Diskussion weiterverfolgt, ohne daß dies von der deutschen Geschichtsforschung vor der Mitte der fünfziger Jahre näher zur Kenntnis genommen wurde.

Tatsächlich waren die politischen Verhältnisse in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg und besonders während der nationalsozialistischen Herrschaft wenig dazu geeignet, eine grundsätzliche Öffnung der Historie zu sozialwissenschaftlichen Fragestellungen und Methoden zu fördern, obwohl gewisse Ansätze in dieser Hinsicht auch in den zwanziger Jahren festzustellen sind. Dies änderte sich zunächst auch noch nicht grundlegend in den ersten

Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Neuansätze beschränkten sich zunächst noch auf Teilgebiete der Historie, so insbesondere auf die mittelalterliche Geschichte. In ihr spielt seit dem Anfang der fünfziger Jahre die landesgeschichtliche Methode, die auf eine Integration der verschiedenen Lebensbereiche innerhalb einer bestimmten historischen Landschaft abzielt, eine hervorragende Rolle und drängt damit zugleich die Ideen- und Geistesgeschichte stärker in den Hintergrund. Damit verbunden ist eine Intensivierung der mittelalterlichen Stadtgeschichtsforschung, mit der zunehmend auch die breite soziale Gliederung der Stadtbewohner berücksichtigt wird.

Erst im Verlauf der weiteren fünfziger Jahre trat eine bewußte theoretische und methodische Reflexion über den Gegenstandsbereich der Geschichtswissenschaft deutlicher hervor. Diese Neuorientierung vollzieht sich unter dem Schlagwort der »Sozial-« oder auch »Gesellschaftsgeschichte« und wird vor allem von Karl Bosl, Otto Brunner, Werner Conze und nicht zuletzt Theodor Schieder begründet und innerhalb ihrer Schulen gefördert. Sie ist vor allem durch eine Ausweitung des Forschungsbereichs auf das gesamte, vom Menschen verursachte Geschehen gekennzeichnet und versucht allgemein, nach den Bedingungen zu fragen, durch welche das Handeln der Menschen als Individuen und Gruppen bestimmt ist, was die Einbeziehung aller Schichten, Klassen oder Stände in die historische Betrachtungsweise impliziert. Zugleich zielt sie notwendigerweise auf eine Integration der traditionellen historischen Einzeldisziplinen, auf die freilich auch künftig schon aus arbeitsökonomischen Gründen nicht verzichtet werden kann.

Die angedeutete Umorientierung der deutschen Geschichtswissenschaft, die so auch in engere Beziehungen zur strukturalistischen Betrachtungsweise trat, fand jedoch fast unbemerkt von der öffentlichen Meinung statt und wirkte sich auch auf die Schulpraxis kaum aus. Diese Tatsache hat zur öffentlichen Krise der Geschichtswissenschaft seit der Mitte der fünfziger Jahre wesentlich beigetragen, als die vorwiegend auf wirtschaftliches Wachstum ausgerichtete Leistungsgesellschaft mit ihren entsprechenden Ansprüchen und Wertsetzungen voll und eigentlich unangefochten etabliert war. Die Krise verstärkte sich weiterhin seit der Mitte der sechziger Jahre, als besonders mit der wirtschaftlichen Rezession der politische Wille zur permanenten Reform und auch revolutionäre Tendenzen offen hervortraten. Die Geschichtswissenschaft geriet nun gleichsam zwischen die Stühle. Ein weiterer Faktor kam hinzu, der jedoch nur eine Konsequenz des vornehmlichen Gegenstands und der vorzugsweise behandelten Fragestellungen der traditionellen Geschichtswissenschaft ist:

Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und des Hitler-Regimes zerbrach endgültig der schon vorher pervertierte Nationalstaat, der jahrzehntlang der wichtigste Forschungsgegenstand der deutschen Geschichtswissenschaft gewesen war. Zugleich hatte schon der NS-Staat einen tiefgehenden Um-

bruch des Gesellschaftsgefüges herbeigeführt und damit auch die alten politischen und sozialen Führungsschichten weitgehend beseitigt. Trotz unverkennbarer Bemühungen, politisch wieder an die Weimarer Politik anzuknüpfen, war doch in der Mentalität der meisten Deutschen ein spürbarer Kontinuitätsbruch geschehen, der sich in einem mehr oder weniger ausgeprägten Desinteresse an der traditionellen Geschichtsauffassung auswirkte.

Die Nachkriegsgeneration, die sich politisch erstmals in den sechziger Jahren artikulierte, konnte den mißbrauchten Begriffen wie Nation und Staat noch weniger Verständnis abgewinnen. In ihrem teils utopischen Bemühen um eine grundlegende Veränderung der vorgefundenen Gesellschaft fand sie an der Historie, wie sie sich im öffentlichen Bewußtsein und auch vielfach noch in der Lehrpraxis der Universitäten und Schulen traditionell darstellte, kaum weiterführende Anknüpfungspunkte. Vielmehr wurde die Historie von dieser Seite zumeist pauschal dem Verdacht ausgesetzt, einseitig konservierend, wenn nicht reaktionär zu sein.

Die neuorientierte Geschichtswissenschaft im Sinne der Sozial- bzw. Gesellschaftsgeschichte ist jedoch befähigt, aus dieser vielfältig bedingten Krise wieder herauszuführen und der Historie gute Chancen für die Zukunft zu bieten. Dieser Optimismus kann sich auf mehrere Argumente stützen. Hervorgehoben sei zunächst die Tatsache, daß der Historiker trotz der offenkundigen Konkurrenz mit den Sozialwissenschaften in der Analyse der Gegenwart einen wichtigen Beitrag zu leisten vermag, der nur von ihm erbracht werden kann. Diese Fähigkeit beruht auf der einzig und allein dem Geschichtswissenschaftler reservierten Tätigkeit, sich mit vergangenen Epochen wissenschaftlich zu beschäftigen. Erst durch diese Tätigkeit, wofür er sich freilich ein zum Teil sehr schwieriges methodisches Instrumentarium aneignen muß, gewinnt er nicht nur die nötige Distanz zur Gegenwart, sondern auch neue Aspekte für den Bedingungszusammenhang in der gegenwärtigen Situation. Auf diese Weise ist der Historiker in der Lage, die unsere Gegenwart bestimmenden Faktoren so weit wie möglich in ihrer Gesamtheit zu erkennen und vor allem durch die Kenntnis über die Lebensdauer bestimmter Faktoren im Verlaufe der Geschichte genauere Angaben über die Wichtigkeit der jeweiligen Faktoren zu machen, also nicht nur die Quantität der einzelnen Elemente im Bedingungszusammenhang unserer Gegenwart zu ermitteln, sondern auch deren Qualität in den Griff zu bekommen. Die Überlegenheit des Historikers über den der Gegenwart ausgelieferten Sozialwissenschaftler gründet also darauf, daß er im Unterschied zu diesem die Kontinuität, den Wandel und die Veränderbarkeit im gesellschaftlich-politischen Bereich wirklichkeitsbezogener und daher gründlicher erfassen kann.

Durch den ständigen Nachweis der Bedingtheiten historischer Phänomene berücksichtigt die Geschichtswissenschaft notwendigerweise das Moment der Veränderung und Veränderbarkeit auch innerhalb unserer Gegenwart und

für die Zukunft, zugleich aber vermag sie durch eine freilich behutsame Einbeziehung soziologischer Denkkategorien – insbesondere durch die Anwendung der typisierenden und strukturalistischen Methode – gesichertere Generalisierungen in langfristigen Perspektiven vorzunehmen. Somit kann sie also auch die wichtigsten Forderungen der modernen Leistungsgesellschaft wie auch der auf Veränderung und innere Demokratisierung drängenden politischen Kräfte mitberücksichtigen. Dieses Eingehen auf die wichtigsten politischen und gesellschaftlichen Trends der Gegenwart bedeutet im Ergebnis nicht eine Bindung der Geschichtswissenschaft an den einen oder anderen politischen Standpunkt, sondern die wissenschaftlich abgesicherte Fähigkeit zur kritischen Mitsprache und so auch zur Vermeidung von Einseitigkeiten in den divergierenden politischen Bestrebungen. Die neukonzipierte Geschichtswissenschaft ist demnach nicht mehr allein auf die mehr oder weniger begründete Hoffnung angewiesen, daß die einseitig auf Beharrung oder auf revolutionäre, dennoch zumeist gegenwartsverhaftete Veränderung abzielenden politischen Bestrebungen sich selbst aufheben, sie kann vielmehr aktiv an deren Aufhebung zu einer humanen Synthese mitwirken.

Durch die bewußte Einbeziehung »der Gesamtheit aller Lebensvorgänge, die mit dem Menschen und den von ihm geschaffenen Gebilden zusammenhängen«, stellt die sozialgeschichtlich orientierte Historie den Menschen in seiner Totalität wieder in den Mittelpunkt, womit sie eben auch seiner Vereinseitigung entgegenwirken kann. Um dies durchführen zu können, ist sie auf eine enge Zusammenarbeit mit den weiteren Humanwissenschaften, insbesondere soweit diese eine historische Dimension besitzen, angewiesen. Andererseits wird sie auch für die Nachbardisziplinen selbst wieder attraktiv, zumal diese auch aus anderen Gründen ein verstärktes Interesse an der Sozialgeschichte entwickeln und sich wieder auf den nur durch historische Analyse faßbaren Bedingungs-zusammenhang der literarischen bzw. sonstigen Gegenstände ihres Faches besinnen. Sie besitzt also in der Tat gute Aussichten für eine integrative Position unter den Humanwissenschaften.

Nicht zuletzt sei als Argument für den geäußerten Optimismus angeführt, daß die sozial- bzw. gesellschaftsgeschichtlich orientierte Historie mit der akzentuierten Absicht, die Rolle aller sozialen Schichten bzw. Klassen im historischen Geschehen zu berücksichtigen, nicht nur ein weitaus differenzierteres Bild von der jeweiligen Vergangenheit entwickelt. Die Auswirkungen dieser Verfahrensweise beseitigen zugleich die vorhin skizzierte Diskrepanz zwischen der Geschichtsschreibung älteren Typs und den gesellschaftlichen Gegebenheiten der Nachkriegszeit. Während in der früheren Historie vorwiegend die jeweils führenden Schichten und Persönlichkeiten berücksichtigt wurden, ist durch die Einbeziehung aller Schichten auch der Interessenkreis für die neue Geschichtswissenschaft erweitert und eine notwendige Übereinstimmung mit unserer demokratischen Gesellschaftsordnung er-

zielt worden. Solange die Sozialgeschichte die quellenmäßig erkennbaren Bedingungsbeziehungen ihres jeweiligen historischen Gegenstandes ernsthaft erforscht, kann sie weder zu einer »elitären« noch zu einer »proletarischen« Geschichtsschreibung entarten.

So sehr die Historie in den letzten Jahrzehnten auch ihr rationales, wissenschaftliches Instrumentarium verstärkt und verschärft hat, so sehr stößt der Historiker doch immer wieder an die Grenzen der ihm zur Aufgabe gesetzten Rationalität. Er bleibt sich in seiner Arbeit der rational letztlich nicht auflösbaren Komplexität menschlichen Tuns bewußt, das in vielen, oft tiefsten menschlichen Bezügen nicht mehr weiter analysiert, sondern höchstens noch beschrieben werden kann. In diesem inneren Kraftfeld humanen Handelns, das sich dem rationalen Zugriff oft genug entzieht, muß sich auch die Historie den an sie gestellten Ansprüchen auf pragmatische Umsetzbarkeit ihrer Erkenntnisse in die Alltagswelt dieser oder der künftigen Zeit versagen: hier bleibt sie rational zwecklos – wenn man so will – spielerisch ästhetisch menschlicher Luxus. Gerade mit dieser Komponente, die die Brücke zwischen Wissenschaft und Kunst enthält, kann sie wesentlich dazu beitragen, den Menschen aus der zweckrationalen Arbeitswelt herauszuführen und ihn mit den Vielfältigkeiten menschlicher Existenz und der von den Menschen geschaffenen Gebilde vertraut machen.

Die Zukunftsaussichten der Geschichte als Wissenschaft und Form allgemeinen menschlichen Erinnerens sind also keineswegs düster. Die Historie kann sich dabei auch auf ein ursprüngliches Interesse aller Menschen stützen, auf das elementar vorgegebene Interesse an der Endlichkeit und damit auch Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz, wie dies Theodor Schieder kürzlich nochmals betont hat: »Der Mensch lebt immer im Angesicht des Todes und Untergangs, und er ist ständig entschlossen, ihrer durch eine Verlängerung der Erinnerung in unendlich erscheinende Vergangenheiten und durch ihre Vorschau in die Zukunft Herr zu werden.« Es ist jenes Interesse, das trotz starker anti- oder ahistorischer Einflüsse der Umwelt und der Maßnahmen der Schul- und Kulturpolitiker erhalten geblieben ist und gegenwärtig offenbar verstärkt durchbricht. Dieses ursprüngliche Interesse ist zugleich der potentielle Ansatzpunkt für Legenden und Ideologien, die ohne die Geschichtswissenschaft als Korrektiv zu einem Rückfall in die Barbarei führen könnten.

Scheidung und Wiederverheiratung in den USA heute

Von Virginia Heffernan

Wir leben in einer Zivilisation, in der sich die Polygamie zur Institution entwickelt hat. In der Tat gibt es in den Vereinigten Staaten heute einen höheren Prozentsatz mehrmals Verheirateter als in Ländern, die sich zur Polygamie bekennen (Bernard 1958).

Die große Zahl im Umlauf befindlicher College-Lehrbücher, die für Ehe-Kurse zur Verfügung stehen, spiegeln diese Entwicklung wider. »Liebe und Intimität« von Robert Couetts ist typisch für das Genre. Ein Zitat aus Couetts Ratschlägen für den College-Studenten: »Es ist für Euch jetzt an der Zeit zu erproben und herauszufinden, was Ihr von Ehe und Familienleben erwartet. Zusammenleben vor der Ehe, die Auflösung kinderloser Ehen, gesellschaftliche Anerkennung von Kindern unverheirateter Mütter, unverheirateter Väter, legale Abtreibung, frei verkäufliche Verhütungsmittel, revidierte Scheidungsgesetze – all das müßt Ihr in Erwägung ziehen, um herauszufinden, wer Ihr selbst seid und was Ihr von der Ehe wollt, ehe Ihr in ihr so tief verwickelt seid, daß Ihr nicht mehr heraus könnt. Ihr habt heute die Möglichkeit, die Fallen zu vermeiden, in die Eure Eltern getreten sind.«

Ich bin kein Theologe und will nicht versuchen, solche Einstellungen mit den jüdisch-christlichen Lehren über die Ehe in Einklang zu bringen. Mein Anliegen ist das des Soziologen: Wie wirken sich Einstellungen auf das menschliche Verhalten aus?

Max Rheinstein erklärt (1972), daß »die wichtigste Vorkämpferin für die Stabilität der Ehe die römisch-katholische Kirche gewesen ist. Ihr entschlossenes Festhalten am Dogma der Unauflöslichkeit richtete sich nicht so sehr gegen eine Wiederheirat zu Lebzeiten des früheren Ehepartners als gegen das Aufkommen ehelicher Untreue. Wo der Glaube stark war, war auch die Ehe stark, erwies sie sich als gefestigt. Die Versuchung zur Untreue wird zurückgedrängt durch Sündenbewußtsein und Angst vor der ewigen Strafe. Die Tugend der Geduld wird gepflegt, Enttäuschungen und Mißgeschick werden angenommen als göttliche Fügung, die zu ertragen ist.«

Allein auf der Grundlage soziologischer Daten sage ich ohne Zögern voraus, daß, wenn die Lehren avantgardistischer Theologen oder das Eintreten für eine verminderte Wertschätzung der dauerhaften Ehe Verbreitung finden, vieles von der Stärke und Standhaftigkeit der christlichen Ehe in Vergessenheit geraten wird. Allerdings habe ich als Christ einen zu großen Glauben an den Heiligen Geist, um anzunehmen, daß das Wort Christi so schnell verblasen wird, wie diese Herren annehmen.

Der Prozeß der Entfremdung und Trennung eines Paares verrät eine Preisgabe der alten Tugenden. Gegenangriff und Vergeltung treten an die Stelle von Geduld

und Aussöhnung. Keiner will dem anderen entgegenkommen, eine ausweglose Situation. Die Tatsache, daß der Mann ein Liebesverhältnis unterhält, gibt der Frau das Recht, das Gleiche zu tun.

Die christliche Liebe, sowohl die Vorstellung »als erster« zu lieben als auch »sich zur Liebe entscheiden«, scheint verlorengegangen zu sein. Tiefer verankert in der Psyche solcher Menschen ist die Auffassung, daß die Liebe »verdient« werden muß und nicht frei – ohne solche Leistungen – gegeben werden kann. Allzuoft wollen solche Paare gar keine Hilfe, oder sie suchen sie erst dann, wenn Gefühl und Abneigung sich bereits verhärtet haben. Eheberatung ist aussichtslos für Paare, die schon entschlossen sind, sich zu trennen und die keinen Beweggrund haben, sich noch einmal umzustellen, um eine wirkliche Gemeinschaft zu werden.

Obgleich die veränderte Stellung der Frau einen Wandel in Scheidungsfragen mit sich gebracht hat, ist die Frau und Mutter nach wie vor in hohem Maße von ihrem Ehestatus abhängig. Ausgeschlossen von jeder wesentlichen Funktion in der Öffentlichkeit, führt sie ihr Leben buchstäblich durch ihr Verheiratetsein. Wie eng sie sich an die Ehe klammert, hängt von ihrer eigenen Unabhängigkeit ab, sowohl der wirtschaftlichen als auch der psychischen.

Es ist sehr oft der Ehemann, der als erster die Scheidung will. Er legt sich, mit oder ohne Absicht, eine bestimmte Verhaltensstrategie zu, ein Benehmen, daß den Partner zu der Einsicht bringt, Scheidung sei die beste Lösung. Mit anderen Worten, er wird so unausstehlich, daß die Frau alles tut, um ihn loszuwerden (Goode 1956).

Ein Ehemann mittleren Alters aus meinem Bekanntenkreis begann ein Liebesverhältnis mit seiner attraktiven einundzwanzig Jahre alten Sekretärin. Seine Frau kann es, zugegebenerweise, mit dieser Dame nicht mehr aufnehmen. Sie ist vierzig Jahre, hat die Strapazen von neun Geburten mitgemacht und ist abgestumpft durch einundzwanzig Jahre Hausarbeit. Wer kann ihm Vorwürfe machen, daß er sich von der jungen Frau angezogen fühlt? In unserer Gesellschaft, in der öffentlichen Meinung findet das Einhalten eines Gelübdes, die Treue in ehelichen Krisenzeiten, wenig Unterstützung. Der Mann will aus der Bindung heraus, und in den letzten drei Jahren hat er seiner Frau das Leben ziemlich schwer gemacht. Warum klammert sie sich an ihn? Die Antwort ist einfach – sie hat keine andere Möglichkeit, sich und die sechs lebenden Kinder wirtschaftlich über Wasser zu halten.

Die Romantiker, die glauben, Liebe sei alles, denken nicht an den Alltag, an Nahrung, Kleidung, Wohnung. Die Lage der geschiedenen Frau und Mutter ist oft deprimierend. Die Frau mag denken, daß ihr Leben immerhin besser sei als die frühere erbärmliche Existenz, aber sie lebt oft in bitterer Armut, selbst dann, wenn sie eine College-Erziehung genossen hat.

Nach Schätzungen bezahlen nur 35 Prozent der geschiedenen Männer Unterstützung für die Kinder, etwa 40 Prozent zahlen kaum oder nie (Goode). Nur wenige Männer können zwei Haushalte bestreiten. Unterstützung der ersten Familie bedeutet eine beträchtliche Belastung für die zweite Ehe.

Die volkstümliche Meinung ist, daß die arbeitsfähige Frau sich heute selbst durchbringen kann. Ja, das kann sie, aber eine solche Theorie läßt außer acht, daß sie die Rolle beider Elternteile übernommen hat gerade in Zeiten, in denen es ernste Schwierigkeiten mit den Kindern gibt.

In drei Fällen habe ich miterlebt, daß Frauen mit einer College-Ausbildung interessante Berufe aufgeben mußten, um für ihre Kinder zu sorgen. In zwei Fällen hatten sich bei den Kindern körperliche Schäden herausgestellt, die ganztägige Pflege beanspruchten. In dem anderen Fall hatten die Kinder disziplinarische Schwierigkeiten. Eine dieser Mütter mußte um Fürsorgeunterstützung bitten, weil der Vater für das Kind nicht mehr zahlte.

Die einzige institutionalisierte Lösung des Scheidungsproblems ist die Wiederheirat (Goode). Selbst wenn der weibliche Partner imstande ist zu arbeiten, verdient er weniger als ein Mann und ist genötigt, einen anderen Ehepartner zu suchen.

Ein schwerwiegendes Problem ist der Energie- und Kraftaufwand in der Sorge um die Kinder. In der normalen Familie können die Eltern die Verantwortung auf unterschiedliche Art teilen. Die geschiedene Mutter hat kein klar umrissenes Rezept zur Lösung ihrer Probleme, und andere Leute sind moralisch nicht verpflichtet, ihr zu helfen. Unser Familiensystem erlaubt die Scheidung, trifft aber keine Vorsorge für die Folgen (Goode).

Ein anderes Problem ist das der institutionellen Integrierung. Es bilden sich heute ungezwungene Gruppen von Erwachsenen in der Verbindung von Paaren; dazu paßt die Unverheiratete nicht, es sei denn, sie täte sich mit einer Person des anderen Geschlechts zusammen. Das System von Familie und Verwandtschaft drängt den Geschiedenen zu einer Wiederheirat, weil der Status des Unverheirateten unbequem ist.

Mehr Männer als Frauen heiraten nach einer Scheidung wieder. Abhängige Kinder sind für die Wiederheirat der Frau ein Handicap. Fast alle geschiedenen Frauen mittleren Alters mit großen Familien, die ich persönlich kenne, haben sich mit der Ehelosigkeit abgefunden, ohne Rücksicht auf religiöse Bindungen. Hinzu kommt ein Mangel an Männern, die sie heiraten könnten. Männer sterben früher, sie neigen auch dazu, jüngere Frauen zu nehmen.

Die Frau mittleren Alters bekommt gewöhnlich fast einen Schock, wenn sie mit einem Mann eine Verabredung trifft. Sie ist völlig unvorbereitet auf die sexuelle Revolution. Sie ist aufgewachsen in einer Zeit, in der Jungfräulichkeit die Norm war und hat selbst ein Leben der Treue gelebt; jetzt ist sie nicht darauf eingestellt, sofort intime Beziehungen anzuknüpfen.

Diejenigen, die sehr jung heirateten und ihre erste Ehe scheitern sahen, verlieren offenbar nicht viel Zeit, um neue Bindungen einzugehen. Tatsächlich liegt der Verdacht nahe, daß ein beträchtlicher Teil der Geschiedenen unter diesen jungen Leuten schon Pläne für eine Wiederheirat hatte, bevor sie die frühere Bindung aufgaben (Bernard). Das paßt zu Couatts Theorie von den fortschrittlichen Beziehungen.

Welche Art von Menschen sind nun zur Wiederheirat geeignet?

Jessie Bernard gibt uns folgende Aufgliederung:

die absolut »Unverheiratbaren«	14 %
die Ehe-Erfolgreichen	53 %
die zu neuer Scheidung neigen, weil ihnen die Ehe-Fähigkeit fehlt	33 %

Zur ersten Gruppe gehören auch diejenigen, die von jedermann abgewiesen werden, besonders die physisch und geistig Kranken. Die dritte Gruppe scheint keine

Schwierigkeit zu haben, einen Partner zu finden, aber ihr geht die Fähigkeit ab, eine Ehe zu führen. Diejenigen, die in der Lage sind, eine glückliche Zweitehe zu führen, hatten beim ersten Mal nicht den richtigen Partner, sie können ein zweites Mal mit einem passenden Partner durchaus ein erfolgreiches Ehe-Team bilden.

Untersuchungen über den Erfolg von Wiederverheiratungen kommen zu unterschiedlichen Ergebnissen. Paul Popenoe veröffentlicht folgende Daten:

	geschiedene Männer	geschiedene Frauen
gutes Zusammenleben	50,9 %	52,5 %
einwandfreies Zusammenleben	23,5 %	20,0 %
schlechtes Zusammenleben	25,6 %	27,5 %

Es scheint einen Unterschied zu geben zwischen Scheidungs-Statistiken, die anzeigen, daß die Zweitehe gewagter ist, und anderen Studien, die ergeben, daß Wiederverheiratungen mehr oder weniger glücklich sind. Man kann annehmen, daß unglücklich Wiederverheiratete die Ehe ziemlich schnell wieder aufgeben, sie fürchten die Scheidung nicht sonderlich. Das heißt, unter Wiederverheirateten ist eine unglückliche Ehe meist von kurzer Dauer, während erstmals Verheiratete ihr Leid länger ertragen.

Statistische Analysen zeigen, daß für eine Erstehe die Scheidungschancen bei 1:6 liegen, bei der zweiten Heirat liegen sie bei 1:3, bei einer dritten Ehe 3:4. Offensichtlich sind also die Zweitehen um 50 Prozent risikoreicher als die ersten Ehen, und die Frauen sind gefährdeter als der Mann. Geschiedene unterliegen in der Ehe stärker den Gefahren als der Erstverheiratete oder Verwitwete (Schlesinger 1968).

Es ist heute ganz offensichtlich so, daß Entscheidungen, die Ehe und Scheidung betreffen, in wachsendem Maße von Tendenzen beeinflusst werden, die außerhalb der sozialen Klein-Welt des Familien-Systems liegen (Pinard 1966). Eine solche Erkenntnis, die sich aus einer Vielzahl von Untersuchungen ergibt, sollte den Theologen zum Nachdenken bringen. In Gesellschaften, in denen die Religion sich behauptet und in denen ein starkes gesellschaftliches System zur Stützung von Ehe und Familie besteht, sind Ehen gefestigter. Das Zitat von Couatts zu Beginn dieser Ausführungen macht deutlich, daß bei uns der gesellschaftliche Trend gegen die Beständigkeit der Ehe gerichtet ist.

Diejenigen unter uns, die in Vorstädten leben, verfolgen mit Bestürzung das Anwachsen der Zahl vater- oder mutterloser Familien, der Menge gestörter Kinder in den Schulen. Wie bei anderen sozialen Übeln will niemand zuständig sein, trotzdem ist jeder von uns verantwortlich.

Es ist nicht die Scheidung, sondern die Zerrüttung der Ehe, die an diesem gesellschaftlichen Übel schuld ist. Die Scheidung kommt erst hinterher. Es sind die Belastungen und Spannungen einer zerrütteten Ehe, die Eltern und Kindern seelische Probleme aufbürden. Es ist diese Zerrüttung, die die Kinder zu »Waisen« macht, die sie wahrscheinlich, und vielleicht auch die Mutter, zu einer Belastung für den Steuerzahler werden läßt und die in das Gefüge des sozialen Lebens ein Element allgemeiner Unsicherheit einführt. Wenn ein verheiratetes Paar nicht zusammenleben will, kann niemand es dazu zwingen (Rheinstein 1972). Das Fehlen eines

Scheidungsgesetzes in Italien hat es auch nicht vermocht, die Zerrüttung von Ehen zu verhindern.

Weniger als 5 Prozent der jungen Leute erfahren heute irgendeine Art der Heranbildung oder Vorbildung zum Familienleben. Relativ wenige wissen, wenn sie heiraten, was eheliche Verpflichtung bedeutet. (Es besteht ein Unterschied zwischen Erziehung zum Familienleben und sexueller Aufklärung.) »Umfassende Erziehung zum Familienleben heißt Entwicklung einer Persönlichkeit in Charakter und Einstellung und die Vermittlung von Wissen, das der Einzelne braucht, wenn seine Ehe ein stabiles Element der Gesellschaft sein soll, eine Quelle persönlicher Zufriedenheit und eine Wiege für die Kinder« (Rheinstein).

Große Teile der Bevölkerung fürchten die Eheberatung, weil sie Therapie ist. Wir sind noch weit davon entfernt, die Leute dazu zu erziehen, Hilfe in der Not zu suchen.

Man muß kein Sozialwissenschaftler sein, um zu der Erkenntnis zu kommen, daß es viel häufiger Scheidung gibt, als nötig wäre. Allerdings geben Scheidungs-Statistiken allein kein wahres Bild der Vergangenheit. Früher hatten die Frauen kaum eine Alternative zu ihrem Ehestatus, es sei denn die Prostitution. Obwohl auch heute noch das Einkommen der Frau niedriger liegt als beim Mann, gibt es für sie doch eine beträchtliche Zahl von Möglichkeiten, sich vom männlichen Lohnempfänger unabhängig zu machen. Diese größere wirtschaftliche Freiheit hat ein Anwachsen der Scheidungsquote mit sich gebracht. Wenn die einzige Alternative zur Scheidung die Tyrannei wäre, dann läge es mir fern, gegen den Ehebruch zu protestieren.

Eine mögliche Grundlage für größere menschliche Zufriedenheit beider Ehepartner ist die gleichberechtigte Zusammenarbeit. Es gibt heute wahrscheinlich einen höheren Prozentsatz glücklicher Ehen als jemals zuvor in der Geschichte der Menschheit. Darüber kann man allerdings keine Statistik aufstellen. Obwohl uns die Geschichte nicht erlaubt, ein goldenes Zeitalter der Ehe zu verzeichnen, scheint es doch früher keine Epoche gegeben zu haben, die so viel von der Ehe erwartete wie die heutige. Diese hohe Erwartung bestimmt auch die Scheidungsrate, aber gleichzeitig gibt sie tausenden von Ehepaaren den Antrieb, härter an sich zu arbeiten. An jedem Tag wird die Entscheidung des ersten »Ja-Wortes« von neuem getroffen, damit sie lebendig bleibt.

Sanfter Tod mit Nachhilfe?

Anmerkungen zur Euthanasie-Debatte

Von *Oskar Schatz*

»Ein Plädoyer für das Recht auf menschenwürdiges Sterben« nennt der in Berlin lebende amerikanische Journalist Paul Moor sein neuestes, bei Rowohlt erschienenes Buch »Die Freiheit zum Tode«. Anders als im amerikanischen Originalmanuskript kommt das Wort »Euthanasie« erst im zweiten Untertitel vor, kleingedruckt und in Verbindung mit dem anspruchsvollen Wort »Ethik«. Zu sehr, so scheint es, ist es immer noch durch das gleichnamige Mordprogramm der Nazis für Geistesranke und Geistesschwache belastet, als daß der Verlag es gewagt hätte, sozusagen mit der Tür ins Haus zu fallen. »Der Staat, die Kirche, die Ärzte – alle sind gegen Euthanasie«, heißt es etwas larmoyant im Klappentext. Aber gibt es dafür nicht gerade in Deutschland gute Gründe und einschlägige Erfahrungen? Auch damals, in den frühen Vierzigerjahren, begann ja die Sache denkbar harmlos und menschenfreundlich.

Nach 1945 saßen die Verantwortlichen in den Nürnberger Ärzteprozessen auf der Anklagebank. Mit Scham entsann man sich des heute noch verbindlichen Eides des heidnisch-griechischen Arztes Hippokrates, nie seine Kunst zur Tötung eines Menschen zu mißbrauchen. Der Eid bezieht sich ausdrücklich auch auf die Vernichtung werdenden Lebens, auf die Abtreibung. Nachdem dieses sogenannte Tabu – nicht etwa aus Not, sondern auf der Höhe des modernen Sozial- und Wohlfahrtsstaates und nach allgemeiner Verbreitung empfängnisverhütender Mittel – im Begriffe ist zu fallen, konnte es nur noch eine Frage der Zeit sein, daß auch die Forderung nach der Legalisierung der Euthanasie erneut zur Diskussion gestellt wurde, und zwar genau in dem Maße, als die Spuren Hitlers verblassen. Jahrelang hatten die Befürworter der legalisierten Abtreibung mit allem Nachdruck bestritten, daß zwischen Abtreibung und Euthanasie irgendein Zusammenhang bestehe. Heute, nachdem dieser Zusammenhang allgemein anerkannt wird, weisen die Verteidiger der freiwilligen Euthanasie – subjektiv sicherlich mit Recht – mit gleicher Ent-rüstung aller Einwände ihrer Gegner zurück, die freiwillige Euthanasie könnte nur die Spitze eines Eisberges sein. Die Methode, die öffentliche Meinung für derartige Forderungen »reif« zu machen, wurde anläßlich der weltweiten Abtreibungsdebatte bereits erprobt. Es ist die Methode der Erpressung des Gesetzgebers durch Selbst-bezichtigung von Gesetzesbrechern, die der Sympathie seitens der Massenmedien sicher sein können. Daß sich dadurch auch Gerichte beeinflussen lassen, beweist ein aufsehenerregender Prozeß, der vor einiger Zeit in den Niederlanden stattfand. Angeklagt war eine Ärztin, die ihre schwerranke Mutter getötet und anschließend sich selbst angezeigt hatte. »So hilf mir doch«, hatte die alte Frau gefleht. Zunehmend aufsässig sei sie geworden, berichtet die Umgebung. Der Familienrat beschloß, sich ihrer zu entledigen. Zwölf Jahre Gefängnis droht das niederländische Straf-gesetz für Tötung auf Verlangen an. Einen Monat, ausgesetzt zur Bewährung, beantragte der Staatsanwalt für einen Mord, der auf einen Hilferuf antwortete, in

welchem von Tötung keine Rede war. Das vom Gericht verhängte Strafmaß blieb noch unter dem Antrag des Staatsanwalts, das Urteil kam praktisch einem Freispruch gleich.

Wir sind also wieder einmal so weit; das letzte Tabu, so scheint es, ist gefallen. Weitblickende Leute haben diese Entwicklung kommen sehen. Zu ihnen gehört auch Robert Spaemann, der bereits vor mehreren Jahren anlässlich einer Tagung der deutschen Paulus-Gesellschaft in Stuttgart ein weltweites Comeback der Euthanasie prophezeit hatte. Nur wenige wollten ihm damals so recht glauben, zu sehr schien der Gedanke der Euthanasie, der zweifellos viel älter ist als die Herrschaft Hitlers, durch seine brutale Realisierung im Dritten Reich in Mißkredit geraten zu sein, als daß man seine Wiederkehr für möglich gehalten hätte. Heute erleben wir eine gewaltige Welle der Euthanasiepropaganda, die – ausgehend von den Vereinigten Staaten, wo die Dinge offenbar schon besonders weit gediehen sind – bereits einige Länder Westeuropas, wie Großbritannien und Holland, erfaßt hat und die den Gesetzen der modernen Massenkommunikation zufolge auch vor den Grenzen der Bundesrepublik nicht haltmachen wird. Dem Buch von Paul Moor könnte hier eine nicht zu unterschätzende Signal- und Auslösefunktion zukommen.

Gewiß, die Lauterkeit der Motive des Autors ist über jeden Zweifel erhaben. Sein leidenschaftliches Plädoyer für ein menschenwürdiges Sterben, das ihm ausschließlich durch die Legalisierung der freiwilligen Euthanasie gewährleistet erscheint, ist nicht das Resultat der kalten Distanz des juristischen, medizinischen oder soziologischen Experten, sondern direkter Ausfluß der brüderlichen Kompassion mit dem Schicksal eines geliebten Menschen: am Kranken- und Sterbebett seiner krebserkrankten Schwester durchleidet er mit ihr das Martyrium der wochenlangen Agonie. »Dem Leser wird wahrscheinlich vieles in diesem Buch blasphemisch, anmaßend, herzlos und pathologisch vorkommen«, schreibt Moor. »Aber man denkt zwangsläufig anders, wenn man fast zwei Monate lang bis zu 22 Stunden jeden Tag in einem Krankenzimmer verbringt und nicht der Verlängerung des Lebens eines geliebten Menschen, sondern dem Hintanhalten seines Sterbens hilflos zusehen muß.« Als persönliches Zeugnis eines sensiblen Menschen, der schutzlos mit der brutalen Realität qualvollen Sterbens konfrontiert wurde, ist sein Buch gegen alle Einwände jener, die aus einer Position sicherer Unbetroffenheit heraus argumentieren, völlig immun. Gegen die rückhaltlose Offenheit solcher Selbstdarstellungen gibt es bekanntlich keine Argumente, und jeder Kritiker müßte sich billigerweise vorerst einmal fragen, ob er selbst im Ernstfall jenes Maß brüderlicher Solidarität aufzubringen imstande wäre wie der Autor. Doch Moor begnügt sich keineswegs mit der authentischen Darstellung einer persönlichen Passion, er will ja überzeugen, argumentieren, verallgemeinern und gerät dadurch unversehens auf das perfide Terrain jener Scheinobjektivität, die unter dem Deckmantel wissenschaftlicher Rationalität letzten Endes doch nur billige Emotionen anheizt, ohne echte Erkenntnisse zu vermitteln. Die Folge davon ist ein mittelmäßiges Buch, das in collagehafter Manier Stellungnahmen vermeintlicher oder echter Experten, mehr oder minder interessante Fallgeschichten, Schilderungen der Zustände in verschiedenen Kliniken und Krankenhäusern, Äußerungen führender Vertreter der Kirchen- und Religionsgemeinschaften und vieles andere mehr aneinanderreicht, ohne daß in dem Ganzen ein inneres Aufbauprinzip oder auch nur ein logischer

Zusammenhang erkennbar wäre – es sei denn der vorausgesetzte Zweck, die Notwendigkeit der Euthanasie objektiv zu begründen und den Obskurantismus ihrer Gegner zu entlarven. Trotzdem besitzt diese Dokumentation, so fragwürdig, ja banal ihre Elemente im einzelnen auch sein mögen, einen beträchtlichen Informationswert, sagt sie doch über den Bewußtseinszustand der gegenwärtigen amerikanischen und damit auch aller westlichen Gesellschaften mehr aus, als so manche langatmige wissenssoziologische Abhandlung.

Diese Gesellschaft hat die biologischen Realitäten von Geburt, Sterben und Tod nahezu vollständig entmythologisiert und auf den nackten Kern purer Faktizität reduziert. Die großen umgreifenden Sinndeutungen und die auf diese Ereignisse bezogenen Übergangsriten, die dem Leben jedes Einzelnen Halt boten und ihm auch die Extremsituationen ertragen halfen, sind im Zuge des Dahinwelkens der institutionalisierten Religion entweder zur bloßen Rhetorik entleert worden oder führen als abgesunkenes Kulturgut in Form seltsamer abergläubischer Vorstellungen und Praktiken ein Kümmerdasein. Zwar hat die wissenschaftlich-technische Medizin Grenzen menschlicher Ohnmacht weit hinausgeschoben, doch sind es gerade ihre bewundernswerten Erfolge, Leben zu verlängern und unter unnatürlichen Bedingungen mit Hilfe komplizierter Apparate aufrechtzuerhalten, die das Sterben vieler heutiger Menschen so qualvoll machen. Keine Gesellschaft ist dem Sterben und dem Sterbenden so hilflos gegenübergestanden wie die unsere. Es hat den Anschein, daß mit dem empirischen Sachwissen auch der Vorrat an Resignation anwächst. Die Folge davon ist die nahezu vollständige Verdrängung des Todes und jenes unwürdige Versteckenspiel, an dem sich Ärzte, Krankenschwestern, Seelsorger, Anverwandte und manchmal sogar der betroffene Patient beteiligen.

Die beiden Soziologen Barney Glaser und Anselm Strauss haben darüber an verschiedenen amerikanischen Krankenhäusern interessante Untersuchungen durchgeführt und deren Ergebnisse dann in dem 1965 erschienenen Buch »Awareness of Dying« veröffentlicht. Es ging ihnen dabei um die Frage, wie sinnhaftes Handeln und menschliche Kommunikation am Bett eines sterbenden Patienten verläuft, wie sich also die Ärzte, die Krankenschwestern, die nächsten Familienangehörigen und vor allem natürlich der Patient selber verhalten, nachdem ärztlicherseits festgestellt worden ist, daß er sterben muß. Glaser und Strauss entdeckten dabei, daß die Kommunikation des Sterbenden mit seiner Um- und Mitwelt ganz entscheidend von dem Bewußtseinskontext abhängt, der jeweils zwischen den Beteiligten besteht. In der Regel sind es die Ärzte, die zuerst Bescheid wissen, auch die Krankenschwestern werden meistens frühzeitig informiert, während die Familienangehörigen erst später über den wahren Zustand des Patienten aufgeklärt werden. Sehr oft wird versucht – und zwar von allen Beteiligten –, dem Patienten zu verheimlichen, wie es wirklich um ihn steht und zwar in der Annahme, daß dieser von seinem nahenden Tod keine Ahnung hat. Man tut so, als ob alles »normal« sei, schmiedet sogar Pläne für die Zukunft. Ärzte und Krankenschwestern geben sich betont optimistisch, und die Familie spielt meistens mit. Sollte der Patient dennoch Vermutungen über seinen nahen Tod äußern, so tut man alles, um seine Befürchtungen zu zerstreuen. Glaser und Strauss, die ja nicht nur Ärzte, Krankenschwestern und Familienangehörige, sondern auch Patienten befragten, bemerkten jedoch sehr bald, daß die meisten um ihren bevorstehenden Tod bereits wußten oder ahnten, das Spiel aber mitspielten,

weil sie ihrerseits nicht wissen konnten, ob die Familie bereits unterrichtet war. Aber selbst in den übrigen sehr seltenen Fällen, da alle Beteiligten über die wirkliche Lage im Bilde waren und keiner dieses Wissen verheimlichte, entdeckten die beiden Soziologen Elemente des »geschlossenen« Bewußtseinskontextes, in welchen einer der Kommunikationspartner keine Einsicht in die wirkliche Lage hat. Meistens wird nämlich dem Patienten verheimlicht, wann er ungefähr sterben wird, ob seine Krankengeschichte in ein paar Wochen, in einigen Monaten oder vielleicht erst in Jahren zu Ende kommen wird. Auch erhält der Patient begrifflicherweise keinerlei klare Antwort auf die Frage, ob er voraussichtlich viel leiden muß. Ist man, wie Moor und mit ihm zahlreiche Menschen in unserer Gesellschaft, der Auffassung, daß das Leiden Sterbender auf jeden Fall eine sinnlose Quälerei und jeder Versuch seiner Rechtfertigung nur der Ausdruck eines religiösen Masochismus ist, so erscheint Euthanasie in der Tat als der einzige Ausweg.

Anläßlich der Dritten Euthanasiekonferenz, die im Dezember 1970 in der New Yorker *Academy of Medicine* veranstaltet wurde, erklärte der Theologieprofessor Joseph Fletcher unter anderem: »Die Streitfrage, ob Euthanasie heutzutage eine Form der Auseinandersetzung mit dem Problem des Sterbens sein soll, ist wie nahezu alle der wirklich seltenen und erregenden Probleme, die uns die moderne Medizin bringt, eine Folge der Fortschritte und Erfolge, nicht aber der Fehlschläge der Medizin.« Und Paul Moor, dessen Buch wir dieses Zitat entnommen haben, fügt erläuternd hinzu: »Die unbewußte Todesleugnung und das noch nie dagewesene Ausmaß technischer Hilfsmittel, die den Ärzten heute zur Verfügung stehen, sind das Fundament der modernen Medizin. Viele Ärzte können der Versuchung, die diese Hilfsmittel bedeuten, nicht widerstehen. Angemessen und vernünftig angewandt, verdienen sie unsere große Dankbarkeit . . . Werden die glitzernden technologischen Apparaturen des Krankenhauses von heute aber bis zum Exzeß benutzt, können sie die letzten Tage des Patienten in eine Hölle auf Erden verwandeln.«

Im Beruf des Arztes verbindet sich ein altes und hohes Ethos mit dem Wissen und Können des naturwissenschaftlich-technischen Spezialisten. Wer wollte leugnen, daß hinter der häufig geübten Praxis auch völlig hoffnungslose Patienten um jeden Preis und unter ebenso qualvollen wie unwürdigen Bedingungen mittels komplizierter technischer Apparaturen am Leben zu erhalten, nicht immer nur das ärztliche Ethos steht, sondern in vielen Fällen auch die sachliche Neugierde des naturwissenschaftlichen Experimentators, der sehen will, wie weit er gehen kann? Aber dürfen wir wirklich alles tun, was wir technisch tun können? Die Frage stellen heißt sie verneinen. Verantwortungsbewußte Ärzte – mögen sie nun für die Euthanasie eintreten oder, wie die Mehrzahl, dagegen sein – sprechen heute ganz offen von »Dystanasie«, vom qualvollen Sterben, das durch den sinnlosen Einsatz der an sich segensreichen Möglichkeiten der technologischen Medizin verursacht wird. In der Ablehnung solcher Methoden stimmen sie übrigens völlig mit der offiziellen Moraldoktrin der katholischen Kirche überein, der man gewiß keine sonderlich »progressiven« Tendenzen unterstellen kann. So erklärte bereits Pius XII. 1957 auf dem Internationalen Anästhesistenkongreß in Rom, es bestehe keinerlei ärztliche Pflicht, die modernen Apparaturen zur künstlichen Beatmung auch dann zu benutzen, wenn der Fall als hoffnungslos gilt. Die Ärzte könnten die künstliche Beat-

mung abschalten, weil dann, wie er sagte, »kein direktes Auslöschen des Lebens des Patienten und keine Euthanasie stattfindet, die niemals erlaubt sein wird«. Paul VI. ging sogar noch einen Schritt weiter, als er im Herbst 1971 katholische Ärzte davor warnte, bei dem Versuch das Leben im letzten Stadium zu verlängern, dem Patienten »unnütze Qualen« zuzufügen. Die moderne Medizin hat Methoden entwickelt, den menschlichen Organismus auch unter extremen Bedingungen am Leben zu erhalten, die uns vor neue Probleme stellen. Die alte Regel: in jedem Fall alles zu tun, um einen Menschen so lange am Leben zu halten wie nur möglich, führt in uferlose Schwierigkeiten. Wir können nicht jeden Patienten beliebig lange an eine Herz-Lungenmaschine anschließen. Irgendwann kommt der Zeitpunkt, an dem der Arzt die Entscheidung treffen muß, sie abzuschalten. Doch was unterscheidet grundsätzlich das Abschalten der Herz-Lungenmaschine oder die Entscheidung, keine künstliche Ernährung mehr einzuleiten oder fortzuführen, von der Verabreichung einer tödlichen Spritze? Sind Töten und Sterbenlassen nicht wirklich das gleiche? Und sind diejenigen, die die passive Euthanasie praktizieren, die aktive jedoch verdammen, nicht nur inkonsequent, sondern auch moralisch verantwortungslos? Wer so argumentiert, beweist damit nur, daß er in allen feineren ethischen Unterscheidungen gegenüber abgestumpft ist, und offenbar ist diese Abstumpfung die Folge einer leider sehr weit verbreiteten Einstellung, die nur mehr in den Kategorien von Nutzen und Zweck zu denken vermag.

Der Heidelberger Neurophysiologe Hans Schäfer schrieb unlängst, er wüsche im Zustand unheilbarer und tödlicher Erkrankung nur mit einfachen Mitteln am Leben erhalten zu werden. Diese zunächst recht naiv klingende Unterscheidung zwischen einfachen Mitteln und anderen enthält in Wirklichkeit eine tiefe Einsicht in den Kern des Problems: daß nämlich der Arzt keineswegs Herr ist über Leben und Tod, als den wir ihn – verblendet von der Ideologie totaler Machbarkeit – gerne sehen wollen. Wir können unser natürliches Leben nicht durch Maschinen ersetzen und die medizinische Wissenschaft bestenfalls zu Reparaturarbeiten verwenden. Wo diese Reparaturen menschliches Leben nicht mehr ermöglichen können, da darf, ja muß der Arzt als Wissenschaftler zurücktreten und den Raum freigeben für jene elementare Akte menschlicher Solidarität und Zuwendung, die – obwohl scheinbar völlig »nutzlos« – ganz wesentlich das humane Niveau einer Kultur bestimmen. Daß der heutige Mensch dieser Haltung immer weniger fähig und gewachsen ist und statt dessen auf technisch effiziente »saubere« Lösungen drängt, ist ganz gewiß nicht ausschließlich seine Schuld, sondern geht zum größten Teil zu Lasten einer Gesellschaft, die dem Irrglauben huldigt, alle menschlichen Probleme seien technisch lösbar. Nur sollte man sich gerade dort nicht auf Humanität berufen, wo man sie in Wirklichkeit seinen Mitmenschen schuldig bleibt.

Die Verteidiger der aktiven Euthanasie bestreiten das Recht auf Leben und die Pflicht, Leben zu respektieren nicht prinzipiell – sie wollen es nur einschränken. Daher berufen sie sich für gewöhnlich auf den alten, aus dem römischen Recht stammenden Satz: *volenti non fit injuria* – wer jemandem seinen Willen erfüllt, tut ihm nicht unrecht. Das hört sich in der Theorie recht gut an, führt jedoch in der Praxis zu schier unlösbaren Widersprüchen. Ganz abgesehen davon, daß der Fall, in dem jemand ausdrücklich seine eigene Tötung verlangt, äußerst selten vorkommt, ist doch sehr fraglich, ob Menschen in dieser Extremsituation der freien und unge-

zwungenen Äußerung ihres Willens überhaupt noch fähig sind. Und selbst wenn der Gesetzgeber verlangen würde, daß der Wunsch zu sterben schriftlich oder vor Zeugen dokumentiert werden muß, so schließt dies keineswegs aus, daß auf den hilflosen Kranken mehr oder minder massive Pressionen ausgeübt werden, um ihn dazu zu bringen, endlich jene Bitte auszusprechen, auf die die seiner überdrüssig gewordene Umgebung längst gewartet hat. Die Befürchtung Robert Spaemanns, daß die Legalisierung der Tötung auf Verlangen »der fürchterlichsten aller Manipulationen Tür und Tor öffnen würde«, ist also keineswegs von der Hand zu weisen. Im übrigen meint Spaemann, wie schon im Dritten Reich sei auch heute wieder die Tötung auf Verlangen nur das trojanische Pferd, mit welchem etwas anderes eingeschmuggelt werden soll: nämlich die Vernichtung sogenannten lebensunwerten Lebens, die Zwangseuthanasie körperlich und geistig zurückgebliebener oder sonstwie sozial »unangepaßter Menschen«.

Die Formulierung mag stark überzogen sein und zudem – was den guten Glauben vieler Verteidiger des Euthanasie-Gedankens anbelangt – eine Unterstellung, die diese mit Recht energisch zurückweisen werden. Auch Moor betont immer wieder aufs neue, daß es ihm einzig und allein um die freiwillige Euthanasie geht, wengleich seine diesbezüglichen Äußerungen in manchen Punkten nicht ganz eindeutig sind – von der Stellungnahme mancher seiner Gewährsmänner zu schweigen.

In Wirklichkeit geht es hier jedoch gar nicht um den guten Glauben und die mehr oder minder guten Absichten einzelner Menschen, sondern um die Tendenz der Eskalation und Radikalisierung, die solchen Entwicklungen innezuwohnen pflegt. Auch dafür gibt es in dem Buch von Paul Moor genügend Belege. Was soll man z. B. von einer Stellungnahme wie der folgenden halten? »In unserer Gesellschaft stehen wir vor zwei großen Herausforderungen. Die erste lautet, daß wir ein ehrenvolles Äquivalent für das spartanische Aussetzen auf den Felsen an dem einen Ende des Lebens finden müssen, und die zweite lautet, daß wir ein ehrenvolles Äquivalent am anderen Ende des Lebens für das Loch finden müssen, das die Eskimos ins Eis hacken. Andere Kulturen haben diese Probleme würdig gelöst. Wir nicht. Wir haben die jüdisch-christliche Überlieferung zu der Meinung pervertiert, schon das biologische Leben als solches sei von höchstem Wert, und sind auf Grund dieser Deutung in die Sackgasse eines ethischen Dilemmas von gespenstischen Ausmaßen geraten ...« Nur am Rande und der Vollständigkeit halber sei vermerkt, daß der Verfasser dieser Zeilen Kaplan an einem der größten Krankenhäuser in New York, dem Presbyterian Hospital, ist. Noch eindeutiger ist die Feststellung eines Theologieprofessors an der Universität Birmingham: »In Anbetracht des Fortschritts der medizinischen Wissenschaft ist es nicht unmöglich, daß immer mehr Menschen sich eines Tages entscheiden müssen zu sterben, wenn sie nicht wollen, daß es ein anderer, also der Staat, tut ...« Ein anderer, von Moor angeführter Befürworter der Euthanasie geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er sagt, daß später einmal, wenn die öffentliche Meinung dafür »reif« ist, kein Kind mehr in die Gesellschaft der Lebenden aufgenommen werden wird, von dem man mit Sicherheit annehmen kann, daß es später einmal unter irgendwelchen sozialen Handicaps leiden wird. In Zukunft werde nur »normales« Leben akzeptiert werden, und dies sei um so leichter, als in der allerersten Kindheit das Leben ohnehin der Nicht-Existenz sehr nahe sei.

Man wird vielleicht einwenden, hier handle es sich offensichtlich um die Ausgeburt eines kranken Gehirns, die man nicht ernst nehmen dürfe. Immerhin stimmt es sehr nachdenklich, wenn ein seriöser Mann wie der von Moor als Fachmann in Sachen »Euthanasie und Ethik« viel und gern zitierte Theologe Joseph Fletscher bemerkt: »Schuldgefühle wegen der Entscheidung, einen Fall von Idiotismus zu beenden, wären falsche Schuldgefühle und wahrscheinlich eine unbewusste Form von seelischem Masochismus . . . Absolute Tabus und die dahinterstehende Lebensmystik machen die Freiheit der Menschen zur Farce.«

Hier klingt in dem so freundlichen und sanften Wort »Euthanasie« plötzlich ein anderer, böser Unterton an, der uns aufhorchen lassen sollte. Ohne Zweifel wird der Gedanke der Euthanasie (und zwar auch jener der Zwangseuthanasie!) in einer Gesellschaft, für die die Maxime der Unantastbarkeit menschlichen Lebens nur mehr der Ausfluß obskurer »Lebensmystik« ist, zunehmend an Plausibilität gewinnen. Hier hilft nicht die Berufung auf irgendwelche Tabus, die man ja im Begriffe ist, endgültig abzuschaffen, hier hilft nur mehr die drastische Demonstration jener handgreiflichen Konsequenzen, zu denen *diese* Art von Humanität zwangsläufig führen muß. Sollte es nämlich einmal so weit kommen, daß anhand irgendwelcher Kriterien darüber befunden wird, ob jemand ein Mensch ist oder nicht – und das ist ja der harte Kern der Unterscheidung zwischen »lebenswertem« und »lebensunwertem« Leben –, dann zerfielen die Menschheit definitiv in zwei Klassen: jene, die darüber zu befinden hat, ob jemand ein Mensch ist, und jene, über die befunden wird. Die Angehörigen der letzteren wären dann mit allen ihren Rechten den Vertretern der ersten auf Gedeih und Verderb ausgeliefert. Das würde aber – worauf wiederum Robert Spaemann mit Recht hingewiesen hat – in letzter Konsequenz bedeuten, daß es überhaupt keine Menschenrechte mehr gibt, mögen diese auch noch so sehr in der Verfassung verankert sein. Damit soll nicht gesagt sein, daß wir bei einer drastischen Zuspitzung der demographischen und ökologischen Krise nicht eines Tages in das furchtbare Dilemma geraten könnten, einen Teil der Menschheit um das Überleben des anderen willen »opfern« zu müssen. Schon seit längerem weisen Anthropologen, Biologen und Bevölkerungs-Statistiker darauf hin, daß die menschliche Gattung im Verlauf des Zivilisationsprozesses die Fähigkeit zur biologisch-generischen Selbstregulierung in dem Maße verloren hat, als die Gesetze der schöpferischen Selektion durch die vom Menschen geschaffene »zweite« Natur mehr und mehr ausgeschaltet wurden.

Einige Vertreter der heute wieder mehr denn je aktuellen biologischen Denkweise, die den Menschen einschließlich seiner kulturellen Hervorbringungen nur unter dem Aspekt der menschlichen Gattung und unter dem Gesetz der großen Zahl zu sehen vermag, fordern daher ganz offen, daß der Mensch auch für *das* bewußt die Verantwortung übernehmen müsse, was bislang Gott oder der Natur vorbehalten war: nämlich für die biologische Auslese im Interesse der Gattung, die Gegenstand einer vorausschauenden wissenschaftlichen Planung werden müsse, und dies um so mehr, als »natürliche« Auslesefaktoren, wie Krieg, Hungersnot, Seuchen und Naturkatastrophen dank der Fortschritte der Zivilisation immer schwächer werden.

So ungeheuerlich ein solcher Gedanke auch erscheinen mag: auf dem Boden eines rein wissenschaftlichen, streng objektivierenden Denkens und einer darwinisti-

schen, ausschließlich am Gattungsinteresse orientierten Ethik ist er nur schwer widerlegbar. Prekär wird die Sache erst, wenn die Frage der Auswahlkriterien und der Prioritäten ins Spiel kommt. Sind uns solche Kriterien auf Grund unseres immer noch sehr fragmentarischen und unvollkommenen Sachwissens überhaupt zugänglich und wenn ja, wer soll sie definieren und anwenden? In einem seiner letzten Essays hat der polnische Philosoph Leszek Kolakowski auf diese klare Frage eine nicht minder klare Antwort gegeben: die Realisierung dieser Vorstellung vom Menschen als dem Demiurgen seiner eigenen biologischen Evolution ist nur möglich um den Preis des kulturellen Selbstmordes. Wörtlich schreibt Kolakowski: »Wir können den Weg, den wir hinter uns gebracht haben, nicht aus unserem Gedächtnis löschen. Wenn also die Menschheit unter dem Druck ökologischer Bedingungen eine neue Moral zu verkünden hätte, die ihr erlaubte, einen Teil ihrer selbst zu zerstören, damit der Rest überleben kann, dann wäre das niemals eine Rückkehr zu animalischer Unschuld oder der zweckvollen demographischen Selbstregulation primitiver Stämme, sondern der Schritt zu einem völlig bewußten Verzicht auf die Grundlagen unserer überlieferten Kultur. Das Nein zu einer noch existierenden Kultur kann niemals die Umkehr zu einem früheren Stadium bedeuten, da wir das einmal Erreichte nicht vergessen können. Wir können nicht einfach Wertvorstellungen unserer Geschichte annullieren, als hätte es sie nie gegeben, wir können sie nur gewollt negieren, nur die sichere Zerstörung dessen billigen, was uns bis heute als Grundstein aller Humanität gegolten hat. Mit anderen Worten: es gibt keinen Rückzug aus unserer Kultur, es gibt nur den kulturellen Selbstmord.«

ZUM TOD VON JEAN KARDINAL Daniélou. – Unmöglich läßt sich in wenigen Worten die vielfältige, wahrhaft außerordentliche Tätigkeit P. Daniélous beschreiben. Einige haben es schon getan, andere werden es noch ausführlicher tun¹. Mehr als ein kurzes Zeugnis kann ich, der ich oft und bei verschiedensten Angelegenheiten mit ihm zusammengearbeitet habe, sein Vertrauen empfangen durfte und ihn bei mancherlei

Gelegenheit aus der Nähe beobachten konnte, hier nicht ablegen.

Daniélou war ein *freier Mann*. In jedem Milieu, bei Menschen verschiedenster Standpunkte fühlte er sich zu Hause. Allenthalben gewann er treue Freundschaften, erweckte oder förderte verschiedenartige Unternehmen, war für jede Art der Forschung aufgeschlossen. Er kannte keinerlei Vorurteile. Niemandem war die Neigung so vieler Kle-

¹ *Zusatz des Übersetzters*. Daniélous ausgedehnte seelsorgliche und Vortrags-Tätigkeit in der ganzen Welt hinderte ihn nicht, bis zuletzt sein eigentliches Fachgebiet, die frühe Patristik, zu betreten und regelmäßige wissenschaftliche Forschungsberichte (in »Recherches de Science Religieuse«) zu veröffentlichen. Sein Gesamtwerk kann in drei Hauptgebiete eingeteilt werden, die sich oft überschneiden: 1. Frühes Christentum und Patristik, 2. Allgemeine Theologie, zumal Geschichtstheologie, 3. Werke zur aktuellen Lage der Kirche. Zur ersten Kategorie gehören ein zweibändiges Hauptwerk über »Judenchristliche Theologie« (1957, 1966), ein großes Werk über Gregor von Nyssa (1944, dazu der Aufsatzband »Sein und Zeit bei Gregor von Nyssa« 1970), ein umfassendes über Origenes (1948) und eines über Philon (1958). Dazu ein bekanntes Buch über Qumran und das Frühchristentum (1957). Daniélou hat mit de Lubac und Mondésert die erstaunliche patristische Textausgaben-Sammlung »Sources Chrétiennes« geleitet, die am Ende des Krieges begann und heute über zweihundert Bände zählt. – Zur zweiten Kategorie sind zu zählen: der »Essai über das Mysterium der Geschichte« (1952), ein auch deutsch erschienenes Grundwerk, dazu gehörig »Sacramentum Futuri« (1950), das die biblischen Grundlagen gibt; vgl. »Die urchristlichen Symbole« (1961), ein Buch über die Kirche der Apostel (1970), eine Reihe von Werken, die den Überschritt über die sichtbare Kirche in das Feld der andern Religionen behandeln (das Ökumenische war Daniélou ein Grundanliegen, in seiner Zeitschrift »Axes« und dem von ihm begründeten Cercle Saint-Jean-Baptiste gepflegt): über Genesis 1–11 (1963), über die »Heiligen Heiden des Alten Testaments« (1955), das Mysterium des Advents (1947), das Mysterium des Heils der Völker (1945),

zwei Werke über Engel (1951, 1968), endlich eines über Trinität und Existenz (1968). – Die Studien zur kirchlichen Aktualität gehören vor allem der Spätzeit an. »Gott und wir« (1956) und »Die Zukunft der Religion« (1968) behandeln das (notwendige) Verhältnis zwischen allgemeiner Religiosität des Menschen und christlichem Glauben, »Ärgerliche Wahrheit« (1961) verschärft die Frage: die Grundforderungen einer Ethik des Daseins sind für den christlichen Glauben nicht nur vorausgesetzt, sondern dauernd selbst herausgefordert, »Gebet als politisches Problem« (1972) greift alle glühenden Eisen der heutigen Kirchenlage auf, »Die Zukunft der Religion« (1968) kreist um die Frage der Säkularisation, »Die Kultur von den Ihren verraten« (1972) ist eine Mahnrede an den Westen, »Heiligkeit und weltliches Wirken« (o. J.) spricht von der Heiligkeit der Laien und, wie fast alle Werke, zentral von der Freiheit. Damit sind nur die Hauptwerke aufgezählt, unzählige Artikel und Beiträge harren der Sammlung. Einige hat Daniélou in »Tests« (1968) und »Nouveaux Tests« (1970) gesammelt.

Und wenn am Schluß dieser Anmerkung der Übersetzer sein persönliches Zeugnis beifügen darf – da er mit dem Freund jahrelang Bank an Bank Theologie studiert und vielfachen Gedankenaustausch unter den Weisungen eines Meisters (des Verfassers dieses Nachrufs) gepflogen hat – so besteht es in der vollen Bestätigung der Worte de Lubacs. Eigens sei das große Interesse Daniélous für »Communio« betont, das sich noch in den letzten Monaten und Wochen in seinem wirksamen Einsatz für die nicht-deutschen Ausgaben bekundet hat. Er war vor fünf Jahren bei der Gründungstagung der Zeitschrift maßgeblich beteiligt gewesen.

Hans Urs von Balthasar

riker ferner, das Heil nur in den Grenzen des eigenen Systems zu erblicken. Er war nicht der Mann langsamer Reflexionen, literarischer Subtilitäten oder minutiöser Analysen – selbst seine wissenschaftlichsten Arbeiten verraten zuweilen eine gewisse Hast –, aber die Schärfe seines Blicks ließ ihn beinah unfehlbar den Zentralpunkt einer verwickelten Frage wahrnehmen, die Tragweite einer neuen Problematik, den entscheidenden Kern einer verworrenen Diskussion, die wesentliche Forderung einer gegebenen Situation. Seine lange Erfahrung im kirchlichen Leben machten ihn zum entschlossenen und sehr umsichtigen Arbeiter bei der konziliaren Erneuerung. Vom ersten Tag an gehörte er – und mit welchem Feuer oft – zum »voranschreitenden Flügel« des Konzils, und sein Schwung ließ auch später nicht nach. Mit der gleichen Spontaneität, der gleichen Jugendlichkeit des Herzens, behielt er seine Wegrichtung bei, ohne sich von den Abwegigkeiten und Verfälschungen beirren zu lassen, die wir täglich wahrnehmen müssen.

Er hatte viel Umgang mit Péguy gepflogen – dem wahren Péguy, wie er uns heute von einer Reihe ernster Forscher neu vorgestellt wird. Wie dieser sehr aufgeschlossen für soziale Fragen, hatte auch er schon früh deren innerste Verbundenheit mit dem gesamt menschlichen Problem erkannt. Deshalb sollte eines seiner Hauptanliegen das Problem der Kultur sein. Sich damit zu befassen, war nach seiner Ansicht um so dringender, als der Kulturverlust, verbunden mit einer Art krankhaftem Anti-Intelktualismus, eine der großen Seuchen der Kirche unseres Landes war . . .

Wie konnte nur die Meinung aufkommen, er habe sich schließlich dem Konservatismus, ja dem Integralismus ergeben? Genau das Gegenteil ist wahr. Wenige Menschen werden heute so viel geistige Freiheit an den Tag gelegt haben. Er hat immer am Gegenpol jeder Form von Integralismus gestanden. Nie hat er sich von irgendeinem Klan verführen oder einschüchtern lassen. Den Mächtigen des Tages, denen, die die öffentliche Meinung manipulieren, hat er nie geschmeichelt – und man weiß, welcher Seelen-

stärke es heute bedarf, um hier zu widerstehen, falls man sich nicht schweigender Resignation überläßt. Dank dieser Freiheit des Geistes konnte er wirklich, wie der Apostel, »allen alles« werden. Es war ein glücklicher Gedanke, bei seiner Totenmesse die Stelle aus dem Korintherbrief (1 Kor 9, 12 bis 23) als zweite Lesung zu wählen, an der Paulus diese seine Haltung erklärt. Die ungeheure, denkbar vielfältige Menschenmenge, die ergriffen und betend Notre-Dame erfüllte, bezeugt es.

Dieser freie Mann war ein wahrer Christ. Ein Mann des Glaubens, und keines blinden oder »angewöhnten« (Péguy), verhärteten, sondern eines lebendigen Glaubens, der dem Grund seiner Seele entquoll und alle Felder seiner vielgestaltigen Tätigkeit tränkte. Deshalb stritt er so mutig für ihn, duldeten nicht, daß er entwertet, »säkularisiert« werde, rüttelte an der feigen Indifferenz so vieler, weckte die schlafenden Gewissen, ergriff die Verteidigung der wehrlosen Gläubigen, freilich immer bemüht, diese zu belehren, zu erziehen, zu geistiger Lebendigkeit zu erwecken. Darum wagte er es auch – und man schämt sich, dies eigens betonen zu müssen – den Stuhl Petri zu verteidigen, während rings um ihn so viele Kirchenmänner schwiegen, unter den Wirkungen der Propaganda nachgaben oder zitterten. Darum hat ihm auch der Kardinalat nichts von seinem Freimut und seiner Unmittelbarkeit geraubt.

Aus Angst vor Lobhudelei pflegten manche sich bei der Schilderung gewisser leichter Mängel aufzuhalten, wie sie Männern anhaften, von denen man ebensogut eine Fülle erhebender Einzelzüge aufzählen könnte. Ich ziehe es vor, beim Wesentlichen zu bleiben; hier liegt auch die meiste Wahrheit. P. Daniélou war ein Mann des Evangeliums. Ohne Spur von Pharisäismus. Er glied sein Verhalten dem Jesu an, was ihm auch die gleiche Art von Kritik eintrug. Wie der Meister nahm er offenen Herzens die Sünder auf. Als Priester war er der Ansicht, daß er das Beste seiner Zeit den Seelen widmen sollte. Nicht am Rand, sondern im Mittelpunkt seiner Tätigkeit entdeckt man das Wirken einer diskreten geistlichen Erziehung. Und seitdem er Kardinal geworden

war, lebte er mehr als je das Leben eines Armen: kein Auto, keinen Sekretär, kaum standesgemäß gekleidet, wie ein Armer behaust. All das ohne jede Affektation. Ein weit sprechenderes Vorbild als soviel naive (wenn überhaupt aufrichtige) Deklamation über kirchliche Armut.

Noch ist das Wesentliche nicht gesagt, und es soll hier nur kurz angedeutet werden. Kardinal Daniélou (wie könnte man es verschweigen?) war Gegenstand einer hartnäckigen Anschwärzungskampagne, so sehr, daß viele, die ihm nie begegnet waren und ihn kaum gelesen hatten, ihn nur unter falschem Licht kannten. Er wurde beschimpft, verspottet, verleumdet. Er wurde nicht selten von seinen eigenen Mitbrüdern unwürdig behandelt. Andere stellten ihn systematisch in die Ecke. Man intrigierte gegen ihn. Er wußte das alles – und wollte es nicht wissen. »Würde ich dabei verweilen und darüber nachdenken«, so vertraute er einmal einem Freund an, »so ließe ich mich verärgern oder entmutigen.« Er blieb lächelnd, dienstfertig, brüderlich. Wo er kämpfte, ließ er keine persönliche Polemik in die Auseinandersetzung einfließen. Es gab bei ihm weder Bitterkeit noch Rachsucht. Hier vor allem war er dem Evangelium nah. Und um dessentwillen habe ich ihn am meisten geliebt.

Kardinal Garrone hat schreiben können, der jähe Weggang Kardinal Daniélous, sei, menschlich gesehen, »eine Katastrophe«. Er hat recht. Für mich gesellt sich die Erinnerung an ihn zu derjenigen an P. Yves de Montcheuil, der uns in den Nachkriegsjahren so sehr gefehlt hat, zur Zeit, da jener »geistige Zusammenbruch« begann, von dem Karl Barth gesprochen hat, und der sich trotz den Erneuerungsversuchen eines verratenen Konzils seither nur beschleunigt hat. P. de Montcheuil fiel als Märtyrer der Liebe und Zeuge Christi vor einem nazistischen Heidentum, P. Daniélou hat seine Kräfte damit aufgerieben, im Innern einer Kirche, die zum Verrat am Evangelium versucht ist, Zeugnis abzulegen. Der eine wurde von den Feinden seines Glaubens verurteilt; der andere ist seiner Anstrengung erlegen, die von jenen, die ihn hätten unterstützen sollen,

konterkariert wurde. Ja, menschlich betrachtet zwei Katastrophen. Doch wären wir dem Geist beider Männer untreu, wenn wir uns der Traurigkeit menschlicher Gesichtspunkte überließen.

Henri de Lubac SJ

BUCHSTABIERÜBUNGEN (IV). – AUS der Sicht des »Nachher« – so wird gesagt – seien die Evangelien geschrieben, aus der von Grund auf veränderten Situation nach der Auferstehung Jesu nämlich; nach diesem Ereignis aber habe sich alles vorher Geschehene so sehr »anders« dargestellt, daß von historischer Berichterstattung keine Rede mehr sein könne; vielmehr handle es sich um eine Interpretation der Ereignisse wie der Reden »im Lichte des Osterglaubens«. – Zu dieser oft gehörten These möchte ich eine Erfahrung zu bedenken geben, von der her sie möglicherweise ein wenig erschüttert und zurechtgerückt werden könnte. Während eines Aufenthalts in Indien trat mir eines Tages, es war in Bombay, ein alter Mann in den Weg mit dem Angebot, mir aus der Hand mein Schicksal zu deuten. Gut gelaunt, ließ ich mich halb zum Spaß darauf ein. Dann freilich geriet ich bald ins Staunen, und die Sache wurde ernster, als ich vermutet hatte. Der Mann führte sich damit ein, daß er mir ein zu einer Kugel zusammengeknülltes Zettelchen in die Hand gab, auf das er zuvor, von mir abgekehrt, etwas geschrieben hatte. Dann forderte er mich auf, zuerst eine Zahl zwischen eins und neun und danach den Namen einer Blume zu nennen. Nehmen wir an, mir wären mindestens fünf englische Blumen-Namen zur Hand gewesen; dann hätte ich damit die Möglichkeit von fünf mal neun, also von insgesamt fünfundvierzig verschiedenen Antworten gehabt. Ich nannte also eine Zahl und eine Blume; worauf der Alte sagte, ich solle das auf dem Zettelchen in meiner Hand Geschriebene lesen. Nun, es stand darauf genau das zu lesen, was ich soeben gesagt hatte, die Zahl und der Name der Blume. – Danach bekam ich noch mehreres gesagt,

wovon zu berichten sich nicht weiter lohnt; immerhin war darunter etwas, wovon ich selbst nicht wußte, ob es zutraf; erst zwei Wochen später, ich war schon längst nicht mehr in Bombay, kam aus Deutschland die Bestätigung: ja, es verhalte sich so. Beim Abschied aber sagte der Alte noch dies: »Ihr Fuß wird niemals wieder indischen Boden betreten.« Ich lachte und gab ihm unbesehen recht; zu einer zweiten Reise bestehe wirklich weit und breit keine Aussicht. Es ist diese »Prophezeiung«, auf die es mir jetzt allein ankommt; man wird sogleich sehen, warum und wieso.

Von meiner Reise zurückgekehrt, habe ich natürlich meinen Freunden von der merkwürdigen Begegnung erzählt, auch von dieser letzten Vorhersagung. Und wahrscheinlich habe ich sie nicht immer auf die gleiche Weise wiedergegeben; vielleicht einmal so: man habe mir prophezeit, daß ich Indien niemals wiedersehen werde; und ein ander Mal so: daß mein erster Indienbesuch auch der letzte gewesen sein werde; oder: mein Weg werde mich nie mehr in das Land des Ganges führen – und so fort. Alle diese Formulierungen, das wird man zugeben, wären, wenn nicht eine wortgetreue, so doch eine durchaus zutreffende und genaue Wiedergabe dessen gewesen, was ich tatsächlich gesagt bekommen hatte. – Nun aber geschah es, daß ich im Jahr darauf überraschend nach Japan eingeladen wurde. Der Hinflug sollte über Indien gehen, mit Zwischenlandung in Kalkutta. Natürlich kam mir der alte Mann aus Bombay in den Sinn; und ich sagte mir: entweder erweist sich seine Prophezeiung als falsch, oder die Landung findet, aus irgendeinem Grund, nicht statt; vielleicht gibt es ein Unglück. Aber nichts von alledem wurde wahr. Kurz vor der Landung, ich sah unter mir bereits das breite, gewundene Band des Ganges, sagte die Stewardess an: Wir müssen unsere Transit-Gäste bitten, an Bord zu bleiben; wir fliegen schon nach wenigen Minuten weiter. Und nun erst erinnerte ich mich deutlich daran, daß mein Wahrsager tatsächlich nichts anderes gesagt hatte, als daß mein Fuß indischen Boden nicht mehr betreten werde, womit er auch völlig recht behalten hat. – Na-

türlich, von diesem Augenblick an konnte ich keine meiner früheren Formulierungen wiederholen; ich hätte sie eigentlich widerrufen und als geradezu falsch bezeichnen müssen – obwohl ich doch »vorher« völlig im Recht gewesen war, sie zu gebrauchen. Insofern stellte sich mir plötzlich, »aus der Sicht des Nachher«, das damals Gesagte, die Prophezeiung, wirklich »anders« dar, nämlich weit genauer und deutlicher als zuvor.

Könnte nun nicht eben dasselbe zutreffen für die nach-österliche Rückschau der Zeugen, die gehört und gesehen haben, was Jesus von Nazareth gesagt und getan hat? Ist ihnen nicht sogar eigens versprochen worden, sie würden erst nachher »an alles erinnert« werden? Und was sonst, frage ich mich, sollte wohl »Inspiration« bedeuten, wenn nicht die Verbürgung jener Identität von wirklichem Geschehnis und Bericht?

Josef Pieper

USA: NIEDERGANG DER KATHOLISCHEN PUBLIZISTIK. – Es ist kein Geheimnis, daß in den USA katholische Verlage, die Bücher und Zeitschriften herausbringen, seit einer Reihe von Jahren Schwierigkeiten haben.

Seit 1962 haben mehr als 110 katholische Zeitschriften ihr Erscheinen eingestellt, im gleichen Zeitraum wurden nur wenige neu ins Leben gerufen. Da es unmöglich ist, alle aufzuzählen, die nicht mehr erscheinen, sei auf einige der bekannten Namen hingewiesen: »The Sacred Heart Messenger«, »Ave Maria«, »Jubilee«, »Jesuit Missions«, »Continuum«, »Herder Correspondence«. Nach einer Übersicht zeigen die katholischen Zeitschriften für eine Laufzeit von zehn Jahren einen Verlust von 4 634 888 Lesern an, trotz eines Zuwachses der katholischen Bevölkerungsrate im gleichen Zeitraum. Um noch ein weiteres Beispiel anzuführen: »America« hatte einmal fast 100 000 Abonnenten. 1973 weist das Catholic Press Directory für »America« 52 414 zahlende Abonnenten aus.

Ein anderer, nicht zu übersehender Vorgang: katholische Verlage ziehen sich entweder ganz aus dem Geschäft zurück oder werden von anderen Firmen übernommen; diese verkaufen ihre Bücher und bringen vielleicht gelegentlich ein Buch unter dem alten Impressum heraus. In diesem Zusammenhang seien einmal einige der bedeutendsten katholischen Verlage aufgezählt, die nicht mehr existieren: Benziger Brothers, Bruce, P. J. Kenedy, Newman Press, J. F. Wagner Inc., Herder and Herder, George A. Pflaum. St. Antony Guild, Helicon. Sheed & Ward, der letzte große Verlag in Laienbesitz, wurde letztes Jahr an University Press Syndicate verkauft, und obwohl er das Feld der katholischen Publizistik nicht ganz verlassen hat, bewegen sich seine neuen Besitzer doch in Richtung eines nichtkonfessionellen Verlagsunternehmens. Corpus Books, das große Modell – führender Kopf der ersten Etappen war Harold C. Gardiner, verlegt wurde bei der Westminster Press – hat nur wenige Bände herausgebracht und scheint ein totes Projekt zu sein.

Die Zahl der produzierenden katholischen Verlage ist zwar zusammengeschrumpft, aber es gibt doch noch einige. Ohne vollständig sein zu wollen, erwähne ich Paulist-Newman Press (ca. 60 Titel pro Jahr), Alba House (ca. 25 Titel pro Jahr), Maryknoll Press-Orbis Books (ca. 20 Titel pro Jahr). Auch Liguori Publications, Franciscan Herald Press und The Daughters, of St. Paul bringen regelmäßig katholische Bücher heraus, allerdings sind ihre Angebote mehr spiritueller und volkstümlicher Art als wissenschaftlich. Zusammen mit den oben genannten gibt es vielleicht noch ein Dutzend katholische Verlage, die in bescheidenem Umfang Bücher und Broschüren drucken.

Auch einige nichtkonfessionelle Verlage publizieren katholische Bücher, aber mit dem Schwinden der Absatzmöglichkeiten haben einige von ihnen, wie Regnery and Hawthorn, das Feld wieder geräumt. Doubleday ist mit ungefähr 50 Titeln im Jahr der produktivste nichtkonfessionelle Verlag im katholischen Buchgewerbe. Doubledays 50 Titel sind allerdings nicht alle Neuer-

scheinungen, ein bestimmter Prozentsatz besteht aus Nachdrucken der Image Book Series.

Gespräche mit katholischen Buchhändlern bestätigen, daß sich die Lage auf dem katholischen Buchmarkt verschlechtert. Das heißt allerdings nicht, daß nur katholische Verlage und Buchhandlungen Schwierigkeiten hätten. Das nichtkonfessionelle Buchgeschäft hat seine eigenen Probleme: die Konkurrenz des Fernsehens, Papierverknappung, gestiegene Kosten für Druck und Auslieferung, die sich wieder in höheren Preisen für das Endprodukt niederschlagen. Im letzten Jahr rezensierte ich ein kleines Buch von 155 Seiten, das bei Doubleday erschienen war, es kostete 5,95 Dollar. Das sind 5 Cents pro Seite. Gleichzeitig werden dann große Gewinne gemacht von einigen wenigen Verlagen, die Lehrbücher und Romane herausbringen.

Das Unbehagen gegenüber religiöser Literatur scheint sich auf katholische Bücher zu beschränken. Protestantischen Verlagen geht es gut. Es gibt über 3 200 protestantische Buchhandlungen mit einem Gesamtumsatz von annähernd 113 Millionen Dollar im Jahr. Eine protestantische Konzessionsfirma, Religious Book Discount House, hat sich tatsächlich um jährlich zehn neue Buchhandlungen erweitert.

Der Vollständigkeit halber sollte noch erwähnt werden, daß auch die Universitätsdruckereien Schwierigkeiten haben. In den letzten Monaten haben angesehene Verlage wie Harvard, Yale, University of Chicago und Princeton ihre Bücher mit immensen Preisnachlässen verkauft. Ein Student, der gleichzeitig Bibliothekar ist, sagte mir, die Budgets dieser Verlage seien durch eine äußerst strenge Administration beschnitten worden. So verkaufen sie einen Teil ihres Bestandes, um weiter neue Titel erscheinen lassen zu können. In den letzten fünf Jahren ist die Zahl der Neuerscheinungen merklich kleiner geworden. Ein Bibliothekar erzählte mir, daß er vor fünf Jahren noch die Listen der Neuerscheinungen fürchtete, weil ihr außerordentlicher Umfang die Auswahl erschwert habe; dieses Problem gebe es heute nicht mehr.

Der Tatbestand ist also folgender: in den vergangenen sechs Jahren war erstens, die Zahl der katholischen Verlage rückläufig, zweitens, desgleichen die der katholischen Zeitschriften, und drittens, auch die Gesamtzahl der Bezieher katholischer Publikationen. Man kann mit Sicherheit daraus schließen, daß die Anzahl derjenigen, die katholisches Schrifttum lesen, deutlich zurückgegangen ist. Ich habe einige Buchhändler befragt, und alle sagten: »Katholiken lesen nicht.« Wenn sie lesen, dann jedenfalls nicht katholische Bücher und Zeitschriften.

Welche Erklärung gibt es dafür? Mir scheint, es ließen sich wenigstens zwei Gründe anführen. Einmal: Unter der Nachwirkung des Zweiten Vatikanischen Konzils war eine allgemeine und unmittelbare Vernachlässigung (und oft Verunglimpfung) der überlieferten katholischen Frömmigkeitsformen unter den Theologen und Lehrern an katholischen Schulen festzustellen. Die traditionellen Andachten wurden in den meisten Pfarreien nicht fortgesetzt. Man erlebte einen konsequenten und drastischen Abbruch der Heiligen- und Marienverehrung, des Rosenkranzgebetes, der Kreuzwegandachten, Novenen und der Herz-Jesu-Verehrung. Einige der oben genannten Verlage druckten im wesentlichen solche Andachtsbücher. Mit dem Rückgang dieser Frömmigkeitsformen verloren sie ihren Markt.

Ein zweiter und wichtigerer Grund ist die geistige Verwirrung, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil innerhalb der Kirche um sich griff. Während des Konzils selbst war der Verkauf von Büchern gut. Man stellte ein wachsendes Interesse an seriösen Theologen wie Karl Rahner, Yves Congar, Charles Davis, Henri de Lubac und vielen anderen fest. Das war das große Geschäft, und es wurde viel verdient. Dann begannen die Verlage Blut zu lecken und brachten zu viele Bücher zweit- und drittklassiger Autoren heraus. Der Markt war nicht nur übersättigt, er war übersättigt mit minderwertiger Ware. Und ebenso wie schlechtes Geld das gute vertreibt, haben schlechte Bücher den Drang, die guten zu vertreiben. Ungefähr um 1967/68 begannen viele Katholiken, die theologische Bücher vorher

kauften, der theologischen Bücherstapel überdrüssig zu werden. Das Interesse an Büchern über dogmatische Theologie begann zu schwinden und starb schließlich. Es ist noch immer tot. Es gibt allerdings ein gewisses Interesse an spirituellen Büchern und an Hagiographie. Bücher über die Bibel werden noch verkauft, und viel Interesse besteht an religiösen Bildbänden und an Büchern über religiöse Psychologie.

Der Verfall des katholischen Buch- und Zeitschriftenwesens ist für die Kirche der USA nicht heilsam. Er ist auch nicht heilsam für katholische Wissenschaftler und Autoren. Da die meisten katholischen Verlage verschwunden sind, müssen sie ihre Manuskripte bzw. Publikationsabsichten nicht-konfessionellen Unternehmen vorlegen bzw. unterbreiten. Diese Firmen sind natürlich in erster Linie am Geschäft interessiert. Sie bringen kein Buch heraus, nur weil es gut ist oder weil es in irgendeiner Form das katholische Geistesleben bereichert. Ihr Maßstab ist die Höhe der Rendite. Ein Ergebnis dieser Einstellung ist, daß man eher für das Sensationelle als das Wertvolle entscheidet. Da die Kapazitäten begrenzt sind, muß viel gutes Material zurückstehen. Es wird nicht gedruckt. Die Schäden – zumal dann, wenn dieser Zustand über lange Zeiträume anhalten sollte – sind evident.

Ein anderes Indiz für den Verfall ist die unsichere Lage vieler katholischer Buchhandlungen. Vor zehn Jahren gab es in Manhattan neun Buchhandlungen für zwei Millionen Katholiken. Jetzt gibt es nur noch eine einzige. Einige katholische Buchhandlungen und Devotionalienläden mußten, um finanziell überleben zu können, ihre Angebote erweitern. Andere wurden zu »christlichen« Buchhandlungen und verkaufen nun auch protestantische Bücher und religiöse Artikel. Vom ökumenischen Standpunkt mag das eine gute Entwicklung sein, aber ich fürchte, wenn die Katholiken nicht wieder anfangen, Bücher zu kaufen, werden diese Geschäfte nach und nach schließen müssen.

Gibt es irgendein Heilmittel in dieser düsteren Lage der katholischen Publizistik in den Vereinigten Staaten? Wenn ein ge-

wisses Gleichgewicht innerhalb der katholischen Theologie und damit des allgemeinen katholischen Lebens wiederhergestellt werden kann, wird es wieder eine wachsende Nachfrage nach katholischer Literatur geben. Solange viele Priester und Ordensleute an ihrer Identität Zweifel haben, wird sich der Gläubige kaum gedrängt fühlen, gute Bücher zu lesen. Unsere Seelsorger haben engeren Kontakt zu den Menschen als irgend jemand anders. Wenn ihr Vertrauen wiederhergestellt ist, nicht nur das Vertrauen in sie selbst, sondern auch in die katholischen Intellektuellen, dann werden sie sich auch wieder für katholische Bücher einsetzen. In der gegenwärtigen Situation wissen viele von ihnen einfach nicht, was gute Bücher sind und was nicht. Infolgedessen können sie auch nicht darüber sprechen und für sie werben.

Priester können, wenn sie wollen, vielleicht mehr tun als andere, um katholische Bücher zu verbreiten. Manche Pfarrer predigen zuweilen über Bücher, die dann im Eingang der Kirche zu einem annehmbaren Preis erhältlich sind. Eine solche Methode kann sehr wirksam sein. Die meisten Fachbuchhandlungen und die nichtkonfessionellen Sortimente führen keine katholischen Bücher. Der Grund ist kein antikatholisches Vorurteil, sondern die Tatsache, daß keine Nachfrage besteht. Wenn genug Katholiken zu Gimbel's gingen und nach katholischen Büchern fragten, würden sie sie auch auf Lager haben.

An der Spitze des Rückgangs verkaufter Literatur stehen die wissenschaftlichen Bücher. Der Rückgang in der Produktion wissenschaftlicher Bücher in Amerika bezieht sich auch auf die Bücher katholischer Wissenschaftler. Das ist ein Punkt, von dem ich glaube, daß er die Bischofskonferenz herausfordern sollte. Die wissenschaftliche Literatur katholischer Autoren verdient die Unterstützung des Episkopats. Wissenschaftliche Publikationen mußten immer auf die eine oder andere Weise unterstützt werden. Ich würde es begrüßen, wenn die Bischöfe einen Fond mit einem Anfangskapital von ca. 50 000 Dollar pro Jahr gründen würden, um die Publikation solider wissenschaftlicher

Catholica zu unterstützen. Das könnte in Verbindung mit einer der Universitätsdruckereien, z. B. der Catholic University Press oder Notre Dame University Press geschehen. Es wäre vielleicht möglich, eine wissenschaftliche Reihe herauszubringen, die etwa den Titel trüge »John Carrol Scholarly Books«. Die Bischöfe könnten ein Komitee benennen, das die verschiedenen Angebote begutachtet und die Stipendien kontrolliert. Ein solches Programm würde ein Ansporn sein für die katholische Wissenschaft in den USA. Wir haben Millionen von Dollars für die Entwicklungshilfe in den letzten Jahren ausgegeben, hauptsächlich im wirtschaftlichen und sozialen Bereich. Ich würde es begrüßen, wenn auch im Bereich von Geist und Seele endlich etwas für die menschliche Entwicklung getan würde.

Kenneth Baker

»TIME« ÜBER »COMMUNIO«. – WIE unsern Lesern bekannt, erscheint seit dem 1. April dieses Jahres »Communio. International Catholic Review« in Spokane im Staate Washington/USA. Das amerikanische Wochenmagazin »Time« (Auflage: 4,6 Mill.) schreibt in dem Beitrag »The New Counter-Reformation« über unsere amerikanische Ausgabe¹:

Um einen eher konservativen Kreis von Journalisten und Theologen in der Öffentlichkeit bekannt zu machen, hat Father Kenneth Baker, 44, Schriftleiter von »Homiletic and Pastoral Review«, jetzt eine neue wissenschaftliche Vierteljahrsschrift mitbegründet: »Communio«.

James Hitchcock, 36, Professor für Geschichte der Renaissance an der St. Louis University, ist der Schriftleiter von »Communio«. Politisch ein Liberaler (er unterstützt George McGovern), als Kirchenreformer ernüchert, ist er vielleicht der eindrucksvollste Wortführer der Konservativen geworden. Er ist wiederum so angesehen bei der katholischen Linken, daß er in progressiv gebliebenen Zeitschriften, wie in der Wochenzeitschrift der Jesuiten, »America«,

¹ 8. Juli 1974, S. 32–37.

in »Critic« und »National Catholic Reporter« ein willkommener Autor ist. Aber er kann die Liberalen scharf angreifen. In seinem 1971 erschienenen Buch »The Decline and Fall of Radical Catholicism« stellt Hitchcock nicht weniger als 23 »häretische Auffassungen« der katholischen Radikalen zusammen, darunter einige, die deutlich das kulturelle Evolutionsdenken Teilhards de Chardin widerspiegeln.

Das erste Heft von »Communio« vom April dieses Jahres – es ist anregend geschrieben und enthält auch Artikel von Progressiven – läßt vermuten, daß dieses die konservative Zeitschrift sein wird, die zu lesen am meisten lohnt. Aber Hitchcock warnt, »Communio« wird nicht auf Neuheiten aus sein. Das Zweite Vatikanische Konzil enthält kein Statut für endlosen Wandel. Einige Fragen sind »gesperrt«. Etwa: ob Homosexualität moralisch zulässig ist (nein); ob katholischen Geschiedenen die Wiederheirat erlaubt werden kann (nein); ob die Christologie der alten Kirchenkonzile von Nicäa und Chalcedon abgeändert werden kann (nein).

»Communio« steht in einem lockeren Verbund mit Zeitschriften in Deutschland, Italien und Jugoslawien, von denen zwei den gleichen Namen führen. Wie diese anderen trägt es die theologische Prägung des Schwei-

zer Theologen Hans Urs von Balthasar, der der geistige Führer der eher gemäßigten Elemente auf dem europäischen Flügel der Gegenreformation ist.

Hitchcock gibt aufrichtig zu, daß der Kampf der Konservativen mühselig ist. »Das liberale katechetische Establishment ist so fest verwurzelt, daß zehn Jahre bis zu einer Wiederherstellung der Theologie hingehen werden«, sagt er. Was die Liturgie betrifft: »In manchen Diözesen kann man nahezu alles machen, was man will.« Aber schließlich will auch Hitchcock die Kirche nicht zurückkehren lassen in ihre monolithische, vor-konziliare Zeit – selbst dann nicht, wenn es möglich wäre. »Es gibt ein wesentliches Element in der Kirche der Gläubigen, das die Wandlungen anerkennt, das aber bestürzt ist über den nicht endenwollenden Prozeß des Auflösens von Traditionen«, sagt er. Dieser Auflösungsprozeß ist es, den Hitchcock versuchen will, zum Halten zu bringen. Wenn er nicht aufgehalten wird, so warnt er, »könnte sich der Katholizismus zu einer andern Form von protestantischer Denomination entwickeln, indem er sich aufspaltet in Fundamentalismus und einen verschwommenen Liberalismus«. Der Kampf der Konservativen kann lang sein, aber, so glaubt er, »der Trend ist nicht unabänderlich«.

Klaus Demmer MSC, geboren 1931 in Münster/Westfalen, studierte in Rom und Innsbruck Moraltheologie; er lehrt als ordentlicher Professor Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom.

Paul F. Palmer SJ, geboren 1908, ist Professor für Theologie am Immaculate Conception Seminary, Huntington, New York. Den Beitrag auf Seite 405 übersetzte August Bertz.

Richard Hauser, geboren 1903 in Karlsruhe, ist Pfarrer an der Jesuitenkirche in Heidelberg und Professor mit Lehrauftrag für Katholische Theologie an der Universität Heidelberg.

Wilhelm Nyssen, geboren 1925 in Köln, ist katholischer Hochschulpfarrer an der Universität und an den Hochschulen in Köln.

Alfred Haverkamp, geboren 1937 in Oldenburg, lehrt seit 1970 als ordentlicher Professor der Universität Trier Mittelalterliche Geschichte.

Virginia Heffernan, geboren 1931, ist Mitarbeiterin im Referat »Familie« der Erzdiözese Washington D.C.

Oskar Schatz, geboren 1924, leitet die Abteilung Kultur und Wissenschaft im Studio Salzburg des Österreichischen Rundfunks (ORF).

Henri de Lubac, geboren 1896 in Cambrai, wuchs in Bourg-en-Bresse auf; 1913 trat er in die Gesellschaft Jesu ein, war Noviziant in St. Leonards-on Sea (England), nahm von 1915 bis 1918 am Ersten Weltkrieg teil, wurde bei Ende des Krieges mit schweren Verwundungen mit dauernden Nachwirkungen entlassen. Er studierte humanistische Studien in Canterbury, Philosophie in Jersey, Theologie im Seminarium Orense in Ore Place, Hastings, und in Lyon-Fourvière. 1927 wurde er zum Priester geweiht. 1929 wurde er Dozent für Theologie an den Facultés Catholiques de Lyon, 1934 Professor für Dogmatik, 1938 Professor für Fundamentaltheologie, 1939 Professor für Religionsgeschichte, 1958 Mitglied des »Institut de France«.

Kenneth Baker SJ, geboren 1930, ist Herausgeber der »Homiletic & Pastoral Review«, New York.

International Catholic Review

COMMUNIO

Herausgegeben von:

Gerald Van Ackeren, Kenneth Baker, Andree Emery, James Hitchcock,
Clifford G. Kossel, Valentine Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz,
John R. Sheets, John H. Wright

Erscheint viermal jährlich im Verlag Gonzaga University,
Spokane, Washington 99202

Heft 1 (März 1974):

Buße (mit Beiträgen von Sheets, Peter, Buckley und Kavanaugh)

Heft 2 (Juli 1974):

Heiliger Geist (mit Beiträgen von Wright, Schlier und Koenker)

Heft 3 (September 1974):

Ehe (mit Beiträgen von Palmer, Peter und Hitchcock)

Heft 4 (Dezember 1974):

Christologie

Preis des Jahresabonnements: 8 Dollar
Preis des Zweijahresabonnements: 15 Dollar

Bestellungen an:

COMMUNIO, GONZAGA UNIVERSITY,
Spokane, Washington 99202

WERNER BEIERWALTES
HANS URS VON BALTHASAR
ALOIS HAAS

Grundfragen der Mystik

ca. 100 Seiten, ca. 9,— DM/Fr.

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

Ida Friederike Görres

Was Ehe auf immer bindet

2. Auflage, 92 Seiten, kart., DM 8,80

Acht Tage vor ihrem Tod hat I. F. Görres diese „Unsystematische Meditation zur Unlösbarkeit der Ehe“ abgeschlossen. In einer Analyse der heute oft diskutierten Frage sucht sie die Wirklichkeit des menschlichen Lebens zu durchleuchten, der menschlichen Not gerecht zu werden und mögliche Entwicklungen aufzuheben.

Klaus Reinhardt / Hubert Jedin

Ehe – Sakrament in der Kirche des Herrn

136 Seiten, kart., DM 9,80

Was ist Besonderes an der Ehe unter Christen? Hat Christus die Ehe „verändert“? Diesen Fragen geht aus der Sicht katholischer Dogmatik Prof. Dr. Reinhardt nach. – Prof. Dr. Jedin stellt die Intentionen und Hintergründe dar, die das Trienter Konzil zu seinen Entscheidungen in der Frage der Ehe theologie bewegten.



Morus-Verlag · Berlin

Hans Lubczyk / Gerhard Schneider / Richard Hauser

Ehe unlösbar

Fragen an Bibel und Pastoral

151 Seiten, kart., DM 12,80

Ist die Ehe vielleicht doch lösbar? Welche Antwort vermag dazu die Heilige Schrift zu geben? Hans Lubczyk und Gerhard Schneider gehen dieser Frage nach und stellen die gottgefügte Ordnung der Ehe dar. Richard Hauser weist die notwendigen und möglichen Hilfen für menschliches Scheitern auf.

Waldemar Molinski / Heinz Wanke

Mischehe

Fakten, Fragen, Folgerungen

82 Seiten, kart., DM 8,80

Kennen wir die tatsächliche Situation der konfessionsverschiedenen Ehen in der Bundesrepublik, oder haben wir darüber zu früh vorgefaßte Meinungen? Statistisches Material, in Grafiken anschaulich aufgeschlüsselt, legt neue pastorale Konsequenzen nahe.

Wilhelm Arnold

Was sagt die Psychologie dazu?

Ehe – Kind – Ehetrennung

94 Seiten, kart., DM 8,80

Die Thesen des Würzburger Psychologen werden Widerspruch finden. Der starke Akzent, der hier auf die Rolle des Kindes gelegt ist, läßt die Frage stellen, ob in der gegenwärtigen Diskussion um die Unauflöslichkeit der Ehe immer konsequent diskutiert wird.



2. Aufl., 72 S., kart., lam. DM 6,80 u. Mengenpreise

Donald L. Taylor

Die Ehe lernen

Aspekte und Dimensionen der Ehe und Eheberatung. 220 Seiten, kart., lam. DM 24,—

William L. Herbert / Frederik V. Jarvis

Kleiner Leitfaden der Eheberatung

80 Seiten, kart., lam. DM 8,80

Bernard Muldworf

Der Ehebruch

Wunschbild – Konvention – Wirklichkeit
144 Seiten, kart., lam. DM 16,—

Christopher Charles Harris

Die Familie

Eine Einführung in ihre Soziologie
256 Seiten, Alcor-Folie, DM 24,—

Virginia Satir

Familienbehandlung

Kommunikation und Beziehung in Theorie, Erleben und Therapie. 224 Seiten, DM 24,—

Lambertus-Verlag GmbH · D-78 Freiburg i. Br. · Postfach 1026

Marie-Joseph Le Guillou

DAS MYSTERIUM DES VATERS

ca. 300 Seiten, ca. 34,—DM/Fr.

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

André Louf

IN UNS BETET DER GEIST

ca. 150 Seiten, ca. 16,—DM/Fr.

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

Der Band bringt 20 Einzelabhandlungen des Verfassers aus der Arbeit der Familienrechtskommission der Evangelischen Kirche in

Hans Dombois

**Kirche
und Eherecht**

Studien und Abhandlungen
1953–1972

Klett

Deutschland von 1953 bis 1973, ergänzt durch eine kirchenrechtliche Darstellung und Dokumente zur Ehescheidungsreform. Es werden nicht nur die Ehelehre des deutschen Protestantismus in seiner Entwicklung, sondern auch wesentliche Aspekte der ka-tholischen und ortho-doxen Position behandelt. Entstehungs- und Problemgeschichte zielen überall von der Eheschließung bis zur Ehescheidung auf heute anstehende Fragen sowohl nach der innerkirchlichen wie der bürgerlich-rechtlichen Seite. Der Wiederabdruck verstreuter Einzelarbeiten wird durch eine bisher ungedruckte Zusammenfassung über die Gesamtgeschichte des Verhältnisses von Kirche und Ehe und einen Bericht über die Arbeit der Kommission ergänzt. So entsteht ein vielfach verknüpftes Gesamtbild der theologischen, rechtsgeschichtlichen und aktuellen, der innerkirchlichen wie gesetzpolitischen Fragen.

Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Band 29. 388 Seiten, Leinen, 42 DM, ISBN 3-12-902400-X

Ernst Klett Verlag

Umkehr im Neuen Testament

Von Hans Urs von Balthasar

I

Umkehr ist ein Begriff, der nichtbiblischen und biblischen Religionen gemeinsam ist. In ihr vollzieht sich eine freiwillige Veränderung des Menschen, die seine sittliche Haltung und die daraus erwachsenden Werke, aber auch und vor allem seine religiöse Haltung Gott oder dem Göttlichen oder Absoluten gegenüber betrifft. Im Buddhismus etwa oder im Neuplatonismus geschieht die religiöse Umkehr durch einen Stillstand der geistigen Bewegungsrichtung der gesamten Existenz, die vom Absoluten weg in die Endlichkeit, von der Realität in den Schein, von der Selbstlosigkeit in den Durst, die Gier und den Egoismus hineinstrebte. Sie vollzieht sodann eine geistliche Wendung, die einer physischen Wendung um hundertachtzig Grad entspricht; wenn sie bisher sich stromabwärts treiben ließ, schwimmt sie jetzt gegen den Strom zur Quelle zurück. Ist schon die Umkehr selbst – als Stillstand – eine Anstrengung, so wird auch dieses »gegen den Strom Schwimmen« eine solche sein, wenigstens anfänglich, dann später erweist es sich, daß Rückkehr zum Ursprung dem tieferen Bedürfnis des Wesens entspricht, daß der Verzicht auf die Selbstsucht den Frieden der Seele verschafft.

So gibt es ein Wissen um Wesen und Notwendigkeit der Umkehr weit über den Rahmen der biblischen Offenbarung hinaus. Dies zeigt, wie wenig der biblische Ruf zur Umkehr den Menschen vergewaltigt, ihn nur von außen trifft. Aber der biblische Ruf ist mehr als nur die Entdeckung dessen, was dem menschlichen Herzen zum Frieden gereicht, eine Entdeckung, die aus der Unruhe, dem Unglück, der irdischen Unersättlichkeit dieses Herzens selbst erfolgen kann, und sich dann – auch wenn es »Religion« ist – als eine therapeutische Methode, das Herz zu befreien und zu befrieden, enthüllt. Er ist vielmehr ein aus dem Absoluten – biblisch: von Gott her – ertönder, personaler Ruf. Klingt er von oben oder von zuinnerst? Der Mensch, der »zu seinem Herzen sagte: Ich und ich allein!« und: »Niemand sieht mich« (Is 47, 8. 10): er ist von einem andern Ohr und Auge gesichtet worden. Die geschlossene Sphäre seiner Freiheit ist für einen andern durchsichtig. Und daß sie das ist, erspart ihm das Schwerste der Umkehr; er ist in »seiner Blöße« und damit in »seiner Schande« schon aufgedeckt (Is 47, 3) und braucht nur noch einzugestehen. Dieses göttliche Auge und Ohr, das zur anrufenden Stimme wird, ist in der Bibel die zuvorkommende Gnade. Weil er von Gott gerufen wird, steht der Mensch auf seinem Weg still und horcht, und wenn

er den Ruf verstanden hat, kehrt er, wenn er will, in der Kraft des Anrufs sich um.

Aber obwohl die rufende Stimme Gottes den Menschen schon im Alten Testament mit einer elementaren Kraft trifft und ihn ergreift, einer so großen Kraft, daß über sie hinaus kaum eine Steigerung vorgestellt werden kann, besteht doch nochmals ein Wesensunterschied zwischen dem Umkehrruf im Alten und im Neuen Bund. Und auf den letzteren möchten wir hier unsere Aufmerksamkeit konzentrieren.

II

Zwar scheint, wenn man nur auf die Worte achtet, der Schwellenübergang vom Alten zum Neuen Bund ein geringer. Mit dem gleichen Ruf: »Kehrt um«, »Wendet euch«, trifft der Täufer Johannes die ihm zulaufenden Menschen und beginnt Jesus seine Predigt vom nahenden Reich Gottes, und wiederum mit dem gleichen Ruf enden die großen Predigten der Apostelgeschichte. Auch die Motivierung scheint die gleiche zu sein: für die Umkehr ist es höchste Zeit, Gott ist drauf und dran, einzugreifen, »die Axt ist an die Wurzel gelegt«, Gottes Reich »steht auf der Türschwelle«, und nach dem Tod und der Auferstehung Jesu ist nur eine kurze Frist gewährt bis zu seiner richtenden Wiederkehr. Die Stimmen, die dies künden, tönen im Alten und Neuen Bund gleicherweise von Gott her, sie vermitteln die Weisung Gottes, sind seine Herolde, sprechen in seinem Auftrag, beidemale mit dem innern »Beweis von Geist und Kraft«. Und doch gibt es zwischen den Testamenten zwei wesentliche Unterschiede.

Im Alten Bund ist der Partner Gottes zunächst und zumeist ganz eindeutig das Volk. Als Volk ist es erwählt, als Volk aus Ägypten herausgeführt und durch die Wüste wunderbar geleitet, als Volk wird ihm ein Land, das Gott gehört, zugewiesen. Als Volk glaubt es Gott und folgt seinen Weisungen, oder wird ihm untreu und hängt fremden Göttern nach. Als Volk wird es gestraft, so lange bis es die Strafe nicht mehr erträgt, umkehrt, zu Gott schreit und von Gott in das Intimverhältnis des Bundes zurückgenommen wird. Und da seine Schuld übergroß geworden ist, wird es als Volk von Gott verworfen, aus dem Land in die Verbannung deportiert, seiner Gebets- und Opferstätte beraubt, so daß es die von Gott selbst angeordnete Vermittlung zu ihm entbehren muß. Und wieder trifft, da es genug gebüßt hat, die prophetische Stimme, die im Namen Gottes redet, sein Ohr und verheißt ihm die Rückkehr. Natürlich gibt es durch das ganze Alte Testament eine unerhört eindrückliche Galerie großer Einzelgestalten, denen Einmaliges, Unvergeßliches widerfährt, die wie gewaltige, oft überdimensionierte Fresken vor die Augen des Volkes gemalt sind: von Abraham bis zu Joseph (dessen Erzählung das

Herz fast ebenso rührt wie die Geschichte vom verlorenen Sohn), von Moses und Josue über Gideon, Samson, Jephte zu Samuel, zum tragischen Saul und zum unschuldigen und schuldigen David und dann durch die Reihe der Könige hindurch, von den großen Propheten flankiert, bis zu den dichterischen Gestalten, die zur Weltliteratur gehören: Job, den Gottesknecht, den Salomo der Weisheitssprüche, des Hohenliedes und der Eitelkeitspredigt, Jonas, Judit, Tobias, Ester . . . Alle diese Gestalten, und auch die kleineren dazwischen, haben persönliche Schicksale, die – von denen des Volkes abgehoben – für sich zu stehen scheinen: Moses hat einen Zweifel an Gottes Treue und wird dafür gestraft: er darf das verheißene Land nur von ferne sehen. David sieht von seinem Dach aus das Weib des Uria, nimmt es sich und läßt den Gatten umkommen, die Strafe trifft ihn furchtbar, persönlich und in seiner Sippe. Elias steht als Einsamer dem ganzen abtrünnigen Volk gegenüber, in einem tollkühnen Glauben fordert er es – beim Opfer auf dem Karmel – heraus und siegt dabei mit seinem Gott allein. Und wieder muß er einsam vor Jezabel in die Wüste fliehen, in der er todmüde am liebsten sterben möchte.

Sieht man aber näher zu, so sind alle diese gewaltigen Einzelschicksale doch nur Personifikationen, Symbole, Typen des Volksschicksals. Man hat von einem »Groß-Ich« des Volkes gesprochen (de Fraigne), das sich – analog zu andern altorientalischen Völkern mit ihren Königen – in einer Führergestalt repräsentiert findet; in Israel kann diese Gestalt Patriarch oder Lenker oder Richter oder König oder Prophet oder Priester sein. Alle diese Gestalten ragen gleichsam nur halben Leibes aus dem Volksschicksal auf, wie gewisse unvollendete Skulpturen Michelangelos aus dem Fels. Es ist kaum auszumachen, ob das Schicksal des Volkes sich mehr in ihnen personifiziert, oder ob ihr persönliches Schicksal sich mehr in das des Volkes hinein auswirkt: tiefer gesehen bildet beides einen Kreislauf. Jedes Volk verschafft sich Umriß und Ausdruck in repräsentativen Gestalten: es schaut sich in ihnen an, erkennt dann sein Wesen und nimmt sie sich zum Maßstab. So Israel mit Abraham und Moses, David und Jeremias, Job und Judit; es ist weniger wichtig, genau festzustellen, wieviel an jeder Gestalt wörtlich Geschichte und wieviel Projektion des eigenen Sein-sollens und Sein-müssens ist. Job und Jonas sind extreme Beispiele des letzteren.

Darum betrachtet Israel in den Sünden seiner Könige seine eigene Sünde, in ihrer Buße seine eigene Buße. Beide, Sündenfall und Umkehr, haben immer ein kollektives Moment. Schon das Schmachten unter dem Joch der Philister ist eine Art kollektive Bußandacht; diese Bußandachten werden immer ausdrücklicher: in den liturgischen Klageliedern während des Exils, in der großen Sühnezeremonie im 9. Kapitel von Nehemias, im Flehgebet Daniels (Dan 9) für den gebrochenen Bund. Solche Bußandachten gibt es im Neuen Bund nicht mehr. Warum?

III

Im Übergang vom Alten zum Neuen Bund erfolgt eine soziologische Veränderung, die gleichzeitig nach zwei Seiten hin geht: einerseits wird die Statue vollends aus dem Felsen gelöst, der Einzelne steht vollkommen für sich, als Person, vor seinem Gott. Andererseits wird das Volk, das vorher ein »Israel nach dem Fleische« war (1 Kor 10, 18), zu einem geistigen »Israel Gottes« (Gal 6, 16), dessen Standort im Bund sich völlig verändert hat: es steht Gott nicht mehr eindeutig als der geschöpfliche Partner gegenüber, sondern ist »der Leib Christi«, der als Gottessohn und Sohn der Menschen selbst der leibhaftige Bund ist. Damit hat sich auch das Verhältnis des Einzelnen – der erst jetzt wirklich ein Einzelner geworden ist – zum Volk Gottes, der Kirche, grundlegend verändert. Beide Aspekte gehören innig zusammen; wir können das aber erst zeigen, wenn wir zunächst jeden für sich behandelt haben.

1. In das neue Israel tritt man nicht durch Geburt, »nach dem Willen des Blutes, des Fleisches, des Mannes«, sondern durch die Taufe ein, die eine »Geburt aus Gott« ist. Deshalb haben jetzt die Heiden ebenso Zugang wie die Juden. Das Volkhafte im alten Sinn ist aufgelöst und hat einer Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott Platz gemacht. Das ist so, weil Gottes Wort, das bisher wie ein Allgemeines, das ganze Volk Betreffendes, auf Israel zukam, Fleisch, das heißt ein einzelner Mensch geworden ist, der als solcher je einzelnen Menschen begegnet. Das soll nicht sagen, daß Jesus sich um das Volk Israel nicht mehr gekümmert hätte; zu ihm ist er ja gesendet, seine verstreuten Schafe zu sammeln, seine Küken wie eine Henne um sich zu scharen. Dennoch: sofern er Mensch ist, kann er je nur Einzelne, ob sie isoliert oder als Jünger- oder Volksschar vor ihm stehen, ansprechen. Mit dem Adressanten wechselt auch der Klang der Rede. Es gibt jetzt, wie nirgends im Alten Testament, das persönliche Gespräch: die Weisungen, Verweise, Belehrungen, Tröstungen an Petrus, an einzelne Jünger oder an die Zwölf, an einzelne Kranke, die vor Jesus geführt werden, an einzelne Sünder, denen er mit einem nur ihnen zgedachten Wort die Sünden erläßt und sie auf ihren weiteren Weg sendet. Weil Gott in Jesus so persönlich und unausweichlich nah und präsent wird, hebt sich durch das Licht dieser Gegenwart der ihm begegnende, mit ihm konfrontierte, von ihm beleuchtete Mensch ebenfalls in das Licht der Einmaligkeit, die er für Jesus hat, und die ihm von Jesus zugesprochen und geschenkt wird. Was dabei geschieht, ist freilich das Gegenteil der Bildung eines exklusiven esoterischen Kreises; die Begegnungen vollziehen sich größtenteils unter dem Blick der Öffentlichkeit oder wenigstens vor Zuschauern, zum Beispiel das Gespräch mit der Sünderin (Lk 7), die ihn im Haus des Pharisäers salbt, oder mit der Ehebrecherin (Joh 8), der er angesichts der Schriftgelehrten und Pharisäer die Sünden vergibt, oder das Ge-

spräch mit Maria in Kana oder das Wort an sie und an Johannes vom Kreuz herab. Mitten in der Volksversammlung, »in medio ecclesiae«, hebt Jesus den Einzelnen heraus, so wie er Petrus stets vor den übrigen Jüngern lobt oder tadelt, oder Thomas, den Ungläubigen, aus der Reihe der zehn andern vortreten läßt. »Private« Begegnungen sind entweder durch die Furcht des Besuchers veranlaßt, wie bei Nikodemus, oder sie sind der Besuch Jesu bei einem vereinsamten Menschen, um ihn mit einer Heilsbotschaft in die Gemeinschaft zurückzusenden, wie Maria Magdalena am Ostermorgen. Der Blinde in Mk 8, 22 ff. wird von Mitmenschen gebracht; Jesus nimmt ihn bei der Hand und führt ihn vor das Dorf hinaus, um ihn dort zu heilen und dann zu den Menschen zurückzusenden: hier ist die Personalisierung durch eine örtliche Entfernung ausgedrückt, aber diese geschieht durch ein An-der-Hand-Geführtwerden: es ist Gang in die Einsamkeit unter der Führung Jesu (vgl. Mk 7, 33), aber nicht so weit, daß nicht Beobachter den Vorgang sehen und beschreiben können. Zuweilen gibt es ein »Abseits«, das Distanz von der Straße, vom Unglauben, von der Betriebsamkeit ist: den Abendmahlssaal, den Ölgarten, den »einsamen Ort« (Mk 6, 32), an den Jesus die Jünger führt, aber dort alsbald wieder von der Menge eingeholt wird. Die Personalisierung durch Jesus bedeutet in keiner Weise eine Privatisierung. Das ist sosehr ein Grundcharakter aller evangelischen Konfrontationen, daß dieser sicher nicht auf das Konto der Evangelienredaktion für die Gemeindeunterweisung zu setzen ist.

Jeder, der vor Jesus tritt und von ihm »ins Auge gefaßt« wird (Joh 1, 42), steht als dieser Einzelne vor ihm, der das Wort Jesu aufzunehmen und zu beantworten hat, der dadurch vielleicht zum erstenmal im Leben in eine ganz personale Verantwortung aufgerufen und mit ihr beladen wird. Man sieht das sehr schön beim geheilten Blindgeborenen (Joh 9), am überwältigendsten aber beim Anruf an den toten Lazarus in Joh 11, der, wiederum vor allen Umstehenden, den unerhörtesten Akt persönlichen Gehorsams zu vollziehen hat; er, der Tote, muß antworten, und kein Lebender kann ihm seine Antwort (die Jesus ihm schenkt) abnehmen.

Zwischen den beiden johanneischen Kapiteln steht, im 10., das stärkste Wort des Neuen Testaments für die Personalität der christlichen Berufung. Hier wird das Wesen des »guten Hirten« beschrieben und dieser einerseits von den »Dieben und Räubern« (wohl vor allem den Zeloten), andererseits von den »Mietlingen« (das können die schlechten Hirten des jüdischen Volkes sein) unterschieden. Von ihm wird gesagt: »Er ruft seine eigenen Schafe jedes bei seinem Namen und führt sie hinaus; wenn er die eigenen alle hinausgeführt hat, schreitet er vor ihnen her, und die Schafe folgen ihm, weil sie seine Stimme kennen« (Joh 10, 3–4). Während das Hirtenbild vom Alten Bund herkommt, ist das Verhalten des neuen Hirten allem Überkommenen entgegengesetzt. Einmal »führt er hinaus«, um den Schafen »voranzugehen«. Gewiß, auch Gott hat das Volk aus Ägypten, dem Haus der Knechtschaft,

herausgeführt, und ist ihm durch die Wüste vorausgegangen. Aber der Zusammenhang zeigt, daß der neue Hirte nicht aus Fremde und Sklaverei herausführt, sondern aus der Mitte des Volkes Israel selbst, aus seinem »Gehege« (eigentlich dem »Vorhof« des Tempels, aulē, in dem sich Jesus bei dieser Rede aufhält)¹, und zwar nicht alle Schafe, sondern nur auserwählte, die »seine eigenen« genannt und »einzeln beim Namen« gerufen werden. Es ist ein Anruf, dem das einzelne Schaf aus einem doppelten Grund folgen kann: einmal weil es seinen eigenen Namen, der hier ertönt, kennt, sodann aber weil es die Stimme des neuen Hirten kennt. Es besteht somit eine Gegenseitigkeit der Erkenntnis – »ich kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich« (10, 14) – und diese personale Gegenseitigkeit ist erst neutestamentlich begründbar: »wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne« (10, 15). Es ist eine christologische, zuletzt trinitarisch begründete Gegenseitigkeit, die durch den Herausruf aus dem alten Volk in eine neue personale Intimität hineinführt, außerhalb der alten Bundeshege, in der Ungeschützt-heit der Welt, aufrechterhalten nur durch die Stimme des Vorausschreitenden und das Hören und Erkennen dieser Stimme durch die Nachfolgenden. Auch kehrt sich die zentripetale Bewegung Israels zunächst um – Jesus ruft bei Johannes geradezu aus Israel heraus! –, um dabei freilich ein neues Zentrum, Jesus selbst, zu gewinnen, ihn, der sein Leben für seine Schafe dahingibt, damit so *eine* Herde und ein Hirt entstehe.

Die Konfrontierung mit Jesus, die so oft bei Krankenheilungen und Sündenvergebungen geschildert wird, ruft den Menschen aus seiner Versunkenheit und Anonymität in die Selbstpräsenz empor, denn nur in dieser kann er das ihm zgedachte Wort, die ihn meinende Tat Gottes entgegennehmen. Der geistig Schlafende wird geweckt, der Zerstreute gesammelt, der Entfremdete in seine Eigentlichkeit zurückgeholt. Er muß in den Glauben auftauchen, in die wache Bereitschaft zu Gott, die durch die Begegnung mit Jesus vermittelt und erwirkt wird; man kann dieses Auftauchen im folgenden Dialog verfolgen: »Wenn du etwas kannst, so komm uns zu Hilfe aus Erbarmen mit uns. Jesus erwiderte ihm: Ach, ›wenn du kannst!‹ . . . Alles ist dem möglich, der glaubt. Sogleich rief der Vater des Kindes: ›Ich glaube, hilf meinem Unglauben!‹ « (Mk 9, 22–24).

Dieses Auftauchen in die eigene Wirklichkeit, in die man aber nur durch die Konfrontation mit Jesus aufgerufen wird, ist der zentrale Akt der Umkehr. Alle Hüllen, in die das Ich sich versteckt und entfremdet hat, sind abgefallen, die Seele steht nackt vor Gott. Sie hat sich nicht durch eigene Anstrengung entkleidet, die Nacktheit ist ihr geschenkt. Sie hat sich nicht eigens umgewendet; sie steht bereits in der Richtung, aus der her der Ruf ertönt. Dieser reißt sie herum (Joh 20, 16) und legt ihr die adäquate Antwort in den

¹ Vgl. I. de la Potterie, *Le Bon Pasteur*. In: *Communio* 11. Roma 1969, S. 938 f.

Mund: »Maria!« – »Rabbuni!« Diese Entblößung meinen die »Seligkeiten« am Anfang der Bergpredigt. Die detaillierten Anweisungen des Täufers, was der Bekehrte an seinem Verhalten ändern muß (Lk 3, 10–14), liegen hinter uns; das Leben wird anders sein, weil es aus der Tat Gottes, die es umgekehrt hat, gelebt wird: »Was müssen wir tun, um die Werke Gottes zu verrichten? Jesus antwortete ihnen: Das ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt, den er gesandt hat« (Joh 6, 28 f.). Natürlich hat die erwirkte Haltung der Umkehr fortzudauern, deshalb die Entlassungsworte Jesu: »Geh hin und sündige nicht mehr«, die Warnung vor dem Rückfall, wenn der böse Geist einmal aus dem gereinigten Haus ausgetrieben ist (Mt 12, 43 ff.). Der Akt der Umkehr soll als Zustand fort dauern, aber so, daß er ein wacher Akt bleibt und nicht in einen schlummernden »Zustand« abgleitet: hierher gehören alle das öffentliche Leben Jesu abschließenden und seine äußere Abwesenheit vorbereitenden Ermahnungen zur Wachsamkeit.

Das alles ist eminent personal. Immer sind es Einzelne, die vor dem einzelnen Jesus stehen. Auch wenn er zum Volk spricht, sind die Einzelnen in der Menge angedredet. Die Bergpredigt beweist es, auch wenn ihre Anrede zwischen »du« und »ihr« in fast verwirrender Form wechselt. »Wenn *ihr* betet, macht es nicht wie die Heuchler . . . Willst *du* beten, so geh in *dein* Kämmerlein, . . . *Dein* Vater wird es *dir* vergelten. Auch sollt *ihr* beim Beten nicht plappern . . . *Euer* Vater weiß ja, was *euch* nottut.« Das »ihr« ist schon ein kirchliches, in dem jeder sich als ein »du« weiß, das als einzelnes gemeint und aufgefördert ist. Deshalb kann in dieser Kirche, wo bei den Tiefenentscheidungen zu Gott und zu Christus kein »Ich« sich hinter dem »Wir« verstecken darf, der Einzelne auch nur personal behandelt werden. Wo es um sakramentales Binden und Lösen geht, nämlich um die Entscheidung, ob ein Mensch – ja oder nein – mit seinem Leben zu Gott und zu Christus steht, ist so etwas wie ein pauschales, anonymes Handeln vollkommen undenkbar. Eine sakramentale Generalabsolution für schwere Sünden ist vom Evangelium her gesehen ein Widerspruch in sich. So etwas wäre allenfalls im Alten Testament denkbar gewesen, wo das Volk als ein Kollektiv dasteht und mit dem Sühneblut der Bundesschließung besprengt werden kann. Im Neuen Bund gibt es kein Kollektiv mehr.

Wo es deshalb in der Zeit der Kirche um das eigentliche Handhaben der Schlüssel geht, das Binden und Lösen, das sich bewußt ist, auf Erden etwas im Himmel Gültiges und Mitvollzogenes zu tun, geht es immer um den einzelnen Sünder. Der Schuldige, den Paulus 1 Kor 5, 3–5 aus der Gemeinde ausschließt, jener den er 2 Kor 2, 6 wieder in sie aufnimmt, ist ausdrücklich ein Einzelner, dessen Schuld klar umrissen wird, der auch öffentlich als ein Ärgernis bekannt ist. Dies ist festzuhalten, noch bevor über die äußere Form der Sündenvergebung durch die Amtsträger – ob sie öffentlich oder in der Ohrenbeichte zu geschehen hat – etwas ausgesagt wird. Personal ist der Vorgang

auf jeden Fall dort, wo das von Christus (Mt 16 und 18) den Aposteln übergebene »Binden und Lösen« in seiner ganzen sakramentalen und rechtlichen Ausdrücklichkeit vorgenommen wird. Denn hier wird Kirche angewiesen, im Gehorsam Jesus gegenüber dessen Vollmacht zu übernehmen, den »Sünder zu stellen« (vgl. 2 Thess 3, 14), ihn »in Gegenwart aller zurechtzuweisen« (1 Tim 5, 20) und dafür, wie Paulus es in den Korintherbriefen ausdrücklich tut, das Einverständnis und sogar den Mitvollzug der Gemeindemitglieder einzufordern. Dieser Akt der Kirche, der den Einzelnen angesichts der Gemeinde isoliert, um ihn dann auf die rechte Art der Gemeinde wieder eingliedern zu können, ist die von Jesus selbst vorgesehene Weise, den Je-Einzelnen in die Konfrontation mit ihm aufzurufen, in der die Umkehr und von ihr her die mögliche Heilung und Sündenvergebung fortgeführt werden kann. Das Sakrament der »Confessio« ist in diesem Sinn das existentiellste aller Sakramente, gerade sofern es die Doppeldeutigkeit von *Confessio* einschließt: preisende Hinwendung zu Gott bei gleichzeitiger Umkehr als Bekenntnis der Schuld.

2. Die wirkliche Isolierung des Einzelnen in seiner Konfrontation mit Jesus ist aber keine Negierung, sondern eine Überbietung des Volks- und Gemeinschaftsbegriffs des Alten Bundes. Nicht nur ist der Augenblick der Isolierung des Einzelnen heraus aus der Menge, in der er sich verbirgt, das Mittel, ihn nachher auf eine neue, bessere Art in diese wieder einzugliedern, sondern der Vorgang der Isolierung, in der der Einzelne personalisiert wird, *ist* als solcher auch schon der Vorgang seiner Sozialisierung. Denn in Konfrontation mit Jesus ist er ja keineswegs allein, sondern aufs intensivste durch den Stifter und damit Repräsentanten aller wahren Gemeinschaft in Anspruch genommen. Christliche Umkehr, als Aufgerufensein durch Jesus, vollzieht sich nicht im Monolog zwischen dem minderen und dem besseren Selbst des Menschen, sondern im Dialog zwischen dem Schuldigen und dem ihn anfordernden Herrn. In diesem aber fordert ihn gleichzeitig Gott und die christliche Gemeinschaft für sich an. Gott zuerst – *er* ist hier in Jesus der Rufende –, und nur von Gott her die Gemeinschaft, die christlich gesehen die Stiftung, ja als »Leib Christi«, die Elongatur Jesu ist. Das Wort: »Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mir getan«, ist, als das zentrale Gerichtswort, nach dem eines Menschen Dasein endzeitlich beurteilt wird, auch das Kriterium, nach dem eines Menschen Gemeinschaftsgeist gerichtet wird.

IV

Gewiß, man kann hier auch die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Bund feststellen. Denn das Volk des Alten Bundes ist durch das tätige Wort Gottes, das es in Ägypten anruft und über alle Hindernisse hinweg »aus dem

Haus der Knechtschaft herausführt«, allererst zum Volk geworden. Und dasselbe tätige Wort Gottes, das in Jesus Christus Fleisch wird, ist der Ursprung auch des neuen Volkes. Beide Völker müssen sich immerfort ihres Ursprungs bewußt bleiben, der sie entlassend hütet, um überhaupt das Volk zu bleiben, das sie sein sollen. Aber die Diskontinuität ist ebenso groß, wenn nicht größer. Das fleischliche Volk wird durch eine einmalige Aktion des Wortes Gottes vor Gott hingestellt, es ist als Volk mit seinen Beziehungen von Mensch zu Mensch im Anruf und in der Herausführung ein für allemal gebildet. Das geistliche Israel, die Kirche, entspringt je neu aus der Beziehung des Einzelnen zu Gott in Christus: jene Gottgeburt, die in der Taufe geschenkt wird, reißt den Einzelnen aus der natürlichen horizontalen Verbundenheit mit andern Menschen heraus, er ist »ein neues Geschöpf« (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15), das ein »neues Leben« führt (Röm 6, 4), ein »neuer Mensch« (Eph 4, 24; Kol 3, 10), dessen soziale Kontinuität mit seinen Mitmenschen einzig durch Jesus Christus hindurch führt. Er allein ist es, der im Auftrag des Vaters und in der Kraft des Heiligen Geistes die Kirche aus sich entläßt, und zwar die sichtbare Kirche in ihrer Aktualität und Strukturiertheit, und jene größere, potentielle Kirche, die die Menschheit im ganzen ist: für alle hat ja Jesus genug getan und allen das ewige Leben verdient.

So ist Umkehr gleichzeitig Versöhnung mit Gott und mit den Brüdern; das letztere aber in einer logischen Nachordnung zum ersten: da die Mitmenschen meine Brüder durch und in Christus werden. Die logische Nachordnung kann zu einer zeitlichen Vorordnung werden, dort, wo die Brüder im Auftrag Christi die Ermahnung des Sünders übernehmen und ihn der Umkehr entgegenführen. Die Apostelbriefe sind voll von solchen Anweisungen zur brüderlichen Ermahnung, wie sie sie auch selber betätigen, im Auftrag und in der Nachfolge des Evangeliums selbst (Mt 18, 15 f.). Denn nunmehr kann der Bruder die Stelle Jesu Christi vertreten und den Prozeß der Personalisierung des Sünders in seiner Isolierung (»unter vier Augen«) einleiten. Dieser Prozeß kann, sofern der Sünder sich nicht aus der Gemeinschaft heraus verloren hat – dann wird das Amt zuständig –, sondern nur, wie alle, in mehr oder weniger großer Gefahr steht, abzugleiten, durchaus auch ein gegenseitiger sein: »Ermahnt einander . . .« (Kol 3, 16 und öfter). Indem beide Teile sich von Christus gerufen und ermahnt wissen, können sie einander dieses tiefere Wissen ins Bewußtsein rufen und einander in die vielleicht zeitweilig verschleierte Wahrheit zurückhelfen. Auch durch vergegenwärtigendes, erinnerndes Beispiel kann dies geschehen, durch das man »glühende Kohlen« auf das Haupt eines Gegners häuft (Röm 12, 20).

In derartigem Tun der Gemeinde liegt jene Kraft der Sündenvergebung, die jedem Christen gemäß der Vaterunserbitte verliehen ist und an erster Stelle anzuwenden ist; der Gang zum Amt und zu dessen Richterspruch kommt erst dann in Frage, wenn dieses normale Tun nicht mehr ausreicht

und fruchtet (Mt 18, 17 f.). Dann muß die Personalisierung (und damit die Resozialisierung) des Sünders jene Form annehmen, die Christus als den mit der Gerichtsvollmacht Gottes Ausgerüsteten stellvertritt, um den wahrhaft dem Gericht Gottes Verfallenen aus seiner Verfinsternung in das Licht der Offenbarkeit durch das Bekenntnis hinauszuführen (Joh 3, 21; Eph 5, 13 f.).

V

Nun ist es bezeichnend für den Geist des Neuen Testaments, daß Christus einen Fehlenden öffentlich rügt und damit die Umstehenden einladet, seinem Tun beizustimmen, ohne sich pharisäisch vom Schuldigen zu distanzieren. Sie werden Zeugen einer Umkehr und vollziehen mit dem Schuldigen, Umkehrenden innerlich dessen Bewegung mit. Man kennt im Evangelium die sogenannten »Chorschlüsse«, in denen das umstehende Volk für das einem einzelnen Widerfahrene Gott lobpreist, am Ereignis zugleich in Furcht und in Dankbarkeit beteiligt. So will auch Paulus, daß die Gemeinde sich an seinem Richterspruch über einen bestimmten Schuldigen aktiv beteilige. Er selber hat, körperlich abwesend, im Geist die Gemeindeglieder in sich gesammelt, um mit ihnen zusammen »in der Vollmacht unseres Herrn Jesus« den Schuldigen zu exkommunizieren (1 Kor 5, 3f.); noch mehr Raum gewährt er der Gemeinde bei dessen Wiederversöhnung, obschon er auch hier die Führung behält: »mit der Strafe, die ihm von der Mehrheit zuerkannt wurde, mag es nun sein Bewenden haben. Verzeiht ihm nun und tröstet ihn.« Und er fügt bei: »Mit meinem Schreiben wollte ich euch ja auch prüfen, ob ihr in allem gehorsam seid.« Wenn sie es sind, das heißt, wenn sie im Heiligen Geist sich vollkommen einig wissen mit dem durch Paulus führenden Amt, so kann dieses dem versöhnenden Wirken der Gemeinde den Vortritt lassen: »Wem aber ihr vergebt, dem vergebe auch ich« (2 Kor 2, 6–10). Das Sakrament der *Confessio* setzt also zu seinem idealen Vollzug den vollkommenen Gehorsam und liebenden Glauben der Gemeinde voraus, so daß Paulus sagen kann: »Wir sind bereit, jedweden Ungehorsam zu strafen, sobald nur euer Gehorsam vollkommen ist« (2 Kor 10, 6). Das steht eigentlich meilenfern von allem, was wir uns unter Ohrenbeichte vorstellen: sie scheint uns ein »privater« Vorgang zwischen einem Sünder und einem Priester zu sein, ein Vorgang, aus dem jeder Zuhörer, erst recht eine ganze Gemeinde ausgeschlossen ist. Paulus möchte das Gegenteil; diese soll innerlich, weil der Vorgang sie im tiefsten angeht, an jeder Umkehr und jeder Beichte beteiligt sein.

Es gibt, sagten wir, in der Kirche nichts Privates, und zwar ist ein Vorkommnis um so weniger privat, je personaler es ist. Aus dem Personalen entspringt neutestamentlich unmittelbar das Soziale, es hat gar keine andere Quelle und keine andere Daseinsberechtigung als von der personalen Begeg-

nung mit Gott in Christus her. Der ältere Bruder in der Parabel *muß* sich freuen, daß dem jüngeren verziehen worden ist, ja er soll in solcher Gesinnung sein, daß er das Verzeihen des Vaters unmittelbar mitvollzieht und das Fest der Versöhnung unmittelbar mitfeiert. Andererseits geht es nicht an, daß die Brüder sich unter Umgehung des Vaters versöhnen. Pascal sagt das in einem Fragment seiner *Pensées*: »Gott wollte nicht ohne die Kirche absolvieren; wie sie an der Beleidigung teilhat, so soll sie nach seinem Willen auch am Verzeihen teilhaben; er gesellt sie dieser Vollmacht zu, wie die Könige es bei ihren Parlamenten tun. Wenn sie aber ohne Gott löst oder bindet, ist sie nicht mehr die Kirche; wie das auch beim Parlament der Fall ist: wenn der König einen begnadigt, muß diese Gunst vom Parlament eingetragen werden, ratifiziert aber das Parlament ohne den König, oder weigert es sich, die Verfügung des Königs zu bestätigen, so ist es nicht mehr das Parlament des Königs, sondern eine Körperschaft in Revolte« (ed. Chevalier Nr. 818).

Weil aber andererseits alles an der Begegnung mit Christus hängt, dem vom Vater »das ganze Gericht übertragen« wurde, kann niemand einfach unter Umgehung der persönlichen Gerichtssituation die allgemeine Vergebung voraussetzen. Zwar heißt es: »Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern geht vom Tode zum Leben über.« Aber gleich darauf heißt es doch: »Ich richte, wie ich höre. Mein Urteilsspruch ist gerecht, denn ich folge nicht meinem Willen, sondern dem Willen dessen, der mich gesandt hat« (Joh 5, 22. 24. 30). Auch wo die Verurteilung nicht erfolgt, findet jene Konfrontation statt, die zugleich die unumgängliche Personalisation ist, weil Christus kein beliebig urteilender Mensch ist, sondern das auf Gott den Vater horchende Wort: durch ihn hindurch allein vernimmt der Sünder die Gerechtsprechung Gottes.

So lassen sich in allem, was neutestamentlich Umkehr heißt, der Ernst und die Freude nicht trennen. Der Ernst hat sein Maß nicht daran, wie schwer ich meine Schuld einschätze, sondern daran, was in der Begegnung mit Christus dieser an mir enthüllt: vielleicht – wie bei der Samariterin – etwas viel Schwerwiegenderes, als mir bewußt war. In diesen Ernst ist die ganze Gemeinde oder Kirche miteinbezogen. Auch als ganze – mit ihrem Bischof an der Spitze, der ihr »Engel« genannt wird – muß sie unter das enthüllende Gericht des Logos treten (Apk 2–3), dessen »Augen wie Feuerflammen und dessen Füße wie in der Esse geglühtes Erz sind« (Apk 1, 14 f.), um bis an den Rand der völligen Verwerfung gedrängt (vgl. den Brief an Laodicea) der Begnadung teilhaft zu werden. Je ernsthafter wir auf Erden dieses Gericht der Gnade an uns sich vollziehen lassen, desto mehr dürfen wir hier schon an der Freude des Herrn teilhaben und die Zuversicht hegen, dem Gericht des Zornes zu entrinnen.

Entsöhnung des Kain

Von Erika Mitterer

Warum, ihr Dichter und Schriftgelehrten,
 laßt ihr mich, seit Jahrtausenden schon,
 weinen um Abel, den Vielgeliebten,
 der allen gefiel, auch dem Jahwe?
 — Wohl sind meine Augen übergegangen,
 als ich ihn tot sah,
 und mein Herz hat geblutet.
 Tränen heilen den Schmerz,
 Blut reinigt die Wunde.
 Abel, mein Kind, ist im Frieden.

Wo aber ist Kain?
 Er hetzt um die Erde. Er findet
 niemals und nirgends mehr Rast . . .

Wir haben ihn alle
 immer zu wenig geliebt.
 Mußte er nicht seinen Bruder
 hassen — den Fröhlichen, Neidlosen,
 Furchtlosen, Arglosen?

Kain, wo bist du, mein finsterer Sohn?
 Komm nach Hause zurück!

Wenn du nicht sterben kannst, Kind,
 weil das Mal dich entsetzlich behütet
 — ich kann es auch nicht! Komm heim!
 Alle sind längst schon geschieden.
 Ich hab sie beinahe vergessen,
 alt und schwach, wie ich bin.

Du aber irrst irgendwo
 unter dem uralten Fluch . . .

Der große Gott zürnt nicht länger,
 wenn *ich* dich umarme. Komm her,
 einzig Geliebter! — Und dann
 gehen wir beide zur Ruh . . .

Das Sakrament der Buße

Dogmatische Vorüberlegungen zu einer Reform

Von André Lesch

Die große Schwierigkeit für eine Erneuerung der christlichen Buße im allgemeinen und des Bußsakraments im besonderen besteht zweifelsohne darin, daß viele Christen nicht einsehen können, was die ganz konkrete Sünde und der persönliche Gewissensbereich die Kirche oder den Priester angehen. Daher soll im folgenden versucht werden, die Beziehung von Sünden und Buße zur Kirche im Lichte des Glaubens besser zu erkennen.

Wir wollen zu diesem Zweck zuerst in einer Vorüberlegung das Wesen von Sünde und Buße bedenken und dann in zwei weiteren Punkten die Zuwendung Gottes zum Sünder und die Umkehr des Sünders zur Gottesliebe uns vor Augen führen.

Die Sünde

Für unsere Frage ist es wichtig, daß wir zwischen der Sünde des Ungläubigen und der Sünde im Bundesvolk deutlicher unterscheiden. Die sakramentale Buße bezieht sich nur auf die Sünde des Christen, der als Glied der Kirche nach seiner Taufe gesündigt hat. Die Frage nach der Sündenvergebung und Rechtfertigung auf Grund des Glaubens durch die Taufe bleibt hier außer Betracht.

Zur Christensünde, die also im Bundesvolk begangen wird, ist zu sagen, daß eigentlich erst sie das volle Wesen der Sünde verwirklicht. Denn nur der Glaubende vollzieht bewußt die dialogische Existenz des Menschen vor Gott. Daher ist nur dem Glaubenden wegen seiner volleren Gotteserkenntnis und Gottesbeziehung die Sünde als Abkehr von Gott voll möglich. Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß nur Verfehlungen, die sich unmittelbar gegen Gott richten, als Sünden zu gelten haben. Der gläubige Christ weiß, daß er es in der Welt mit der Schöpfung Gottes zu tun hat, die als ganze in ihrer »sachlichen« Ordnung Gegenstand des göttlichen Willens ist.

Es gilt zu beachten, daß Glaube und Gnade nicht als Privatangelegenheit zwischen Gott und der Seele aufgefaßt werden dürfen. Glaube und Gnade bringen uns zur Gemeinschaft mit Gott, aber auch zur Glaubensgemeinschaft untereinander.

Die Kirchengemeinschaft geht nicht aus einer bloß äußerlich-juridischen Gründung hervor, sondern aus der Erlösungstat Gottes und aus der damit verbundenen Geistsendung. Oder anders gesagt: Der Bund mit Gott ist zugleich die Existenzgrundlage des Volkes Gottes.

Daraus ergibt sich, daß die Sünde, soweit sie dieses Gottesverhältnis antastet, auch das darauf gründende Gemeinschaftsverhältnis der Brüder im Glauben beeinträchtigt.

Durch die Sünde, die einen schwerwiegenden Bruch mit Gott darstellt – in Dingen, wie sie das Bundesgesetz in den Zehn Geboten festhält –, löse ich mich nicht nur innerlich aus diesem Gemeinschaftsverhältnis, sondern ich bedrohe dadurch auch die Existenzgrundlage des Gottesvolkes, nämlich den Bund mit Gott. Durch die Sünde eines einzelnen im Gottesvolk oder in der Kirche wird nicht nur die Heilsvermittlung durch die Kirche für diesen einzelnen unmöglich gemacht, sondern es wird auch das Ziel der Kirche, das in ihrer Heilssendung für die Welt besteht, beeinträchtigt. In der Kirche ist nämlich jeder mitverantwortlich dafür, daß die Kirche als Glaubensgemeinschaft das Heils-Sakrament für die Welt sei.

Versündigt sich also ein Glied gegen Gott, so versündigt es sich zugleich an allen – in der Kirche und außer der Kirche –, für welche die Kirche das Heilszeichen zu sein hat.

In dieser Hinsicht machen die sogenannten geheimen oder Herzenssünden keine Ausnahme. Denn jede innere Fehlhaltung äußert sich unweigerlich und gewinnt durch die zwischenmenschliche Kommunikation einen Einfluß auf die Mitmenschen und auf die Gesellschaft, mag dieser Einfluß auch schwer greifbar oder analysierbar sein.

Das Gesagte gilt schon für den Alten Bund und begründet dort die alttestamentliche Praxis, den Sünder aus der Mitte des Volkes auszumerzen. Im Neuen Bund ist zusätzlich in Rechnung zu stellen, daß das Gericht Gottes über die Sünde und sein Erbarmen gegenüber dem Sünder am Kreuz Christi geoffenbart worden ist. Die Sünde des Christen geschieht angesichts des so an ihm handelnden Gottes.

Es ist also festzuhalten, daß die Sünde in ihrer Vollgestalt nicht nur eine mich privat betreffende unsachgemäße Fehlhaltung ist, sondern eine alle Welt betreffende Widersätzlichkeit gegen den Schöpfungs- und Heilsratschluß Gottes, der ja die ganze Schöpfung in Christus zur Vollendung bringen will. Sie ist Bundesbruch, der nicht nur die Freundschaft mit Gott zerstört, sondern auch die menschliche Gemeinschaft in Mitleidenschaft zieht.

Schließlich muß noch hervorgehoben werden, daß die Sünde in ihrer letzten Konsequenz in die Ausweglosigkeit führt. Dazu muß man bedenken, daß sie ja nicht wie ein bloß unsachgemäßes Vorgehen korrigiert werden kann. Die Sünde ist Abbruch oder Beeinträchtigung eines personalen Verhältnisses wie der Bruch eines Liebes- oder Freundschaftsverhältnisses. Ein

solches kann nicht einseitig durch bloße Wiederaufnahme des Verhältnisses repariert werden. In einem solchen Fall ist der fehlende Mensch auf die Gnade des Abgewiesenen angewiesen.

Übrigens liegt darin die »Macht« der Sünde begründet, daß sie zur Ohnmacht der Liebe führt.

Die Buße oder Umkehr

Buße übersetzt *Metanoia* und meint Umkehr. Buße im biblischen Sinn begrift eine doppelte Bewegung in sich. Sie setzt die Zuwendung Gottes zum Sünder voraus und wird in der Rückkehr des sündigen Menschen zu Gott vollzogen. So liest es das Trienter Rechtfertigungsdekret aus zwei alttestamentlichen Zitaten: »Bekehrt euch zu mir und ich will mich zu euch bekehren«, spricht Gott (Zach 1, 3). »Bekehre du uns zu dir, Herr, und wir werden uns bekehren«, beten die Sünder (Lam 5, 21). Die christliche Buße oder besser Umkehr ist ein dialogisches Geschehen und ist auf ihrem Höhepunkt Begegnung. Sie hat als Heilsgeschehen durchwegs sakramentalen Charakter. Dies muß noch etwas verdeutlicht werden.

Die christliche Buße hat von Anfang an dialogischen Charakter. Man sagt allgemein in der Theologie, die Buße werde durch eine Initialgnade bewirkt. Diese Redeweise kann verdecken, daß diese Gnade ein Anruf ist, der nicht aus dem eigenen Wesen hervorgeht. Vielleicht könnte man sich von dem klassischen katechetischen Text, dem Gleichnis des Verlorenen Sohnes, dazu verleiten lassen, die Reue als einen bloßen Aufbruch der Innerlichkeit zu betrachten, als ob der erste Schritt sozusagen vom besseren Menschen in uns ausgehe. Tatsächlich verhält es sich jedoch so, daß es sich dabei um die Innerlichkeit handelt, die durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist, im glaubenden Menschen geschaffen wurde. Dies um so mehr, wenn es sich um eine Sünde handelt, die einen Freundschaftsbruch darstellt, die also die Liebe aufhebt oder gar den Glauben kündigt. Der erste Aufbruch geht aus einer Regung hervor, die auf ein Gnadenangebot Gottes antwortet. Selbst die Abscheu vor der Sünde und die Furchtreue, wenn sie zum Vorsatz und zur Hoffnung auf Vergebung hinführt, geht nach dem Trienter Konzil aus einer Anregung des Heiligen Geistes hervor, der zwar noch nicht einwohnt, sondern erst anregt und auf den Weg zur Gerechtigkeit führt (DS 1678).

Nun sind wir gewohnt, den sakramentalen Akt beim Bußsakrament nur in der Begegnung mit dem Priester im Beichtstuhl zu sehen, wenn nicht ihn gar auf die priesterliche Absolution einzuengen. Dabei hat eine Auffassung Pate gestanden, die in einer theologischen Verengung die sieben Sakramente nur als Gnadenmittel, sozusagen als Werkzeug der Gnade (unter der Kategorie der Wirkursächlichkeit) gesehen hat. Das Wesen der Sakramente wird

jedoch besser begriffen, wenn wir sie als Zeichen einer personalen Kommunikation zwischen Gott und dem Menschen verstehen. Sie sind sozusagen die Verleiblichung und greifbare Gestalt der Gnade Gottes. Die dogmengeschichtliche Entwicklung, die zur Erkenntnis der Siebenzahl der Sakramente führte, geht von der Erkenntnis der allgemeinen Sakramentalität des Offenbarungsgeschehens aus. Sie wurzelt in der Erkenntnis, daß es überhaupt keine Gnadenmitteilung gibt, die nicht irgendwie sakramental ist.

Wenn also die Buße als Zuwendung Gottes zum Menschen, die eine Umkehr des Menschen zu Gott erwirken soll, verstanden werden muß, dann geschieht dies immer in einer der menschlichen leib-geistigen Natur entsprechenden Weise. Und das heißt, sie geschieht irgendwie sakramental. »Irgendwie« ist hier kein unbedacht und von ungefähr ausgesprochenes Wort, sondern es macht darauf aufmerksam, daß in jedem Einzelfall die besondere Modalität der Sakramentalität des Gnadengeschehens bestimmt werden muß. Christus als die menschengewordene Gnade Gottes ist das Ur-Sakrament. Die Kirche als die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, in welcher die Gabe des Heiligen Geistes weitervermittelt wird, ist das umfassende Grund-Sakrament.

Scheeben sah in der sakramentalen Struktur »eine das ganze Christentum durchdringende Idee, die des sakramentalen Mysteriums überhaupt, welche den Sakramenten im engeren Sinn zugrunde liegt«. Daher die Schlußfolgerung: »Wenn nun einmal das Christentum in seiner Grundlage durch und durch sakramental ist, und wenn eben diese Sakramentalität es in der ganzen Größe seines übernatürlichen, geheimnisvollen Wesens darstellt: dann muß natürlich auch das ganze auf jener Grundlage sich erhebende Gebäude einen sakramentalen Charakter tragen.«¹

Bei dieser Weise der Betrachtung müßte es gelingen, die christliche Buße und Umkehr von Anfang an »im umgreifenden Raum des christlichen Gesamtsakraments« zu sehen². Dann steht das sakramentale Lossprechungswort nicht mehr isoliert von allem Leben da.

Die Sakramentalität ist nicht punktuell in diesem bevollmächtigten priesterlichen Akt beschlossen. Die Zuordnung der verschiedenen Elemente christlicher Buße zum Hochsakrament wird gesehen. Und so dürfte es auch wieder verständlich werden, daß der Weg der Umkehr letzten Endes zu dieser sakramentalen Begegnung im engeren Sinn, zum Bußsakrament führt. Die christliche Buße ist ja von ihrem ersten Anfang an dialogisch verfaßt, das heißt, sie ist menschliche Antwort auf göttlichen Anruf und insofern sakramental, als sie Zeichen des göttlichen Erbarmens ist. Ja sie ist Bußsakrament in unentwickelter Gestalt. Im vollen Sinn kann man erst vom Bußsakrament

¹ Scheeben, Die Mysterien des Christentums. Freiburg 1958, S. 459–465.

² Pastoralschreiben d. Schweizer Bischofskonf. 1970, S. 28 f. und »Schweizer Kirchenzeitung« 138 (1970), S. 699.

sprechen, wenn in der Vollmacht Christi über den einzelnen Büsser das Wort der Versöhnung gesprochen wird.

Bei dieser zugleich uralten und neuen Betrachtungsweise besteht die Gefahr, daß man den Blick für den Unterschied zwischen den verschiedenen sakramentalen Wirklichkeiten verliert, vor allem aber das Verständnis für den spezifischen Charakter der sakramentalen Handlung im engeren Sinn, wie wir sie bei den sieben Sakramenten vorfinden. Es wird gut sein, noch einen Augenblick bei diesem Unterschied zu verweilen und so das vorhin ausgesprochene »irgendwie« zu verdeutlichen.

Die sieben Sakramente sind Gnadenzeichen der Kirche und Heilsakte Christi. Als solche und unter dieser Rücksicht sind diese Handlungen in ihrer Wirkung vom Gnadenstand oder der Heiligkeit des Spenders unabhängig. Weil dieser in der Person und Vollmacht Christi handelt, wirken diese sakramentalen Akte – wie man mehr oder weniger mißverständlich sagt – »ex opere operato«³.

Gemeint ist natürlich nicht, daß diese Zeichen aus sich, wie ein Zaubermittel, wirken. Sie zwingen Gott nicht und überspielen auch die menschliche Disposition nicht. Daher heißt es auch im Trienter Rechtfertigungsdekret mit Bezug auf die Taufwirkung, daß das Gnadenmaß vom freien Willen Gottes und vom guten Willen des Menschen abhängt⁴.

Aber sie wirken aus der Kraft der Heiligkeit Christi. Sie stellen die persönliche und personalisierende Begegnung mit Christus dar. Insofern richten sie sich auch an den einzelnen.

In den andern von der Gnade inspirierten Handlungen des christlichen Glaubenslebens, speziell also auch der Buße, findet sich auch die sakramentale Struktur. Diese Handlungen sind jedoch als Akte des einzelnen oder manchmal auch als Akte der kirchlichen Gemeinschaft anzusehen und nicht als Akte Christi. Man spricht dann von einer Wirksamkeit »ex opere operantis«. Der Akt hat in der Gnade des einzelnen oder auch einer kirchlichen Gemeinschaft direkt seine Kraft.

Die Sakramente im engeren Sinn sind keine einfachen Lebensäußerungen des kirchlichen Lebens, wie man heute oft geneigt ist, falsch zu verstehen, sondern *auch* von Christus gestiftete und gewirkte Weisen der Heilszuwendung.

Daher sind die übrigen »Sakramentalien« so vielfältig, wie es mögliche Bekundungen der Gnade oder der christlichen Liebe gibt, die sieben Sakramente sind jedoch nicht ableitbar und nicht herstellbar. Sie stammen aus der Stiftung Christi, mag auch der dogmengeschichtliche Erkenntnisweg des Glaubens bis zum reflexen Besitz nicht völlig erhellbar sein und auch der

³ Allgemein: DS 1608; zum Bußsakrament DS 1684 und 1710.

⁴ »Secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem«, DS 1529.

Kirche ein größerer Raum der Verfügung durch die unterschiedliche Weise der Stiftung zuzugestehen sein.

Zusammenfassend ist also festzuhalten: Das Bußsakrament besteht nicht nur in der Lossprechung. Es dehnt sich vielmehr weit in das Leben über jeden Ritus hinaus aus, da es dialogisch verfaßt ist und als das Aufeinanderzugehen Gottes und des sündigen Menschen zu verstehen ist. Biblisch-alttestamentlich zeigt sich dies am doppelten Wortgebrauch von »schub« = bekehren, das von Gott wie vom Menschen gebraucht werden kann.

Der Bußweg Gottes – wenn der Ausdruck einmal gestattet sein soll – führt von seinem Heilswillen über die Sendung Christi, sein Kreuz und seine Auferstehung zur Sendung der Kirche in Vollmacht bis zur Gnade im Herzen des Sünders, die ihn zur ersten Erkenntnis der Sünde führt und ihn zum Büsser macht.

Der Bußweg des Sünders führt von dieser Sündenerkenntnis in der Gewissenerforschung, die unbedingt als Beginn des Heilsdialogs zu betrachten ist und folglich als Gebet oder als Antwort auf ein Gotteswort und nicht als bloße Selbstbespiegelung, über Reue, Vorsatz, Geständnis bis zur sakramentalen Begegnung mit Christus in der Einzelbeichte, wo der Sünder das ihm persönlich geltende Vergebungswort hört.

Alle unterschiedlichen Elemente der vielfältigen Buße, seien sie persönlich oder gemeinschaftlich, liegen in diesem weiten Raum des Sakraments, denn in ihnen tritt unterschiedlich das Erbarmen Gottes in Erscheinung und wirkt sich aus.

Der Bußweg Gottes

Die Buße nimmt ihren Ausgang von Gott. Zuerst kehrt Gott sich wieder dem Sünder zu. Selbstverständlich setzt dies keinen Wandel oder gar Wankelmut Gottes voraus. Diese Zuwendung geschieht vielmehr aus seiner Treue.

Daher hat die Buße von Anfang an dialogischen und sakramentalen Charakter, weil sie schon in ihren ersten Anfängen Antwort auf Anruf ist und die göttliche Liebeszuwendung erfaßt.

Was diese göttliche Zukehr zum Menschen genau beinhaltet und was Gott für den Sünder tut, das ist an Christus deutlich geworden, den er der Sünde wegen in die Welt gesandt hat.

An dieser Sendung scheinen folgende Merkmale besonders wichtig zu sein, weil sie erkennen lassen, wie die Kirche – nicht als Sünderin betrachtet, sondern als Teilhaberin an der Sendung Christi und als Grundsakrament der Versöhnung mit Gott – zu handeln hat.

1. Christus deckt die Sünde auf und fährt den verschlossenen Sünder oft hart an. Er paktiert in keiner Weise mit der Sünde, gerade auch dann nicht, wenn er sich dem Sünder zuwendet.

2. Das Auffallende am Benehmen Jesu ist dies jedoch nicht. Die alttestamentlichen Propheten haben ausgiebiger aufgerüttelt. Auffallend ist für Jesus sein Umgang mit den Sündern. Er gewährt ihnen Gemeinschaft, indem er sich mit ihnen zu Tisch setzt. Diese Handlungsweise hat keine bloß beiläufige Bedeutung, sie soll das Erbarmen des Vaters darstellen, den Jesus kennt. So betrachtet er sich als Arzt der Sünder. Er ist nicht als Richter gekommen. Auch die Heilungen, die er vollbringt, sind als Zeichenhandlungen zu verstehen, die auf die wirksame Vergebung der Sünden hinweisen.

3. Und doch ergeht das Gericht Gottes über die Sünde. Das geschieht jedoch nicht in einem Gericht über den Sünder, sondern über Christus, der die Sünde auf sich genommen hat. Christus trägt die Sünde als Gotteslamm. Wenn er mit den Sündern zu Tisch sitzt und mit ihnen Gemeinschaft pflegt, so bringt ihm das letztlich die Last der Sühne ein. Gott hat ihn zur Sünde gemacht (2 Kor 5, 21).

4. Besonders hervorzuheben ist, daß Christus auch für die Sünder Fürbitte leistet. Das wird besonders im Hinblick auf die Sünde des Petrus deutlich, zu dem er sagt: »Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht schwindet. Und wenn du dich bekehrt hast, dann stärke deine Brüder« (Lk 22, 32). Er bittet auch um Vergebung für seine Feinde.

5. Christus besitzt auch die Vollmacht, Sünden zu vergeben. Man darf diesen Aspekt jedoch nicht von den andern trennen, sonst kommt man zu einem schiefen Bild. Er ist mit den erwähnten Elementen in ein Ganzes zu integrieren.

Wenn Christus die Vollmacht hat, Sünden zu vergeben, so wohl deswegen, weil er mit den Sündern Umgang hat, sich um sie sorgt, für sie Fürbitte leistet, mit ihnen Gemeinschaft hat bis zu dem Punkt, daß er ihre Sünde trägt. Dies verlieren wir aus dem Blick, wenn wir in Christus nur den Gott sehen.

Es wäre jedoch auch verkehrt, bloß auf Jesus von Nazareth zu blicken: Es ist gerade der Auferstandene, der dem Petrus die für die ganze Kirche so wichtige und typische Vergebung gewährt. Ja, die Vergebung scheint hier in der Begegnung mit dem Auferstandenen zu bestehen.

Die Kirche hat an der Sendung Christi teil. Wir dürfen nicht sagen, die Kirche folge Christus nach und setze seine Sendung fort. Denn es ist der lebendige auferstandene Herr, der den Geist gesandt hat und dadurch die Kirche als seine Braut sich angetraut hat oder – mit einem anderen Bild gesprochen – die Kirche als seinen Leib sich angegliedert hat. Dadurch gewinnt die Kirche Anteil an der Sendung Christi. Der lebendige auferstandene Herr gewährt weiterhin Vergebung durch die Kirche als Sakrament. Gerade dadurch offenbart sich der genaue Sinn des Sakraments: Im Handeln der Kirche ist es Christus selbst, der begegnet und wirkt. Darum kann und darf die Kirche bei dieser sakramentalen Vermittlung keine andere Art zeigen, als es Jesus Christus in eigener leiblicher Gestalt getan hat. Christus als das Ur-

sakrament Gottes ist die Norm für die Kirche als das Grundsakrament und für die sakramentalen Symbolgesten.

Die Kirche darf die Sünde so wenig dulden, wie Christus sie geduldet hat. Sie muß die Sünde aufdecken, wie es sich für den Propheten gehört.

Sie muß aber auch genau so wie Christus die Sünder annehmen. Sie darf den Sünder nicht aburteilen. Sie muß das Unkraut mit dem Weizen wachsen lassen. Das endgültige Gericht steht ihr nicht zu. Vielmehr muß sie durch die Sorge und den liebenden Umgang mit dem Sünder diesen zu gewinnen suchen. Sie hat keine Sendung zu richten im Sinn von aburteilen.

In der altkirchlichen Bußdisziplin läßt sich deutlich erkennen, daß die Kirche darum wußte, daß sie wie Christus der Arzt für die Sünder zu sein hat, ja daß sie als Gemeinschaft der Heiligen die Sünde der Sünder mitzutragen hat.

»Weil die Kirche in ihren Heiligen und Gerechtfertigten betet und büßt«, schreibt Karl Rahner, »darum kommt Gott mit seiner Gnade dem Sünder zuvor und führt ihn zu jener Umkehr, ohne die keine Absolution etwas nützt und die im Notfall selbst ohne priesterliche Absolution zum Heil führt . . . Früher bezog die Kirche dieses Werk greifbarer und entfalteter in die sakramentale Liturgie der Sündenvergebung ein: der Bischof legte (und zwar öfters im Lauf der Bußzeit) betend und exorzisierend dem Büsser die Hände auf, die Gemeinde betete mit, an das Opfer der Eucharistie schloß sich eine eigene Bußliturgie an. Im Frühmittelalter sprachen Priester und Pönitent vor dem Altar kniend lange Gebete zusammen; der Priester mußte fasten, bevor er das Sakrament spendete usw. Heute ist all das klein und bescheiden geworden: ein kurzer Vergebungswunsch, unmittelbar an den Pönitentem gerichtet.«⁵

Bei den großen Heiligen, die durch ihren lebendigen Glaubenssinn das rechte Gespür haben, fiel diese Sicht der Dinge nicht einfach in Vergessenheit: Sie haben in ihrem Leben bewahrt, was vielleicht in der Liturgie und in der Theologie nicht gebührend hervortrat. Der Pfarrer von Ars wußte genau, daß er sich selbst mit den Sünden seiner Pönitentem belud, wenn er ihre Beichte hörte. Er wußte, daß er in seiner Rolle bei diesem »sacramentum« in das Heilsmysterium Christi hineingezogen wurde. Für ihn war das Beicht-hören kein Zu-Gericht-Sitzen.

Desgleichen wäre hier die Tradition der kontemplativen Orden zu erwähnen und am Beispiel der Kleinen Therese von Lisieux zu illustrieren, die am Tisch der Sünder saß.

Es wäre eine völlig falsche Verengung, wenn man dieses der Kirche aufgetragene Versöhnungswerk nur beim Priester sähe, der die Schlüsselgewalt

⁵ Schriften Bd. 2, S. 174.

besitzt. Ganz anderer Auffassung waren die Kirchenväter, wie eine Studie von Karl Delahaye zeigt⁶.

Im Vorwort zur französischen Ausgabe hat Yves Congar die Auffassung des hl. Augustinus hervorgehoben: »Wenn man von den Christen jeden einzelnen für sich betrachtet, sagt Augustinus, so sind sie alle und jeder Söhne oder Kinder der Kirche. Sieht man sie aber als die Gemeinschaft, die sie bilden, als jene *unitas*, deren Prinzip die Liebe und der Heilige Geist ist, dann üben sie alle in und durch diese Einheit selbst schon eine geistliche Mutter-schaft aus: Sie sind es, ihre *unitas* ist es, die das richtige Urteil fällt, die die Sünden nachläßt und die Schlüsselgewalt wahrnimmt, weil diese Einheit der Ort ist, wo der Heilige Geist wohnt und wirkt.«⁷

Man könnte meinen, das Tridentinum widerspreche dieser augustinischen Sicht, wenn es zu sagen verwehrt, »allen und jedem Christgläubigen sei gesagt worden: Was immer ihr löst . . .« (DS 1710). Das ist jedoch nicht der Fall, da der Widerspruch nur dem Protestantismus gilt, der das gemeinsame Priestertum und das priesterliche Dienstamt nicht in der richtigen Zuordnung sah. Christus hat seine Sendung der Kirche als organisch verfaßter Gemeinschaft mitgeteilt, nicht jedem einzelnen, jedoch in völlig gleicher Weise. Oder um es mit Yves Congar auf eine kurze Formel zu bringen: »Alle tun alles, aber nicht auf dieselbe Weise«, was folgendermaßen erklärt wird: »Die Gläubigen über den Dienst der Versöhnung aus« (cf. 2 Kor 5, 17 f). »Da sie nicht ›ex officio‹ der Gemeinde vorstehen, sprechen sie nicht das Urteil des Ausschlusses oder der Vergebung aus, doch haben sie daran teil. Sie üben keine ›Schlüsselgewalt‹ aus, doch hat das Bekenntnis vor Laien während der Jahrhunderte seinen Platz, und der hl. Thomas erkennt ihm einen gewissen sakramentalen Grad zu.«⁸

Derjenige nun, der gesündigt hat, muß die Begegnung mit dem Auferstandenen in dieser Kirche suchen. Sie allein ist mit Christus als ihrem Haupt verbunden. In ihrem Sorgen, Bitten, Leiden, Mitbüßen und Versöhnen allein findet sich in der Weise eines sakramentalen Geheimnisses der Zugang zu dem Heiland der Sünder, der mit ihnen Umgang hatte und ihnen ihre Sünden nachließ, indem er sie ans Kreuz trug. Von dem Wesen der Kirche her als der einzig authentisch Gesandten ist es eindeutig, daß die Buße des Christen auch kirchlich zu sein hat.

Diese Buße kann nicht am priesterlichen Amt vorbei geschehen. Der Priester hat nicht nur eine Ordnungsfunktion in der Kirche, er hat in der Kraft des Heiligen Geistes das Amt, Christus als das Haupt zeichenhaft dar-

⁶ K. Delahaye, *Mater Ecclesia. Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik*. Freiburg 1958.

⁷ In: »Theologie der Gegenwart« 7 (1964), S. 146.

⁸ Y. Congar, *Quelques problèmes touchant les ministères*. In: »Nouvelle Revue Théologique« 93 (1971), S. 785–830, das Zitat S. 792.

zustellen. Daraus ergibt sich einerseits, daß Christus durch den hoheitlichen priesterlichen Akt seine eigene Vollmacht und Gewalt wirksam ausübt. Man darf den priesterlichen Akt nicht dahin mißverstehen, als ob er schlechthin ein göttlicher wäre, mit welchem direkt die Sünden verziehen würden. Direkt bezieht sich die priesterliche Absolution auf die »pax ecclesiae«, die erneute Aussöhnung mit der Kirche und die Wiedenzulassung zur Kirchengemeinschaft und damit zur Kommuniongemeinschaft. Sie hat jedoch als solche eine sakramentale Bedeutung, da die Kommuniongemeinschaft die Lebensgemeinschaft mit Gott sowohl darstellt als auch bewirkt.

Es wäre jedoch sehr gefehlt, wenn man den bevollmächtigten Akt des Priesters einseitig und im engen Sinn als richterlichen Akt betrachten würde. Diese enge Sicht geht auf skotistische Theologie zurück, die bei den Theologen des Trienter Konzils bei den Verhandlungen über die Buße vorherrschend war. Vielleicht ist hier das Richterliche im Sinn des alttestamentlichen Richtens als hoheitliches Handeln zu verstehen.

Auf jeden Fall muß beachtet werden, daß das Gericht beim Bußsakrament über die Sünde und nicht über den Sünder ergeht, und daß es der Mittler Jesus Christus selbst ist, an dem – will man es so sehen – das Gericht über die Sünde ergeht. Daran zerbricht das Gleichnis vom Gericht des Bußsakraments. Und es darf auch nur in dieser gebrochenen Form gebraucht werden.

Der Bußweg des Sünders

Bisher haben wir bedacht, in welcher Weise Gott auf den büßenden Sünder zukommt, nun müssen wir auch den Bußweg des Sünders bedenken. Als Leitsatz hat dabei zu gelten, daß die Sünde auf so viele Weisen und in so vielen Dimensionen gebüßt werden muß und Vergebung finden kann, als es Arten und Dimensionen der Sünde gibt.

Wir sind heute in Gefahr, die alte kirchliche Lehre von den verschiedenen Bußweisen falsch zu verstehen. Die Wahl der Buße kann nicht willkürlich sein. Sie muß der Sünde entsprechen und genau die Wirkung haben, das zu lösen, was durch die Sünde verknotet wurde. Unbeherrschtheit kann nicht einfach mit Almosen losgekauft werden usw.

1. Es ist zu befürchten, daß es vielfach an der richtigen Auffassung fehlt, was denn eigentlich Gnade und Vergebung ist. Man darf die Vergebung keinesfalls mit der Nachsicht Gottes verwechseln. Der Ursprung dieses Irrtums liegt darin, daß wir aus Erfahrung zu wissen glauben, daß der Mensch der vollen Umkehr unfähig ist. So kommen wir zu der Auffassung, die Reue sei eine Art Bedauern oder Schmerz und Scham über das Geschehene, und sie bestehe in einem völlig rückwärts gerichteten Gefühl oder Urteil, mit welchem wir uns auf unser kleines Maß besinnen. Der extreme Ausdruck dieser Hal-

tung, die man nicht nur in Karnevalssongs antrifft, lautet dann: »Wir sind alle kleine Sünderlein«, dem dann entsprechend die Absolution folgt: »Wir kommen alle, alle in den Himmel, weil wir so brav sind.« Wo jedoch die Verfehlung ernst genommen und nicht verniedlicht wird, gelangen wir zu extremen Reaktionen der Depression, des Ekels an der Gesellschaft oder der Flucht bis zur Verzweiflung.

Die Gnade der Vergebung ist jedoch nichts anderes als die Gnade überhaupt. Das vielzitierte Gebet aus der alten Pfingstoktav sagt, daß der Heilige Geist selbst die Vergebung der Sünde sei. Vergebung besagt demgemäß nichts anderes als Rechtfertigung, Gotteskindschaft, Freundschaft mit Gott, gegenseitige Liebe zwischen Gott und Mensch.

Die Gnade der Vergebung kann demgemäß nicht im bloßen Darüberhinwegsehen bestehen, sondern in einer Heilung. Deswegen kann uns auch das Bildwort vom Bußgericht in die Irre führen, wenn wir dabei bloß an die Beurteilung denken, sei es auch um ein gnädiges Urteil zu finden oder auch den schlichten Gnadenerlaß. Wir müssen zugleich auf das Bild zurückgreifen, das uns Jesus sowohl im Wort wie im Zeichen dafür anbietet: Vergebung bedeutet Heilung.

Die Sünde hat ihren Sitz im Herzen. Daher muß es der Buße gelingen, den personalen Punkt in der Tiefe des Herzens zu erreichen, aus welchem mein ganz persönliches Fehlen hervorging. Dazu reicht es nicht, wenn Stimmung gemacht wird. Denn Stimmungen sind ihrer Natur nach vorübergehend, mögen sie auch noch so hilfreich sein. Es ist zwar das Ideal der alten, hohen dramatischen Kunst, bis zur Katharsis zu führen. Meist bleibt es jedoch, wie jeder aus Filmen weiß, wenn nicht aus Bußpredigten, Bußbetrachtungen oder Bußfeiern, beim rein Emotionalen.

Die eigentliche Buße besteht in einem Schmerz, der die willentliche Umkehr des Menschen bewirkt, so daß eine echte Entscheidung zustande kommt. Dabei sagt man dann nicht einfach: »Ich möchte das nicht getan haben!«, sondern: »Ich will mich aufmachen zu meinem Vater!« Die Sünde ist innerlich-persönliche Abkehr von Gott und seinem Willen, der sich nicht in Anständigkeitsforderungen erschöpft, sondern im Willensentschluß Gottes vor Erschaffung der Welt zu sehen ist, der Welt das Heil in der Liebe Christi und in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes zu schenken, »daß wir heilig seien und makellos in der Liebe« (Eph 1, 4). Die Buße muß genau so tief innerlich-persönliche Umkehr zu Gott und zu seinem Liebeswillen sein, wie es die Abkehr der Sünde war. Dabei ist die Erkenntnis dieses Liebeswillens Gottes und unser Willensentschluß für die Zukunft viel entscheidender als die zermürbende (neurotisierende) Betrachtung der eigenen Fehlhaltung.

Christliche Buße gibt es nur in der dialogischen Haltung des Glaubens, das heißt angesichts Gottes und in Anbetracht der in Christus geoffenbarten Art Gottes.

Christliche Buße kommt erst dann zu ihrem wirklichen Wesen, wenn solcher Glaube zur Liebe erweckt wird und in der Liebe seine Gestalt oder Form findet.

In diesem Zusammenhang ist ein Wort zu sagen über die theologiegeschichtliche Entwicklung der Bußlehre nach dem Trienter Konzil in der von Duns Skotus eingeschlagenen Richtung. Von Skotus stammt die einseitige Betrachtung des Bußsakraments als Gericht. Das Wesen des Sakraments wird in der Absolution gesehen, die Reue – anders als in der Synthese des heiligen Thomas – wird zur bloßen Vorbedingung erklärt. Damit hängt die Auffassung zusammen, daß die priesterliche Lossprechung einen Teil der Reue ersetzt. Es gibt daher nach Skotus einen doppelten Weg zur Vergebung, einmal den der persönlichen Buße bis zur vollkommenen Reue, und zweitens den einfacheren, billigeren, leichteren und sichereren der Buße bis zur vollkommenen Reue plus Absolution.

Aus dieser Sicht kommt man zu der Anschauung, daß die sakramentale Beichte praktisch immer und für jede Sünde verpflichtend ist, da sie allein die ganze Sicherheit bietet. Daher kommt auch die Auffassung, daß mit bloßer Häufung der Absolution die Gnade ohne weiteres gemehrt wird. Man glaubt auch, daß man jemandem, mit dem man in keine Kommunikation treten kann – etwa einem Ertrinkenden – mit der Kraft der Absolution noch helfen kann, da mit ihr allein schon das Zeichen des Sakraments gesetzt ist.

Dagegen steht die bessere Theologie des heiligen Thomas, der daran festhält, daß wohl das Bußsakrament mich zur Liebesreue führen kann, zu der ich ohne die Hilfe des sakramentalen Dialogs nicht gelangen konnte. Jedoch kann nie und nimmer Dispens von dem erteilt werden, was zum Wesen der Sache gehört: es gibt keine Vergebung ohne Liebesreue, keine Gnade ohne Wiederherstellung der freundschaftlichen und gegenseitigen Liebe.

Daher fordert Karl Rahner: »Machen wir uns los von dem stillschweigenden Vorurteil, die Sakramente seien von Gott eingerichtet, damit wir es uns personal und subjektiv leichter machen, es billiger haben könnten. Das ist ein Vorurteil, das dadurch entsteht, daß die moderne Theologie (im Gegensatz zur großen Theologie des Mittelalters) *einseitig* die Lehre herausstellt, in der Beichte genüge die *attritio*, das heißt unvollkommene Reue, zur Rechtfertigung, *außerhalb* nicht . . . Selbstverständlich hat das Sakrament von sich aus eine Kraft. Aber entweder bringen wir die zur Sündentilgung erforderliche Reue schon mit, oder das Sakrament kann seine sündentilgende Kraft nur darin erweisen, daß es uns die frei anzunehmende oder abzulehnende *Fähigkeit* anbietet, selbst in Reue wahrhaftig zu Gott zurückzukehren.«⁹ Damit wäre ein erster Punkt herausgestellt, der bei einer Reform zu beachten ist. Es darf nicht in dieser Richtung weitergehen, daß nämlich dem bloßen prie-

⁹ K. Rahner, Beichtprobleme. In: Schriften Bd. 3, S. 235 f.

sterlichen Spruch der Absolution ein solcher Wert zugemessen wird, der wiederum davon abhält, zur Tatkraft der Liebe zurückzukehren.

2. So wie die Sünde, auch die geheimste, nicht in bloßer Innerlichkeit geschah, sondern vom ganzen Menschen getan wurde und in Handlungen ihre äußere sichtbare Gestalt gewann, und so wie sie begann durch die so angenommene Einstellung sich auf das ganze Leben auszuwirken, so muß es auch die Buße tun. Mag auch die innerliche Reue mit ihrer klaren Entschiedenheit die Seele der Buße sein, so muß sich dies auch in Akten der Buße beweisen, ja eigentlich erst realisieren. Die christliche Tradition sagt mit einer gewissen Kurzformel, daß Gebet, Fasten und Almosen die hauptsächlichen Weisen sind, wie sich christliche Buße betätigt und wie Vergebung gefunden wird.

Solches Tun kann aber nur unter der Bedingung christliche Buße und personale Umkehr sein, wenn der Büßende sich dabei auf die liebende Begegnung mit Gott einlassen will und sich zur Liebe hingeführt läßt. Es genügt nicht, daß etwas einen gehörigen Verzicht darstellt, der vielleicht auch noch gegen eine Unart gerichtet ist, damit man dies nun als christliche Buße bezeichnen könnte. Vielleicht handelt es sich um Selbsterziehung, um stoische Tugend, um orientalische Lebenskunst. Die christliche Buße schaut auch beim äußeren Tun auf Gott. Daher kennt sie nicht nur das Fasten, sondern auch Gebet und Almosen.

Unter Gebet ist vor allem auch die Schriftlesung als Ausgangspunkt allen christlichen Betens miteinzubegreifen, da es seinen Ursprung im Hören auf Gottes Wort hat. Die Schriftlesung wird oft eigens als sündentilgend hingestellt, manchmal unter Berufung auf die alte liturgische Formel »Per evangelica dicta deleantur nostra delicta«. Die Schriftlesung hat jedoch nicht als materielle Übung, etwa wegen ihrer bußhaften Langweiligkeit, sündentilgende Kraft, sondern wegen der prophetischen Bußpredigt, die der betrachtende Leser darin findet. Es ist auch nicht nötig, daß Schrifttext und Gebet sich unbedingt mit dem Thema meines konkreten Sündigens befassen, sie dürfen durchaus dieses Thema hinter sich lassen; wenn sie nur zur besseren Erfassung der Liebe Gottes und Christi hingeführt, so geschieht dadurch stete Umkehr.

Unter Almosen sind alle Werke der Nächstenliebe zu verstehen. Gerade das Almosengeben kann ja auch billig sein, während ein unscheinbarer Akt der Güte gegenüber einem Mitmenschen in uns wirklich geistliches Leben erstehen lassen kann.

An erster Stelle ist übrigens unter solchen Liebeswerken das gegenseitige Verzeihen zu erwähnen, das nach dem Evangelium das Maß der Vergebung bestimmt, die wir selbst bei Gott finden. Sakramental ist solche Buße, insofern im Schriftwort oder auch im Gebetswort Gottes Geist mich anspricht oder anregt. Und das Almosen ist sakramental, insofern sich darin meine gnadenhafte Liebe Ausdruck verschafft und nach Christi Wort er selbst mir

im Bruder begegnet. Schwieriger ist es mit dem rechten christlichen Fasten, da dieses sich so gern auf sich selbst richtet. Aber die alte Aschermittwochsekret bezeichnet in der Sprache der Vätertheologie die Fastenzeit als »venerabile sacramentum«. Das christliche Fasten wird nämlich nicht bloß als aszetische Übung oder gar als Heilfasten verstanden, sondern dieses menschliche Bemühen, das zudem in der Fastenzeit in kirchlicher Gemeinschaft geübt wird, ist – um es in Anlehnung an ein Pauluswort zu sagen – das, was noch fehlt am Fasten Christi und seiner heiligen Passion, die so an seinen Gliedern nicht nur nachgebildet, sondern geheimnisvoll vergegenwärtigt und wirksam wird. Der Verzicht wird mit dem Blick auf den im Leiden voraufgehenden Herrn geleistet.

Wie immer man die äußere Buße betrachtet, sie enthält das erwähnte dialogische Moment und hat irgendwie sakramentalen Charakter. Sie schaut nie auf sich, sondern auf Christus und auf Gott wie auf jemanden, der sie angerufen hat. Sie bemüht sich nicht selbstgefällig, sondern um die Liebe.

3. Wenn wir jetzt auf die unterschiedlichen Sünden und die Konsequenzen für die Weise der Vergebung zu sprechen kommen, müssen wir uns immer gegenwärtig halten, daß die göttliche Vergebung keine bloße Nachsicht ist, sondern Heilung und die Heilung in der Wiederherstellung der vollen christlichen Liebe besteht!

Zur läßlichen Sünde, die als bloße Beeinträchtigung der Gottes- und Nächstenliebe zu verstehen ist, ist zu sagen, daß unter Umständen die ausreichende Reue nicht auf dem Weg – sozusagen bei irgendeiner Station der Bußweisen zu finden ist, vielleicht auch nicht bei einer Bußfeier. Vielleicht muß im konkreten Fall der Weg bis zur Einzelbeichte und zum sakramentalen Wort der Vergebung gegangen werden. Dieses »Müssen« ist deswegen einzuschränken, weil es von der jeweiligen konkreten Situation bedingt ist, und weil die Inkonsequenz der kleinen Verfehlung mit der Gottesliebe nicht unverträglich ist.

Aber nun zur Todsünde. – Es geht nicht um die Frage, welches im einzelnen die Materie einer möglichen Todsünde ist, sondern um die Frage, wie sie Vergebung findet. Dazu ist zu beachten, was die Todsünde ist. Sie bezeichnet den seelischen Zustand eines solchen Sünders als Tod. Das Trienter Konzil spricht von dem »peccatum quod mors est animae«. Die geistliche Lebensäußerung des Christen ist die Liebe zu Gott und zum Nächsten. Die Todsünde ist mit diesem Verhältnis unverträglich. Das heißt, sie ist kein schlichtes menschliches Versagen, sondern sie ist Bundesbruch, wie ein Freundschaftsbruch oder ein Ehebruch, wie es das Alte Testament schon sagt.

Da die kirchliche Gemeinschaft nicht in irgendeiner Art guter Nachbarschaft oder guter Gesellschaftlichkeit besteht, sondern in der christlichen Liebe, so wird diese Gemeinschaft durch die Todsünde für den Sünder aufgehoben. Der sakramentale Ausdruck dieser Gemeinschaft, nämlich die Eucharistie,

wird zur Lüge. Diejenige Sünde, die den Gnadenverlust nach sich zieht und die Rechtfertigung aufhebt, also den Verlust der Liebe zwischen Gott und Mensch bedeutet – nicht weil Gott die Liebe strafweise entzöge, sondern weil sich der Mensch der göttlichen Liebe entzieht –, stellt zugleich den Sünder aus der Kommuniongemeinschaft heraus. Man kann nicht mit der Kirche, die ja keine bloße Gesellschaft ist, sondern Volk Gottes, Leib und Braut Christi und Tempel des Heiligen Geistes, die Mahlgemeinschaft Christi feiern, wenn man nicht in Christus bleibt, und das heißt, sein Gebot nicht hält.

Von der Erkenntnis dieses wesentlichen Zusammenhangs von Gnade, Liebe und Gemeinschaft wird die Bußweise der Todsünde bestimmt. Oder anders gesagt, die Tatsache, daß die kirchliche Gemeinschaft aus der Gnade erwächst, bestimmt das Bußsakrament in seiner Zeichenhaftigkeit.

Es ist das Ergebnis der neueren dogmengeschichtlichen Forschung, daß hinter unserer Beichtpraxis als eigentliches sakramentales Zeichen das Binden und Lösen, das Behalten und Nachlassen sichtbar wird – in der Kirche der Väterzeit die Ex-kommunikation und Rekonkiliation.

Ohne auf die Geschichte und das Verhältnis von altkirchlicher kanonischer Buße zur heutigen Beichte näher einzugehen, sei hier bloß hervorgehoben, daß im Licht dieser Geschichte auch heute noch ein Binden und Lösen in unserer Praxis sichtbar wird: Das Binden ist ein kirchlicher Akt und besteht nicht einfach darin, daß der Christ in der Todsünde, solange er nicht seine Sünde bereut, nicht im Stand der Gnade ist und deshalb auch nicht zur Kommunion als zum Zeichen der Christusgemeinschaft hinzutreten darf – das ist eine Selbstverständlichkeit und liegt in der Natur der Sache. Vielmehr bindet ihn die Kirche, insofern sie ihn auch mit wirklicher innerlicher Reue allein noch nicht zur Kommunion zuläßt, bevor er nicht durch das Sakrament der Buße auch die »pax ecclesiae« erlangt hat. Es handelt sich bei dieser Forderung um eine kirchendisziplinare Regelung, die in Trient diskutiert und dann mit der Autorität des Konzils als verbindliche Norm aufgestellt wurde (DS 1647 und 1661).

Das die sakramentale Buße beschließende Zeichen ist die Wiedererstattung der »pax«, die Rekonkiliation. Sie wird kraft der Weihewalt und der sogenannten Jurisdiktion oder hirtenamtlichen Zuständigkeit für die entsprechende kirchliche Gemeinschaft gewährt. Sie bezeichnet durch die Zulassung zur vollen Kirchengemeinschaft auch die Gnadengemeinschaft mit Gott und bewirkt sie auch. So jedenfalls sehen es die meisten Theologen heute¹⁰. Wenn man gebührend in Rechnung stellt, was das Wesen der Todsünde ist – daß sie nämlich nicht nur eine Angelegenheit zwischen Gott und dem einzelnen ist, sondern auch mit der Stellung zu Gott die Stellung des Sünders zur Kirche

¹⁰ Vgl. dazu K. Rahner, Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche. In: Schriften Bd. 8, S. 477.

verändert –, so wird deutlich, daß das Zeichen der Versöhnung mit Gott in der Reintegration in die kirchliche Gemeinschaft besteht.

Daß die Kirche dabei im Recht ist, die angemessene Buße zu verlangen, liegt einerseits an dem Umstand, daß die Kirche ja nur die Verwalterin der Vergebung Gottes ist und nicht einfach durch Mehrheitsbeschluß oder amtliche Willkür darüber befinden darf, welches der Weg der Vergebung ist. Ein weiterer Grund – und wohl der hauptsächlichste – ist andererseits darin zu sehen, daß der Sünder als Glied der Kirche diese an der Erfüllung ihrer Sendung hindert. Die Kirche ist als ganze und in allen ihren Gliedern Volk Gottes, Gemeinschaft des Heiligen Geistes und so Heilssakrament für die Welt. Darum ist es notwendig, daß die Sünde im allgemeinen – in besonderer Weise jedoch die Todsünde – in ebenso sichtbarer Weise, wie die Kirche das sichtbare Heilszeichen ist, bekannt und abgetan oder gebüßt wird.

Aus diesem Grund erscheint es ungenügend, daß sich der Todsünder in bloß innerlicher Weise, sei es auch durch ernsthafte und wirksame Reue, von seiner Sünde lossagt.

Er muß einerseits die Kirche in ihrer Vermittlungsrolle beanspruchen, und zwar als einer, der sich in gewisser Weise außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft gestellt hat (die kirchliche Gemeinschaft im Vollsinn deckt sich mit dem Gnadenstand). Andererseits muß er auch als einer, der Glied des Leibes Christi ist und demgemäß an der gemeinsamen Sendung teil hat, also dafür mitverantwortlich ist, daß die Kirche als ganze und im einzelnen Zeichen der Liebe Gottes in der Welt ist, sich in solcher Weise von seiner Sünde lossagen, daß daran die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes wie auch seine Güte und Barmherzigkeit deutlich wird und so die Beeinträchtigung der kirchlichen Sendung repariert wird. Es geht also bei dem Sündenbekenntnis nicht nur darum, daß der Sünder sein Inneres dem Priester offenbare, sondern auch darum, daß er dadurch Gott bekenne im Sinn des Glaubensbekenntnisses. Von daher kann man das Verständnis dafür gewinnen, wieso die Buße in der Kirche Liturgie und Gottesdienst ist und wie gerade durch die aller Welt sichtbare Buße Gott als der gerechte und barmherzige verkündet wird.

Dies alles nun zugestanden, wird dennoch und besonders heute die Frage gestellt, ob aus dieser Sicht der Dinge folge, daß die Sünde im einzelnen und vor dem Priester zu beichten sei. Es gebe nach alter Überzeugung verschiedene Weisen, wie auch sichtbar und unter Einbeziehung der kirchlichen Heilsvermittlung, wenn auch unter Verzicht auf das Einzelbekenntnis, Bußakte vollzogen werden können.

Die Antwort auf diese Frage hat das Trienter Konzil in der Auseinandersetzung mit den protestantischen Positionen gegeben. Es ist dabei wichtig, den Stand von Frage und Antwort richtig zu beurteilen. Damit ist gemeint, daß der dogmatische Fragestand nach dem Trienter Konzil in seiner Differenziertheit – nämlich der eindeutigen dogmatischen Entscheidung und der

Offenheit für weitere Diskussion und Entwicklung – genau zur Kenntnis genommen wird.

1. Zuerst ist festzuhalten, daß das Trienter Konzil ausdrücklich von einer Vielfalt der Buße und Vergebung spricht, allerdings mit Rücksicht auf die unterschiedliche Art der Sünden. Zur alltäglichen oder läßlichen Sünde sagt es:

»Die läßlichen Sünden, die uns von der Gnade Gottes nicht ausschließen und in die wir häufig fallen, kann man zwar zurecht, mit Nutzen und ohne jede anmaßende Überheblichkeit beichten, wie es der Brauch frommer Menschen zeigt. Man kann sie aber auch ohne Schuld verschweigen und durch viele andere Heilmittel sühnen« (DS 1680).

Insbesondere wird vom Trienter Konzil die Bedeutung der Eucharistie als Opfer wie auch der Kommunion für die Vergebung der Sünden hervorgehoben. Sie kann im Fall der Todsünde nicht an die Stelle des Bußsakramentes treten, sondern muß als Mittelpunkt und Quelle der Sakramente gesehen werden. Die Eucharistie als Gedächtnisopfer ist die Quelle der Bekehrungsgnade: »Versöhnt durch die Darbringung dieses Opfers gibt der Herr die Gnade und die Gabe der Buße, und er vergibt die Vergehen und Sünden, mögen sie noch so schwer sein« (DS 1743). Derjenige jedoch, der sich keiner Todsünde schuldig weiß und darum kommunionfähig ist, findet in dem Sakrament der Eucharistie die Vergebung seiner Sünden. Die Kommunion ist »Heilmittel, das uns von dem alltäglichen Verschulden befreit und vor den Todsünden bewahrt« (DS 1638).

2. Das Trienter Konzil hält dagegen mit letzter Entschiedenheit daran fest, daß der Todsünder nur auf dem Weg der sakramentalen Buße und auf ein Einzelbekenntnis seiner Sünden hin durch den richterlichen Akt der Losprechung unter Annahme der auferlegten Genugtuung die Vergebung seiner Sünden finden kann. Dies ist keine menschliche oder kirchliche Regelung, sondern »göttliches Recht«.

Damit soll nicht gesagt sein, daß die Vergebung der Todsünde zeitlich mit dem Augenblick der Absolution zusammenfallen muß. Vielmehr geschieht sie nach den Worten des Konzils dann, wenn die Reue den erforderlichen Tiefgang erreicht hat, so daß die Gottesliebe das Herz wieder offen findet. Dabei muß jedoch der Blick des Büßenden auf diesem Weg auf dessen Ende gerichtet bleiben, das heißt, er muß das »votum sacramenti« haben, den Willen seine Sünden zu bekennen (DS 1677).

Der Anlaß für das Tridentinum, sich des näheren mit verschiedenen Fragen des Bußsakraments zu befassen, ist bei den Protestanten zu suchen, näherhin in der den Trienter Verhandlungen zugrundeliegenden Irrtumsliste. Die protestantischen Anschauungen sind von Luthers evangelischem Grundprinzip der Rechtfertigung aus Glauben allein her zu sehen. Da es in dieser Auffassung bei der Buße darum gehen muß, den rechtfertigenden Glauben neu zu wecken, tritt die Bedeutung des Beichtbekenntnisses zurück und die

Schlüsselgewalt wird ununterscheidbar von der Predigt. Daher besteht auch kein großer Unterschied zwischen dem Zuspruch der Vergebung durch einen Laien und demjenigen eines Priesters.

Demgegenüber hält das Tridentinum an dem hoheitlich-richterlichen Charakter der Vergebungsvollmacht fest. Das Ergebnis einer gründlichen Studie von K. J. Becker zur Trienter Lehre über die Notwendigkeit des Beichtbekenntnisses lautet:

»Christus hat das vollständige Bekenntnis aller Todsünden in der Beichte eingesetzt. Es ist kraft göttlichen Rechtes zum Heil notwendig. Einsetzung und Notwendigkeit beruhen also nicht auf einem Gebot, das die Kirche erlassen hätte und wieder zurücknehmen könnte. Sie gründen in einer Anordnung Christi, die von der Kirche durch eine Glaubensüberzeugung, in der alle übereinstimmen, erkannt wurde. Verschiedene Überlegungen haben diese Erkenntnis mit herbeigeführt; aber der Grund, deren Ergebnis als bindend anzunehmen, ist die Glaubensübereinstimmung der Kirche.«¹¹

Die modernen Reformabsichten, die darauf hinauslaufen, das Einzelbekenntnis im Bußsakrament durch ein allgemeines und gemeinschaftliches Sündenbekenntnis zu ersetzen und so die Voraussetzung dafür zu schaffen, daß etwa der Bußritus zu Beginn der Eucharistiefeier oder die mittlerweile weit verbreitete Bußfeier durch eine Generalabsolution sakramentalen Charakter (im engeren Sinn) erhalten könnten, stoßen sich an dieser Trienter Glaubensentscheidung. Daher wurde in letzter Zeit mehrfach versucht, den Sinn der Trienter Stellungnahme zu entschärfen. Man wies vor allem darauf hin, daß die vom Konzil gebrauchte Wendung »iure divino« interpretationsbedürftig sei. Die Studie von K. J. Becker läßt die Unsicherheit schwinden: Das Trienter Konzil erklärt mit seiner Forderung des notwendigen Einzelbekenntnisses der schweren Sünde wirklich göttliches Recht, das heißt unabänderliches, der menschlichen Verfügung entzogenes Recht.

4. Die Sünde ist jedoch nie eine rein individuelle Tat: Sie steht in einem Verhältnis gegenseitiger Bedingung zu einer sozialen und kulturellen Lebenssituation. In diesem Sinn ist die Sünde des einzelnen oft Wirkung und Mitursache der Sünde einer ganzen Gemeinde oder der menschlichen Gesellschaft. Man sollte sich hüten, in der sozialen Verflechtung nur den Entschuldigungsgrund zu sehen, insofern der Sünder durch die öffentliche Meinung verführt oder gar vergewaltigt wurde, man muß ja auch bedenken, daß der Mitläufer zum Mitverführer wird.

Jede Sünde hat negative soziale oder gesellschaftliche Auswirkungen. Es dürfte unmöglich sein, prinzipiell zwischen rein persönlichen, privaten oder

¹¹ K. J. Becker, Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient. In: »Theologie und Philosophie« 47 (1972), S. 227.

gar innerlichen Sünden und Sünden mit sozialer Relevanz zu unterscheiden. Eine solche Unterscheidung ist nur bedingt richtig. Aus der Sicht des Glaubens gibt es keine völlig innerliche Sünde, da – wie schon gesagt – freie Entscheidungen, wie innerlich sie auch sein mögen oder wie wenig sie den Mitmenschen direkt betreffen mögen, zu Einstellungen werden, die den Menschen zum Sünder prägen und sein weiteres Handeln bestimmen. Gleichgültigkeit zum Beispiel gegenüber Glaubensfragen steht jedem ins Gesicht geschrieben. Und diese Gleichgültigkeit schafft die Atmosphäre, in welcher auch andere am Glauben Schaden leiden oder ihn verlieren.

Aus dieser Erwägung heraus, wenn die Sünde in allen Dimensionen geheilt werden soll, so müßte es zu einer sozial wirksamen und gemeinschaftlichen Umkehr kommen. Die Buße muß eine soziale Dimension erhalten. Von daher hat es einen guten Sinn, wenn gemeinsame Bußzeiten gehalten werden oder wenn Bußfeiern gehalten werden. Aus dieser Sicht kann es auch einen Bußakt darstellen, wenn sich Christen in Protestaktionen von bestimmten Einstellungen distanzieren, vorausgesetzt daß es nicht bei hohlen Worten und einem Abwälzen der eigenen Schuld auf andere bleibt.

Hier scheint die wesentliche Aufgabe der Bußfeiern zu liegen. Sie können nicht als Ersatz für andere notwendige Bußschritte gewertet werden, sondern sie haben ihre eigene Wirksamkeit und Bedeutung. Die gemeinschaftliche Bußfeier eignet sich besonders dazu, diese Dimension der Sünde, nämlich ihre gesellschaftlichen und zwischenmenschlichen Implikationen zu erkennen und zum Motiv gemeinsamer Bußanstrengung zu machen. Manchmal ist wirklich die Sünde des einzelnen tatsächlich in viel größerem Ausmaß die Schuld der andern. Der einzelne Sünder – man denke etwa an Süchtige oder an solche, die Haftstrafen zu verbüßen hatten usw. – ist sozial geächtet, und die sogenannten »Guten« befehligen sich der Abstempelung, der Vorenthaltung der Achtung und des Liebesentzugs. So kommt es, daß der Sünder ein Sünder bleibt.

5. Schließlich wäre ein längeres Kapitel über die Bedeutung der Beichtbuße zu schreiben. Ihre wirkliche Bedeutung ist verkannt, weil man einerseits von den Rückständen der Sünde nach einer sakramentalen Absolution unter der Kategorie zeitlicher Sündenstrafen gesprochen hat und sie rechnerisch mit Hilfe von Ablässen zu tilgen suchte. Andererseits hat die Beichtbuße oft jeden Ernst und jede Sachbezogenheit verloren. Diesem Aspekt ist wieder seine Lebensbedeutung zurückzugewinnen.

Tatsächlich ist die Sünde weder durch die Beichte und noch viel weniger durch eine Generalabsolution völlig getilgt. Denn die Sünde hat Auswirkungen unterschiedlicher Art auf das eigene Herz. Die Überwindung der Sünde ist nicht vollständig, bis nicht die vom Sündigen geschaffene Neigung im eigenen Herzen ganz niedergerungen ist. Die Sünde ist ja kein rein geistiger Akt. Bei manchen Sünden ist es nur zu deutlich, daß sie sich in das psycho-

physische Substrat eingraben. Es gibt Gewöhnung, Einübung von Verhaltensmustern, die dann um so leichter wiederholt werden.

In nichts anderem besteht dann die Buße, als daß mit Hilfe der sakramentalen Gnade das »agere contra« geleistet wird. Durch die Betrachtung unter der Kategorie der Strafe ist dieser Gesichtspunkt unklar geworden. Es kommen in der Folge nur bestimmte typische Bußauflagen in Betracht, statt aller erdenklichen Dinge des Leben, selbstverständlich – und vielleicht besonders – auch solche, die Freude machen. Gerade in dieser Frage hat die Aussprache mit einem klugen geistlichen Menschen ihre große Bedeutung, weil im Gespräch dieser rechte Weg gefunden werden kann. Dieses Gespräch braucht keineswegs auf die Beichte und den Priester beschränkt zu sein.

Zusammenfassend läßt sich sagen:

Verschiedene Sünden bedürfen verschiedener Vergebensweisen.

Ausgehend von der Parallele im menschlichen Umgang und angesichts der Tatsache, daß es Zwischenfälle gibt, wo eine implizierte Rückkehr ausreicht, daß es jedoch auch Dinge gibt, wo es des Zeichens bedarf, Zwischenfälle, die mit einem Kuß bereinigt werden können, andere die des ausdrücklichen Wortes, des Bekenntnisses oder gar der Wiedergutmachung bedürfen, noch andere, die eigentlich zur Erkenntnis eines gesellschaftlichen Mißstandes bringen und entsprechend Engagement fordern, schließlich Vorfälle, die den Abbruch einer Beziehung – der Ehe oder der Freundschaft – darstellen und in wesentlicher Weise die Wiedergewährung der Gnade voraussetzen, läßt sich Analoges von der Sünde als Zwischenfall im Glaubensleben sagen, da sie die Gemeinschaft mit Gott und untereinander stört:

1. Es gibt eine Bereinigung von Vorfällen untereinander, die unter Christen eine gewisse sakramentale Bedeutung hat. Etwa unter Eheleuten oder zwischen Eltern und Kindern. Für Vieles mag dies als Buße genügen.

2. Es gibt Dinge, die im Leben durch das Geschick bloßgelegt werden, wobei gleich die Buße mitgeliefert wird.

3. In Anbetracht der ekklesialen Dimension der Sünde kommt der Bußfeier und ähnlichem wirksame Bedeutung zu, da dort die göttliche Vergebungsbereitschaft auch in dem gemeinsamen Tun, besonders in der Liebe und der Fürbitte füreinander Ausdruck findet. Es handelt sich dabei um einen gewissen Grad der Sakramentalität in altkirchlichem Sinn.

4. Es gibt jedoch auch Dinge, die bekannt werden müssen. Aus guten Gründen in einem geheimen Bekenntnis. Es handelt sich dabei nicht bloß um Todsünden, bei welchen der Treuebruch vorliegt und aus dem Wesen der Sache auf dem Weg der sakramentalen Buße im engeren Sinn mit voraufgehender Beichte Vergebung zu suchen ist. Es gibt auch andere Umstände, die ein

solches Bekenntnis als Bedingung für ein Gelingen der Umkehr notwendig erscheinen lassen.

*

In der jeweiligen Bußpraxis ist ein Gottesbild und eine Vorstellung von der Erlösung impliziert. Das gilt für das Evangelium: Die *Metanoia* entspringt in ihrer Originalität der Grundverkündigung vom kommenden Königtum Gottes. Auch für die Täuferpredigt ist die *Metanoia* die richtige Einstellung auf das kommende Reich und das Gericht Gottes. Man müßte sich deshalb fragen, welches Bild Gottes und der Erlösung sich in unserer alten oder erneuerten Bußpraxis abzeichnet und inwiefern dieses Bild dann der Offenbarung in Christus entspricht.

Die Misere der Buße und Beichte besteht darin, daß dieser Glaubenszusammenhang (der »nexus mysteriorum«) nicht gewahrt bleibt – oder doch nur rein äußerlich und juridisch. Im Grunde bleibt der Bezugspunkt unserer Buße die Ethik, die Anständigkeit und Rechtschaffenheit des Menschen in der derzeitigen menschlichen Gesellschaft und vor seinem anerzogenen bürgerlichen Gewissen. Solange wir uns nicht in die Mitte des christlichen Glaubens stellen, der uns sagt, daß wir nicht letztlich zu einer politischen Gesellschaft, sondern zur göttlichen Lebensgemeinschaft berufen sind und unsern Stand in Gottes Seligkeit haben sollen, wird man auch Buße und Beichte nicht in ihrem wirklichen Wert erkennen. Die große Schwierigkeit solchen Glaubens besteht natürlich darin, daß die kirchliche Gemeinschaft und ihr höchster Ausdruck, die Eucharistiegemeinschaft, so anfällige Zeichen dieses verborgenen Geheimnisses sind. Die sakramentale Kommunion hat sich zu einer papierdünnen Brotscheibe verdünnt, die in sorgfältig gewahrter Distanz des einen vom andern »empfangen« wird. Mit Meßpartys und der menschlichen Dichte ihrer Gemeinschaft ist dem noch nicht abgeholfen, wenn das Entscheidende fehlt, der Bezug nämlich auf die Gottesliebe, wie sie uns in Christus geoffenbart und erwiesen wurde. So müßte in einer Hinführung zur Buße und Beichte klar und unmißverständlich hervortreten, daß sie Zugang zum einzigen erleuchteten und erwärmenden Vaterhaus Gottes ist, Rückweg in die Liebe, ermöglicht durch die ungläubliche Treue des Liebenden, der wartet, ja entgegenkommt.

Wo kein lebendiger Auferstehungsglaube ist, da kann auch kein christlicher Bußgeist sein. Dort erstarrt das Christentum zu einer rein sachbezogenen Moral, und der Bezug zu Gott in Christus, der im Glauben, Hoffen und Lieben den Kern christlicher Sittlichkeit ausmacht, ist nicht lebendig.

Maria von Bethanien

Von Erika Mitterer

Was tust du, Maria, wenn *Er* fortgeht?
Er wird lange nicht wiederkommen,
vielleicht nie.
Hast du gewagt, ihn zu fragen:
Wann kommst du wieder?

Martha hat immer Arbeit. Arbeit
vertreibt lange Weile.
Aber dein Herz ist stehengeblieben,
als die Türe ins Schloß fiel.

Was tust du jetzt? Seit er fort ist,
verstehst du kein einziges Wort mehr.
Aber ihn anschauend, alle:
die ausgesprochenen und ausgesparten!
Alles war Gegenwart,
durchschimmert von Ewigkeit.

Aber jetzt –?
Starr sitzend, stürzt du
durch den Schacht der Zeit,
tiefer und tiefer.
Einmal
wirst du zerschellen. Dann
siehst du ihn wieder!

Neue Entwicklungen im Verständnis des Bußsakramentes

Von Francis J. Buckley

Bei der Diskussion jüngster Entwicklungen, das Bußsakrament betreffend, ist es üblich geworden, auf die abnehmende Zahl der Beichten hinzuweisen und den Verlust von Sündenbewußtsein zu beklagen. Aber die Kurve der Beichtzahlen scheint den tiefsten Punkt erreicht zu haben und fängt an, nach oben zu steigen. In der City von New York beispielsweise berichten die Franziskaner, daß in ihren Kirchen die Beichtzahlen nach oben schnellen. Allein in einer Kirche gab es einen Anstieg von siebenzig Prozent innerhalb von zwei Jahren: von 176 000 im Jahre 1970 auf 301 000 im Jahre 1972.

Das ist kein vereinzelt Beispiel. Priester in so verschiedenen Teilen des Landes wie Florida, Michigan, Minnesota, Montana und Hawaii berichten, daß die Schlangen der Beichtenden länger werden. Seelsorger-Teams für Universitäten berichten, daß der Andrang zu den Beichtstühlen an einigen Orten so groß ist, daß sie mehrere Beichtgelegenheiten am gleichen Tag zu verschiedenen Zeiten rund um den Campus einrichten müssen, um das Sakrament für die Fakultät, die Studenten und die Angestellten leichter erreichbar zu machen.

Welches sind die Gründe für diesen Andrang? Welches sind die wichtigsten jüngsten Entwicklungen in bezug auf das Sakrament der Buße und Wieder-versöhnung?

Als Erstes und Wichtigstes haben die Menschen entdeckt, daß das Bußsakrament Gebet ist. Wenn wir früher an Gebet in Verbindung mit dem Bußsakrament dachten, stellten wir uns vor, wie wir in die Kirche gingen und beteten, während wir darauf warteten, den Beichtstuhl betreten zu können: wir beteten um Erkenntnis unserer Sünden, um Mut, sie aufrichtig zu bekennen, wir setzten vielleicht einen Akt der Zerknirschung und dachten darüber nach, was er bedeutete. Oder wir dachten an die Gebete, die wir nach der Beichte verrichten würden. Der Priester trug uns gewöhnlich auf, einige Gegrüßet-seist-Du-Maria zu beten oder, wenn wir wirklich in Not geraten waren, einen ganzen Rosenkranz. Aber wir dachten nicht an das Bußsakrament selbst als an ein Gebet. Genau das hat sich geändert.

Was ist überhaupt Gebet? Unseren Geist und unser Herz zu Gott erheben. Oder, wie eine andere Darstellung es ausdrückt, Gebet ist Hinhören auf Gott und mit Liebe zu ihm sprechen. Geschieht nicht genau das in diesem Sakrament? Gott öffnet unsere Augen für unsere Sündhaftigkeit und Bedürftigkeit nach Vergebung. Er lädt uns ein, uns um Kraft an ihn zu wenden. In Er-

widerung öffnen wir unsere Herzen zu Gott, gestehen unsere Verfehlungen ein, sagen ihm, daß wir auf seine Hilfe bauen, um unser Leben zu ändern und bitten um Vergebung. Gott spricht zu uns durch den Priester, genauso wie Gott in der Vergangenheit durch Jesus zu Petrus und Maria Magdalena, zu Zachäus und dem reumütigen Schächer am Kreuz sprach.

Alle Sakramente sind Gebete. Alle Sakramente schließen ein Gespräch zwischen Mensch und Gott ein.

Die anderen Sakramente – Taufe, Eucharistie, Firmung, Eheschließung, Priesterweihe – sind jedoch ritualisierter und stilisierter als das Bußsakrament, weil so viele Menschen dabei anwesend sind. Die Beichte bei einem Priester hingegen ist gewöhnlich eine Situation, die nur zwei Menschen betrifft, sie ist sehr persönlich und vertraulich. Das Gespräch kann natürlicher, spontaner und freier sein. Das macht das Bußsakrament zu einem Dialogsakrament *par excellence*. Es bietet eine unvergleichliche Gelegenheit zum ursprünglichen Gebet.

Die Spontaneität des Gebetes, charakteristisch für charismatische Bewegungen, hat sich auch auf den Beichtstuhl übertragen. Der Priester kann laut für den Büßenden beten und um Einsicht bitten, ihn zu verstehen und den richtigen Rat zu geben und um Kraft, die geistige Krankheit zu heilen. Der Priester kann einen Abschnitt aus der Heiligen Schrift für den Büßenden beten, oder sie können laut zusammen beten. Wenn sie außerhalb des Beichtstuhls sind, kann der Priester seine Hände über den Kopf des Büßenden ausstrecken als Zeichen der Vergebung, gerade so wie es in der Urkirche getan wurde. Diese Geste ist eine Art handelndes Gebet.

Im Alten Testament war die Hand Gottes ein Symbol seiner Macht. Im Neuen Testament wurde die Macht Gottes sichtbar in Jesus, der den Kranken seine Hände auflegte und ihnen seinen Geist übermittelte. Die Urkirche fuhr damit fort, durch die Geste der Handauflegung den Heiligen Geist zu übermitteln. Einst wurde dies als das wichtigste und allen Sakramenten gemeinsame Element angesehen, aber die Geste verlor ihre Bedeutung, als die Sakramente depersonalisiert und objektiviert wurden. Die Wiederaufnahme dieser Geste in die Liturgie ist eine der wertvollsten Veränderungen durch das Zweite Vatikanische Konzil. Die Orthodoxen haben immer die Handauflegung bei der Buße gepflegt, indem sie die Stola über den Kopf des Büßenden legten.

Alle diese Elemente eines mehr vom Gebet her verstandenen Zugangs zum Bußsakrament sind unterstrichen worden durch einige Vorschläge zur Beichte, die kürzlich durch das Büro für Religiöse Erziehung der Katholischen Konferenz der Vereinigten Staaten herausgegeben wurden. Sie sind natürlich nicht obligatorisch, und nicht alle sind gleichermaßen für alle Gelegenheiten geeignet. Aber sie geben eine Richtung an. Man beachte die Beziehung zum Gebet in ihnen:

1. Ort. Es sollte Vorsorge getroffen werden für eine Beichtpraxis außerhalb des Beichtstuhls. Der Gebrauch eines geeigneten Raumes oder einer Umgebung, wo Beichtvater und Beichtender von Gesicht zu Gesicht miteinander reden können, wird ausdrücklich empfohlen.

2. Gruß. Der Eingangsgruß an den Beichtenden sollte warm und freundlich sein, Frieden und Vertrauen einflößen.

3. Eröffnungsgebet. Gemeinsam wird ein Gebet gesprochen, das um die Gnade und den Beistand Gottes bittet.

4. Schrift. Es wird vorgeschlagen, einen geeigneten Abschnitt aus der Schrift zu lesen und darüber nachzudenken.

5. Erwidern. Ein Bußpsalm könnte gemeinsam nachgesprochen werden.

6. Bekenntnis der Sünden. Der einzelne geht dann dazu über, seine Sünden zu bekennen.

7. Ermahnung – Beratung. Gerade an diesem Punkt ist der Beichtvater in der Lage, den einzelnen Beichtenden in seinem persönlichen Streben nach Heiligkeit zu unterstützen. Die Ermahnung sollte dem einzelnen und seinen Bedürfnissen gemäß sein.

8. Das Vaterunser. Vor der Erteilung der Absolution schlägt der Beichtvater vor, sich zusammen an den Vater, den Herrn der Gnade, zu wenden.

9. Absolution. Der Beichtvater streckt die Hand über den Kopf des Beichtenden aus und spricht die Worte der Absolution.

10. Danksagungsgebet. Je nach Gelegenheit könnte an dieser Stelle gemeinsam ein Gebet der Danksagung gesprochen werden. Es könnte ein spontanes Gebet sein.

Man beachte, wie sehr das Sakrament einem Gebet ähnlich geworden ist. Auch der Aufbau ist dem Vorbild der Eucharistiefeyer angeglichen worden.

Eine andere wichtige Entwicklung in bezug auf das Bußsakrament ist die Betonung der geistlichen Heilung, die die Krankheit der Sünde überwindet.

Jahrhundertlang ist das Sakrament der Buße durch eine einzige Vorstellung beherrscht worden, die des Gerichtssaals mit einem Richter und einem Angeklagten. Der Sünder beschuldigte sich selbst seiner Vergehen, gab sie im einzelnen an durch Zahl und Art, plädierte folglich für schuldig und bat den Richter, ihm zu vergeben. Der Priester, Richter im Namen Gottes, vergab wohl die Sünde, legte aber eine Strafe auf, die dem Vergehen auf irgendeine Weise entsprach. Vor Jahrhunderten wurde einem Sünder vielleicht als Strafe für Stehlen auferlegt, einen Monat lang zu fasten; jetzt wird ihm gewöhnlich aufgegeben, Gebete zu sprechen.

Die Metapher des Vergehens und der Bestrafung enthält viel Wahres. Jesus erzählte viele Gleichnisse von Gott als Richter oder als König. Das Alte Testament ist voll von der gleichen Art Sprache. Vieles kann daraus gelernt werden über Schuld und Ungerechtigkeit, über Gottes Majestät und Heiligkeit – und auch über Gnade.

Das ist jedoch nur *eine* Metapher. Die Bibel kennt und braucht viele andere, um die Bedeutung der Sünde auszudrücken: Untreue zwischen Mann und Frau, Treulosigkeit, die eine Freundschaft verrät, Dummheit und Torheit, die Fäulnis und Verderbtheit des Aussatzes.

Wenn wir uns über die Kirche Gedanken machten, lernten wir, nicht nur bei einer Metapher zu bleiben. Die Kirche ist der Leib Christi; aber sie ist auch die Familie Gottes und Volk Gottes; eine Herde, eine Stadt, ein Weinberg, ein Weinstock; ein Tempel, eine Braut, eine Mutter. Jedes dieser sprachlichen Bilder offenbart eine besondere Qualität unserer Beziehung zu Gott. Da Gott selbst alle diese Aspekte geoffenbart hat, können wir nicht willkürlich unter ihnen aussuchen, nur an einen denken und die restlichen nicht beachten. Hinsichtlich der Bilder pflegte Gott ebenso die Natur von Sünde und Vergebung zu offenbaren. Wir müssen sie alle ernst nehmen. Im Sakrament der Buße ist der Priester Richter. Aber er ist mehr als das. Er ist ebenso Arzt.

Es ist bezeichnend, daß Jesu Dienen, wie es in den Evangelien aufgezeichnet ist, viel Heilung von Krankheit enthält. Immer wieder lesen wir, daß die Menschen ihre Kranken zu Jesus brachten. Er legte ihnen die Hände auf und machte sie gesund. Viele Male verband Jesus wohlüberlegte Vergebung mit einer physischen Heilung. Als er die Tauben und Stummen, die Blinden und die Epileptiker heilte, war dies eine Befreiung vom Satan und den Mächten des Bösen. Nachdem er den Mann geheilt hatte, der achtunddreißig Jahre lang am Teich von Bethesda gewesen war, sagte Jesus zu ihm: »Nun, wo du gesund bist, hüte dich davor, wieder zu sündigen, damit dir nichts Schlimmeres zustößt.«

Das vielleicht klarste Beispiel, welches die Evangelisten berichten, ist die Heilung des Gelähmten. Eines Tages predigte Jesus, als einige Menschen einen Freund zu ihm brachten, der gelähmt war. Wegen der Menschenmenge konnten sie nicht ins Haus gelangen; daher stiegen sie auf das Dach, machten ein Loch in die Ziegel und ließen ihren Freund auf einer Bahre hinunter, genau vor Jesus hin. Jesus sagte zu ihm: »Mein Freund, deine Sünden sind vergeben.« Die Pharisäer und Schriftgelehrten fingen an zu murren: »Das ist Gotteslästerung. Wer außer Gott allein kann Sünden vergeben?« Aber Jesus sagte zu ihnen: »Was ist leichter zu sagen, ›deine Sünden sind vergeben‹ oder ›nimm dein Bett und geh umher‹? Aber um euch zu beweisen, daß der Menschensohn Macht hat, Sünden zu vergeben« – sagte er zu dem Gelähmten: »Ich befehle dir, steh auf. Nimm dein Bett und geh nach Hause.« Und der Mann stand auf, nahm sein Bett und ging nach Hause.

Dieser eine Vorfall umfaßt die ganze Bedeutung der Menschwerdung. Jesus, der göttliche Arzt, kam zu dem kranken Menschengeschlecht, um uns zu heilen, uns wieder lebendig, uns unversehrt zu machen. Die Kirchenväter kamen immer wieder zurück auf die Heilungen Jesu, um aus ihnen Einsicht

in die Bedeutung von Sünde und Vergebung zu gewinnen: die Heilung der zehn Aussätzigen, die Auferweckung des Lazarus und des Jünglings von Naim, die Heilung des Besessenen von Gerasa und der Tochter des Jairus. Aus diesen Ereignissen erfuhren sie etwas über Gottes Gnade und darüber, wie die Kirche Gnade erweisen soll.

Auch wir können viel von ihnen lernen. Der Priester im Sakrament der Buße ist Instrument Christi des Heilenden, des göttlichen Arztes. Wie ein Arzt muß der Priester die Krankheit diagnostizieren und behandeln. Er muß die ersten Anzeichen von Gefahr aufdecken und die richtige Medizin verordnen. Dazu muß er die Krankengeschichte des Patienten kennen, seine früheren Stärken und Schwächen, welche Medizin geholfen oder geschadet hat. Und um eine Heilung zu bewirken, tut er etwas, das weit über seine menschlichen Kräfte geht. Er ist durchlässiges Gefäß für Gottes heilende Kraft und Stärke.

Die Evangelien zeigen Jesus auch als Lehrer. Sogar die Schriftgelehrten und Pharisäer nennen ihn Rabbi oder Lehrmeister. Er kommt, um der sündigen Menschheit die Wahrheit darüber bekanntzumachen, wessen Torheit sie in Knechtschaft gebracht hat. »Wenn ihr in meinen Worten bleibt«, sagte Jesus, »werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.« Er ist das Licht der Welt, das mitten in der Dunkelheit der Sünde scheint.

Dieses Bild sagt uns weiteres über die Rolle des Priesters im Sakrament der Wiederversöhnung. Er soll Christi Licht bringen, damit es in das Leben des Sünders hineinwirkt. Er hilft ihm, sich zu sehen, wie er wirklich ist. Er hilft ihm, eine neue Wertsetzung zu entdecken, und das führt ihn zur Umkehr, zur Änderung seiner Haltungen, zur Änderung des Herzens.

Wiederversöhnung öffnet der Kommunikation erneut einen Spielraum. Der Sünder hat den Willen, Gott zu vernehmen und zu lernen. Er erfährt seine eigene Schwäche, aber, weit wichtiger, er erfährt die Unermeßlichkeit der Liebe Gottes. Er erfährt, daß die Liebe Gottes durch nichts bedingt wird. Gott liebt den Sünder unaufhörlich, und die Macht dieser Liebe befähigt den Sünder, seine selbstaufgelegte Isolation zu durchbrechen. Im Licht der Liebe Gottes lernt der Sünder, daß er nicht wertlos und aufgegeben ist, sondern liebenswert, mit der Anlage zum Guten. Er erfährt, daß er nicht allein ist, sondern vereint mit Christus und der Kirche.

Wenn der Priester in diesem Sakrament beides sein soll, Arzt und Lehrer, muß sich der Stil des Beichtens ändern. Priester und Beichtender können nicht länger einverstanden sein mit einem mechanischen Zugang zu diesem Sakrament, wobei jeder so wenig wie möglich sagt, vieles davon als rein mechanische Wiederholung. Die Beichte muß persönlicher werden. Anstatt eines »Waschzettels« von Sünden und Zahlen werden wir ein wenig den Hintergrund unseres geistigen Lebens darzustellen haben: warum wir taten, was

wir taten, welches die Ergebnisse waren, was wir tun, um uns zu bessern, unsere Pläne für die Zukunft.

Viele Priester haben schon damit begonnen, sich frei genug zu fühlen, um pointierte Fragen zu stellen. »Wie lange quält Sie das schon? Was haben Sie getan, um es zu überwinden? Gelang es? Warum handeln Sie auf diese Weise? Warum ist diese Art des Verhaltens falsch? Wie stehen Sie zu Ihrem Beruf, Ihrer Familie, der Kirche? Suchen Sie nach Möglichkeiten, anderen zu dienen? Wie? Glauben Sie, daß es Ihnen möglich ist, sich zu ändern? Wollen Sie das?« Sie versuchen, hinter den äußeren Handlungen an die Haltungen und Werte und die versteckte Sündhaftigkeit, die unter der Oberfläche lauert, heranzukommen. Das braucht Zeit. Aber jedes tiefere Gespräch braucht Zeit. Wenn die Beichte verstanden werden soll als ein Sakrament, als eine Begegnung mit dem Gott der Gnade, dann dürfen die Beichtenden nicht zur Eile angetrieben werden. Die Priester sind dabei zu lernen, sich selbst verfügbar zu machen wie Christus es war – nach der Zeiteinteilung anderer Menschen. Das könnte zur Folge haben, daß die Zeiten für die Beichte vom Samstagnachmittag und -abend (wo sie mit dem Fernsehen konkurrieren) auf sonntags, vor und zwischen den Messen, verlegt werden, auf werktags nachmittags für Hausfrauen und Ältere, auf die Mittagszeit und den späten Samstagvormittag für Angestellte.

Um als Lehrer etwas bewirken zu können, müssen Beichtväter aufmerksam zuhören und Interesse zeigen. Auf diese Weise lassen sie die Beichtenden Gottes Väterlichkeit erkennen, zugleich befähigen sie sie, ihre eigene Bedeutung und Würde zu entdecken. Gewiß waren Jesus diejenigen nicht lästig, die zu ihm kamen.

Wenn der Beichtvater einmal etwas über den Hintergrund des Beichtenden weiß, kann er die Buße unseren Sünden, unseren Veranlagungen, unserer Lebensstellung anpassen. Anstelle von fünf Gegrüßet-seist-du-Maria kann er eine Buße anweisen, die damit beginnen wird, den durch die Sünde angerichteten Schaden wiedergutzumachen, Schaden für den Sünder und Schaden für diejenigen, die uns umgeben. Jemanden loben, den wir verleumdete, im Beruf oder zu Hause härter arbeiten, Kranke besuchen, mit Kindern spielen, uns einer Diskussionsgruppe anschließen, um unser Glaubensverständnis zu vertiefen, früher aufstehen, wenn wir träge sind oder früher zu Bett gehen, wenn wir müde und launisch sind – solche Bußen können einsichtig machen und heilen. Doch nicht aller Einfallsreichtum braucht dem Priester überlassen zu bleiben; Beichtende können ihre eigenen Bußen vorschlagen, alles, was sie für hilfebringend halten mögen.

Was ist die am meisten charakteristische Reaktion von Menschen, die einmal blind waren und jetzt sehen, die taub waren und jetzt hören, die verkrüppelt waren und jetzt gehen, die tot waren und jetzt leben? Es ist Freude – Staunen, Verwunderung, Glück, Begeisterung. Immer wieder sagen

die Evangelien, daß die Menge, wenn sie Jesus sah, staunte, voll Freude war und in das Lob Gottes ausbrach. Die gleiche Freude sollte das Sakrament der Buße kennzeichnen.

Welch eine Quelle der Freude und Hoffnung müßte es für einen Sünder sein, die Worte des vergebenden Christus zu hören: »Geh in Frieden!« Was Gott in der Tiefe seines Herzens tut, bleibt nicht verborgen oder begraben. Gott sagt uns, was er tut. Er läßt es körperliche Wirklichkeit werden durch das Sakrament, das ein Zeichen seines Handelns ist. Und in Erwidern sind wir dankbar und voll Freude. Auf solche Weise sollten wir den Beichtstuhl verlassen, mit einem Herzen voller Dankbarkeit und Mut für die Zukunft, wie der aussätzig Samariter, der Jesus öffentlich dafür dankte, daß er ihn rein und heil gemacht und ihm seinen Platz in der Gesellschaft wiedergegeben hatte.

Wenn die Menschen die Beichte als freudig und voll Hoffnung erfahren, werden sie dem Sakrament zuströmen. Gute Nachrichten verbreiten sich durch gesprochene Worte. Die Menschen kamen nicht zu Jesus, um eine traumatische Erfahrung zu machen, sie kamen, um geheilt und getröstet zu werden. Die Evangelisten sagen nicht, daß Sünder vernichtet gewesen wären, wenn Jesus Sünden vergab; sie sagen vielmehr, daß sie voll Freude waren. In einem Ausbruch der Begeisterung zahlte Zachäus vierfach zurück, was er unrechtmäßig genommen hatte, und die Hälfte seines Besitzes gab er den Armen. Die Gleichnisse von den verlorenen Schafen, der verlorenen Münze und vom verlorenen Sohn werfen Glanzlichter auf die Freude der Wiederherstellung und Vergebung.

Eine andere wichtige Neuentwicklung in bezug auf die Buße ist die Wiederentdeckung der sozialen und kirchlichen Dimensionen von Sünde und Wiederversöhnung. Auch dies finden wir in den Evangelien. Aussätzig waren sozial Geächtete, aus der Gesellschaft ausgestoßen, damit nicht jeder andere angesteckt würde. Sünde ist wie die Pest, die sich über Mund oder Hände von einem zum andern ausbreitet. Die Gesundheit der ganzen Kirche ist bedroht durch die Krankheit jedes Mitglieds, daher sollte die ganze Kirche ihre Fähigkeiten sich zu helfen mobilisieren, um die Infektion abzuwehren. Der heilige Paulus sah das klar. Er erkannte, daß die dynamische Kraft der Sünde in der Welt eine ihr eigene Triebkraft hat, die nur durch die Macht Christi und des Heiligen Geistes überwunden werden kann. Wir sind in einen kosmischen Kampf zwischen Gut und Böse verwickelt und müssen wählen, auf welcher Seite wir stehen.

Wir leben nicht isoliert, sondern in Gemeinschaft. Unsere Sünden betreffen nicht allein uns selbst, sondern die ganze Kirche. Das ist klar genug für einige Sünden. Mord, Diebstahl, Ehebruch und Verleumdung richten sich augenfällig gegen andere Menschen. Aber das gleiche gilt für alle Sünden, gleichgültig, wie geheim oder versteckt sie zu sein scheinen. Unsere Sünden

greifen unser Gebet und die Intensität des christlichen Lebens an. Wie können wir aufrichtig beten, wenn wir Gott aus einigen Gebieten unseres Lebens ausgeschlossen haben? Wir können nicht ehrlich lieben, wenn unser Herz gespalten ist. Gebet verlangt Offenheit und Aufrichtigkeit, nicht Heuchelei. Und so wie die Qualität unseres inneren Lebens an Wert verliert, ziehen wir andere mit uns nach unten, wie eine Seilschaft von Bergsteigern – wenn einer ausrutscht und fällt, ist er ein totes Gewicht und eine zusätzliche Last für alle anderen.

Schlimmer ist, daß wir unsere sozialen Strukturen infiziert haben mit Selbstsucht und Gier, mit Rassismus und Überheblichkeit, die es für die einzelnen Klassen, Rassen und Nationen schwerer macht, miteinander in Gerechtigkeit und Frieden zu leben.

Weil wir füreinander verantwortlich sind, wird die Aufgabe der Kirche, mit Christus zusammenzuwirken im Dienst an der Welt und so Zeugnis abzulegen für seine Auferstehung, unterlaufen durch jede sündhafte Liebesverweigerung. Jede Sünde schwächt die Kirche, macht sie weniger glaubwürdig, läßt sie weniger Verkörperung Christi in der Welt sein.

Weil die Kirche durch die Sünde angegriffen wird, ist sie auch einbezogen in das Werk der Wiederveröhnung. Im Namen Christi und vereint mit ihm tragen wir den Kampf gegen alle Arten der Sünde aus – persönliche Sünden, sündhafte Strukturen und die Auswirkungen der Erbsünde. Durch die Kraft des Heiligen Geistes hört die Kirche nicht auf, Sünder trotz ihrer Sünden zu lieben, für sie zu beten und bereit zu sein, ein Zeichen des Friedens und der Verzeihung im Sakrament der Vergebung zu geben. Dies tut sie durch den Priester, der Diener der Kirche ist. Die christliche Gemeinschaft möchte die Wunden der Entzweiung und Entfremdung verbinden, dem einzelnen und der Gesellschaft Frieden bringen, den Sündern helfen durch Gebet, Rat, Ermutigung und Unterstützung.

Das kann sehr wirksam getan werden in gemeinschaftlichen Bußandachten. Solche Gemeindeandachten können ein Sündenbewußtsein für oft übersehene Sünden wecken, besonders für soziale Sünden und das furchtbare Vergehen der Apathie, nichts zu tun angesichts der sozialen Übel von Armut, Hunger, Einsamkeit, Krankheit, Heimatlosigkeit, Gefangenschaft.

Allgemeine Bußandachten können die Verpflichtung zur Liebe in ein helles Licht rücken und uns dazu bewegen, etwas gemeinsam zu tun. Wenn möglich, sollte eine schon bestehende Gruppe einbezogen werden – eine religiöse Gemeinschaft, eine Schulklasse, ein Klub, eine Firma, eine Berufsvereinigung, eine Gruppe von Nachbarn. Natürlich haben auch eine große Pfarrei, eine Stadt oder eine Diözese gemeinsam bestimmte Probleme. Doch in jedem Fall können Kirchengesänge, Schriftlesungen und Homilie die Aufmerksamkeit auf diejenigen Übel lenken, denen diese besondere Gruppe in ihrer größeren Gemeinschaft gegenübersteht. Noch besser wäre es, die Gemeinde in kleine

Gruppen aufzuteilen, um ein gemeinsames Problem zu bedenken, einen gemeinsamen Entschluß darüber, was getan werden muß, herbeizuführen und aufeinander abgestimmtes Handeln zu planen. Man kann mit- und füreinander beten, während man darauf wartet, zu beichten. Solch gemeinsames Beten, Nachdenken, Entscheiden und Handeln ist notwendig, wenn die Bußandacht wirklich gemeinschaftlich sein soll. Das wirkt Wunder. Es vertieft den Glauben und die Hoffnung, sobald die Gemeinde erkennt, was sie als Gruppe tun kann. Es vertieft Besorgtheit und Umkehrbereitschaft, sobald sie die gegenseitige Abhängigkeit und Verantwortlichkeit erkennt und einsieht, wie ihre Sünden sie auseinandergerissen haben. Gemeinde-Beichten können und sollten – neben der Absolution – ein Zeichen der Wiederversöhnung einschließen. Ein Friedenskuß, eine Prozession zum Altar, angezündete Kerzen in einer verdunkelten Kirche halten wie zur Ostervigil – es gibt viele Möglichkeiten, die Wirklichkeit von Gemeinde darzustellen. Schöpferische Phantasie kann in jeder Gemeinde oder Schule angeregt werden.

Die Pastornormen für die allgemeine Absolution, herausgegeben vom Heiligen Stuhl, versichern nochmals, daß die individuelle und vollständige Beichte die normale, übliche Weise für Christen bleibt, die mit Gott und der Kirche wiederversöhnt. Aber dem Ortsbischof ist es gestattet zu entscheiden, »wann die Zahl der Beichtenden so groß ist, daß nicht genügend Beichtväter zur Verfügung stehen, um die Beichte jedes einzelnen auf geeignete Weise innerhalb einer angemessenen Frist zu hören«. In solch einer Situation kann eine allgemeine Absolution erteilt werden mit der Ermahnung, daß diejenigen, die so losgesprochen wurden, verpflichtet bleiben, jede schwere Sünde innerhalb eines Jahres zu beichten, wenn kein ernsthafter Grund das verhindert.

Während brasilianische Bischöfe diese Bestimmungen sehr weit interpretiert haben, um nach dem Belieben des Gemeindepriesters die allgemeine Absolution zu erlauben und kanadische Bischöfe Versuche mit der allgemeinen Absolution bei Gemeinde-Beichten während der Advents- und Fastenzeit gemacht haben, scheinen amerikanische Bischöfe nicht bemerkt zu haben, daß Rom wohlüberlegt, wenn auch vorsichtig, eine Tür geöffnet hat. Die Schlüsselworte »auf geeignete Weise« und »angemessen« verdienen Aufmerksamkeit.

Was bedeutet es, die Beichte »auf geeignete Weise« zu hören? Aus den oben angestellten Überlegungen geht hervor, daß eine mechanische Aufzählung von Sünden sicher nicht genug ist. Zeit für persönliche Aufmerksamkeit und Beratung ist notwendig. Einige Priester haben sich geweigert, an Gemeinde-Beichten teilzunehmen, weil sie sich auflehnen gegen eine unpersönliche Fließband-Methode, die ihnen aufgezwungen wird von dreißig oder vierzig Menschen, die darauf warten, zu beichten und losgesprochen zu werden. Was sollte ein Beichtvater sagen, wenn eine Frau darunter ist, die ihm sagt, daß sie abgetrieben hat oder beschlossen hat, sich scheiden zu lassen?

Wieviel Zeit ist »angemessen«? Zwei Stunden? Eine Stunde? Die Kirchenlieder, Schriftlesungen, Auslegung, das Gespräch und/oder die Gewissensforschung können leicht eine halbe Stunde brauchen. Wieviel Zeit sollte dann für Beichten veranschlagt werden? Das sind die praktischen Fragen, mit denen sich der Bischof auseinandersetzen muß. Wenn eine »geeignete« Erteilung des Sakraments eine Mindest-Durchschnittszeit von zwei Minuten erfordert, dann kann man von einem Beichtvater erwarten, fünfzehn Beichtende innerhalb einer halben Stunde anzuhören. (Persönliche Erfahrung weist darauf hin, daß Beichten bei Gemeinde-Beichten, wenn die Beichtenden etwas Neues über sich selbst herausgefunden haben und durch die Gnade tief berührt wurden, viel länger dauern als zwei Minuten.) Wenn es sich um mehr als fünfzehn Beichtende pro Priester handelt, könnte eine allgemeine Absolution vom Bischof erlaubt werden – gleichgültig, wann die Gemeinde-Beichte stattfindet, ob im Advent oder in der Fastenzeit oder am Anfang oder Ende eines Schuljahres, während jährlicher Einkehrtage oder der Versammlung einer gelehrten Gesellschaft oder eines Berufsverbandes.

Eine andere Form gemeinschaftlicher Bußandachten enthält überhaupt keine Absolution. Der Priester kann die Gelegenheit ergreifen, um den Menschen die Lehre des Konzils von Trient zu erklären, daß es noch viele andere Arten außer der Beichte gibt, Vergebung zu erlangen: durch Leid und Gebet oder Almosengeben oder den Empfang der Eucharistie. Solche Bußandachten können von großer Hilfe sein für Kinder im Religionsunterricht, solange bis andere Möglichkeiten zur Beichte gegeben sind.

Jede allgemeine Bußandacht, bei der ein Priester anwesend ist, sollte ein hinweisendes Wort über den Wert persönlicher Beichte enthalten und die Privatbeichte am Ende des Dienstes erleichtern. Ohne Einschränkungen soll das natürlich geschehen hinsichtlich schwerer Sünden. Die Betonung sollte auf der geistigen Richtung, der Zunahme an Heiligkeit, auf Unterstützung und dem besonderen Zeichen der Sorge Gottes liegen.

Alle oben erörterten Bereiche durchzugehen – Gebet, Heilen, Lehren, Freude, die sozialen und kirchlichen Dimensionen von Sünde und Wiederversöhnung –, das wäre ein umfassendes Thema für eine zwanglose Unterweisung. Spontanes Gespräch mit Gott und zwischen Priester und Beichtendem hat das mechanische Rezitieren von Formeln ersetzt. Die starren Strukturen des Bildes vom Gerichtssaal haben sanfteren, rücksichtsvolleren Akten der Heilung und Belehrung Platz gemacht. Die festgesetzten Kategorien von Tod und Gnade, material und formal, ursprünglich und gegenwärtig, werden nicht länger als adäquate Beschreibungen der im menschlichen Herzen entdeckten Sündhaftigkeit wahrgenommen. Als was bezeichnet ein Mann seine Vernachlässigung von Frau und Kindern, wenn er sich in seine Arbeit vergräbt oder sich vor einem Fernsehgerät vergißt? Wie beichtet er die Verschwendung von Gas oder Elektrizität, wenn andere ohne Autos, Heizung

oder Licht auskommen müssen? Wie kann er mit einem Wort seine Empfindung verwirrter Verantwortlichkeit ausdrücken angesichts eines Eßtisches mit Nahrungsmitteln, die nur billig waren, weil Landarbeiter ausgebeutet wurden?

Man hat behauptet, die Katholiken verlören die Empfindung für Sünde. Aber was wir verloren haben, ist wohl eher eine ausgesprochen formalistische Auffassung von Sünde: Routine-Beichten führten zu einem Gefühl der Flüchtigkeit, Nutzlosigkeit, Oberflächlichkeit, des Hinschliderns an den Rändern des moralischen Lebens, während eine unbestimmt empfundene tödliche Gefahr die Wurzeln zerfraß auf eine Weise, die undenkbar schien, unaussprechlich und über die auch nicht gesprochen wurde. Wir haben keine »Beichtspiegelformeln« für unsere Verantwortlichkeit gemeinschaftlicher Verderbnis: ein ungerechtes Steuersystem, die Anmaßung von Politikern und Polizei, das Recht in die eigene Hand zu nehmen, das Mißtrauen zwischen verschiedenen Klassen und Rassen, festgesetzt durch Gewohnheit und Privileg, ein Gefängnisssystem, das eher Entfremdung als Rehabilitation und Reform vorantreibt, die Gleichgültigkeit gegenüber auswärtiger Hilfe, wachsende Forderungen nach höherer Bezahlung oder höheren Preisen oder Dividenden, die das Feuer der Inflation anfachen. Menschen, die hinter ihre Mitverantwortung für solche Übel kamen, wurden frustriert, wenn sie versuchten, das einem Beichtvater klarzumachen. Einige hörten auf, wiederzukommen. Andere durchbrachen die Barrieren zu zwangloser Diskussion. Priester lernten es, durch die Oberfläche zu den Haltungen vorzustoßen, die hinter den Handlungen liegen, zu den Ängsten, der Selbstsüchtigkeit und der Trägheit, die hinter den Unterlassungen liegen. Sie fanden heraus, daß sie weit wichtigere Aufgaben haben als »die genaue Art und Zahl schwerer Sünden auszumachen, um vollständige Beichten zu sichern«.

Die biblische Erneuerung – und der immer mehr verbreitete Gebrauch des Alten Testaments in der Liturgie – ließ die Katholiken stärker die biblische Haltung gegenüber der Sünde gewahr werden, eine Haltung, die weniger spezifiziert und durchdringender war, die ein Gefühl aufbrachte für die Komplexität menschlicher Motive und Emotionen, ein Gefühl dafür, daß die Auferstehung noch nicht in uns vollendet ist, ein Bewußtwerden der Löcher in unserer Person und unserer Kultur, die noch berührt, gereinigt und geheilt werden müssen durch Gnade. Dieses Empfinden für die Gegenwärtigkeit und Macht der Sünde war Petrus und Paulus vertraut und tatsächlich auch vielen Heiligen durch die Geschichte der Kirche hindurch aufgrund ihrer Sensibilität gegenüber Gott und seiner Heiligkeit. Das liegt auch manchem zugrunde, was Theologen mit dem Terminus »Erbsünde« belegten. Doch wer hätte in der Beichte je über Erbsünde gesprochen? Das schien fehl am Platz. Sie ist jedoch unzweifelhaft vorhanden. Und allmählich kam das an die Oberfläche, als die Beichten weniger stilisiert wurden.

Wir haben angefangen, uns selbst als ganzes in die Beichte einzubringen, die verborgenen Tiefen, die Beziehungen zu Freunden und zur Menschheit, alle jene Elemente unseres Charakters und unseres Lebens, die uns voneinander und so von Gott abschließen. Wir suchten eine Ergänzung, eine Wiederversöhnung, die allmählich vollständig werden würde, ermöglicht durch die Einheit mit Christus und seiner Kirche.

Ein tieferes Verständnis des Erlösung bringenden Todes und der Auferstehung Christi führte zu einem tieferen Empfinden für Sünde. Verderbtheit erzeugt unerbittlich Tod. Christus starb einen physischen Tod, um seinen Leib, die Kirche, von der geistigen Verderbtheit der Sünde zu reinigen. Er unterwarf sich selbst der Triebkraft der Sünde, um sie mit der größeren Macht seiner eigenen Liebe zu überwinden, die die Bande des Todes durchbrach und ihm und uns allen ein neues Leben eröffnete. Ein tieferes Verständnis unserer Verantwortlichkeit für die Leiden Christi intensivierte unsere Freude über seine Auferstehung. Wir können auf unsere Sünden blicken, wie widerwärtig und tief verwurzelt sie auch sein mögen, und immer noch hoffen.

Wenige werden das Ende der formalistischen und unpersönlichen Beichte beklagen. Sie verstellte die Sicht für Gottes echtes Interesse und seine Sorge um jeden Menschen. In einer unpersönlichen Gesellschaft wie der unsrigen, in der die meisten Kontakte oberflächlich geworden sind, gibt es einen wachsenden Hunger nach einem Zeichen der Liebe und Gnade, das sich ohne Förmlichkeit durch Worte des Rats, der Vergebung und Wiederversöhnung äußert.

Mit dem Verzicht auf Förmlichkeit ergeben sich neue Rhythmen, neue Mannigfaltigkeit. Manchmal wird die Dunkelheit und Anonymität des Beichtstuhls bevorzugt, manchmal eine öffentliche Handauflegung, manchmal ein freundschaftliches Gespräch auf einem Spaziergang. Es ist nicht notwendig, jedesmal, wenn wir den Arzt sehen, unsere ganze Krankengeschichte zu wiederholen. Gelegentlich möchten wir an einer sehr feierlichen Eucharistiefeier teilnehmen; zu anderen Zeiten und in anderer Verfassung suchen wir mehr Einfachheit. So ist es auch mit der Buße. Eine Vielzahl von Wahlmöglichkeiten können das Sakrament frisch, anziehend und persönlich erhalten.

Niemand ist sicher, welche Form der neue Bußritus in der Zukunft annehmen wird. Er könnte immer noch durch nationale Hierarchien revidiert werden. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach wird er alle oben erwähnten Trends akzentuieren und verstärken. Er wird vom Gebet bestimmt und eine Form des Gemeindelebens sein, er wird das Gewicht auf Heilen und Lehren legen; er wird zwangloser und freudiger sein als jemals zuvor.

Fünfzig Jahre Beichtkind. — Dies ist kein Jubiläumsartikel. Der Hinweis auf die fünfzig Jahre soll nur ausdrücken, einmal, daß der Schreiber dieses Berichts Donnerstag vor Weißem Sonntag 1924 zum ersten Mal zur heiligen Beichte ging und, zweitens, daß er in den folgenden fünfzig Jahren einigermaßen regelmäßig seiner Beichtpflicht genügte.

Das spricht für die Macht der Gewohnheit — Das spricht für die Ungebrochenheit eines allzeit sündigen Bewußtseins — Das spricht für die Unverwüstlichkeit der Institution Beichte. So könnte man folgern. Alle drei Folgerungen sind im vorliegenden Fall nicht abwegig.

Was von allgemeinem Interesse sein könnte: Gab es eine Entwicklung des Beichtkinds während dieser Jahre? Was war und wurde ihm wichtig für die Effektivität des Sakraments? Inwieweit wirkte der Wandel theologischer Auffassungen von Sünde und Buße während dieser Zeit auf ihn zurück?

Gewiß gab es eine geistliche Entwicklung. Nicht vom Beichtkind zum mündigen Christen. Beichtkind ist er immer geblieben. Aber das Bewußtsein von Kindschaft in diesem Sakrament der Begegnung änderte sich mit der Zeit. Das schlug sich nieder in einer ständigen Ausweitung der Beichtspiegelkriterien, an denen gemessen wurde; in der Überprüfung nicht so sehr punktueller Vergehen als der durchgehenden Einstellungen etwa zum Gebet, zur Wahrhaftigkeit usw. Und auch in einem vertieften Verständnis des Sühneopfers Christi im Hinblick auf die persönliche Schuld. Weder Erforschung noch Reue, noch Konfession bereiteten je Schwierigkeiten. Nur beim Vorsatz gab es Vorbehalte: er war und blieb immer Absichtserklärung, gültig nur *rebus sic stantibus*. Gewußt wurde selbstverständlich, auch in den ersten zwanzig Jahren, daß dieses Sakrament eine

besonders nahe Begegnung zwischen Christus und dem Bußwilligen vermittelt. Aber nicht dieser Begegnung wegen wurde das Sakrament in erster Linie gesucht, sondern wegen des Priesters, wegen eines ganz bestimmten Priesters. Ich hatte *einen* Beichtvater während der Schulzeit, *einen* Beichtvater nach der Schulzeit, *einen* Beichtvater während meiner Militärzeit und zwei (nacheinander) während sieben Jahren Krieg. Jeder dieser Männer kannte mich auch außerhalb des Beichtstuhls, begleitete mich als Ratgeber, Freund, teilte mit mir eine Reihe ganz weltlicher Interessen. Und jeder zerschlug auch bei der Begegnung im Beichtstuhl von Anfang an das strenge Ritual, oder genauer: die formalistische Komponente des Rituals etwa durch die Aufforderung: Machen wir die Gewissensforschung gemeinsam. Dies nicht etwa nur zu Zeiten, in denen die monatliche Beichte Regel war, sondern auch in den Jahren, in denen regelmäßiges Beichten ausgeschlossen war, in den drei Jahren Ostfront zum Beispiel. In solchen außergewöhnlichen Situationen kam die Kraft des Sakraments — so schien es — nicht allein aus der Gemeinsamkeit des Glaubens, sondern auch aus der Gemeinsamkeit der äußeren, oft hoffnungslosen Situation.

Ich habe nach 1945 nie mehr einen Beichtvater gefunden, der mir zugleich Seelenführer und Freund war. Ich möchte nicht behaupten: weil ich erwachsen war, hätte ich ihn nicht gebraucht. Trotzdem bin ich natürlich weiter beichten gegangen.

Waren die Beichten damals für mich mehr Gericht oder mehr Gebet? Sie waren wohl beides, erfahren wurden sie als Stärkung, Befreiung, Neubeginn. Sie bewirkten auch psychische Veränderung: Freude und Glück. Aber sie waren immer — und sind es noch für mich — eine Kommunikation zwischen einem Ich und einem Du. Sie dienten der Eingrenzung und Überwindung persönlicher Schuld, Schuld auch mit sozialen Folgen und Auswirkungen auf Kirche und Welt. Doch wurden sie nie gesehen als Möglichkeit sich anzuklagen wegen sozialer Mißstände, unter denen das Beichtkind selbst litt: Diktatur

der Nazizeit, Kriegsgreuel, Kirchenverfolgung, Judenverfolgung, Zustände im Ostblock, in Vietnam (später), in Chile (später). Es kam mir auch nie in den Sinn mich wegen eines zu niedrigen Bruttosozialprodukts in Indien (mit unbestritten verheerenden Folgen) anzuklagen. Keiner meiner Beichtväter hat mir je erklärt, daß ich an derartigen Mißständen schuldig sei. Und hätte er es versucht, ich fürchte, ich hätte ihn nicht begriffen. Daß ich dennoch für viele soziale Zustände mitverantwortlich bin, steht auf einem anderen Blatte. Ich muß beten und arbeiten, damit soziale Mißstände überwunden werden, aber ich fühle mich an ihnen nicht schuldig, auch nicht durch Unterlassung, ich bin nachweisbar weder aktiver noch passiver Unterlasser.

Wie gesagt, ich habe nach 1945 keinen Beichtvater mehr gefunden, der mir zugleich Seelenführer gewesen wäre. Es gibt dafür sicher mehr als einen Grund auf meiner Seite: Mobilität, veränderte Abhängigkeiten, scheinbar geringere Gefährdung (verglichen mit den Jahren an der Kriegsfront) und damit nachlassendes Bedürfnis. Vielleicht aber auch: das zunehmende Schweigen — in der Kirche — über Sünde und Buße, das Infragestellen bestimmter tradiierter Wahrheiten, etwa Erbsünde und ihrer Folgen, Himmel, Hölle, Gericht — Anpassung an den Geist der Zeit oder Auswirkung noch nicht bewältigter Versuche, theologisch tiefer zu graben. Es geht nicht darum anzuklagen: vielleicht ist die Durststrecke unerlässlich. Was schwer verständlich bleibt, ist, daß bewährte pastorale Praktiken aufgegeben wurden, bevor neue bessere gefunden sind. Ich habe in den sechziger Jahren mehr als einmal erlebt, wenn ich beichten gehen wollte, daß Beichtstühle unbesetzt waren, die zu Zeiten, da sie aufgesucht wurden, hätten besetzt sein sollen. Wenn das einem Suchenden zwei-dreimal im Jahr widerfährt, dann bleibt das nicht ohne Folgen für seine Einstellung zu diesem Sakrament und seinen Verwaltern.

Was mich jedoch in den letzten Jahren immer wieder beschäftigte: Wie verhalten sich individuelles Schuldbewußtsein zu kollektivem Schuldbewußtsein innerhalb der Jünger Christi,

die die Kirche sind? Ich stelle nicht in Abrede, daß wir vor fünfzig Jahren zu einseitig auf unsere persönliche Schuld, meine Sünde, hingewiesen wurden, daß die damalige Pastoral, wenn sie uns auch nicht auf unsere Schuld fixierte, vielmehr auf *Metanoia*, Neubeginn aus war, so doch die Dimension der Kirche, der Gemeinschaft der Jünger Christi, beim Vollzug auch dieses Sakraments nicht im ausreichenden Ausmaß ins Bewußtsein des Beichtigers zu bringen vermochte.

Wir erleben heute andere Akzentuierungen, vielleicht sogar neue Konzeptionen, auch in der Pastoral. Nicht ich bin vor allem Sünder, sondern wir alle sind Sünder. Wir alle beten um Befreiung und Neubeginn. Niemand bestreitet das. Aber wäre es nicht möglich, daß ein solches Verständnis von kollektiver und kollektivierter Schuld und Sünde auch eine Reaktion ist auf Unwilligkeit und Unfähigkeit vieler unter uns, sich als Sünder, als persönlicher Schuldner zu begreifen und zu akzeptieren? Und Heilung statt Gericht in diesem Sakrament? Gewiß. Aber auch hier die offene Frage: Was ist bei dieser Neuakzentuierung Rückbesinnung und Rückgewinnung der durch die Evangelien verbürgten Hirtensorge Jesu und was ist Anpassung an ein modernes Verständnis von Schuld, die weitgehend als Ergebnis sozialer Mißstände begriffen wird, deren schuldloses Opfer der einzelne ist, wenn er fehlerhaft handelt? Das, meine ich, sind offene Fragen.

Fünfzig Jahre Beichtkind. Erfahrungen eines Laien

Hoffnung

Von Erika Mitterer

Was kann ich tun, Herr, wenn die Frist abläuft?
 Ich habe keinem zu verzeihen, denn keiner
 hat mir je Unrecht getan!
 Ich kann auf keine Forderung verzichten, niemand
 schuldet mir etwas.

Ich habe viele Schulden, die Zinsen trugen –
 nie werde ich damit ins Reine kommen!
 Und wenn ich leben soll, werde ich neue
 Schulden machen, und keine Sicherheit stellen.

Du bist mein Rückhalt, Herr, Du hast im Voraus
 alles beglichen!

Wie lang es noch wahren mag, oder wie kurz –
 Ich stehe mit leeren Händen vor Dir.

Rühm ich mich meines Vertrauens? Ich rühme
 Deine Barmherzigkeit, Herr!

Mein heißer Übermut durfte verdampfen
 in wehenden Wolken der Demut
 und meine Verzweiflung gefriert
 zu den kristallinen Blumengirlanden
 der Hoffnung, auf den vereisten
 Glastüren des Todes – – –

Kunst und Zeit

Von Hans Maier

I

Kunst und Zeit – das sei zunächst einmal verstanden als (Gegenwarts)kunst und Gegenwart, mithin als Frage nach den besonderen Bedingungen, unter denen Kunst in unserer Zeit sich realisiert.

Welcher Art sind diese Bedingungen? Eine pauschale Antwort fällt schwer. Denn die Tatbestände, die zu untersuchen wären, sind verhäkelt und widersprüchlich: einerseits ein Überfluß an Muße und Zeit für Kunstproduktion und Kunstgenuß (wenigstens in der westlichen, weißen, reichen Welt), andererseits ein Manko an einsam-hervorstechenden Höchstleistungen; einerseits ein Massenangebot an Reproduktion des Vorbildlichen für Paläste und Hütten, durchaus nicht nur mit Benjaminschem bösem Blick zu messen, andererseits freilich auch die Tendenz zur Nivellierung. Zeitgewinn wird vielfach wieder durch Lebenstempo aufgezehrt. Originalität bis zum Skurrilen wird erst gefeiert und prämiert und hinterher unter das Gesetz der Serie gestellt, so daß nur noch die ganz Großen sich blaue und rosa Perioden leisten dürfen. Institutionelle Mäzenate, mehr und mehr dem Anonymen zustrebend, treten an die Stelle persönlicher Förderer, Liebhaber, Auftraggeber; rascher Umlauf und breite Beachtung der Kunstszene in den Zeitungsspalten und auf den Bildschirmen erzwingt eine dem Modegeschehen sich annähernde Rotation von Bilderlook und Musicshop. So wird man, bei aller Vorsicht vor Verallgemeinerungen, zunächst generell eine Beschleunigung bei Entstehung, Umlauf und Konsum des Kunstwerks registrieren müssen – damit einhergehend freilich auch eine höhere Quote ästhetischer Hinfälligkeit und Mortalität. Wie altmodisch-gemessen wirkt das Paris des neunzehnten und noch des frühen zwanzigsten Jahrhunderts mit seinen Akademismen und Sezessionen, seinen Kunstperioden und Künstlergruppen, wie solide-handwerklich geben sich Brücke, Blauer Reiter und Bauhaus, verglichen mit der hektischen Betriebsamkeit von New York in den sechziger und siebziger Jahren unseres Jahrhunderts und mit den progressiven Kunstmärkten Europas in der gleichen Zeit!

Normen und Richtungen, ja traditionelle Begriffe von Kunst und Musik selbst gehen unter in einer überhitzten Folge von Künsten, von denen eine die andere zu übertrumpfen sucht. Pop-Art, Op-Art, Land-Art, Konzept-Kunst, Prozeß-Kunst, Aktionskunst, Spurensicherung; Pop, Jazz und Tele-Musik wetteifern um Zuschauer, Mitspieler, Prozeßteilnehmer und Spektakel-

kel-Partner. Plakativ-provozierend taucht die Kunst ins Orgiastische, Obszöne, Totemistische hinab. Kunstdarbietungen werden zu Haruspex-Zeremonien und Eingeweideschauen. Schwarze Messen persiflieren rationalistisch ausgedörrte Liturgien; Schlachtungen, Opferrituale, vorläufig auf Tiere beschränkt, suchen archaische Dimensionen der Kunst zurückzugewinnen – so wie im Stampfrhythmus von Jazz und Pop, in Tontrauben und unartikulierten Schreien die Musik dem Klassisch-Gestalthaften zugunsten des Urtümlich-Dämonischen entsagt.

Sehen wir genauer hin, so ist es aber nicht nur Tempo, Rotation, Beschleunigung, was diese Kunst- und Musikübungen von ihren älteren Vorläufern unterscheidet. In der selbstverzehrenden Sequenz immer neuer Erscheinungen und Erfindungen ändert Kunst selbst ihre Form. Sie bleibt im fließenden Aggregatzustand des Prozeßhaften, Werdend-Vergehenden – ob bewußt oder aus außerkünstlerischen Notwendigkeiten, ist hier nicht zu untersuchen –; sie weigert sich also, in einem Werk, einem Organon, einem Objekt zu gerinnen. Sie thematisiert nicht nur den Schaffensprozeß, der zu einer geprägten Form hinführt, das wäre nicht neu (Romane über Romane, Künstlertagebücher, Kunstwerke als Konfession und »Ausdruckswelt« hat es immer gegeben); sie erhebt den Prozeß ausdrücklich über das Werk (das im Notfall fehlen und durch Prozesse audiovisueller Kommunikation ersetzt werden kann). Und im Verlust der Objektivierung zerrinnt auch die Norm: Kunst ist Leben, Leben ist Kunst, daher »können alle Kunst machen«, und sei es nur durch Spurensicherung in Fotoalben. Wie die Kunst der sechziger Jahre damit begann, Attribute des modernen Lebens, Zahnbürste, Rasierapparat und Taucherbrille, in die Bildwelt einzuholen – eine notwendige Eingemeindung! –, so endet die Kunst der siebziger Jahre damit, Realität für Kunst zu erklären. So wird die »Straße zum Massenmedium« (Peter Weiß), der menschliche Körper wird zur übermalten lebenden Skulptur, Botschaften des Herzens werden in gußeiserne Gullys eingesprochen, das Frankfurter experimenta-Theater spielt Goethes Iphigenie als »Aktion« im Beisein eines Schimmels auf der Bühne; und der Raumkünstler Rinke leitet einen Fluß durch ein Museum: Anklang an den Mythos vom Augiasstall – die Kunstobjekte müssen dem Leben weichen.

Spott wäre allzu einfach. Wie immer empfiehlt es sich, ein weiteres Mal genauer hinzusehen. Denn die (fast) anonymisierte Rotation der Kunst-Konzepte ist nicht nur die Reaktion auf den Auseinanderfall der Trias Auftraggeber–Künstler–Öffentlichkeit, nicht nur die fast unvermeidliche Antwort auf die nivellierende Wirkung eines Weltmarkts der Kunst und Kommunikation, der das Individuelle standardisiert und die Normbildung dem Einzelgeschmack abnimmt; sie ist auch der konsequente Schlußpunkt einer Entwicklung, in der das Kunstwerk, als ein in Raum und Zeit Festgestelltes oder in festgelegter Form Ablaufendes, negiert und allenfalls zum Flucht-

punkt zufälliger und nur partiell berechenbarer Prozeßverläufe gemacht wird. In moderner Kunst, Musik und Dichtung regiert das Aleatorische. Der augenfälligste Beweis ist die Entwicklung – oder soll man sagen Rückentwicklung? – der modernen Notenschrift. Man sehe etwa ein Werk wie Karlheinz Stockhausens »Stimmung« für sechs Vokalistinnen im »Formschema« an: hier ist die traditionelle Notation nahezu überflüssig, obwohl die Notenlinien noch dastehen; ausdrücklich vermerkt der Komponist zu den Notensystemen ohne Tonhöhe: »für Stimmen, die aus den übrigen Tonhöhen, die während des betreffenden Abschnitts zu hören sind, auswählen dürfen; gesungen werden darf dabei nur gelegentlich (viele Zwischenpausen) mit kleinen Abweichungen (melodisch: Glissandi, Schwebungen; rhythmisch; dynamisch; in der Vokal-Färbung).« Naturgemäß »kann man das konkrete Klangbild nicht in einer Partituranalyse ermitteln, sondern nur in der Höranalyse einer bestimmten Aufführung oder Aufnahme« (Rudolf Frisius) – auch hier also die Emanzipation vom festgelegten Ablauf und damit von der künstlerisch eindeutigen Gestalt.

Fazit: dem beschleunigten Tempo der Kunstproduktion und des Kunstkonsums entspricht der rasche Wechsel der Objekte; wo dieser zum Dauerzustand wird, gerät die Gestalt ins Schweben, sie wird beliebig. Das Gegenüber von Kunstobjekt und Betrachter löst sich auf; Kunst »tritt ins Leben über«, wird dadurch freilich ununterscheidbar von anderem Konsumgut. Endlich werden die Objekte ersetzt durch den Prozeß ihrer Herstellung oder die Weise ihrer Vermittlung in Kommunikationsvorgängen. Das existierende Ding, um einen Satz von Goethe umzukehren, »hat sein Dasein (nicht mehr) in sich, und so auch (nicht mehr) die Übereinstimmung, nach der es existiert«.

Noch einmal: es wäre leichtfertig, auf diese Vorgänge mit kulturkritischen Beschwörungen zu antworten. Zumindest wäre diese Antwort für sich allein zu wenig. Denn kann man, so muß der Betrachter moderner Kunst sich fragen, von Kunst eine emphatische Distanz zu den Lebensvorgängen der Epoche fordern? Ist nicht der Zusammenhang von Kunst und Zeit, Kunst und Gegenwart legitimerweise so eng, daß es vergebliche Liebesmüh wäre, von den Produkten einer motorischen Periode meditationsfördernde Gestaltqualitäten zu erwarten? Gehen wir nicht alle heute durch viele Häuser, Arbeitsplätze, Einrichtungen, Wohn-, Eß- und Schlafgelegenheiten ebenso selbstverständlich hindurch, wie umgekehrt sich unsere Vorfahren von diesen Dingen – Gefügen dunkler Dauer – überholen ließen? Früher menschliches Hand-Werk, das die kurze Lebensspanne einer Generation durch Dauer und Qualität in Schatten stellte – heute das Leben selbst, das sich gegenüber den wechselnden Schauplätzen, Geräten, Umwelten des Menschen als das Dauernde erweist. Man sehe nur einmal das fast magische Ritual, die besonnene Umständlichkeit, die noch in Stifters »Mappe« einen Hausbau umgibt,

und vergleiche damit die technischen Vorgänge und das Tempo bei der Entstehung eines Hauses in Systembauweise heute. Kaum vermag Kunst in solchen Zeit- und Produktionsbedingungen mehr zu sein als ein flüchtig aufleuchtendes und verlöschendes Lichtsignal.

Freilich, das Bild wäre nicht vollständig, würde man nicht auch die Gegenströmungen verzeichnen. Ermüdung greift in jüngster Zeit um sich angesichts der pausenlosen Rotation, der zum System gewordenen Selbstüberholung der Künste. Die Fieberkrisen der Erfindung hinterlassen Erschlaffung. Der abklingenden Stimmung des Dauerexperiments folgt die Sehnsucht nach dem Festen, Fixierbaren auf dem Fuß. Allenthalben Rückgriffe auf alte Substanz: Klassiker werden wieder entdeckt, Museen erleben erstaunliche Steigerung der Besucherzahlen, Verlage, gestern noch »progressiv«, geben sich plötzlich pfleglich-traditionalistisch, Verfechter eines zur »sprachlichen Kommunikation« geschrumpften Deutschunterrichts finden zur neuesten Novität: der klassischen Literatur. Kurzum, es wird wieder nach Maßstäben gesucht und gefragt. Gleichzeitig blättern die künstlich aufgezümmten ästhetischen Ersatznormen – des »politischen Engagements«, der »Emanzipation« – lautlos ab. Es mag offenbleiben, ob sich hier eine Tendenzwende ankündigt oder ob es sich nur um eine der neuen Verpuppungen des Zeitgeistes handelt; in jedem Fall scheint der Futurismus einer planlos entwerfenden Kunstproduktion heilsam relativiert durch Rückbezüge zur Vergangenheit – womit die Gegenwartskunst sich erneut konfrontiert sieht mit dem verdrängten Problem der Gestalt.

Es wäre wohl nicht möglich gewesen, den Fragen der Altstadtterhaltung und -sanierung, des Denkmalschutzes und der Denkmalpflege soviel öffentlichen Diskussionsraum zu verschaffen wie gegenwärtig, hätte nicht die Kunst der sechziger und siebziger Jahre die Analogien zur Produktions- und Konsumform der »Wegwerfgesellschaft« bis zum Zerreißen angespannt – damit aber zugleich ihre eigene ästhetische Grenze sichtbar gemacht. So kommen heute Dinge wieder in den Blick, die lange nur noch in Residuen gegenwärtig waren: Überlieferungen einer arbeitsintensiven, auf Dauer angelegten und in langer Zeit angereicherten Kunstwelt. Sie stellen die andere Facette unseres Themas »Kunst und Zeit« dar. Ihr wenden wir uns jetzt zu.

II

Ein Gedankenexperiment vorweg: Erwachte ein moderner Mönch von Heisterbach in einer unserer heutigen Städte, er hätte Schwierigkeiten, sich seiner Umwelt zu versichern, so wie dies noch bis zum Ersten Weltkrieg leichthin möglich war. Denn überall, ob in Tokyo oder Rangoon, San Francisco oder Frankfurt, stieße er auf einen Minimalstil geschichtsfreier Zweck-

mäßigkeit: Banken und Bars, (moderne) Kirchen und Verwaltungsgebäude oder Theater sähen fast gleich aus diesseits und jenseits politisch-geographischer Grenzen. Und nicht nur der Mönch wäre verwirrt, auch der junge Mensch ist es, der heute zwischen einem in der Tendenz geschichtsfreien Heute und einer (scheinbar) nicht mehr heutigen Geschichte aufwächst: es kann ihm nicht entgehen, daß alte Kirchen, alte Häuser in einer Spannung zur modernen Arbeits- und Verkehrswelt stehen, daß ihre Existenz im gleichen Maß unverständlich und museal zu werden droht, in dem die Mobilität, Austauschbarkeit und Uniformität im täglichen Vollzug des Lebens zunimmt. Ein modernes Bank- oder Bürohaus verweist nur auf den ihm eigenen Funktionszusammenhang – ich bedarf vielleicht, um es zu verstehen, volkswirtschaftlicher oder verwaltungstechnischer Grundkenntnisse, aber das Ganze erschließt sich ohne Einlassung in seine Vergangenheit. Anders, wenn ich in eine Kirche eintrete; denn was hier getan und gefeiert wird, bleibt unverständlich ohne den Bezug auf die ursprüngliche Einsetzung und Stiftung, es sei denn, ich halte mich im Vorfeld eines rein ästhetischen Verständnisses, das freilich in der Verknappung und Verkargung moderner Gottesdienstformen der Phantasie erst recht nur wenig Weide gibt.

Der Europarat hat das Jahr 1975 zum Europäischen Denkmalschutzjahr ausgerufen. Die Initiative geht auf den Engländer Lord Duncan-Sandys zurück. Mit Recht hat man von Anfang an ein nur defensorisches Programm vermieden. »Revitalisierung« heißt die Devise. Der Vergangenheit soll eine Zukunft gesichert werden. Mit Recht, denn die bloße Erhaltung der übriggebliebenen Zeugnisse der Baukultur Europas genügt nicht. Man kann nicht erwarten, daß die Allgemeinheit mit der Vergangenheit leben will, wenn diese nichts ist als ein Museum oder ein Friedhof von ungeheuren Dimensionen. Die Bürger selbst müssen das Leben mit der Vergangenheit akzeptieren. Doch gerade hier beginnen die Schwierigkeiten. Denn das Interesse an der Erhaltung der Baudenkmäler steht häufig in Widerspruch mit Forderungen des Verkehrs und der Wirtschaft, mit Wünschen nach bequemem und zeitgerechtem Wohnen, mit der Phantasielosigkeit manches Architekten und der Bequemlichkeit mancher Verwaltungsstelle, mit Vorstellungen über eine optimale Ausnutzung von Grundstücken und mit der Gleichgültigkeit eines erheblichen Teils der Bevölkerung – um das ganze Spektrum der Ursachen so breit aufzuführen, daß ich überall Anstoß erregen muß.

Die Probleme, die bei der Restauration einzelner Gebäude entstehen, können heute im allgemeinen als gelöst betrachtet werden. Es gibt jedoch keinerlei Rezepte, wie man brachliegende oder unterwertig oder falsch genutzte Bausubstanz sinnvoll in das gegenwärtige und zukünftige Leben einer Stadt integrieren kann. Manche Entwicklungen, die der Erhaltung der Denkmäler schaden, sind kaum zu beeinflussen. Wie etwa die Mannigfaltigkeit und Kleinmaßstäblichkeit unserer Altstädte durch eine Zeit gerettet werden soll,

in der das handwerkliche Bauen von industriellen Bauweisen fast völlig verdrängt wurde und in der immer mehr kleine Geschäfts- und Handwerksbetriebe verschwinden, um großstrukturierten Geschäftszentren und Gewerbebetrieben Platz zu machen – das wird niemand schnell und sicher angeben können.

Unter diesen ungünstigen Vorzeichen müssen wir uns darüber im klaren sein, daß eine vollkommen unveränderte Erhaltung historischer Gebäude in der Regel nur da einen Sinn haben kann, wo Baudenkmäler noch etwa so genutzt werden wie im Zeitpunkt ihrer Errichtung – oder wo die ursprüngliche durch eine rein museale Nutzung ersetzt wurde. Es geht aber nicht an, daß über unsere Altstädte und Dorfkerne, deren Lebendigkeit noch vor wenigen Jahren so selbstverständlich war, daß niemand darüber ein Wort verlor, die Käseglocke des Musealen gestülpt wird, daß sie wie Ausstellungsstücke in einer Vitrine zur Schau gestellt werden. Wenn es gelingen soll, die ungeheure Masse schutzwürdiger Gebäude und Ensembles in Europa in unser Leben einzubeziehen, dann sollten und können wir nicht kleinlich bis zum letzten Stein alles so erhalten, wie es einmal war. Niemand kann heute unter den Bedingungen des achtzehnten oder neunzehnten Jahrhunderts wohnen und arbeiten. Aber daß ein Ortskern oder ein Stadtviertel aus dieser Zeit überhaupt von der Bevölkerung als Wohnquartier angenommen wird, daß es dort überhaupt Arbeitsplätze gibt, das muß uns das Opfer mancher lieb gewordenen Einzelheiten wert sein. Denn die mögliche Alternative steht drohend vor uns: völlige Beseitigung des Alten bis auf einige Traditionsinseln – und Ersatz durch neue Gebäude und Stadtviertel, denen nach allen bisher gemachten Erfahrungen das individuelle Gesicht und die menschlichen Züge oft fehlen. Damit soll einem Manipulieren mit der historischen Substanz nicht das Wort geredet werden. Es soll auch keine leichte Ausrede für diejenigen sein, die altes Gemäuer ohnehin nur als eine Last ansehen. Aber ohne Nutzung ist ein Baudenkmal verloren. Das ist auch einer der Grundgedanken der heutigen Denkmalschutz-Gesetzgebung. Wenn trotz aller Bemühungen ein Haus leersteht, solange man es nicht den Bedürfnissen der Gegenwart anpassen darf, dann kann man gegen eine Modernisierung eines solchen Hauses in der Regel nichts einwenden. Und auch eine Verbindung von neuer und alter Architektur ist von Haus aus nicht völlig ausgeschlossen, so gering die Zahl der guten Beispiele sein mag.

Zweifellos hat die Bereitschaft, mit Vergangenen zu leben, in den letzten Jahren in West- und Mitteleuropa zugenommen – vor allem im Zeichen von Umweltschutz und Denkmalpflege. Überraschend finden sich jahrelang ins Abseits des Folkloristischen gedrängte Berufe – des Heimatpflegers, Naturschützers, Denkmalpflegers, ja auch des Land- und Forstwirts – plötzlich an der Problemfront des Umweltschutzes in neuer avantgardistischer Rolle wieder, so wie in der Politik die klassischen Schutz- und Erhaltungsfunktio-

nen (Innere Sicherheit, Landschaftserhaltung, Sozialstaat) gegenüber den dynamischen Funktionen (Wirtschaft, Verkehr, Bildungswesen, Wissenschaft) neue Bedeutung zurückgewonnen haben. Ältestes tritt freundlich als das zeitgebote Neue in Erscheinung, und im Kampf um die gemütliche Eckkneipe gegen fensterstarrende Hochhäuser finden sich Altkonservative und Jungsozialisten an einem Strang zusammen – heimliches Wahlbündnis von Konservatismus und Sozialismus gegen industrielle Modernität und Prosperität. Hat man nicht eben noch nach mehr Studienplätzen gerufen? Heute warnt man – so eine große Tageszeitung – vor »krebsartigen Wucherungen der Universitäten im Stadtgebiet«. Haben nicht eben noch Architekten sich in der funktionellen Perfektion beim Entwurf von Schulen und Verwaltungsgebäuden überboten? Heute, nach entsprechender »Bewußtseinsveränderung«, führen sie Bürgeraktionen gegen entsprechende Baupläne an.

Man sollte, solches beobachtend und überdenkend, gleichwohl Verallgemeinerungen scheuen. Weder steht uns neuerlich, novalistisch, eine abendländische Erneuerung ins zeitgenössische Haus, auch nicht, trotz Solschenizyn, Maximow und Brodskij, in russischer Variante – noch ist die Uhr der Zweiten Aufklärung schon abgelaufen. Noch immer ist die Durchschnittshaltung des Durchschnittsbürgers gegenüber dem im Vergangenen herausfordernd versteckten *kalón* bestenfalls positive Verlegenheit oder mitleidiger Respekt. Wie könnte es anders sein? Daß die Gegenwart dort, wo sie Kunst erzeugt, zu zeitüberdauernden Objektivierungen selten vordringt, andererseits aber eine Vergangenheit, die von gestalteter Schönheit überfließt, in Pflege nehmen muß, ohne daß diese maßstäblich werden oder sich in neue Normen umsetzen kann – das gehört zum Verwirrenden der augenblicklichen Kunstsituation. Es kann auch durch die Forderung nach außerästhetischer Normativität nicht überbrückt werden. »Mögen wir die griechischen Götterbilder noch so vortrefflich finden«, sagt Hegel, »... es hilft nichts, unser Knie beugen wir doch nicht mehr.« Und wenn wirkliche religiöse Kunst nur einen verschwindenden Ausschnitt aus der brodelnden Kunstszene der Gegenwart darstellt, so wird man die Lücke sicher nicht mit Derivaten von Kunst-Ansicht, Kunst-Religion füllen können.

Lichtenberg gedenkt gelegentlich mit Melancholie der Zeit, »da die große Kunst, schlecht zu schreiben, noch nicht erfunden war, und bloß schreiben hieß gut schreiben«, während es heute in Deutschland, so sagt er, mehr Schriftsteller gebe, »als alle vier Weltteile überhaupt zu ihrer Wohlfahrt nötig haben«. In gewissem Sinn ist das die Lage der modernen Kunst. Sie hat die Unschuld der Deckung von Kunst und Können, Kunst und Handwerk verloren. Ursache ist, nicht allein, doch ausschlaggebend, die Multiplizierung der Produkte und der Produzierenden. Lichtenberg hatte aber auch schon einen Trost bereit: »Die schlechten Schriftsteller ahmen der Natur nach, sie folgen ihrem Triebe so gut wie die großen; und ich möchte nur wissen, was irgendein

organisches Wesen mehr tun könne als seinem Triebe folgen? Ich sage: Sehet die Bäume an, wieviel werden von ihren Früchten reif? Nicht der fünfzigste Teil; die andern fallen unreif ab. Wenn nun die Bäume Makulatur drucken, wer will es den Menschen wehren, die doch besser sind als die Bäume?«

Von hier aus wäre weiterzufragen, wie überlieferte und gegenwärtige Kunst in einem gemeinsamen Begriff zusammenkommen können, wie die Kluft zu überbrücken wäre zwischen dem maßstablos Lebendigen, in Empörung Ausbrechenden der Gegenwart und dem (für viele) Nur-mehr-Ästhetischen, Leblos-Maßstäblichen der Vergangenheit. Dazu ist nötig, daß wir unser Thema »Kunst und Zeit« noch einmal systematischer aufnehmen – nunmehr im Hinblick auf die Frage der Gestalt.

III

Alle Kunst verwirklicht sich im Medium der Zeit. Nicht nur den Zeitkünsten im engeren Sinn – Musik, Theater, Tanz –, auch den Raumkünsten Architektur, Plastik, Malerei und Zeichnung eignet ein »zeitversammelnder« Charakter (H. Urs von Balthasar). In ihrem Ursprung sind sie Epiphanie, Erscheinung des Göttlichen. Sie fassen Zeit zusammen, verdichten Einzelercheinungen, sind »kontrakte« Form des Absoluten (Nicolaus von Cues), ohne doch die Bedingung ihrer Existenz, die Zeitlichkeit, aufzuheben. Sie vergegenwärtigen etwas, das mehr ist als Gegenwart. Sie erinnern an Gewesenes und eröffnen Zukunft. In diesem Sinn ist das Kunstwerk nicht nur bestimmt durch Umwelt und Gegenwart. Es greift darüber hinaus. Es erschöpft sich nicht in momentaner Wirkung, es verlöscht nicht mit der Aktualität, vielmehr ist es unendlich wiederkehrender Aktualisierung fähig – oft über Jahrhunderte hinweg.

Dies gilt in einem elementaren materiellen Sinn, an den zu erinnern heute besonderer Anlaß besteht. Kunstwerke sind Wertgegenstände. Ihr Wert wächst meist mit den Jahren. Das ist nicht selbstverständlich. Es setzt jenes simultane Welt-Kunstverständnis voraus, jene Einheit von Antike, Mittelalter und Gegenwart *sub specie artis*, wie es Winkelmann und die Romantik begründet und bis heute fortgepflanzt haben. Hier lebt ein älterer, der industriellen Arbeitswelt entgegengesetzter Wertkanon fort: das Ältere wird, wie in Mittelalter und Altertum, höher geachtet als das Neue. Die Gegenwart, die nicht nur eine Flucht in die Sachwerte, sondern speziell auch eine Flucht in die Kunstwerke kennt, erweist die Gültigkeit dieser Maxime täglich neu.

Simultaneität, zeitübergreifender Anspruch des Kunstwerks zeigt sich aber vor allem in der Tatsache immer neuer, nie abzuschließender und zu erschöpfender Interpretierbarkeit – in einer Bedeutungsfülle also, die verschiedenen Zeiten verschiedene Ansichten bietet, bei grundlegender Konstanz der Ge-

stalt. Gewiß sind diese Kriterien formal, sie rühren nicht ans Innere des Kunstwerks, seinen »Sinn«, gleichwohl darf an sie erinnert werden; denn nur wenn der Käfig des »Zeit- und Gesellschaftsbezugs«, der politischen und moralischen Motivation entriegelt wird, tritt jenes freie »Dasein in sich« (Goethe) hervor, das wir Kunst nennen.

Daß Kunst in Austausch tritt mit entfernten Zeitaltern und Gesellschaften als eine »Sprache für alle Nationen« (J. Burckhardt), und dies meist leichter und schneller als die von Sprach- und Gedankenbarrieren eingegrenzte Dichtung und Philosophie, verdankt sie ihrer *Gestalt*. Nur durch sie wird sie identifizierbar. Dabei ist Gestalthaftigkeit nicht Starre, nicht sterile Gleichförmigkeit. Wir sehen ein antikes Porträt anders als die Menschen des zweiten Jahrhunderts oder als Menschen des Spätmittelalters oder der Aufklärung. Wir hören griechische Musik, jüdische Tempelgesänge, die ältesten rekonstruierbaren Formen des gregorianischen Chorals mit anderen Ohren, bezogen auf andere Klangfelder und innere Notationen, als die Zeitgenossen. Selbstverständlich auch, daß die Wiedererweckung eines mittelalterlichen Tanzes oder eines Theaterstücks dem Aleatorischen, der Improvisation größeren Spielraum läßt als die Rekonstruktion eines dorischen Giebelfeldes. Aber selbst bei der ganz an Zeitabläufe gebundenen Musik bleibt bei aller agogischen und dynamischen Freiheit die Gestalthaftigkeit als Gesetz bestehen, wenigstens solange, als die klangliche Realisierung an ein differenziertes, zur Wiedergabe jeder Nuance fähiges Notensystem und an annähernd gleiche Klanginstrumente gebunden bleibt. Mit der Entgrenzung des festgelegten Ablaufs, der Entschränkung der Form werden auch die Instrumente ihrem Zweck entfremdet und der Beliebigkeit von Einfällen unterworfen; sie müssen sich Mißhandlungen mit Nägeln, Bürsten, Peitschen und Klammern gefallen lassen; mit der zerstörten Formkonstanz der Musik fällt auch die abgeleitete der Instrumente dahin.

Von hier aus wird begreiflich, weshalb die jüngste Moderne Not hat, sich über Kunst zu verständigen, weshalb die Kunstbegriffe sich bis zum Satyrhaften jagen. Wo Kunst nicht mehr nach einem Telos in festgelegter Ordnung sich entfaltet, büßt sie notwendig Identität ein – und damit Überlieferungsfähigkeit. Sie wird undialogisch, monomanisch, barbarisch (im Sinn der Sprach-Unverständlichkeit). Man mag heute ein Fragezeichen machen hinter die Begeisterung, mit der das klassisch-romantische Zeitalter von Winckelmann bis Burckhardt in der Kunst die allgültigen, allverständlichen Bilder und eine zweite Schöpfung gesucht hat. Die Tatsache bleibt bestehen, daß ohne solchen Anspruch Kunst nur aktualistischer Zufall wäre. Die Flucht ins Gestaltlose und Unanschauliche mag eine Parallele sein zu ähnlichen Vorgängen im wissenschaftlichen Feld, doch kann die Kunst der Unanschaulichkeit moderner Naturwissenschaft und Technik nur um den Preis der Selbstverneinung folgen.

Ohne eine noch so formale ästhetische Normativität, ohne einen Hauch von »Regeln« kann auch moderne Kunst nicht überleben. Mag sie, fernab klassischen Schönheitsidealen (falls es sie je gab) dem Grotesken, Häßlichen, Übersinnlichen und Überdimensionalen nachspüren; mag sie Leid, Enttäuschung, Entäußerung lieber spiegeln als bürgerliche oder proletarische Wohligkeit; mag sie sich pathetisch in Distanz setzen zu Überlieferungen des Schönen: ohne ein Minimum an Kohärenz, ohne ein Minimum an Autarkie gegenüber erklärender Nachhilfe oder moralisch-sozialer Motivation von außen kommt sie nicht aus. Wieder stoßen wir auf das Problem der Gestalt: wird sie nur von außen hergestellt, nachträglich, durch intellektualisierende Überformung, so trägt sie nicht weiter; das »Kunststück« bleibt vereinzelter Dressurakt, es wird nicht Kontinuum – nicht Kunst. Kunst, gehalten allein durch Interpretation, fällt mit dem Interpretament zusammen. Alle moralischen Herrlichkeiten intendierter Bewußtseinsänderung und Selbstbefreiung ändern daran nichts. Kierkegaards Don-Juan-Essai fügt Mozarts Musiktheater nichts Neues hinzu (außer eben der Kirkegaardschen Sicht auf Mozarts Bühne); und es versteht sich, daß Interpretationen, die geringeren Erfindungen zu Hilfe kommen wollen, erst recht nicht fähig sind, elementare Geburtsfehler im Künstlerischen zu kompensieren.

Am mißlichsten wirkt Gestaltlosigkeit dort, wo handwerkliche Regeln schlecht entbehrlich sind: in der Kunstpädagogik und im Kunststudium. Kein Wunder, daß sich dort die Ideologen mit ihren Standpunktprothesen besonders gerne tummeln – ein keineswegs harmloseres Völkchen als die fleißig skandierenden Schulmeister von ehemals, deren Produkten man anhörte, »daß der Verfasser lateinisch kann und schnupft«. Leicht werden handwerkliche Defizite mit verbalem Raisonement, das als Arbeit gilt, gestopft. Wo der traditionelle *Gradus ad Parnassum* entfällt, weil man emanzipierten Schülern Figuren- und Aktzeichnen nicht mehr zumuten kann, wo in Prüfungsarbeiten serienweise Spezialitäten und Skurrilitäten der Arrivierten kopiert werden, so daß ganze Prüfungsklassen Streifen, Karos oder Schlangenlinien malen, Leinwände mit Schnürsenkeln durchziehen oder als Verpackungskünstler exzellieren, da fällt es wackeren Prüfungskommissionen schwer, solches Tun in die Logik einer Notenskala (selbst einer zeitgerecht »verbalisierten«) einzufangen. Gewiß sind Etüden keine Alternativen zur Kunst; aber sie durch Gesinnung und Nachahmung zu ersetzen, ist erst recht kein Weg. Wie oft fragt man sich bei der Überreichung von Förderpreisen, ob der Ausgezeichnete wirklich der Kunst eine neue Seite abgewonnen oder nur listig eine freie Verkaufsnische in einem Trick-Universum besetzt habe. Ich lasse solches *jus praediae* samt geldwertem Umsatz gern gelten, solange es sich nicht mit emanzipatorischem Schellengeläute schmückt: doch wenigstens die Kombination künstlerischer Armut mit pseudointellektuellem Befreiungsanspruch sollte von der Kritik entlarvt werden!

Damit wären wir zu guter Letzt beim schwierigen Zusammenhang von Kunstgestalt und politischer Ordnung; schwierig deswegen, weil die modernen Demokratien nicht ohne weiteres in die geschichtsträchtige Rolle mäzenatischer Förderer der Kunst eintreten können und wollen. Zwar hat Kennedy in den sechziger Jahren gesagt, er sei stolz auf die zeitgenössischen amerikanischen Künstler; doch diese Äußerung blieb Episode – mit gutem Grund. Im allgemeinen zieht sich der moderne Staat in die Rolle dessen zurück, der *par distance* anregt, ermutigt, materiell fördert, vorhandene schöpferische Impulse entbindet – bis hin zur Anerkennung von Räumen, in denen sich diese Antriebe uneingeschränkter Freiheit von jeder Reglementierung erfreuen dürfen. Eine Koppelung zwischen Förderung und politischem Wohlverhalten lehnt er zu Recht ab. Das bedeutet freilich nicht, daß es keine Grenze gäbe, jenseits derer staatliche Förderung nicht mehr zu verantworten wäre – es gibt sie durchaus. Denn nur die Freiheit, nicht aber eine totale Förderung aller kulturellen Produktionen ist garantiert.

Ethisch-politische und ästhetische Ordnung in der abendländischen Geschichte waren lange eng verwoben – Alois Dempf hat in seinem Buch »Die unsichtbare Bilderwelt« darauf aufmerksam gemacht. Gottesbilder, Menschenbilder, Herrschaftssymbole, Ikonologien und Institutionen – sie stehen in einem unlöslichen Zusammenhang miteinander bis an die Schwelle der modernen Revolutionen, ja darüber hinaus. Erst der liberale Staat gibt die Kunst frei, ohne ihr noch Aufgaben zu stellen; er trennt finanzielles Mäzenat und künstlerische Direktive. Das bedeutet Freisetzung der Kunst in noch höherem Sinn als an den Fürstenhöfen Europas vom fünfzehnten bis zum neunzehnten Jahrhundert; es bedeutet freilich auch, daß der Staat, über die Freigabe hinaus, ein Verhältnis zum Freigegebenen nicht mehr eingeht. Eröffnet sich dadurch eine unbeschränkte Autonomie der Kunst, so droht andererseits auch, wie bei allen liberalen Freiheiten, die Gefahr von Gruppenmacht und Fremdbestimmung. Noch ist kein Zeitpunkt erkennbar, in der der Staat, wie heute bei manchen Freiheitsrechten, seinerseits als Protektor des kunst-erzeugenden Individuums gegen gesellschaftliche Kräfte auftreten muß. Doch könnte dieser Zeitpunkt dann herankommen, wenn die Pluralität künstlerischer Richtungen unter den Druck ideologischer Uniformierungsbewegungen gerät. Ansätze hierzu gibt es genug.

Anders als der Staat kann die Kirche freier als Mäzen und Auftraggeber in Erscheinung treten; verkörpert sie doch bis heute – zumindest im katholischen Bereich – jene Einheit von Sinn und Form, der sich der Staat seit der Säkularisation bewußt entäußert hat. Kirche bewahrt in sich die Gestalt-haftigkeit der Offenbarung, sie lebt in der Liturgie das Opfer Christi nach, und den Gang dieser Theodramatik durch die Geschichte säumen Kirchenbauten, Bilder und Mysterienspiele. Unverdächtig einer Ästhetisierung des Christusgeheimnisses, hält sie in der Sichtbarkeit ihrer Erscheinung am Bund

zwischen theologischer und metaphysischer Ästhetik und damit an der Einheit des Wahren und des Schönen fest: »kein Wahr und kein Gut ohne den Gnadenglanz des Umsonstgeschenken« (H. Urs von Balthasar).

Die Kirche sollte diese Überlieferung ebenso mutig wie unbefangen weitertragen – auch wenn innerkirchlich der Trend zum Gestaltlosen wächst und mancher Theologe, mißverstehend, Schönheit nur im Licht einer falschen Weltverklärung sehen mag. Der Christ weiß, daß »die Gestalt dieser Welt vergeht«. Schönheit ist für ihn nichts, was diesen Satz verstellt. Aber Gottes größere Herrlichkeit bricht aus der Endlichkeit der Welt hervor. Ihr dient das Schöne der Kunst, indem es offen ist zum unendlichen Grund des Schönen, jenseits von Kunst und Zeit.

Die Einheit von Altem und Neuem Testament

Von Heinrich Gross und Franz Mußner

Unterschwellig mag als Einwand gegen unser Thema noch vielfach die Meinung herrschen, daß das Alte Testament durch das Neue Testament restlos und so absolut überholt sei, daß man es ohne Substanzverlust beiseite schieben könnte. »Wir wohnen doch in der *bel étage*, was soll da noch der Unterbau«, so wurde diese Meinung einmal formuliert. Ähnlich, ja noch schroffer hat der bedeutende Berliner Theologe Adolf von Harnack in seinem Buch *Marcion* (S. 217) das Alte Testament als Grundlage des Christentums abgelehnt und abzutun versucht: »Das Alte Testament im zweiten Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im sechzehnten Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem neunzehnten Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.« Gelegentlich ist heute als radikale Gegenposition dazu aber auch die Ansicht zu hören: Die eigentliche Offenbarung ist das Alte Testament, das Neue Testament ist nur ein Kommentar dazu.

Hier wird jedoch die Meinung vertreten, daß das Alte Testament und das Neue Testament zu einer unzertrennlichen Einheit zusammengehören. Das sei an folgenden Beobachtungen dargetan:

1. Zunächst soll ein äußerliches Phänomen in den Gesichtskreis treten. Der Kanon der alttestamentlichen Bücher bleibt während der gesamten alttestamentlichen Epoche, also bis hin zu Christus unabgeschlossen. Wir wissen, daß 132 v. Chr. der gleichnamige Enkel Jesus Sirach das etwa 180 v. Chr. entstandene Werk seines Großvaters ins Griechische übersetzt und daß damit wahrscheinlich letzte Hand an das Alte Testament gelegt wird, wenn nicht das Buch der Weisheit erst um die Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts anzusetzen ist. Doch das bleibt umstritten und vorerst wohl unlösbar. Seine Entstehungszeit schwankt nach der heutigen Forschung zwischen 300 v. Chr. und dem letzten vorchristlichen Jahrzehnt. Hier kann nicht ausführlich über die komplexe Entstehung der späten alttestamentlichen Schriften gesprochen werden. Sehen wir von den sieben in Griechisch überlieferten Büchern des Alten Testaments einmal ab, dann läßt sich von den 38 verbleibenden bedeutsamsten, zumeist hebräisch, zum geringen Teil auch aramäisch geschriebenen Büchern des Alten Testaments oder nach jüdischer Zählung von den 22 bzw. 24 alttestamentlichen Büchern sagen, daß in vorchristlicher Zeit keine Instanz oder Autorität den Umfang des Alten Testaments verbindlich festgelegt hat. Erst auf der Synode von Jamnia, 90 n. Chr. oder noch später, jedenfalls bereits in christlicher Zeit, wurde der alttestamentliche Kanon vom Judentum, wohl im Gegenzug gegen das junge Christentum, das die Bibel des Alten Testaments in der LXX-Gestalt für sich reklamierte, verbindlich festgestellt. Schon dieser Umstand

tut dar, daß das Alte Testament über sich und seine Zeit hinaus auf ein Neues hinweist, daß es sich auch selbst als unabgeschlossen vorfindet und versteht.

Da der Umfang des alttestamentlichen Kanons so lange offen bleibt und die Zugehörigkeit einzelner Bücher zu ihm nicht festgestellt ist, kann man das Judentum, die Nachfahren der alttestamentlichen Schriftsteller als legitime Nachfolger der im Alten Testament beschriebenen Erwählung des Volkes Israel und seiner Religion ansehen. In diesem Sinne schreibt der Exeget Julius Wellhausen seine: »Israelitische und jüdische Geschichte«¹ und erkennt im Judentum Flucht- und Zielpunkt der im Alten Testament angezogenen Bewegungslinien und der dort noch unabgeschlossenen Entwicklungen. So versteht das Judentum sich selbst und beansprucht die Vorrechte des Alten Testaments, das allein erwählte Volk zu sein und zu bleiben, auch für seine nachchristliche Existenz.

In gleicher Weise behauptet aber auch das Christentum von sich, auf seine Weise die Offenbarung des Alten Testaments recht und legitim aufzunehmen und fortzuführen. Die Linien der alttestamentlichen Heilsgeschichte sind nach ihm zielstrebig auf die neutestamentliche Zukunft ausgerichtet; sie zentrieren sich in Jesus Christus und in seiner Verkündigung vom hereinbrechenden Reich Gottes.

Zudem meldet schließlich noch der Islam Ansprüche auf das Alte Testament an. Demnach behaupten und beweisen alle drei monotheistischen Religionen, jede auf ihre Weise, daß das Alte Testament in sich unabgeschlossen, nach vorne offen ist, daß seine zukunftssträchtigen Bewegungen zu einer neuen Religionsgestalt hindrängen, auf der sie dann aufgefangen und zur vorläufigen Ruhe gebracht werden.

2. Das Spezifische der alttestamentlichen Offenbarung besteht darin, daß sie sich in Geschichte hinein ereignet, daß sie in die Geschichte eines bestimmten Volkes, des Volkes Israel, eingeht, welches ihr zuliebe in den Ausnahmezustand der Erwählung erhoben wird, daß sie in einem begrenzten Raum während einer bestimmten Zeit erfolgt. Dadurch hebt sich die Religion des Alten Testaments, die auf die Offenbarung zurückgeht, beachtlich von den Religionen seiner Umwelt ab, die zumeist ihrem Wesen nach naturbezogen sind, daher den zyklischen Lauf der Natur nachahmen und sich in der Kultform der Analogieopfer darstellen, während die alttestamentlichen Opfer wie der Kult der Offenbarungsreligion überhaupt Gedächtnischarakter annehmen.

Die Offenbarungsgeschichte ist genauer dadurch gekennzeichnet, daß sie von Anfang an zukunftsbezogen ist² und daß sie damit zugleich von Anfang an Anlage und Keim des Zukünftigen und Eschatologischen in sich trägt. Die hoch einzuschätzende geschichtsschreiberische Leistung des Alten Testaments, die ihresgleichen erst in der vergleichsweise späten griechischen Geschichtsschreibung findet, weist eine Singularität Israels zu seiner Zeit aus, und das in einem Volk, das uns außerhalb der Schriften des Alten Testaments keinerlei kulturelle Hinterlassenschaft vermacht hat. Diese einzigartige Leistung ist genau so wenig aus äußeren Gründen und Bedingungen ableitbar wie der Gott Jahwe des Alten Testaments, den weder menschliche Fähigkeit konzipiert noch auch menschliche Findigkeit entdeckt hat, der sich

¹ 9. Aufl., Berlin 1958.

² Vgl. etwa die Geschichtskonzeption des Jahwisten Gen 12, 1-3.

vielmehr selbst seinem Volk nahebringt, ihm epiphan wird, sich ihm geradezu auferlegt und aufkrotyiert.

Damit erfolgt der Durchbruch der Offenbarungsreligion von oben nach unten, von Gott in die Welt der Menschen hinab, während in den Naturreligionen die Gottheiten ihr Dasein der Projektion durch die Menschen von unten nach oben verdanken.

Die Zukunftsgerichtetheit, genauer der eschatologische Trend gehört zu den charakteristischen Grundstrukturen des Alten Testaments. Er wächst nach Inhalt und Umfang im Lauf der Jahrhunderte von Abraham an, also ca. von 1750 v. Chr. ab, bis hin zu Christus und ragt mit seiner wachsenden Bestimmtheit und Ausrichtung weit über das Alte Testament hinaus in eine nach ihm im neutestamentlichen Raum durch einen Heilbringer erwartete, im Alten Testament jedoch bereits im Entwurf beschriebene, neue Welt hinein.

3. Die besondere Art der Offenbarung in der Kundgabe des göttlichen Wortes besteht zwar größtenteils in Direktiven zur Gestaltung und Meisterung der jeweiligen Gegenwart. Ihrem inneren, eigentlichen Wesen nach ist sie jedoch das drohende und das verheißende Wort, das die gottgewollte Zukunft entwirft und mit vielfarbigen Mosaiksteinchen zusammenbaut. Das besondere Strukturgesetz der ergehenden Offenbarung ist nämlich das Gesetz von Verheißung und Erfüllung, das nicht nur, grob gesagt, die Klammer zwischen Altem Testament und Neuem Testament ausmacht, sondern vielmehr alle Phasen des Offenbarungsgeschehens auch schon im Alten Testament überlagert und prägt.

Ein Hinweis auf die große Anfangsgestalt Abraham mag das verdeutlichen: Der Beginn des neuen Weges Gottes mit ihm steht unter der doppelten Verheißung: Nachkommenschaft und Land. Es bedurfte eines vielfältig verschlungenen Eingreifens Gottes, um diese Verheißung zur göttlich intendierten Erfüllung zu führen. Unter einer ähnlichen Verheißung treten die Nachfahren der Patriarchen ihren Exodus aus Ägypten in das Gelobte Land an. Doch bald schon zeigt sich im Verlauf der Offenbarungsgeschichte etwas, was je später desto mehr offensichtlich wird, daß Erfüllung keine restlose, erschöpfend vorentworfenene Verwirklichung der Verheißungen bedeutet, daß Verheißung und Erfüllung sich nicht wie zwei kongruente Dreiecke zur Deckung bringen lassen, daß vielmehr die Verheißung offen bleibt für eine je noch höhere Erfüllung, daß mithin ein Verheißungsüberschuß, ein Verheißungsrest übrigbleibt. Je später wir in die Zeit des Alten Testaments hineingelangen, um so offensichtlicher wird diese Diskrepanz zwischen Verheißendem und Erfülltem. So werden die Ansprüche, die zum Beispiel Psalmen und Propheten an den kommenden Idealkönig als Gesalbten Jahwes, an den Messias stellen, im Alten Testament durch keine Realität und keine Realisierungsmöglichkeit abgedeckt; sie drängen vielmehr über das Alte Testament in die erfüllende Zeit des Neuen Testaments hinein und ziehen damit die im Alten Testament angezogenen Linien bei allem Unterschied und aller unbestreitbaren Diskontinuität kontinuierlich über das Alte Testament hinaus weiter aus. Entweder sind die leuchtenden Beschreibungen des kommenden Idealkönigs in Jes 9. 11, in den Psalmen 2. 72. 110 einem maßlos überschwenglichen Hofstil entsprungenen oder, wie ich meine, Verheißung einer noch ausständigen Zukunftsgestalt.

4. Das wird noch augenfälliger, wenn nun zwei Grundthemen biblischer Theologie in den Mittelpunkt gerückt werden, die in einem unlösbaren Interdependenzverhältnis stehen. Das ist einmal das mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnete Reich Gottes und seine Herrschaft, *mamlakaet Jahwe*, βασιλεία τοῦ θεοῦ – Theokratie ist wohl nur eine andere Bezeichnung dafür – und dann das zentrale Datum des Bundes Gottes mit seinem auserwählten Volk. Bei aller derzeitigen Fachdiskussion über Richtigkeit und Gültigkeit der Institution Bund bin ich der Meinung, daß mit dem Begriff Bund der gemeinte Sachverhalt noch am besten auszusagen ist.

Ein Blick auf den Gang der von Gott gesteuerten alttestamentlichen Offenbarungsentwicklung beweist, daß es in ihr bei allem vordergründigen Eingreifen Gottes in den Lauf der Geschichte letztlich um die Verwirklichung der Theokratie und damit des Reiches Gottes während der verschiedenen Epochen in unterschiedlicher Weise geht. Nach dem Exodus aus Ägypten und der Inbesitznahme des verheißenen Landes, Ereignissen, in denen Israel nachhaltig und wiederholt erfährt und erlebt, daß Jahwe sein König ist, läßt sich während der Richterzeit geradezu eine realisierte absolute Theokratie, allerdings auf einem sehr anfanghaften Niveau, erkennen. Gott gilt in dieser Epoche einer primitiven Pansakralität, wie Buber sagt, als Herrscher sogar in den alltäglichen diesseitigen Belangen so sehr, daß man diesem Gott-König zuliebe geradezu die Anarchie zuläßt. Daher klagt das Richterbuch öfter beredt: »Ein jeder tat, was er wollte, denn damals gab es noch keinen König im Land.«

Auch die im Verhältnis zu seiner Umwelt recht späte Einführung des irdischen Königtums geschieht nicht deswegen, um Israel zu einem machtvollen staatsbewußten Volk zu machen, das sich mit seinesgleichen messen konnte, sondern im Interesse der fortschreitenden Verwirklichung des Reiches Gottes. Von daher versteht sich die eigentümliche Nähe des Königs zu Gott: »Ich will ihm Vater sein, er soll mir Sohn sein«, sagt die Natanverheißung 2 Sam 7, und fast paradox dazu seine besondere Unterordnung unter Gott. Der König ist Platzhalter und Stellvertreter des eigentlichen Gottkönigs Jahwe; er hat dessen Belange im Volk durchzusetzen und damit die Heraufkunft der nur allmählich und schrittweise in diese Welt einbrechenden Gottesherrschaft zu befördern. An dieser eigen gearteten, gegenüber seiner Umwelt reduzierten Königsauffassung Israels scheitert Saul, der erste Träger der Krone. Es ist falsch, ihn deswegen eine tragische Gestalt zu nennen.

Zugleich aber dient das Königtum vor allem dazu, Quell und Mutterboden jener Zukunftsgestalt zu werden, die Gottes Reich in seiner Eigenart nach einer bestimmten Seite hin qualifiziert. Die Daviddynastie erhält die Verheißung, daß aus ihr die messianische Rettergestalt als idealer Heilskönig stammen wird, der durch seine Existenz und sein Wirken die zukünftige Verwirklichungsform des Reiches Gottes bestimmen wird. Je später desto mehr erhält der Messiaskönig dann Züge, die ihn aus dem Lauf der geschichtlichen Wirklichkeit und Gegenwart herausheben und ihn in eine hohe ideale Sphäre göttlicher Realität versetzen, die als zukünftige Wirklichkeitsweise des Gottesreiches mehr und mehr Konturen gewinnt. Das geschieht nicht nur durch die Propheten und Psalmen, wahrscheinlich enthüllt sich in dem Bemühen, diese messianische Heilszukunft auf seine Weise auszusagen und zu beschreiben, auch die spezifische Eigenart und Besonderheit des chronistischen Geschichtswerks (Chron, Esr, Neh). Diese Verheißung stößt, insgesamt gesehen, weit

über das Alte Testament hinaus, entweder in den Leerraum rein abstrakter Spekulation, bleibt also eine schöne Spielwiese für das Jonglieren mit liebwerten Illusionen, oder sie zielt auf die erfüllende Höhenstufe des Neuen Testaments hin, das oft und vielfältig auf jene alttestamentlichen verheißenden Determinanten des Messianischen zurückblickt und sie reflektiert.

Ein ähnlicher zukunftsgerichteter Werdeprozeß läßt sich an der Entwicklung des Bundes feststellen, der sich im Alten Testament nie in seiner höchsten Vollform aussagt, sondern dort immer auf eine noch höhere Verwirklichung hin offen bleibt und nach vorne in die Zukunft drängt. Bund besagt jene Lebenssynthese, die Gott mit dem von ihm erwählten Volk eingeht, um ihm in solcher Gemeinschaft Umkehr und Rettung zu ermöglichen, in ihm das Heil zu wirken. Bund besagt demnach auch und vor allem die lebendige Anwesenheit Gottes in seinem Schöpfungs- und Heilswerk und reicht vom Geschehen der Schöpfung über die Erwählung an Abraham und an dem ganzen Volk, denen sie Dauer verleiht, bis hin in die prophetische Verheißung des Neuen Bundes und des eschatologischen Freundschaftsbundes (Jes 25, 6–8). Jesus greift das verheißende Wort des Propheten Jeremia (Jer 31. 32) vom Neuen und Ewigen Bund auf und setzt ihn in der Hingabe seines Leibes und Blutes in Kraft. Und schließlich ist der endzeitliche Freundschafts- und Friedensbund, auf den Jesaja nachhaltig hinweist, auch für uns noch ausständige Zukunft.

Im Umkreis des Bundes ist der heilsökonomische und theologische Ort des Gesetzes. Denn das Gesetz hat von Haus aus dem Bundesverhältnis funktional zu dienen, beinhaltet und bewirkt nicht Erlösung und Heil aus eigener und damit zuletzt aus menschlicher Mächtigkeit, wie ein übersteigertes pharisäisches Gesetzesverständnis das nahelegen könnte. Vielmehr hat das Gesetz den Weg zu markieren und auszugrenzen, den der Gotttreue in seinem ganzen Leben zu gehen hat, um nicht aus der Bundesgemeinschaft mit Gott herauszufallen; man denke etwa an die Negativformulierung, also die Grenzmarkierung der meisten dekalogischen Gebote: »Du sollst nicht!«

Nebenbei bemerkt, die harte Polemik des hl. Paulus gegen das Gesetz, vor allem im Galater- und Römerbrief scheint mir gegen jenes überzogene, theologisch entstellte Gesetzesverständnis seiner eigenen pharisäischen Herkunft gerichtet und daher der überspitzten Opferpolemik von Jesaja und Jeremia, anderer Propheten und von Ps 50 vergleichbar zu sein. Heute wird allgemein anerkannt, daß mit der Opferpolemik kein absolutes Verwerfen der alttestamentlichen Opfer beabsichtigt, sondern in überspitzter Weise ihrer Veräußerlichung und damit ihrer Sinnentleerung entgegengetreten wird. Denn das Gesetz, die Tora, wohl besser mit Martin Buber als Weisung zu übersetzen, ist dort seiner eigentlichen Bedeutung beraubt, wo seine Nabelschnur zu Gott durchschnitten und es zu einer absoluten, selbständigen Größe neben Gott, also von Gott geradezu unabhängig wird. Doch fern jener Polemik bleibt es als göttliche Direktive vom Ursprung in der Schöpfung bis in die eschatologische Vollendung hinein gültig und bedeutungsvoll. Das beweist Gottes Gebot am Anfang vor der Ursünde Gen 2, 16; das beweist die Schilderung der eschatologischen Vollendung Jes 2, 2–4; Mich 4, 1–4, nach der die Völker sich spontan und freiwillig der Weisung Gottes unterstellen.

5. Ein besonderes Augenmerk verdienen die Propheten. Trotz aller Gegenwartsbezogenheit ihrer Predigt, obwohl sie also von Gott gefordert sind, zeitgebunden

die oft verschütteten Belange des Reiches Gottes zu verkündigen und sie furchtlos zu vertreten, zielen sie mit ihrem Heilswort weit über die Gegenwart hinaus. Denn sie haben im Grunde die Aufgabe, das Volk aus seiner puren Zeitverhaftetheit und Gegenwartsgebundenheit herauszureißen, das Volk mit Gott zu konfrontieren, der zwar auf dem Thronszitz der Lade unter ihm weilt, aber dennoch und zugleich immer neu zu ihm kommt. Sie haben das Volk deshalb auf die leuchtende Zukunft des von ihnen vielfältig angesagten Gottesreiches, auf das neue Kommen Gottes auszurichten und hinzulenken. Sie lassen nicht zu, daß Israel sich allzu vertraulich in der Gegenwärtigkeit auf der Erde einrichtet, in ihr aufgeht, ja untergeht, sondern sie stacheln es immerfort neu an, sie schenken ihm je neue Impulse des Aufbruchs nach vorn und nach oben. Und das so sehr, daß das letzte Buch des Neuen Testaments, die Apokalypse, ein Trostbuch in bedrängter Zeit, das zukünftige Gottesreich weitgehend nicht besser und göltiger beschreiben kann als mit Worten, die es den Propheten entlehnt. Nahezu ein Drittel der Stoffmasse der Apokalypse ist Zitat aus dem Alten Testament, hauptsächlich aus den Propheten. Hier erscheinen die Texte allerdings transponiert auf das hohe Niveau des Neuen Testaments. Sie beweisen damit erneut das Unabgeschlossensein des Alten Testaments, den Überschuß bisher nicht erfüllter Verheißungen, aber auch, daß sie von ihrer alttestamentlichen Herkunft aus imstande sind, im Grundriß vollgültig sogar noch das eschatologische Gottesreich anzusagen und zu beschreiben.

6. An vielen alttestamentlichen Motiven und biblischen Grundelementen ließe sich dieser Transformationsprozeß und Transpositionsprozeß vom Alten Testament in das Neue Testament hinein darstellen. Nur drei wichtige Gegebenheiten sollen kurz herausgegriffen werden: So läßt sich die alttestamentliche Offenbarungsbewegung in den Grundelementen von Pilgern – Unterwegssein zu Gott, Zion und Frieden als Konzentrationsprinzipien zusammenfassen, die selbst alle wieder in die eine Mitte des kommenden Gottesreichs hinein konvergieren.

Unterwegs-zu-sein zu Gott ist der erste Imperativ, den Gott an Abraham zu Beginn unseres Heilsweges richtet. Er stellt explizit eine Summe aller ethischen Forderungen an den Patriarchen dar. In neuer Wirklichkeit begegnet das Unterwegssein beim Auszug Israels aus Ägypten, beim Einzug in das Gelobte Land. Es ist später der Anteil der Propheten³, aber auch des ganzen Volkes, das unter dem Gebot der dreimaligen Wallfahrt nach Jerusalem steht. Und es wird als entscheidende Verhaltensweise aller Völker nach Jes 2; Mich 4 am Ende der Zeiten als eschatologische Pilgerfahrt vor dem Anbruch des vollendeten Gottesreichs stehen. Pilgern erstreckt sich demnach durch den ganzen biblischen Prozeß des Wachstums vom Reich Gottes, bestimmt ihn vom Anfang Abraham an und begleitet ihn, von Mal zu Mal transponiert, bis in die eschatologische Vollendung hinein und ist Grundlage für seine Verwirklichung.

Ähnlich verhält es sich mit dem Zion, seit Gott ihn unter David zu seinem Wohnsitz erwählt hat. Als Stätte der Gegenwart Gottes und der Begegnung mit ihm macht er den gesamten Entwicklungsprozeß der Offenbarung mit und durchläuft alle Transpositionsstufen. Aus dem geographisch bedeutungslosen Jerusalemer Hügel wird die Metapher für das gottreue Volk; dadurch wird in das Wort Zion

³ Vgl. etwa Elija, der als 2. Mose zum gleichen Berg Horeb pilgert.

der Blick und die Ausrichtung auf die Zukunft eingesenkt, bis der Zion nach Jes 2 am Ende der Tage die anerkannte Offenbarungsstätte Gottes für alle Völker, der Brennpunkt engster Gottesgemeinschaft für alle sein wird, zu dem alle freiwillig hinpilgern, wo sie sich alle spontan Gottes vollendet verwirklichter Herrschermacht unterwerfen.

Schließlich zum Frieden. Nachdem er durch die Ursünde verspielt und mit ihm die Harmonie der Schöpfung vertan ist, da die Sünde ihn fortwährend hindert, wird er die große Erwartung des eschatologischen Reiches Gottes sein. Eine Vorstufe ist unter Salomo, dem Friedenskönig, nach 1 Kg 5, 1–3, erreicht. Dieser räumlich und zeitlich eingeschränkte, kurzlebige Idealzustand wird dann in der eschatologischen Verheißung in jeder Dimension entschränkt, den gesamten Kosmos in allen Bezügen erfassen und durchdringen (Mich 4, 4). Die Erwartung solchen Friedens reicht demnach aus der prophetischen Verheißung (Jes 2. 11; Ez; Hos 2; Mich 5) hin zur Erfüllung des Neuen Testaments in Christus, der sie aufgreift und erneut zur Verheißung für das vollendete Reich Gottes macht. In seiner Wirklichkeit wird die im Alten Testament ausgebrochene Unruhe und Sehnsucht nach Frieden am Ende der Zeiten erst endgültig ans Ziel kommen.

Insgesamt sind also Entwicklungen und Bewegung, die im Alten Testament in Gang gesetzt werden, auf eine das Alte Testament weit hinter sich lassende Zukunft gerichtet. Sie zielen mitten in das Neue Testament hinein, das sie vielfältig aufgreift und weiterführt und damit die Einheit, nicht die Gleichheit, denn die Bewegung nach vorne und oben ist irreversibel, zwischen Altem Testament und Neuem Testament eindrucksstark betont und belegt.

H. G.

*

Die Einheit des Alten und Neuen Testaments zeigt sich für den Neutestamentler primär als ein *Problem der Hermeneutik*. In der Hermeneutik geht es, allgemein gesagt, um *Verstehen*. In geschichtlicher Konkretion heißt das im Hinblick auf unser Thema: Wie hat die Urkirche das Alte Testament verstanden? Wie hat die Urkirche das Alte Testament ihrem Verstehen erschlossen?

Hinter diesen Fragen steht die durch das Neue Testament selbst bestätigte Tatsache, daß das Alte Testament durch die Urkirche *neu* erschlossen werden mußte. Warum aber mußte es neu erschlossen werden, wie uns nicht bloß die Paulusbriefe, sondern auch die Evangelien erkennen lassen? Wenn das Alte Testament in der Urkirche und durch sie neu erschlossen werden mußte, dann impliziert das schon die Feststellung, daß da zwischen dem Alten Testament und dem Neuen Testament nicht ein problemloses Kontinuum besteht.

Zwar kann der Neutestamentler dem, was der Alttestamentler zuvor ausgeführt hat, zunächst nur zustimmen: Der Kanon des Alten Testaments ist unabgeschlossen, er weist durch die Verheißungen über sich selbst hinaus in die Zukunft. Es gibt da einen »Verheißungsüberschuß«. Es gibt da das Grundthema »Königtum Gottes«, das auch zum Grundthema der synoptischen Predigt Jesu gehört hat. Es gibt da das Kerygma: Jesus Christus ist der verheißene Messias. Es gibt da den durchgehaltenen Willen Gottes zur Rettung der Welt, also ein Kontinuum im soteriologischen Bereich.

Aber wenn das Alte Testament durch die Verheißung über sich selbst hinaus auf eine eschatologische Erfüllung hinweist und die Urkirche überzeugt ist, daß Jesus Christus das Ja Gottes zu seinen Verheißungen ist, warum dann der bis heute von den Juden erhobene Einwand: Er war es nicht, nämlich dieser Jesus von Nazareth? Das jüdische Volk, das wir als das Gottesvolk des Alten Bundes bezeichnen, vermochte in Jesus von Nazareth nicht den Verheißenen zu erkennen. Warum nicht? Das Neue Testament selber nennt einige Gründe: »Ist er nicht der Sohn der Maria und ein Bruder des Jakobus und Josefs, des Judas und Simon? Und sind nicht seine Schwestern bei uns hier? Und sie nahmen Anstoß an ihm« (Mk 6, 3). »Kann aus Nazareth denn Gutes kommen?« (Joh 1, 46). »Aus Galiläa kommt der Christus nicht« (7, 41). Dazu kam der »Skandal« eines gekreuzigten Messias: »Wir verkündigen Christus als Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis . . .« (1 Kor 1, 23). Aber schon die Predigt und das Verhalten des vorösterlichen Jesus waren teilweise so, daß sie für seine jüdischen Zeitgenossen ärgerlich sein mußten, zum Beispiel Jesu deutlicher Anspruch, mehr zu sein als Mose (Antithesen der Bergpredigt!), seine ostentativen öffentlichen Mahlzeiten mit den sogenannten Zöllnern und Sündern, seine nach der Meinung der geistlichen Führerschaft des damaligen Judentums offensichtlichen Verletzungen eines seiner heiligsten Gebote, nämlich des Sabbatgebotes. Und anderes mehr.

Nach der Verwerfung Jesu durch das damalige Israel in seiner Kreuzigung wäre für die Urkirche das Nächstliegende gewesen, so könnte man zunächst meinen, ein völlig neues Selbstverständnis zu entwickeln und dabei auch die Heilige Schrift Israels, das Alte Testament, für immer abzustoßen. An Versuchen dieser Art hat es bekanntlich nicht gefehlt (Marcion; Harnack). Die Urkirche jedoch hielt von ihren ersten Anfängen an am Alten Testament fest. Warum tat sie das? Aus verschiedenen Gründen, von denen ich die wichtigsten nennen möchte. Die Urkirche war überzeugt, daß der Gott Jesu kein anderer als der Gott der Schöpfung und der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs war; das heißt, der Gott des Alten Testaments. Sie wußte, daß Jesu »Schrift« keine andere war als das Alte Testament; denn Jesus berief sich zur rechten Zeit auf die Autorität der Schrift. Sie war überzeugt, daß der Gott der Schöpfung und der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs auch der Vater ihres Herrn Jesus Christus war; daß dieser Gott und kein anderer in Jesus von Nazareth sich geoffenbart und gehandelt hatte, besonders auch in seiner Auferweckung von den Toten (»Gott hat ihn von den Toten erweckt«!), aber paradoxerweise auch in seinem Kreuz. »Gott hat das, was er durch den Mund aller Propheten vorausverkündigt hat, nämlich daß sein Messias leiden mußte, so (nämlich am Kreuz) zur Erfüllung gebracht« (Apg 3, 18). Damit behauptet die Urkirche eine Kontinuität des Handelns Gottes, von der Schöpfung angefangen bis zur Auferweckung Jesu von den Toten.

Aber war es denn aus der Schrift wirklich zu erweisen, daß das Sterben und die Auferweckung des Messias Jesus von Gott »durch den Mund seiner Propheten« vorausgesagt war? Das lag ja keineswegs auf der Hand. Um das zu erkennen und zu erweisen, bedurfte es eines neuen Verstehens und einer neuen Auslegung der Schrift des Alten Testaments. Deshalb habe ich einleitend formuliert: Die Einheit des Alten und des Neuen Testaments zeigt sich für den Neutestamentler primär als ein Problem der Hermeneutik. Das ist nicht erst eine Erkenntnis der modernen

Exegese, sondern die Urkirche war sich dessen selbst bewußt. Besonders Lukas hat darüber reflektiert. Er erzählt in der Emmausgeschichte, daß den beiden am Oster-sonntag nach Emmaus wandernden Jüngern der gekreuzigte Jesus von Nazareth zum dunklen Rätsel geworden war: gerade den, von dem sie gehofft hatten, daß er Israel erlösen werde, »übergaben unsere Archonten zur Verurteilung zum Tod und kreuzigten ihn« (Lk 24, 20 f.); der sich zu ihnen gesellende Christus antwortet ihnen: »O ihr Unverständigen, denen es so schwer fällt, an all das zu glauben, was die Propheten gesagt haben. *Mußte* nicht der Christus dies leiden und (so) in seine Herrlichkeit eingehen? Und anfangend von Mose und allen Propheten *legte er ihnen aus* (*διηγομήνευσεν*), was über ihn in allen Schriften (des Alten Testaments geschrieben steht)« (24, 25–27). Und zu den Aposteln sagt der Auferweckte nach 24, 44 ff.: »Dies sind meine Worte, die ich zu euch gesprochen habe, als ich noch bei euch war, daß alles, was geschrieben steht in dem Gesetz des Mose und bei den Propheten und in den Psalmen über mich, *erfüllt* werden muß. Daraufhin eröffnete er ihnen den Sinn *für das Verstehen* (*συνιέναι*) der Schriften.« Wir haben in diesen lukanischen Texten die für jede Hermeneutik charakteristischen Begriffe: »verstehen« (*συνιέναι*) und »auslegen« (*διεξημηνεύειν*). Den Anstoß für diese neue Hermeneutik des Alten Testaments gibt der Auferstandene dabei selbst. Auch der johanneische Christus sagt mit Bezug auf das Alte Testament: »Jene (die Schriften) sind es, die Zeugnis über mich ablegen« (Joh 5, 40), und: »Über mich hat jener (Mose) geschrieben« (5, 46).

Die Apostelgeschichte und Paulus in seinen Briefen bieten Beispiele, wie die neue Hermeneutik konkret durchgeführt wurde. So werden in der Pfingstpredigt des Petrus nach Apg 2 die Psalmen 16; 110; 132; 89, dazu 2 Sam 7, 12f. nun *christologisch* interpretiert, und zwar mit Bezug auf die Auferweckung und Erhöhung Jesu zum Throngenossen Gottes. Ich zitiere nur Apg 2, 30f. als Beispiel: »Weil (David) ein Prophet war und wußte, daß ihm Gott eidlich zugesichert hatte, daß einer aus der Frucht seiner Lende auf seinem Thron sitzen werde, hatte er vorausschauend (nämlich in seinen Psalmen) im Hinblick auf die Auferstehung des Messias gesagt, daß er weder im Hades gelassen werde noch sein Fleisch die Verwesung schauen werde.« Im Kontext bezieht dann Petrus diese Aussage entschlossen auf die Auferweckung *Jesu* von den Toten.

Damit wird in der urkirchlichen Predigt, wie sie im Neuen Testament vorliegt, gewiß ein Kontinuum hergestellt, aber ein Kontinuum von besonderer Art, weil es für die Juden bis zum heutigen Tag eben keines ist. Das heißt: Die neue Hermeneutik gegenüber dem Alten Testament, wie sie in der Urkirche entwickelt wurde, *setzt die Glaubensentscheidung für Jesus Christus voraus*. Und so herrscht in ihr der hermeneutische Zirkel in eklatanter Weise. Das heißt: Die Einheit des Alten Testaments und des Neuen Testaments, ist, vom Neuen Testament selbst her gesehen, nur erkennbar *im Glauben*, der mit Hilfe des hermeneutischen Zirkels die Schrift des Alten Testaments erst als Christuszeugnis erkennen läßt.

In der konkreten Durchführung der neuen, urkirchlichen Hermeneutik, ohne die eine Einheit des Alten und Neuen Testaments überhaupt nicht zu erkennen wäre, wurden auch formale Mittel eingesetzt, die nicht erst von der Urkirche geschaffen worden sind, sondern ihr schon vorgegeben waren: Ich meine die Mittel der Typologie und der Allegorese. Besonders Paulus arbeitet mit diesen Mitteln bewußt,

wenn auch nicht allzuoft. Ich nenne als klassisches Beispiel etwa Gal 4, 22 f.: »Es steht geschrieben: Abraham hatte zwei Söhne, einen von der Sklavin (Hagar) und einen von der Freien (Sara). Aber der von der Sklavin war fleischlich geboren, der von der Freien auf Grund der Verheißung: ἀτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα: »was allegorisch gemeint ist«, nämlich allegorisch zu beziehen ist auf »zwei Testamente«. Ich brauche das Beispiel jetzt nicht weiter auszuführen; es zeigt deutlich, daß Paulus die Schrift »allegorisch« auslegt, um seine Argumentationsziele zu erreichen. Jüdische Exegeten schütteln gerade über *diese* Allegorie im Galaterbrief bis heute den Kopf, aber auch über das sonstige Schriftverständnis des Paulus.

Im übrigen zeigen gerade der Galaterbrief und mit ihm zusammen der Römerbrief darüber hinaus die besondere Zielsetzung, die Paulus mit der neuen Hermeneutik verfolgte, wobei er aber auch die Einheit des Alten mit dem Neuen Testament eigentümlich problematisierte. Der Apostel sah sich nämlich auf Grund des Urcredo mit seiner ὑπέρο-Formel vor eine Alternative gestellt, die er im Gal 2, 21 b so formuliert hat: »Wenn *aus* Gesetz das Heil (kommt), ist folglich Christus vergeblich gestorben.« Das sogenannte Urcredo, wie es von Paulus in 1 Kor 15, 3–5 wörtlich zitiert wird, redet vom Sterben Jesu »für unsere Sünden«, deutet also den gewaltsamen Tod Jesu am Kreuz soteriologisch, das heißt vom Heil her. Aber gerade durch diese soteriologische Interpretation des Todes Jesu als eines Todes »für uns« sah sich Paulus vor die genannte Alternative gestellt. Früher, als Jude und Pharisäer, war Paulus der Überzeugung, daß ihm Gott das eschatologische Heil auf Grund der erfüllten »Werke des Gesetzes« schenken werde. Nach seiner Bekehrung zum Christentum übernimmt er das urkirchliche Kerygma vom heilbringenden Tod Jesu und seiner heilbringenden Auferweckung von den Toten. Aber dadurch sah er sich auch vor die Alternative gestellt: *entweder* kommt das Heil durch das Gesetz *oder* von Jesus Christus, der für mich in den Tod gegangen ist und durch seinen Tod und seine Auferstehung mir das Heil vermittelt. Paulus entschied sich bekanntlich für das zweite, aber in diesem Augenblick war ein wesentlicher Heilsfaktor des Alten Testaments in Frage gestellt, nämlich das *Gesetz*, die Tora, besser gesagt: der Heilsweg über die Werke des Gesetzes. Paulus kam zu der Überzeugung, »daß nicht gerechtfertigt wird ein Mensch aus Werken des Gesetzes, sondern nur durch den Glauben an Christus Jesus« (Gal 2, 16), an diesen Jesus Christus, der zu unserem Heil gestorben und auferstanden ist. Dieser Überzeugung schien aber die Schrift des Alten Testaments zu widersprechen, die etwa in Lev 18, 5 ausdrücklich sagt: ὁ ποιήσας αὐτὰ, ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Nachdem aber Paulus als Christ »weiß«, daß das Heil allein aus dem Glauben an Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferweckten, kommt, galt es nun für ihn, die Frage zu beantworten, die der Apostel in Gal 3, 19 kurz so formuliert: Τί οὖν ὁ νόμος? Zur Beantwortung dieser Frage liest Paulus das Alte Testament durch und versucht seine Überzeugung (Rechtfertigung allein *aus* Glauben) als κατὰ τὴν γραφήν zu erweisen. Er stößt dabei auf die Gestalt Abrahams, liest über ihn in Gen 15, 6 den Satz: »Abraham glaubte und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet«, und er erkennt nun in Abraham »den Vater aller Glaubenden« (Röm 4, 11), und zwar ganz eindeutig so formuliert in Opposition gegen jene, die das Heil ἐκ νόμου suchen. Damit scheint Paulus, wie es G. Klein formuliert hat, Abraham dem Judentum zu entreißen und ihn für die Kirche zu reklamieren, besser gesagt: für die nach der

Weise Abrahams Glaubenden, die für ihn identisch sind mit den an Christus Glaubenden. Der Stellenwert des Gesetzes in der Heilsgeschichte muß konsequenterweise nun neu bestimmt werden: Das Gesetz hatte nur die Funktion eines »Pädagogen auf Christus hin« (Gal 3, 24), und Christus ist »das Ende des Gesetzes zur Gerechtigkeit für jeden, *der glaubt*« (Röm 10, 4). Damit ist vor allem *das Gesetz* jener Faktor geworden, der die Einheit der beiden Testamente problematisiert und einen kontinuierlichen Übergang vom Alten zum Neuen Testament nicht erlaubt. Paulus kennt zwar ein Kontinuum, einmal in der Erfüllung der Verheißung in Jesus Christus, zum andern in Glauben nach der Weise Abrahams. Aber die durch dieses Kontinuum hergestellte Einheit des Alten mit dem Neuen Testament ist nur möglich geworden durch die urkirchliche Hermeneutik, die allein im Christusglauben ihren Grund hat und in der daher der hermeneutische Zirkel waltet, auf den ich schon hingewiesen habe.

So möchte ich zunächst abschließend feststellen: Es gibt in der Tat eine Einheit des Alten und Neuen Testaments, *aber nur auf Grund der neuen Hermeneutik*, die die Auferstehung Jesu von den Toten ermöglicht hat, die aber ein Jude absurd findet, was Paulus in harter Formulierung in 2 Kor 3, 14 f. so deutet: Bei der Verlesung des Alten Testaments (nämlich im Synagogengottesdienst) liegt eine Decke (eine Hülle) auf dem Herzen der Juden, so daß sie die Schrift des Alten Testaments nicht als Christuszeugnis zu erkennen vermögen. So ist es in der Tat bis heute, wie jedes Gespräch mit einem gläubigen Juden zeigt.

Dennoch möchte ich abschließend noch auf etwas hinweisen, was die theologische Reflexion über die Einheit des Alten Testaments mit dem Neuen Testament mit neuen Akzenten versehen könnte. Da ist einmal die Rehabilitierung des Alten Testaments durch die alttestamentliche Forschung der letzten Jahrzehnte (G. v. Rad!). Mit »Rehabilitierung« möchte ich sagen: die christliche Theologie erkennt heute einen relativ hohen »Selbstwert« des Alten Testaments; es wird nicht mehr *nur* im Licht des Neuen Testaments und der in ihm wirksamen neuen Hermeneutik gelesen. Es wird *für sich* gelesen. Gleichzeitig mit dieser Aufwertung des Alten Testaments in unseren Tagen geht Hand in Hand eine *Neuwertung* des Judentums, dessen heiliges Buch das Alte Testament bis heute ist. Wir denken mit M. Buber u. a. nach über das Wesen des Judentums und sehen sozusagen im Zusammenhang damit die jüdischen Werte des Alten Testaments. Wir erkennen im Judentum das bis heute und bis zum Ende der Zeiten weiterlebende altbündliche Gottesvolk, das *neben* dem neubündlichen der Kirche existiert. Wir versuchen endlich theologisch zu realisieren, was Paulus in Röm 11, 17 so formuliert hat, daß die Kirche nur *συνκοινωνός τῆς ῥίζης* ist, wobei mit der »Wurzel«, die die Kirche trägt, nach dem Kontext niemand anderer als Israel und das Judentum gemeint sind.

Das alles könnte dazu führen, daß die Einheit des Alten mit dem Neuen Testament wenn auch nicht völlig neu gegenüber dem vorher Dargelegten gesehen wird, aber doch in gewisser Weise neu. Ich weiß nicht, ob ich *diese* neue Einheit von Altem und Neuem Testament richtig formulieren kann. Ich will es versuchen: Weil das altbündliche Gottesvolk neben dem neubündlichen fortlebt bis zum Ende der Tage, sollte in der christlichen Theologie die Botschaft des Alten Testaments nun nicht mehr bloß im Licht der neuen Hermeneutik der Urkirche und des Paulus ausgelegt und verstanden werden, sondern eine Hermeneutik entwickelt werden,

die die alttestamentliche Botschaft als eine Botschaft auch *sui generis* versteht. Das Alte Testament hat einen Anspruch darauf, daß seine eigene Botschaft, die ja nicht bloß in der Ansage eines kommenden Messias und der Eschata besteht, besser zum Gehör der Kirche gebracht wird (zum Beispiel seine Weltinterpretation, seine Geschichtsinterpretation, seine politische Philosophie, die prophetische Kritik usw.). Die eben genannte Neubewertung über das Alte Testament und das Judentum brachte jüdischer- wie christlicherseits auch eine Neuentdeckung mit sich im Hinblick auf Jesus von Nazareth: Wir erkennen heute in Jesus von Nazareth nicht bloß den Messias und Sohn Gottes, sondern auch den *Juden* Jesus, und gerade die reiche jüdische Leben-Jesu-Forschung unserer Tage steht uns dabei hilfreich zur Seite. Das Judentum erkennt in Jesus »seinen größeren Bruder« (M. Buber), und wir christlichen Theologen erkennen und anerkennen die jüdischen Wurzeln in der Predigt Jesu. Und so ist es gerade Jesus selbst bzw. die moderne Leben-Jesu-Forschung, die uns die Einheit des Alten Testaments und (einschränkend gesagt) der synoptischen Evangelien, die aber immerhin ein wesentlicher Teil des Neuen Testaments sind, neu sehen lassen, neu auch gegenüber der neuen Hermeneutik der Urkirche und speziell des Paulus in seiner Gesetzes- und Rechtfertigungslehre.

So sind wir heutigentags auf einen Weg gesetzt, die Einheit der beiden Testamente neu zu bedenken und so zu einer universalen Hermeneutik jüdischer und christlicher Existenz vorzustoßen. Das gehört zweifellos zu den kommenden Aufgaben der Theologie¹.

F. M.

Die Ostpolitik des Vatikans

Von Oskar Simmel

In einem Interview mit der »Deutschen Zeitung« vom 28. Juni 1974 sagte der russische Schriftsteller Vladimir Maximow über die derzeitige Verhaltensweise des Vatikans: »Die derzeitige Politik des Vatikans kann lediglich Bitterkeit und Befremden hervorrufen. Die Amoralität solcher Politik hat für das Schicksal der Gläubigen in den Ländern des Ostblocks die beklagenswertesten Folgen. Man darf feststellen, daß nunmehr die Versuche, die christliche Wiedergeburt in diesen Ländern abzuwürgen, mit dem stillschweigenden Segen leitender Kirchenfürsten der katholischen Kirche unternommen werden. Ungeheuerlich, doch leider eine Tatsache.«

Auch der Vorwurf ist ungeheuerlich, der schwerste, der bisher gegen die sogenannte »Ostpolitik« des Vatikans erhoben wurde. Viele werden Maximow zustimmen.

¹ Zu diesen Ausführungen vgl. auch F. Mußner, Der Galaterbrief (Herders Theol. Kommentar zum NT, IX). Freiburg i. Br. 1974; ders., Der Jude Jesus. In: »Freiburger Rundbrief«, XXIII (1971). S. 3–7.

Und doch! Irgendwie zögert man, Maximow zuzustimmen. Irgendwie hat man den Eindruck, daß ihn nicht so sehr die Wirklichkeit, sondern ein Vorurteil zu einem so scharfen Urteil verleitete.

Die Frage nämlich, die ihm gestellt wurde, schloß auch das Verhalten des Weltkirchenrats ein, die Antwort aber betraf nur die leitenden Kirchenfürsten der katholischen Kirche, von den leitenden Männern des Weltkirchenrats war mit keinem Wort die Rede. Gewiß, die Reisen und Unternehmungen der katholischen Kirchenfürsten sind spektakulärer, haben offenbar auch mehr Gewicht. Aber das allein hätte doch den Schriftsteller nicht zu einer so grobschlächtigen Einseitigkeit verführen dürfen, zumal evangelische Theologen und Kirchenmänner seit Jahren, und zwar länger bereits als die katholischen, mit der orthodoxen Kirche Rußlands in Kontakt stehen. Gewiß mit der Kirche, nicht mit dem System, wie Erzbischof Casaroli auf seiner Reise vom 24. Februar bis 1. März 1971 mit russischen Ministern in Kontakt zu kommen versuchte.

Die Kontakte der katholischen Kirche laufen auf zwei Ebenen, wenn man so sagen darf. In Jugoslawien, Ungarn, Polen, in der Tschechoslowakei werden in erster Linie Kontakte zu den Regierungen gesucht, nicht selten unter Ausschluß der Ortsbischofe.

In seinem Buch »Wohin steuert der Vatikan?« macht Raffalt¹ Papst Paul VI., seine Herkunft und seine Mentalität für diese Politik verantwortlich. Das ist unter einer zweifachen Hinsicht richtig: Einmal weil in der augenblicklich geschichtlich gewordenen Gestalt des Vatikans und der Stellung des Oberhauptes der Kirche niemand gegen den Willen des Papstes eine solche Politik treiben könnte. Vor allem aber deswegen, weil Paul VI. wenn nicht im Kommunismus, wie Raffalt meint, sondern im Sozialismus wohl tatsächlich eine Hoffnung sieht, die er im kapitalistischen System nicht zu erkennen vermag.

So richtig das vielleicht ist, so darf doch nicht übersehen werden, daß die Linie Pauls VI. nicht völlig neu ist. Man weist in diesem Zusammenhang meist auf Johannes XXIII. hin, der am 7. März 1963 den Schwiegersohn Chruschtschows, Alexei Adschubej, und dessen Frau Rada, die Tochter des damaligen ersten Mannes in der Sowjetunion, empfangen hatte. Und in der Tat war sich die internationale Presse einig, daß mit diesem Empfang eine entscheidende Wende eingetreten ist. Sprachen die einen vom Ende der »ideologischen Kreuzzugspolitik« Pius' XII., so die andern von der großen Friedensinitiative des Papstes, die damit eingesetzt habe.

Raffalt ist hier ganz anderer Meinung: Nach ihm »war der Antikommunismus Pius' XII. nur die bedingungslose Konsequenz aus seiner Auffassung vom christlichen Glauben« (124). Diese Auffassung hat etwas Bestechendes an sich, scheint zu überzeugen; denn welcher größeren Gegensatz könnte es schon geben als den zwischen dem atheistischen Kommunismus und dem Glauben der katholischen Kirche, die sich als von Gott gesandt versteht?

Und doch bedarf diese Auffassung einer Korrektur. Pius XI. soll 1929 einmal gesagt haben: Um auch nur eine Seele zu retten, würde er selbst mit dem Teufel ein Konkordat abschließen. Nun wird es kaum einen entschiedeneren Gegner des atheistischen Kommunismus gegeben haben als Achille Ratti, der von 1918 bis 1921

¹ München 1974.

zunächst als Apostolischer Visitator, dann als Nuntius in Warschau tätig war. Er hatte dort das Herannahen der Kommunisten erlebt und war direkt in Verhandlungen um die Freilassung des Erzbischofs von Mogilew von der Ropp beteiligt. Er hatte damals eine Einladung des sowjetischen Außenkommissars Titscherin erhalten und war auch bereit, nach Rußland zu gehen, um über die Freilassung des Erzbischofs zu verhandeln. Aber er hatte auch verlangt, daß er frei nach Rußland ein- und ausreisen und mit den Bischöfen frei verkehren könne, sowie daß sein diplomatischer Status anerkannt werde. Er hat nie eine Antwort auf dieses Telegramm erhalten.

Den Russen war damals sehr an einer Anerkennung von seiten des Vatikans gelegen. Beide Seiten waren aber darauf bedacht, nichts von ihrem Standpunkt aufzugeben, und der Vatikan, Benedikt XV., weigerte sich, Rußland anzuerkennen und so eine politische Geste zu setzen. Dies hinderte ihn jedoch nicht, zu Beginn des Jahres 1919 eine Botschaft an Lenin zu richten, zunächst indirekt, dann aber direkt, worin er den sowjetischen Machthabern um eine menschliche Behandlung der orthodoxen und katholischen Priester bat.

Weitere Verhandlungen fanden von Januar 1920 ab statt, als der Papst mit Herbert Hoover und der russischen Regierung über die Hilfe für russische Kinder verhandelte. Der Vatikan erklärte sich bereit, eine Mission nach Rußland zu senden, um Hilfsmaßnahmen durchzuführen. Unter der Leitung des amerikanischen Jesuiten, Pater Walsh von der George Town University, kam diese Mission tatsächlich zustande und führte bis September 1924 ihre Hilfsmaßnahmen durch: 160 000 Kinder erhielten täglich eine Speisung, wurden mit Arzneien und Kleidung versorgt. Frankreich und Polen sahen in dieser Hilfsaktion des Vatikans eine Unterstützung des sowjetischen Regimes und betrachteten diese Initiative mit scheelen Augen.

Anders dagegen verhielt sich Frankreich in einer anderen päpstlichen Initiative, die in einem Memorandum bestand, das Pius XI., nun Papst, 1922 durch Erzbischof Pizzardo den Mitgliedern der Konferenz von Genua überreichen ließ. Pizzardo sprach damals auch mit dem russischen Volkskommissar Titscherin und überreichte ihm das Memorandum. Darin wurden die Westmächte aufgefordert, Rußland so lange nicht anzuerkennen, als nicht die volle Gewissensfreiheit aller Bürger, die Religionsfreiheit und die Rückgabe allen beschlagnahmten Eigentums an die Religionsgemeinschaften erfolgt sei. Lloyd George lehnte diesen Vorschlag radikal ab, während ihn Frankreich unterstützte.

Schon hier wird sichtbar, daß es dem Vatikan in allen Verhandlungen immer um eines ging: die Freiheit für die Kirche, nicht nur für die katholische Kirche, die ja damals nur wenige Gläubige, etwa 2 Millionen, in der Sowjetunion zählte. Der Sowjetunion aber lag daran, vom Vatikan wenigstens *de facto*, noch besser *de jure*, anerkannt zu werden. Wie wenig dazu freilich der Vatikan bereit war, zeigt nichts besser als die Tatsache, daß Pater Walsh einen Orden, den ihm die Sowjetregierung verleihen wollte, auf Wunsch des Vatikans ablehnen mußte, damit auch nicht der Eindruck einer Anerkennung entstehe.

Die Russen freilich versuchten mit aller Macht, eine solche Anerkennung von seiten des Vatikans zu erhalten. Als 1924 Litwinow nach Berlin kam, versuchte er

mit Nuntius Pacelli einen *Modus vivendi* auszuhandeln, an dem auch dem Vatikan gelegen war. Das Unternehmen scheiterte an der Forderung des Vatikans, für die Katholiken in der UdSSR katholische Schulen zu errichten. Ebenso war die Frage der Ausbildung des Priesternachwuchses umstritten, weil sich die Russen gegen Polen als Professoren für die Seminaristen wandten.

Ende 1924 waren alle fünf katholischen Bischöfe, die noch auf dem Territorium der Sowjetunion lebten, im Gefängnis. Die Situation der mit Rom unierten Ostkirchen war nicht besser. So bemühte sich der Vatikan um die Weihe neuer Bischöfe, deren Jurisdiktion durch keine Diözesangrenze umschrieben sein sollte. Pater Michel d'Herbigny, ein französischer Jesuit, wurde zum Bischof geweiht und reiste zwischen 1926 und 1930 dreimal als französischer Staatsbürger in die Sowjetunion, wo er insgeheim Bischöfe weihte. Die Sowjets jedoch wußten über seine Tätigkeit sehr wohl Bescheid und verhafteten alle von ihm geweihten Bischöfe. Auf dem 16. Parteikongreß im Juni 1930 klagte Stalin den Papst als »Organisator eines klerikalen Kreuzzugs« gegen die Sowjetunion an. Ein Jahr später, im März 1931, erhob Molotow den Vorwurf der Spionage gegen katholische Priester.

1933 entstanden neue Gerüchte über Verhandlungen zwischen dem Vatikan und Moskau. Aber es handelte sich um Kontakte zwischen Polen und den baltischen Staaten einerseits und Moskau andererseits über die Freilassung katholischer, polnischer, litauischer und lettischer Priester. Der Vatikan wußte natürlich von diesen Verhandlungen, aber der »Osservatore Romano« konnte mit Recht dementieren, daß der Vatikan mit Moskau verhandle. Vermutlich hatten die Russen selbst das Gerücht ausgestreut; denn sie waren immer noch an Kontakten mit dem Vatikan interessiert. Außerdem liefen um diese Zeit gerade Verhandlungen mit Roosevelt um die Anerkennung der Sowjetunion durch die USA, die am 16. November 1933 endlich erfolgte. Durch solche Gerüchte wollten die Russen zweifellos Einfluß auf die amerikanischen Katholiken gewinnen, um so auf den Präsidenten einen Druck auszuüben.

Mehr sporadische und persönliche Kontakte liefen vor dem Krieg in den dreißiger Jahren über den Nuntius in Prag, der sich mit dem sowjetischen Botschafter persönlich gut verstand. Kontakte zwischen den Nuntien und den sowjetischen Botschaftern ergaben sich natürlich auch anderwärts, da die Nuntien nach dem Wiener Kongreß die Doyens der diplomatischen Korps sind. Aber es wäre zu viel behauptet, wollte man daraus auf Kontakte zwischen Moskau und dem Vatikan schließen. Sie erschöpften sich, wie 1940 in Berlin, auf Hilfsaktionen, wo der damalige Nuntius Orsenigo mit dem russischen Botschafter wegen Weihnachtsgaben für die polnischen Kriegsgefangenen in der UdSSR verhandelte.

Die äußere Situation zwischen dem Vatikan und Moskau änderte sich mit dem Ausgang des Zweiten Weltkriegs von Grund auf. Zum ersten Mal in der Geschichte standen mehr als 70 Millionen Katholiken, in Polen, den baltischen Ländern, Rumänien, Ungarn, Tschechoslowakei, Deutschland unter dem unmittelbaren oder doch mittelbaren Einfluß des russischen Regimes.

Der Vatikan konnte und kann an dieser Tatsache nicht vorbeigehen. Der »Tablet«² wußte in diesem Zusammenhang von einer mysteriösen Verhandlung zu

² 22. September 1962.

berichten. Danach fanden unmittelbar nach Beendigung des Krieges in Ungarn, also im Frühjahr 1945, geheime Verhandlungen zwischen dem Vatikan und den Sowjets statt. Ein ungarischer Priester, P. G., offenbar ein Jesuit, war mit Wissen der Sowjets fünf- oder sechsmal im Vatikan, um die sowjetischen Vorstellungen dem Vatikan nahezubringen. Aber die »Verhandlungen«, soweit man sie überhaupt so nennen kann, führten zu keinem Ergebnis.

Ob die sich in den fünfziger Jahren anschließende heftige Kampagne gegen den Vatikan – ein Zeugnis dafür ist das Buch des M. M. Scheinemann »Der Vatikan im Zweiten Weltkrieg«, worin der Vatikan als Bundesgenosse des Faschismus und Nationalsozialismus hingestellt wird – eine Nachwirkung dieser erfolglosen Verhandlungen war, kann nicht gesagt werden. In diesen Jahren wurden die letzten unierten Bischöfe eingesperrt, es fanden die Prozesse gegen Mindszenty, Beran und Stepinac statt.

Das alles hinderte die Sowjets nicht, eine ganz ungewöhnliche diplomatische Initiative zu ergreifen. Am 21. August 1956 empfing der päpstliche Nuntius in Italien den beim Quirinal akkreditierten sowjetischen Geschäftsträger Pogidajew, der ihm zwei Dokumente überreichte: das Memorandum des Obersten Sowjet über die Abrüstung und die Erklärung der sowjetischen Regierung über das Suezproblem. Der Moskauer Rundfunk wies darauf hin, daß der Appell nicht an die katholische Kirche, sondern an den Vatikanstaat gerichtet sei, dessen Oberhaupt Pius XII. sei. Der Nuntius wies bei dieser Gelegenheit den Geschäftsträger auf die »ernste religiöse Lage in der Sowjetunion und auf die Notwendigkeit der Sicherung der religiösen Freiheit« hin. Mit diesem Hinweis hatte der Vatikan die Unterscheidung zwischen dem Papst als Oberhaupt der Kirche und als Oberhaupt des Vatikans zurückgewiesen, auf die es den Sowjets immer schon ankam, da sie jede Einmischung der Kirche in die inneren Angelegenheiten der Sowjetunion ablehnten, worunter sie auch die Forderung nach Gewissens- und Religionsfreiheit der katholischen und orthodoxen Bürger verstanden. Übrigens hatte damals Lloyd George das Memorandum Pius' XI. aus dem gleichen Grund abgelehnt.

Die Aufregung in Italien war groß, weil man darin einen Übergriff des sowjetischen Geschäftsträgers sah, der für Kontakte zum Vatikan nicht zuständig war. Vom Vatikan her sah man seit den Lateran-Verträgen mit peinlicher Sorgfalt darauf, daß jeglicher Kontakt mit Botschaften, die beim Quirinal akkreditiert waren, vermieden wurde. Warum dann der Nuntius beim Quirinal den russischen Geschäftsträger trotzdem empfing, ist nicht klar.

Der Vatikan beantwortete keines der Memoranden. Wenige Tage vorher war in Rom eine Reise zweier Italiener in die Sowjetunion bekannt geworden, von denen einer ein führendes Mitglied der katholischen Aktion war, Grozzer und Barone, die sich offenbar frei in der Sowjetunion bewegen konnten. Ebenso war bekannt geworden, daß über die päpstliche Nuntiatur in Paris Kontakte zu den Sowjetrussen liefen. Das wurde von niemand bestätigt, aber es wurde auch nicht dementiert.

Der Aufstand in Ungarn 1956 und seine blutige Niederschlagung verhinderten eine weitere Entwicklung. Aber schon im Januar 1958 sprach sich Gromyko laut einer dpa-Meldung für Kontakte zwischen dem Kreml und dem Vatikan aus. Der Vatikan seinerseits erklärte dazu, Kreml und Vatikan sprächen zwei so verschiedene Sprachen, daß ein Gespräch nicht zustande kommen könne. Man wies zugleich auf die Weih-

nachtsansprache Pius' XII. hin, worin der Papst gesagt hatte: »Mit tiefem Bedauern müssen wir es in dieser Hinsicht beklagen, daß einige Katholiken – Kleriker und Laien – der Vernebelungstaktik ihre Unterstützung leihen. Sie erreichen damit eine Verwirrung, die sie selbst nicht gewollt haben. Wie kann man immer noch nicht einsehen, daß dies der Zweck jenes ganz unaufrichtigen Tuns ist, das unter dem Namen von ›Gesprächen‹ und ›Begegnungen‹ läuft? Zu welchem Zweck sollte man übrigens miteinander reden, wenn es keine gemeinsame Sprache gibt? Oder wie ist es möglich, einander zu begegnen, wenn von der einen Partei die gemeinsamen absoluten Werte hartnäckig zurückgewiesen werden? Damit macht sich doch jede ›Koexistenz in der Wahrheit‹ unmöglich!«

Zu diesen Vorfällen schrieb damals Schmitz van Vorst, der Korrespondent der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung«³: »Man darf das Verhältnis zwischen Moskau und dem Vatikan natürlich nicht isoliert sehen. Amerika und die Sowjetunion, so weiß man sehr wohl an der päpstlichen Kurie, sind mit Bestrebungen zu einem weltpolitischen Kompromiß vorangegangen.«

Das Jahr 1958 brachte einen Wechsel auf dem Stuhl Petri. Am 9. Oktober war Pius XII. gestorben, und am 28. des gleichen Monats wurde Giuseppe Roncalli zu seinem Nachfolger gewählt, der als Johannes XXIII. den päpstlichen Thron bestieg.

Die Bedeutung des Roncalli-Papstes für die Kirche kann nicht hoch genug angeschlagen werden, wie immer man sein Wirken beurteilen mag, positiv oder negativ. Uns interessiert hier nur seine Begegnung mit dem Osten. Ob dies mit den zehn Jahren, die er als persönlicher Vertreter des Papstes in Sofia verbrachte, oder mit den neun Jahren zusammenhängt, die er anschließend an das Apostolische Delegat für die Türkei und für Griechenland in Istanbul verlebte, braucht hier nicht untersucht zu werden. Auf jeden Fall lernte er Land und Leute im Osten kennen und lieben, vor allem aber auch die Ostkirche. 92 Prozent aller Ostchristen leben unter kommunistischem Regime.

Es begann mit einem Telegramm, das Chruschtschow zum 80. Geburtstag des Papstes am 25. November 1961 sandte. Das Außergewöhnliche freilich ist, daß der Papst auf dieses Telegramm antwortete. 1972 folgte ein Glückwunsch zum vierten Jahrestag der Papstwahl. Es begannen die Verhandlungen wegen der Teilnahme russisch-orthodoxer Beobachter am Konzil⁴, die zunächst absagten, dann aber unvermutet die Einladung annahmen, was von innerorthodoxer Kirchenpolitik her zu verstehen ist. Es folgte im Februar 1963 die ganz überraschende Freilassung des Metropoliten der unierten ukrainischen Kirche, Josef Slipj, der achtzehn Jahre in Haft war. Ab 7. März 1963 kam jenes Ereignis, das Wochen hindurch die Gemüter erregte: die Privataudienz des Schwiegersohnes Chruschtschows, Alexei Adschubejs, beim Papst. Zunächst fand anläßlich der Verleihung des Balzan-Preises, eines von einem italienischen Industriellen gestifteten Friedenspreises, eine Gruppen-Audienz statt. Daran anschließend empfing der Papst Adschubej und dessen Frau Rada, die Tochter Chruschtschows. Die Audienz dauerte zwanzig Minuten, und der Papst gab Adschubej eine versiegelte Botschaft an Chruschtschow mit. Adschubej erklärte anschließend: »Wir haben über die Förderung des Friedens gesprochen. Aus nahe-

³ 27. August 1956.

⁴ A. a. O., S. 132.

liegenden Gründen kann ich Einzelheiten unserer Unterredung nicht mitteilen. Ich habe vom Papst einen großen Eindruck mitgenommen ... Die Rede des Papstes war sehr schön.«

Die Wogen über diesen Besuch gingen hoch, vor allem in Italien, aber auch in Deutschland. Man sieht die Dinge wohl nicht falsch, wenn man die Zunahme der kommunistischen Stimmen in Italien um fast eine Million bei der nächsten Wahl, die diesem Besuch folgte, auf das Konto dieser Öffnung setzt. Der Vatikan suchte zwar die Bedeutung dieses Besuches herunterzuspielen – so war der Hofphotograf Felici nicht zugelassen worden –, aber es ist sicher nicht falsch, wenn man annimmt, daß die Kommunisten in Italien wie überhaupt in Westeuropa durch diese Öffnung Auftrieb erhielten.

Bei dieser Haltung des Papstes war es kein Wunder, daß seine am 11. April des gleichen Jahres erschienene Enzyklika »*pacem in terris*« von der Moskauer Wochenzeitung »Das Ausland« hoch gelobt wurde, wie die »Welt«⁵ zu berichten weiß: »Es heißt in der russischen Zeitung: »Johannes XXIII. hat auf viele Fragen Antworten gegeben, die einem gesunden Verstand und einer nüchternen Beurteilung entsprungen sind. Seine Empfehlung für die Abrüstung, für die Art von Verhandlungen und für friedliche Koexistenz können zweifellos als ein Beitrag zur Sicherung des Friedens auf Erden angesehen werden.« Das Blatt distanzierte sich jedoch »von den Grundsätzen der katholischen Glaubenslehre, die mit der Einheit der wissenschaftlich-marxistischen Weltanschauung unvereinbar sind«.

Vor allem sahen nicht nur die Kommunisten des Westens, sondern auch die des Ostens in jenen Sätzen der Enzyklika eine Zurücknahme des Kommunismusverbotes Pius' XII., da Johannes zwischen dem wissenschaftlichen Begriff und der Bewegung unterscheidet. Es heißt: »Es ist ungerecht, bestimmte Bewegungen, die sich mit wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen, mit der geistigen Ausbildung oder der zweckmäßigen Ordnung der Staaten befassen, einfach zu identifizieren mit bestimmten philosophischen Lehrmeinungen über das Wesen, den Ursprung, über Ziel und Zweck der Welt und des Menschen, auch wenn jene Bewegungen von solchen Auffassungen her entstanden und geleitet sind. Während der wissenschaftliche Begriff, wenn er einmal festgelegt ist, nicht mehr geändert werden kann, unterliegen auch diese Bewegungen notwendig den Veränderungen der jeweiligen Situation.«

Überblickt man die Jahre vom Ausbruch der russischen Revolution im Jahre 1917 bis zum Antritt des Pontifikats Pauls VI. im Jahre 1963, dann läßt sich nicht übersehen, daß es immer wieder Annäherungsversuche zwischen dem Kreml und dem Vatikan gab, daß die Initiative dazu fast ausschließlich von Moskau ausging, bis Johannes auf ein derartiges Angebot einging.

So neu und ungewöhnlich diese Tatsache ist, so darf doch nicht übersehen werden, daß die Mentalität, die hinter dieser Entscheidung steht, nicht so neu ist. Das »Lichtensteiner Volksblatt«⁶ berichtet von einer Audienz des schwedischen Diplomaten Gunnar Haeggloef, damals Botschafter in Moskau, die er 1946 bei Pius XII. gehabt hat und über die er folgendes erzählt: Der Papst habe gesagt: »Wir haben Konkordate mit den Faschisten und den Nazis abgeschlossen. Schon als Nuntius in Deutschland habe ich versucht, ein Konkordat oder zumindest einen *modus vivendi*

⁵ 22. April 1963.

⁶ 11. Juni 1966.

mit der Sowjetunion nach dem ersten Krieg zu erreichen.« Bereits nach dem Ersten Weltkrieg wäre es wichtig gewesen, so immer noch der Papst, mit Rußland in Verbindung zu treten, um den zwei Millionen Katholiken helfen zu können, die damals dort lebten. Heute, wo ca. vierzig Millionen in den von Rußland beherrschten Gebieten lebten, sei dies noch wichtiger. Auf Haeggloefs Hinweise auf die großen Unterschiede zwischen dem reinen brutalen Machtstreben des Faschismus und Nazismus mit dem auf höhere menschliche Ideale ausgerichteten Kommunismus, der zwar als Partei und Weltorganisation etwas ganz anderes geworden sei, habe der Papst geantwortet, der Heilige Stuhl habe den Kommunismus nur wegen seiner atheistischen Haltung verurteilt. Soweit der Bericht des schwedischen Diplomaten, der hier kommentarlos wiedergegeben sei.

Es ist also nicht Paul VI., der die »Ostpolitik« des Vatikans begann. Er setzte nur fort, was sein Vorgänger aufgriff. Ja vielleicht kann man sogar sagen, Paul VI. führt die Ostpolitik seines Vorgängers behutsamer weiter, zäher, weniger spontan, indem er sie in die Gleise diplomatischen Verhandeln lenkte.

Das beginnt mit dem zweimaligen Treffen mit Gromyko anlässlich des Papstbesuches bei den UN im Oktober 1965, wo sich der Papst und Gromyko zweimal im 38. Stockwerk des UN-Hauses, im Sekretariat trafen. Es folgte dann der Besuch Gromykos im Vatikan am 30. April 1966. Der »Osservatore Romano«⁷ schreibt über diesen Besuch: Es habe nicht an Verwirrung und Fragen gefehlt. Diese seien von jener Seite gekommen, die nicht zu verstehen weiß, daß jeder Akt, der auf eine weniger große Isolierung von Staat zu Staat oder auf Kontakte zwischen Doktrinen und entgegengesetzten Systemen abzielt, bei dem, der das höchste kirchliche Lehramt hat, nicht eine geringere Festigkeit im Dienst an der Wahrheit oder in der Erfüllung seiner apostolischen Sendung bedeutet. Der »Osservatore« fügt hinzu: »Die Audienz Pauls VI. ist ein Akt der gradlinigen und offenkundigen Erfüllung der pastoralen Aufgaben des sichtbaren Hauptes der Kirche. Diese Aufgabe umfaßt auch die Suche nach allen möglichen Begegnungen und Gelegenheiten zu loyaler Kommunikation mit jedem Menschen und jedem zuständigen Vertreter, ganz abgesehen von seiner Ideologie und vom Regime, das er vertritt. Dies in erster Linie, um eine weniger unvollkommene Kenntnis der Kirche zu erleichtern, jener Kirche, die so oft mißverstanden wird in ihrer Lehre und in ihren Initiativen, und zweitens um des möglichen und des mithin pflichtgemäßen Beitrags der Kirche willen, die mit jeder menschlichen Macht zur Überwindung der Schwierigkeiten der Menschheit von heute zusammenarbeitet.« Jenen, die befürchten, daß Gromykos Besuch dazu dienen könne, die Katholiken zu einer weniger klaren Sicht der unüberwindbaren Grenzen zwischen der atheistisch-kommunistischen Ideologie und der katholischen Lehre zu verleiten, hält der Chefredakteur des »Osservatore« entgegen, die Überzeugung von der Unvereinbarkeit der Positionen des katholischen Glaubens und des atheistischen Kommunismus wie das Wissen um die tatsächlichen Lebensbedingungen der Katholiken in den kommunistisch regierten Ländern dürften und könnten nicht verschleiert werden. Ereignisse wie die Botschaft Pauls VI. an die Polen sprächen eine beredete Sprache. Aber gerade diese unveränderlich scheinende

⁷ 30. April 1966.

Situation muß dazu veranlassen, geduldig und gleichsam heroisch nach verschiedenen und neuen Lösungen zu suchen, sei es auch auf einem unendlich schmalen Weg.

Der SPD-Pressedienst nannte diesen Besuch das »auffälligste Ereignis in unserer an Überraschungen reichlich gewohnten Zeit« und es dokumentiert nach ihm den spektakulären Wandel, der mit Johannes XXIII. begann. Die »Süddeutsche Zeitung«⁸ spricht vom »bisher erregendsten Symptom für den Wandel«.

»Le Monde«⁹ glaubt auch die Motive des Moskau-Besuchs zu erkennen: Moskau sei an der Stellung der Kirche in der Dritten Welt, vor allem in Afrika interessiert.

Kaum war die Erregung über den Besuch abgeklungen, als der russische Staatspräsident Podgorny am 30. Januar 1967 beim Papst war, um Fragen der Aufrechterhaltung des Friedens und besserer Beziehungen zwischen den Völkern zu besprechen. Wenige Tage vorher war in der russischen Presseagentur »Novosti« ein positives Urteil über den Vatikan und Paul VI. zu lesen. Paul VI., so erklärte die Agentur, hat mit seiner berühmten Rede vor den Vereinten Nationen und seinen zahlreichen Botschaften und Erklärungen den Weg der Festigung des Friedens, insbesondere zur Einstellung des Vietnam-Krieges und der amerikanischen Intervention beschritten. Eine besondere Aufmerksamkeit erregte eine Äußerung des Papstes Podgorny gegenüber, wo er von der »Anwesenheit der katholischen Kirche in den Gebieten der Sowjetunion« sprach. Was sollte das bedeuten? Meinte er einfach die Tatsache, daß es dort so und so viele Katholiken gab, oder war es eine Anspielung auf die Möglichkeit einer diplomatischen Vertretung in der Sowjetunion? So tauchten in der nächsten Zeit Gerüchte über eine Reise des Papstes nach der Sowjetunion auf.

Es braucht hier nicht auf die Kontakte der römischen Kirche mit der russisch-orthodoxen Kirche eingegangen zu werden, die mit Beginn des Konzils immer lebhafter wurden und die ohne die Zustimmung der Sowjetregierung nicht möglich wären.

Man hat gesagt – und das ist die Grundthese von Raffalts Buch –, Montinis Ostpolitik sei durch seinen »unleugbaren Hang zur sozialistischen Ideenwelt« bedingt. »Für ihn«, so meinte Raffalt, »stellt der Kommunismus eine Hoffnung dar. Als Wirtschaftssystem jedenfalls schien er mehr soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen, als den Kapitalisten jemals eingefallen war. Gerechtigkeit auf der Welt zu üben, gebot auch das Evangelium. Warum sollte es also unmöglich sein, auf kommunistische Partner vorsichtig einzuwirken und ihnen das christliche Ideal vom Gemeinschaftsleben nahezubringen? Konnte man nicht das gemeinsame Anliegen betonen und die Frage nach Gott behutsam aussparen, bis die Zeit dafür reif geworden war? Pius XII. dachte kategorisch: Dort Gottes-Leugnen, hier Christentum – zwei feindliche Prinzipien, zwischen denen jede Verständigung Sünde war. Montini dachte pragmatisch: Nirgends stand geschrieben, der Kommunismus sei zu Folge der atheistischen Doktrin nicht imstande, die sozialen Forderungen des Evangeliums zu erfüllen: Vielleicht vermöchte er es besser als alle Kapitalisten zusammen. Pius XII. war der letzte Hierarch, der eschatologisch dachte, Montini ging von den Bedürfnissen der Welt aus, die die Kirche erfüllen kann. Pacelli

⁸ 28. April 1966.

⁹ 24./27. April 1966.

hatte sein Marien-Dogma damit begründet, der Mensch verlange nach Gewißheit, er werde, gleich der Gottesmutter, in der Gesamtheit seiner Existenz jenseits des Todes fortleben. Montini dagegen war überzeugt, der moderne Mensch bedürfe weit dringender der Besserung seiner irdischen Lebensumstände« (125).

Raffalt ist ein Meister der Darstellung der Zusammenraffung: faszinierend ist die Analyse, der Gegensatz im Aufhellen der Grundzüge und Temperamente. Und doch! Nach all dem, was bisher gesagt wurde, darf man ernste Zweifel anmelden, ob das so stimmt. Auch wenn man zugeben kann, daß Montini von seiner Herkunft und Jugend und seiner ersten Tätigkeit her starke Sympathien für den Sozialismus hat – wobei freilich zu fragen wäre, was unter Sozialismus zu verstehen ist, um sofort zu erkennen, daß es sich in keinem Fall um den marxistischen Sozialismus handelt –, so heißt es einfach das Grundanliegen jeglicher Kirchenpolitik des Vatikans, mindestens heute, dem Kommunismus gegenüber verkennen, wenn man sagt, es gehe darum, »Gott auszusparen«, bis die Zeit reif geworden ist, um mit dem Kommunismus zu verhandeln.

Man würde dem Vatikan, und damit dem Papst, objektiv Unrecht tun, wenn man ihm unterstellt, wie es Raffalt tut, es gehe ihm um eine Besserung der irdischen Lebensumstände des modernen Menschen, und dies sei das Ziel seines kirchenpolitischen Handelns.

In seiner Antritts-Enzyklika »Ecclesiam suam«, die ganz auf den Dialog der Kirche mit der Welt abgestellt ist, sucht Paul VI. auch das Gespräch mit den Atheisten. Zwar verurteilt er die »gottesleugnerischen und die Kirche verfolgenden Systeme«, denen gegenüber die verfolgte Kirche zum Schweigen verurteilt sei, aber er sagt auch: »So müssen wir doch aus seelsorglichen Erwägungen heraus in der Seele des modernen Atheisten auch nach den Motiven seiner Verwirrung und seiner Leugnung suchen.« Und im Gedenken an die Worte seines Vorgängers von den Bewegungen, die sich ändern, und den Begriffen, die bleiben, sagt er: »Wir möchten die Hoffnung nicht aufgeben, daß sich eines Tages zwischen ihnen und der Kirche ein positiver Dialog anbahnen wird, der über unser Bedauern und über unsere notwendigen Klagen von jetzt hinausführt.«

Nicht also die Besserung der irdischen Lebensumstände des modernen Menschen sind das bestimmende und treibende Motiv der vatikanischen Ostpolitik, sondern nichts anderes als die *salus animarum*, das Heil der Seelen. Vatikanische Ostpolitik ist ausschließlich von pastoralen Zwecken bestimmt. Wie schon erwähnt, soll Pius XI. einmal gesagt haben, um auch nur eine Seele zu retten, würde er selbst mit dem Teufel ein Konkordat eingehen. Man kann zwar vermuten, daß sich Paul VI. nicht so drastisch ausgedrückt hätte, aber das Motiv seiner Politik ist das gleiche: Um auch nur eine Seele zu retten.

Das Heil zu verkünden, es durch die Sakramente zu spenden, ist Aufgabe, Dienst der Kirche. Darin besteht ihre »Seelsorge«. Dieses Heil soll überall in der Welt verkündet werden. »Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker und taufet sie« (Mt 28, 18).

Aber dieser Befehl Christi macht nur hörbar, was in Wirklichkeit geschehen ist: Alle Völker sind durch ihn erlöst und werden durch ihn, durch den Glauben an ihn zum ewigen Leben beim Vater geführt. Deswegen muß diese Tatsache allen Völkern verkündet werden. Solange dieses Evangelium nicht aller Welt verkündet ist, und

das wird sein, solange Menschen auf dieser Erde leben, kann die Kirche niemals sagen: Es reicht, ich bin's zufrieden. Ihr ist es vom Herrn aufgetragen, und sie muß sich mit der ganzen Kraft bemühen, das Evangelium zu verkünden, den Glauben an Jesus Christus zu wecken und zu fördern. Sie muß Mittel und Wege finden, es auch dort zu tun, wo es ihr bisher nicht möglich war.

Das Konzil hat diese Wahrheit wieder deutlicher für alle herausgestellt: »Wie nämlich der Sohn vom Vater gesandt ist, so hat er selbst die Apostel gesandt (vgl. Joh 20, 21) mit den Worten: Gehet hin und lehret alle Völker, taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt« (Mt 28, 18–20). Diesen feierlichen Auftrag christlicher Verkündigung der Heilswahrheit hat die Kirche von den Aposteln erhalten und muß ihn erfüllen bis zu den Grenzen der Erde (vgl. Apostelgeschichte 1, 8). Daher macht sie sich die Worte des Apostels zu eigen: »Weh . . . mir, wenn ich die Frohbotschaft nicht verkünde« (1 Kor 9, 16). Unablässig fährt sie darum fort, Verkünder auszusenden, bis die neuen Kirchen voll errichtet sind und auch selbst das Werk der Verkündigung fortsetzen können. Sie wird nämlich vom Heiligen Geist angetrieben, mitzuwirken, daß der Ratschluß Gottes, der Christus zum Ursprung des Heils für die ganze Welt bestellt hat, tatsächlich ausgeführt werde« (LG. Nr. 17).

Es kann kein Zweifel sein, daß dies die innerste Triebkraft der vatikanischen Ostpolitik ist, auch wenn ab und zu ein anderer Eindruck entsteht, wie zum Beispiel aus dem Gespräch von Erzbischof Casaroli mit dem Redakteur der KNA Luitpold Dorn in Rom vom 16. März 1971, wo Casaroli besonderes Gewicht auf die beiderseitigen Bemühungen um Frieden legt. Denn auch der Friede soll nur dazu dienen, die Möglichkeit für die Verkündigung der Frohbotschaft zu schaffen. Auch damals, als der Sohn Gottes in die Welt eintrat und als er zum ersten Mal die Botschaft von der Liebe Gottes, die unser Heil ist, brachte, herrschte Friede auf der Welt, die *pax augusta*, der Friede, den die Welt dem Kaiser Augustus zu danken hatte.

Es kann sich also bei einer Kritik an der vatikanischen Ostpolitik nicht darum handeln, sie rundweg abzulehnen oder ihr falsche, innerweltliche, machtpolitische Interessen zu unterstellen, sondern auf einige Punkte aufmerksam zu machen, die vielleicht nicht immer klar genug herauskommen, so daß wesentliche Seiten der Kirche und ihrer Heilsvermittlung verdunkelt werden.

1. So wahr es ist, daß die Kirche alles tun muß, um ihre hierarchische Struktur deutlich zu machen, so wahr sie also dafür sorgen muß, daß überall, wo sie wirkt, Bischöfe und Priester da sind, die die Sakramente spenden, die vor allem die Eucharistie feiern, so wenig darf übersehen werden, daß es die ganze Kirche ist, die das Heil vermittelt.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die vatikanische Ostpolitik zu sehr vom institutionellen Denken und damit von konkordatären Überlegungen und Absichten geprägt ist und zu leicht übersieht, daß im Notfall die Kirche auch durch das Zeugnis der Laien, der Älteren, weiterleben kann. Im Notfall: denn es kann nicht der Normalfall sein, daß die Kirche ohne kirchliches Amt weiterlebt. Deswegen muß die Kirche auch alles tun, um den Bischöfen und Priestern ihr Wirken zu ermöglichen und zu erleichtern. Aber wenn ein derartig institutionalisiertes Wirken des kirchlichen Amtes mit zu hohen Opfern erkaufte wird, muß sie daran

denken, daß erstens auch die Amtsträger bereit sein müssen, ohne derartige institutionelle Sicherungen das Heil zu vermitteln. Und hier gilt: Wenn sie euch vor die Statthalter und Könige schleppen . . . dann wird euch in jener Stunde verliehen werden (Mt 10, 18 ff.). Das ist eine Frage des Abwägens, und wie immer, wo man abwägen muß, kann man nicht selten verschiedener Meinung sein. Aber eben deswegen müssen solche Meinungen in der Kirche zu Gehör gebracht werden.

2. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als bedenke der Vatikan zu wenig die Doppelzüngigkeit der sowjetischen Sprache. Es handelt sich dabei oft um Nuancen. Ein Beispiel: In seinem Dankesbrief an Chruschtschow schrieb Johannes XXIII.: »Mit lebhaftem und aufrichtigem Dank beantworten Wir die Glückwünsche, die Uns von Eurer Exzellenz kamen. Und während Ihre Botschaft vor Unserem Geist das Bild des russischen Volkes und das Gedenken an seine menschliche und christliche Geschichte erstehen läßt, bitten Wir Gott, daß dieses Volk durch den Wohlstand und das friedliche Leben seiner Bürger einen bedeutenden Beitrag zum wahren Fortschritt der Menschheit und zu einem gerechten Frieden in der Welt leisten möge.« Daraus hat die TASS folgende Nachricht gemacht: »Ihre Botschaft ruft in unserem Geist das Gedenken an das russische Volk hervor, an seine irdische und christliche Geschichte, und Wir bitten Gott, daß dieses Volk durch seinen Wohlstand und sein geordnetes gesellschaftliches Leben einen reichen Beitrag zum Fortschritt der Menschen und zur Sache des gerechten Friedens in der ganzen Welt leistet.« Unscheinbare Veränderungen, kaum hörbar. Und doch, der Sinn ist anders: Der Papst sagt, das russische Volk möge durch Wohlstand und geordnetes Leben seinen Beitrag leisten, wobei es offen läßt, ob diese beiden hohen Güter schon vorhanden sind. Die Übersetzung der TASS sagt: durch seinen Wohlstand und durch sein geordnetes gesellschaftliches Leben, wobei ganz offensichtlich ist, daß damit der durch den Kommunismus erzielte und die durch den Kommunismus geordnete Gesellschaft gemeint sind.

Dadurch, daß der Kommunismus unverändert an seinem Ziel, der Herbeiführung der klassenlosen Gesellschaft, der Erlösung der Menschen durch das Proletariat und der Heranführung der zukünftigen Menschheit festhält, ist er gezwungen, vielen Worten einen anderen Sinn unterzulegen. So ist für ihn der Krieg, den das Proletariat führt, in keiner Weise ungerecht, durch ihn wird auch der Friede keineswegs gestört. Die Sowjetunion als die Macht, in der der Kommunismus bisher am weitesten fortgeschritten und entwickelt ist, kann deshalb nie den Frieden stören, wenn sie einen in diesem Sinn »gerechten Krieg« führt, zum Beispiel, wenn sie in ein anderes Land einfällt, wie dies in der Tschechoslowakei der Fall war. Es ist also jeweils etwas anderes gemeint, wenn die Sowjets und der Vatikan Friede sagen, es ist etwas anderes gemeint, wenn die Sowjets und der Vatikan Gerechtigkeit sagen. Die Beispiele ließen sich leicht ergänzen.

3. Es scheint, daß der Vatikan zu wenig beachtet, daß er es mit einem totalitären System zu tun hat. Die gängige Unterscheidung, daß eine Anerkennung eines Staates nicht gleichbedeutend mit der Billigung seiner Einstellung zu sittlichen Werten ist, kann hier nur mit Vorsicht, wenn überhaupt angewendet werden. Denn es gehört zum Wesen des totalitären Staates, daß er Gut und Böse seinen Zielen unterordnet. Der totalitäre Staat identifiziert sich mit seinen Unrechtshandlungen, weil sie für ihn gar keine solchen sind, wenn sie den Sinn des Staates erfüllen: Der Mord

an der Berliner Mauer ist Inbegriff höchster staatlicher Pflichterfüllung. Was anderswo Übergriffe und Verbrechen staatlicher Organe sind, wird im totalitären Staat höchsten Lobes würdig.

Kann also die Kirche mit einem solchen Staat verhandeln? Kann sie sich mit ihm einlassen? Wird sie nicht zum Komplizen dieses Staates? Ist nicht zu befürchten, daß sie hilft, die Gewissen der Menschen zu verwirren?

4. Es scheint, daß der Vatikan bei seinen Gesprächen die Kenntnisse und die Erfahrungen der Ortsbischöfe zu wenig berücksichtigt. Es ist zwar wahr, daß der Papst der unmittelbare Hirte der Gesamtkirche, also auch der einzelnen Ortskirchen ist. Aber es gilt doch auch in der Kirche das Subsidiaritätsprinzip, das besagt, daß die untergeordneten Gemeinschaften und deren Autoritäten zunächst handeln sollen, ja müssen, bevor die übergeordneten Stellen eingreifen. Vor allem aber auch, daß die übergeordneten Stellen nur in enger Verbindung mit den örtlichen Autoritäten handeln können. Ein solches Vorgehen des Vatikans ist um so bedauerlicher, als die Ortsbischöfe bessere Kenntnis der konkreten Umstände, der Stimmung beim Volk und bei den Regierungen haben. Vor allem aber wird so die Gefahr vermieden, daß der Vatikan gegen den Episkopat ausgespielt werden kann und daß so Spaltungen in der Kirche entstehen.

5. Könnte nicht auch die Gefahr hervorgerufen werden, daß die Kirche durch einen *modus vivendi* mit den kommunistischen Staaten in eine Situation kommt, wo sie nicht mehr reden kann, wo ihr das Wort genommen wird. Die Ernennung von Friedenspriestern und solchen, die dem System hörig sind, zeigt, daß diese Gefahr keineswegs ein Hirngespinnst ist.

Vor allem aber wird nicht die viel größere Gefahr entstehen, daß die Gläubigen das Vertrauen zur Kirche verlieren und sie für nicht mehr glaubwürdig halten?

6. Ist nicht zu befürchten, daß eine Übereinkunft mit dem Kommunismus, ganz gleich welcher Art sie ist, die Gefahr der Verwischung auch in den unaufgebbaren Fragen des Glaubens mit sich bringt? Wenn der Atheismus sozusagen hoffähig wird, warum soll dann der Katholik um seines Glaubens willen noch Opfer bringen? Warum soll er mit dem Einsatz seines Lebens seinen Glauben an Gott bekennen? Man kann sich natürlich auf dem Papier, wie es der Redakteur des »Osservatore Romano« getan hat, eine feine Unterscheidung zurechtmachen. Aber in der Wirklichkeit des Lebens sind solche Unterscheidungen wenig tragfähig.

Diese Punkte haben natürlich verschiedenes Gewicht, je nach den konkreten Umständen, in denen die einzelnen Staaten unter dem kommunistischen Regime leben. Irgendwie aber gelten sie für alle, und erst in ihrem Zusammenspiel erlangen sie ihr Gewicht. Gerade weil so viele Dinge beachtet werden müssen, gerade weil die Situation so verschieden ist, in den einzelnen Ländern, aber auch nach den verschiedenen Zeiten und nach der Taktik des kommunistischen Regimes, die ja sehr wendig ist, ist es so schwierig, in diesen Fragen zu einer klaren Sicht zu kommen. Gerade deshalb ist es wichtig, daß diese Punkte von vielen Seiten her bedacht und abgewogen werden. In diesem Sinn muß die vatikanische Ostpolitik von der ganzen Kirche getragen werden.

Noch einmal: Am Prinzip dieser Politik sollte nicht gerüttelt werden. Wohl aber muß man verlangen, daß umsichtiger und überlegter die Dinge und Verhältnisse bedacht und mit allen Betroffenen besprochen werden.

KONTINUITÄT IN DER GEGENWÄRTIGEN Liturgie? – Nicht selten ist festzustellen, daß gerade jenen, die sich von Amts wegen einem Sachbereich widmen, wesentliche Aspekte dieses Bereichs verborgen bleiben.

Im folgenden sollen unter dem Aspekt der Kontinuität einige Gedanken über die gegenwärtige Liturgie, namentlich die Eucharistiefeier, vorgelegt werden – Gedanken, die man bezeichnenderweise aus dem Mund von Priestern kaum hört, um so mehr aber aus dem zahlreicher Laien. Dabei geht es hier nicht um eine streng theologische Abhandlung, die sich unter eben diesem Aspekt mit der Eucharistieologie befaßt (eine solche Abhandlung wäre sicher auch hilfreich!); vielmehr geht es vorab um eine Frage der Praxis, die freilich als kirchliche Praxis glaubensmäßig-theologische Hintergründe hat und sich auch wieder auf Glauben und Theologie auswirken wird: ist doch gerade *in liturgicis* die recht verstandene Praxis ein theologischer Ort.

Aus nicht wenigen Gesprächen mit gläubigen Katholiken läßt sich die Überzeugung gewinnen, daß die Kontinuität der liturgischen Texte eine entscheidende Vorbedingung der echten inneren Durchdringung dieser Texte und des darin angesagten Mysteriums ist bzw. war¹.

Bis vor wenigen Jahren haben viele Katholiken, wenn sie durch Krankheit oder sonstige Umstände am Besuch der Eucharistiefeier gehindert waren, sich zu Hause hingesetzt und »die Messe gebetet« (wie man etwas unglücklich sagte), nach dem Schott oder wonach auch immer. In gesunden Tagen hat man sich anhand eines Missales vor dem Meßbesuch auf die innere tiefere Mitfeier vorbereitet, indem man zuvor, auch tags zuvor, die Texte gelesen, gebetet, meditiert hat. Die Gläubigen wußten oder spürten, daß sie durch die Texte der Liturgie den authentischsten Zugang zur Liturgie und dem in ihr sich Ereignenden gewinnen konnten.

Gerade *wegen* der Tiefe der Texte und ihrer »Unverständlichkeit« für den bloß

flüchtigen Hörer – *diese* Unverständlichkeit hat noch nichts mit Leerformeln zu tun! – fühlte sich der einzelne veranlaßt, die Texte privat zu bedenken, denn nur so konnte er tiefer in sie eindringen; bei diesem Bestreben, den weniger verständlichen Texten der Liturgie um so mehr nachzusinnen, waren die Gläubigen geleitet von einem starken Vertrauen zur »je größeren« Kirche. Gerade für den Kranken bedeutete diese Praxis, daß er sich immer von »der« Eucharistie »der« Kirche konnte getragen wissen, zumal zur äußeren Gleichheit der Texte in allen Gemeinden auch noch das entschränkte Eucharistieverständnis kam, welches die einzelne Feier nicht ausschließlich und auch nicht einmal primär auf die jeweilige Ortsgemeinde bezog, sondern als *actio* der Gesamtkirche, auch der *fratres absentes*, ansah.

Sind eine solche Haltung und ein solches Verhalten heute noch möglich? Ich glaube kaum. So habe ich verschiedene Bekannte gefragt, gerade auch Alte und Kranke, die selber nicht zur Kirche gehen können: diese Praxis ist so gut wie ausgestorben. Warum? Weil sich die heutigen Texte dafür nicht

¹ Diese Ausführungen beziehen sich primär auf den Gemeindegottesdienst. Es soll also keineswegs bestritten werden, daß in besonders gelagerten Fällen (Gruppenmessen o. ä.) eine »Güterabwägung« notwendig werden kann: wenn nämlich mit großer Sicherheit anzunehmen ist, daß die an der betreffenden Eucharistiefeier Teilnehmenden, so wie sie nun einmal faktisch verfaßt sind, durch die Kontinuität der Texte *keine* Vertiefung ihres Glaubens und *keine* existentielle Aneignung des Opfers Christi werden finden können, daß sie vielmehr erst auf die behutsamste Art herangeführt werden müssen. Freilich wird sich diese gegenwärtig häufig geübte Praxis auch daraufhin befragen lassen müssen, ob sie nicht zu Unrecht die Eucharistiefeier »einsetzt« als Mittel der Verkündigung für die (wenn auch getauften) »Katechumenen« – wobei in vielen Fällen die Teilnehmer an solchen Meßfeiern selbst vom Bewußtseinsstand der »Katechumenen« klassischen Verständnisses noch weit entfernt sein dürften.

mehr eignen. Einmal sind durch die offiziellen Reformen (Lesejahre) nun auch die für den jeweiligen Tag vorgesehenen Texte für viele nicht mehr greifbar. Aber schwerer wiegt: wer sich heute doch zu einem solchen Beten und Meditieren der Messe entschließt, als Kranker etwa, weiß sich darin dann auch nicht mehr getragen von der Gemeinschaft der Kirche (sich konkretisierend in seiner Heimatgemeinde). Denn welche Überraschungen mag der dortige »Gemeindeleiter« für diesen Sonntag ersonnen haben? Aus demselben Grund wird wohl kaum jemand noch sich anhand der Meßtexte – der Gebete sowohl als auch der Perikopen – auf die Feier der Hl. Messe vorbereiten: er trifft ja doch mit einiger Sicherheit die falschen Texte².

Aber wäre damit geholfen, wenn jeder Priester, der eigene Texte zu verwenden beabsichtigt, diese rechtzeitig zuvor bekanntgäbe? Ganz abgesehen davon, daß das Be-

wußtsein »Die Kirche betet heute . . .« auch dann nicht gegeben wäre: wohl niemand würde auf solche Weise privat und still die Texte meditierend verinnerlichen, und dies wiederum aus zwei Gründen, die freilich zusammenhängen:

1. Die Qualität vieler solcher Texte ist (theologisch wie sprachlich) oft so schlecht, daß man durchaus nicht gut daran täte, diese Texte in sich einzulassen, sie zu internalisieren, sich von ihnen tragen zu lassen! Soll man doch im wesentlichen »heile Bilder« meditieren, nicht aber chaotische Bilder; dasselbe muß für die Sprache (als »Bild der Wirklichkeit«) gelten, und *a fortiori* für die liturgische Sprache: Sie muß *inhaltlich heil* sein, es muß also unsere »Heilung« angekündigt werden; darüber hinaus muß sie unter *bloß-sprachlichem* Aspekt *heil* sein, darin ihren Inhalt abbildend. Von den heute von Fall zu Fall erarbeiteten Texten eignet sich wohl nur recht wenig für diese Art des Hörens und Lesens. Wenn der oben benannte Umgang mit den liturgischen Texten unter den Gläubigen sehr zurückgegangen ist, so ist dies durchaus nicht gleich in Zusammenhang zu bringen mit nachlassendem Glaubenseifer oder ähnlichem; vielmehr kann hier eine, wenn auch mehr ahnende als sich selber benennen könnende Erkenntnis zugrundeliegen.

2. Aber selbst wenn ein Text noch so gut ausgearbeitet wäre – die Gläubigen würden ihn wohl kaum zum Gegenstand ihres privaten Betens und Betrachtens machen, und zwar einfach wegen seiner Kurzlebigkeit! Wie sehr hat man doch früher nachgedacht, welchen Sinn »die Kirche« (!) wohl mit dieser oder jener Oration verbunden wissen will! Wie geduldig, mit welcher Liebe hat man oft einzelnen Worten nachgesonnen! »Die Kirche« war dabei auch die Kirche aller Zeiten, dem Alter zahlreicher dieser Texte entsprechend. Über diese Wahrheiten nachzudenken hatte sich gelohnt – das wußte auch das sogenannte einfache Volk. Niemand aber wird sich heute veranlaßt sehen, längere Zeit darüber nachzudenken und zu meditieren, welchen Sinn wohl der »Gemeindeleiter« einem Text beigelegt wissen

² Ein Einwand drängt sich auf: Ist hier die Einheit der Liturgie nicht zu äußerlich gesehen? Hängt diese denn tatsächlich an den Texten und Riten? Geht es nicht vielmehr um die Einheit des Geschehens? So richtig dieser Gedanke ist: Er übersieht, daß die Liturgie als vom Menschen (wenn auch instrumental) rituell vollzogenes Tun das sich in ihr Ereignende abbildet; soll die Einheit und Kontinuität des Geschehens (oder besser: sein »Ein-für-allemal«) liturgisch-symbolhaft abgebildet werden, so wird diesem Ziel nur eine (relative) Kontinuität der Texte und Riten dienen können. Offenkundig geht das Schwinden der Kontinuität zeitlich einher mit dem Schwinden des Bewußtseins, in der Eucharistiefeier in ein Geschehen einbezogen zu werden, das aus sich heraus die Grenzen von Raum und Zeit, von Nation, Klasse, Rasse, Mentalität, Sympathie . . . wesentlich überschreitet. Wer wollte hier ein bloß zufälliges Zusammentreffen behaupten? Der Mensch ist nun einmal darauf angewiesen, innere Gehalte durch äußere Zeichen, vornehmlich durch die Sprache, vermittelt zu bekommen; es gehört zur Tugend der Liturgie, sich darauf einzustellen. Und dies gilt dann natürlich auch für die Vermittlung des objektiven Ein-für-allemal des Heiles.

will, was er sich damit gedacht haben mag; denn das lohnt sich ja nicht, in einem echten Sinn. Kurz: der heute oft so begrüßte Charakter der liturgischen Texte als »Gebrauchstexte« und damit ihre Annäherung an die Warenwelt macht in den meisten Fällen eine tiefere Besinnung über sie unmöglich.

Das alles sind nicht nur rein äußerliche Fakten; dahinter steht die Frage nach der Liturgie als dem Tun »der« Kirche. Sollte dieser Gedanke abhanden kommen (und darüber schweigen heißt, sein Abhandenkommen zu fördern), so wäre das nicht nur unter pastoralem Gesichtspunkt zu bedauern, sondern es wäre darüber hinaus auch eine ungemaine theologische Verarmung. Es ist eine Frage der Theologie, oder besser: des Glaubens, und nicht nur eine Frage der äußeren Realisation, ob die Eucharistiefeyer Tun der zufällig hier versammelten Gemeinde oder Tun der Kirche ist. In ersterem Fall dürfte das Tun bald vom Wesen her als langweilig erscheinen, und die Beteiligung ginge – nicht ganz zu Unrecht, meine ich – weiter zurück. In ersterem Fall dürfte es auch schwer sein, eine Ekklesiologie zu entwickeln, die den Glauben an das primäre Tun Christi ermöglicht, dessen Instrument dann das Tun des Priesters und der Gemeinde ist. Die Überzeugung von der Eucharistie als *actio* der Gesamtkirche steht (theologisch wie psychologisch) in engem Zusammenhang mit dem vollen Glauben an die eucharistische Gegenwart Christi und seines Opfers: wie soll die jeweils versammelte Gemeinde diese Wirklichkeit ins Werk setzen können? Aus sich heraus? In jeweils neuem Auftrag? – Wird die Gesamtkirche aus der Eucharistietheologie ausgeschlossen, so drängt sich für das Tun der einzelnen Gemeinde bald der Magievorwurf auf, und ihm zu entgehen, läßt man leicht den Realitätsgehalt dieses sinnbildlichen Tuns zurücktreten.

Mancher wird freilich begrüßen, daß es so unmöglich wird, »die Messe zu beten« oder sich (»privatistisch«) durch Einzelmeditation darauf vorzubereiten. Aber man soll doch nicht übersehen, daß gerade diese Art

der eucharistischen Frömmigkeit außerhalb der aktuellen Meßfeier das Verständnis für die Mitfeier sehr zu fördern geeignet war; ähnliches gilt ja auch von der im engeren Sinn verstandenen eucharistischen Frömmigkeit außerhalb der Messe (Andachten . . .). Der Grund dafür ist nicht nur psychologisch (etwa: »Einstimmung«), sondern auch theologisch: das existentielle Sich-Hineingeben in das Opfer.

Hinter diesen Überlegungen steht die Frage nach dem »objektiven Gebet« »der« Kirche. Der Kirche nämlich, die je schon vor mir betet und feiert und dies auch nach mir tun wird, wenn ich mich abwende, und auch, wenn die – oft zum Nabel gewordene – Ortsgemeinde hier nicht mehr existiert. Das scheint mir das Wichtigste zu sein: daß wieder deutlicher gesehen wird, daß die Liturgie immer ein Je-Größeres, ein Je-vor-mir ist, darin die gesamte christliche Existenz abbildend; daß ich mich somit nötigenfalls – und es ist immer nötig! – auch anstrengen muß, um mich dort hineinzufinden. So darf die Liturgie in Sprache und Ritus ruhig einmal etwas unverständlich sein; der Gläubige, der in der Tradition der Kirche und ihres liturgischen Lebens steht, wird angesichts unverständlicher Stellen der Liturgie immer den tieferen Sinn gerade dieser Stellen präsumieren und sich darum bemühen, kaum aber sich beklagen über diese Unverständlichkeit. – Umgekehrt wird der Gläubige, der daran gewöhnt worden ist, immer sofort akzeptable Texte angeboten zu bekommen, sich ganz zu Recht über den schlechten Service beklagen, wenn er einmal etwas nicht versteht, zumal er keine Veranlassung hat zu der Annahme, es sei noch ein besonderer, tieferer Sinn aufzuspüren und zu er-leben.

Das objektive Gebet der Kirche ist ein Gebet, zu dem hin ich mich gegebenenfalls auch zwingen muß, in dem meine *objektive* Situation vor Gott zur Sprache kommt und nicht meine zufällige Gestimmtheit, so bedrückend oder erhebend diese auch sein mag. Sie zu artikulieren gibt es andere Räume.

Dieses Sich-Hineingeben-Wollen in das »objektive Gebet«, in den »objektiven Sinn« – wie man mit anderer Spitze auch modern

sagen könnte –, scheint ein so wesentliches Streben des Menschen zu sein, daß sich aus der Unerfüllbarkeit dieses Strebens im Rahmen der Liturgie der Rückgang der Liturgiefreudigkeit sicher mit-erklären läßt. An bloß subjektivem »Sinn« – der eben nicht gegen den Verdacht des »Unsinnns« geschützt ist – ist niemandem gelegen, und so ist auch kaum jemand existentiell an den Gebetsformulierungen des Gemeindeleiters interessiert. Ferner: in vielen Fällen mag man sich, ohne notwendigerweise des Hochmuts gescholten zu werden, fragen: Wer berechtigt diesen Priester, diesen (gerade im Sinne einer modernen Amtstheologie) so sehr seines Amtes entblößten Mann, wer berechtigt diesen Menschen, mir solches oder ähnliches vorzulegen? Warum denn soll ich so beten wie er? Wie weist sich seine Spiritualität als für die meine richtunggebend aus? Warum sollen mir meine Sorgen nicht ausreichen dürfen? Woher kann er das beurteilen? Vielleicht hat er keine Sorgen – der Glückliche! – und kann sich so mit Vorwand-Sorgen der »Welt« behängen; das mag ich ihm zugestehen. Aber ich werde ihm nicht zugestehen, daß er damit gleichzeitig auch meine Sorgen und Freuden als unwichtig, unernt, überflüssig wegwischt, als seien sie es von vorneherein nicht wert, vor Gott getragen zu werden! Hinter vielem Welt-Besorgen steht ein solcher existentieller Unernt, daß es schon ganz einfache Menschen braucht, um dies festzustellen.

Wenn nicht alles täuscht, sehen viele Priester die Feier der Heiligen Messe zunehmend unter dem Aspekt: Was kann ich daraus machen? Dem korrespondiert bei den Teilnehmern der Eucharistiefeier die ebenfalls zunehmende Beobachtungshaltung: Was hat er daraus gemacht? Wer kann es besser? – Ins Abseits gerät die Betrachtung dessen, was Er selbst, Christus, in der Eucharistie (an uns) tut.

Gerade der Priester wird gut daran tun, der Liturgie wieder als Hörender zu begegnen und nicht nur als Machender. Wenn bisher die Spiritualität des Priesters sich sehr nährte aus dem Hören auf die Liturgie –: Was soll heute an dessen Stelle tre-

ten? Gehört es nicht wesentlich zum existentiellen Vollzug des Priestertums, sich als Diener eines »Größeren«, »Objektiven« zu sehen und gerade dieses Objektive den Menschen vermitteln zu wollen? – Selber Laie, will ich diesen Gedanken hier nicht weiter verfolgen.

Die »objektive Liturgie«³ birgt so starke heilende, sinnvermittelnde Potenzen in sich, daß man darangehen sollte, diese wieder freizulegen und Priestern wie Laien zugänglich zu machen.

Jürgen Thomassen

BUCHSTABIERÜBUNGEN (V). – AUF Grund von was »glaubt« der platonische Sokrates? – Um Glauben nämlich handelt es sich durchaus, wenn er zum Beispiel ein Gericht nach dem Tode erwartet. Im ganzen Werke Platons findet sich dafür nicht einmal der Versuch einer rationalen Argumentation. Es gibt Argumente für die Unzerstörbarkeit der Seele, ja. Für alles aber, was über das Leben auf der anderen Seite des Todes sagt, beruft sich Platon auf den Mythos, auf eine Auskunft also, die jedenfalls nicht von ihm selber stammt; er ist der Nacherzähler, aber nicht der Autor, ausdrücklich nicht. An diese »von alters her« überkommene Geschichte, die wie eine Konklusion an das Ende dreier großer Dialoge gesetzt ist, glaubt Sokrates – und Platon selber wohl auch. »Du nimmst es als eine bloße Geschichte; ich aber halte sie für Wahrheit; und weil sie wahr ist, darum erzähle ich sie dir.« So heißt es etwa im »Gorgias«. Der also Angeredete ist Kallikles, ein sophistisch geschulter Machtpraktiker, für den im Grunde kein Argument gilt, es sei denn das der Gewalt. – Die Meinung allerdings, der Mythos vom Totengericht sei eine bloße Geschichte, findet bekanntlich weithin gelehrte Zustimmung. Und in der Tat ver-

³ Gehört die Objektivität klassischerweise zur Definition der Liturgie als solcher, so hat es heute doch einen Sinn, nochmals betont von »objektiver Liturgie« zu sprechen.

möchte der Historiker nicht wenig zu Gunsten dieser Meinung ins Feld zu führen. Allzu gut kennt man ja die Herkunft der höchst verschiedenartigen Elemente, die da miteinander verquickt sind. Der Name *Minos* weist klar nach Kreta, wo er vielleicht gar nicht ein Eigenname, sondern ein genereller Königstitel gewesen ist. Und was die Gerechtigkeit betrifft, die den *Minos* zum Totenrichter qualifiziert haben soll, so gibt es attische Legenden genug, die ihm gerade sie bestreiten. Aus einer völlig anderen Traditionsreihe wiederum stammt *Aiakos*, dem seltsamerweise die Toten aus Europa zugewiesen sind; der Name *Aiakos* wird in äginetischen Lokalsagen genannt, aber auch im Zusammenhang mit der Gründung Trojas. Außerdem schwankt in der Überlieferung sogar die Zahl der Totenrichter; einmal werden drei genannt, ein anderes Mal vier. Äußerst verwirrend ist ferner bei näherem Zusehen die vielfältige Bedeutung des Namens *Hades*, der zugleich eine Person bezeichnet und einen Ort; und die religiöse Scheu, die sich an ihn knüpft, scheint sowohl das Totenreich zu meinen wie die Fruchtbarkeit der Erde. Vom *Acheron* wiederum weiß jeder Grieche, daß er ein Fluß der Landschaft Epirus ist, dessen Wasserlauf durch Felsschluchten führt und manchmal unter der Erdoberfläche verschwindet. Was endlich die Vorstellung von den »Inseln« der Seligen« angeht, so ist sie nachweislich ein mißverständenes Relikt aus der minoischen Religion. Und so weiter und so fort. Das gesamte Material der »Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft« könnte man ausbreiten, um zu zeigen, daß es sich wirklich um nichts anderes handelt als um eine aus völlig beziehungslosen Brocken zufällig zusammengestückte Geschichte, um eine höchst problematische Sache also. »Eine bloße Geschichte« – das ist noch sehr milde ausgedrückt.

Was hätte der platonische Sokrates darauf zu sagen gehabt? Nun, ich glaube, man braucht hier gar nicht im *Irrealis* zu sprechen. Im »Phaidon« sagt er es ja mit klaren Worten: natürlich werde kein vernünftiger Mensch darauf bestehen, daß es sich mit

allem genau so verhalte, wie man es erzählt. Weder das Material, heißt das, woraus die Botschaft gefügt ist, noch das Gehäuse, in welchem sie überbracht wird, sei irgend entscheidend. Entscheidend sei die Botschaft selbst, welche besagt: Es gibt ein Gericht nach dem Tode. Sie allein ist von Belang; sie allein hält Sokrates für wahr, allerdings für so sehr wahr und göltig, daß man sein Leben danach einrichten darf und muß. Noch einmal also: Auf Grund von was glaubt Sokrates an die Botschaft vom Gericht nach dem Tode? Wie man weiß, beruft er sich auf die »Alten« und auf das »von altersher« Gesagte. Doch ist es völlig klar, daß Platon das bloße Faktum des Althergebrachten nicht schon für eine Garantie der Wahrheit hält. Aber die »Alten« sind für ihn nicht nur die »Frühen«, die dem Ursprung Nahen; sie sind vor allem die ersten Empfänger einer »aus göttlicher Quelle herabgelangten Kunde«, und ihnen glaubt er als den Zeugen dieser göttlich verbürgten Auskunft. Das aber heißt zugleich, daß er mit ihnen, mit den »Alten«, obwohl sie für ihn unvermeidlich namenlos bleiben, in Gemeinschaft steht. Wer immer einem anderen Glauben schenkt, will und realisiert, wie der Theologe J. M. Scheeben sagt, »geistige Vereinigung mit ihm«. »We believe, because we love« – so heißt es bei J. H. Newman. Die Gemeinschaft mit den Zeugen der Wahrheit also ist das Vorausliegende, auf Grund dessen und kraft dessen einer glaubt, ganz gleich, ob es sich um Sokrates handelt oder um uns selbst. Außerhalb dieser über die Zeitalter hinweg lebendigen Gemeinschaft ist Glaube niemals möglich gewesen. Immer ist der Glaubende ein Glied dieser unsichtbar in der Geschichte anwesenden und wirkenden, empirisch freilich kaum zu fassenden Körperschaft, dieses *corpus mysticum* – mit welchem Namen seit je die Kirche benannt worden ist und mit dem, vage genug, Karl Jaspers jenes »Geisterreich« bezeichnet, das, wie er sagt, »nirgends objektiv« sei. – Wenn aber dies wahr ist, wenn wirklich der Glaubende glaubt »auf Grund« seiner Zugehörigkeit zu diesem *corpus mysticum* – dann freilich ist

zu fragen: Auf Grund von was und auf welche Weise kommt diese Zugehörigkeit zustande? Wie wird sie uns zuteil?

Josef Pieper

AUSTREIBUNG DER DÄMONEN? – Der »Exorcist« ist nicht unbedingt als Film, sicher aber als Phänomen ein verblüffend enthüllendes Ereignis. Er entlarvt nicht so sehr Dämonen und besessene Töchter als eine besessene Kultur. Geister werden tatsächlich umgedreht, Werte auf den Kopf gestellt, und Kritiker schlagen Purzelbäume. Die Gesellschaft ist ein von Geistern heimgesuchtes Haus, und diese Geister sind nicht wohlwollend. Das Ganze wird instrumentiert vom Heiligen Geist der Verbrauchsgüterindustrie. Alle anderen Aspekte erweisen sich als Falltüren.

Der Anblick der Zuschauermassen, die die angenehme Flucht in eine zweistündige Transzendenz suchen, während die Kritiker die Hände ringen, ist in der Tat erschreckend. Pauline Kael, eine brillante Schreiberin, selbst wenn sie verwirrt ist, sagt, der »Exorcist« sei zu scheußlich, als daß man ihn auf die leichte Schulter nehmen könnte. Andrew Sarris, der durchaus fähig ist, über den Geist des Mittelalters zu lächeln, beurteilt ihn nichtsdestoweniger als durch und durch bösen Film. Und Vincent Canby, empört über das böartige Teufelswerk, ist zutiefst getroffen von seiner Grausamkeit. Die mißbrauchten Zuschauermassen erregen das Mitgefühl der Kritiker, die wiederum mißbraucht werden von spitzfindigen kulturkritischen Glaubenssätzen – in diesem Fall ein Akt hoffnungsloser Halsstarrigkeit vor der Transzendenz.

Das Netzwerk der Enthüllung ist so verwickelt, daß es fast unmöglich ist, es zu analysieren. Man könnte den Film von seinem künstlerischen Niveau her angehen oder auch vom Fehlen eines solchen Niveaus. Er ist ein Monstrum, ganz gleich, aus welcher Perspektive man ihn betrachtet, selbst unter dem Eindruck der Empörung, den er hervorruft. Rahmen und Konstruktion des »Exorcist«, die Richtung des Vorgehens stei-

gern sowohl seine Faszination als auch die schauspielerische Qualität der Darstellung, die weit hinausgeht über die Angaben und die unmotivierte Handlung des Drehbuchs. Dieses Drehbuch erschlagen zu haben, ist wenigstens ein Teil der künstlerischen Leistung, die diesen Film auszeichnet.

Andere versuchen, vielleicht bei einer Cocktail-Runde, vom Theologischen einen Zugang zu gewinnen. Aber kann das wirklich der beste Einstieg sein – es sei denn, man versteht »theologisch« in dem Sinn, daß der »Exorcist« ein menschliches Produkt ist, das die Beschaffenheit des Menschen und seine Ziele offenbart? Vergleiche mit aktuellen Fällen von teuflischer Besessenheit, Ausführungen über Blasphemie, Diskussionen über die Herrschaft des Teufels über Leben und Tod – das alles kann ein anregender Zeitvertreib sein, es führt aber zu keinem wirklichen Ergebnis.

Die richtige Deutung, die sich aus den Reaktionen sowohl des Publikums als auch der Kritik ergibt, ist das geistig-kulturelle Evangelium unserer Zeit. Es ist sowohl mechanistisch, weltlich-profan wie materialistisch, gleichzeitig aber in merkwürdiger Weise dem Götzendienst verfallen – ein Fluchtventil der unterdrückten Spiritualität für solch hartnäckig nachwirkende Überzeugungen, nach denen wir mehr sind als Muskel und Maschine. Es ist diese unterdrückte Spiritualität, auf die es der »Exorcist« mit seiner abscheulichen Logik absieht. Es gibt eben mehr als das Meßbare und das Körperliche, mehr als das Zusammenspiel von Nerven und Muskeln, mehr als ein mahlendes Triebwerk, mehr als all unsere wissenschaftliche Anmaßung und ihre Herabwürdigung des Mysteriums jemals anerkennen wird. Nur unsauber und oberflächlich kann diese Logik im »Exorcist« erläutert werden, und so geschieht es. Aber sie ist so schwer zu entdecken, es ist so schwierig, zum Kern dieses Films durchzudringen, der unterstützt und erstickt wurde von unserem Geld, der uns in Reihen zwingt, damit wir geduldig auf Brot und Spiele einer Horror-Schau warten. Und die Spitzenkritiker sind nicht imstande zu erkennen, was vor sich geht;

sie sind nämlich mit dem Versuch beschäftigt, uns vor uns selbst zu retten und vor unserer unterdrückten Sehnsucht nach dem Mysterium, über das sie sich zutiefst zu ärgern scheinen.

Welch eine Lawine von Schund wird diesem Kassenschlager folgen. Ganz gleich, wie hervorragend oder wie niederträchtig der »Exorcist« auch sein mag, die blinden dialektischen Mechaniken der Kinokassen werden zweitrangige Nachahmungen zusammenbuttern. (Vielleicht wird man darauf hinweisen, wie glänzend dieser Film gemacht war.) Ganz gleich, wie apostolisch William Peter Blatty auch sein Projekt auffaßte, der Weg auf der Pop-Route führt unweigerlich zum Triumph des Absatzfähigen. Die Tatsache, daß der Film ein Kassenschlager ist, wird allein von Gewicht sein. Das ist sein bedeutendster Beitrag für unsere Welt. Ein Block von Geld erdrückt alles andere.

Bei all dem haben die Kritiker wenig Hilfe geleistet. Überschwängliche Lobeshymnen und Verrisse gleichen sich auffallend in ihrer Oberflächlichkeit. Scheinbar geht es nur darum, ob man einen modischen kleinen Horrorfilm liebt oder ob man ihn verabscheut. Höchst verwirrend allerdings ist der betont moralische Standpunkt von Mrs. Kael im »New Yorker« und von Mr. Canby in der »New York Times«. Charakteristisch für die erstere ist ihre Unfähigkeit, Zugang zum religiösen Glauben zu finden, geschweige denn Sympathie für ihn aufzubringen. Plötzlich tritt sie jetzt als Verteidigerin der wahren katholischen Kirche, ihrer Prieser und ihres Images auf. Aber ist sie wirklich bestürzt über Jason Millers John-Garfield-gleiches Porträt von Pater Damian Karras, oder ist sie nicht vielmehr erobert über die Tatsache, daß dieser Priester weder zu der Karikatur des enttäuschten, verdorrten Zölibatären paßt noch zum Bild des engelgleichen Vikars, der jenseits von menschlicher Not und Leidenschaft steht? Das eigentliche Problem ist für Mrs. Kael, daß Millers Charakteristik den inneren Kampf bei einem Mann des Glaubens deutlich macht. Das ist es, was unerträglich ist. Sie regte sich seinerzeit weder über das un-

ehrerbietige kirchliche Ritual im »Patent« auf noch über die unmenschliche, schuldbeladene Kirche in »Mean Streets«. Was ihr Sorge bereitet ist, daß im »Exorcist« die Kirche tatsächlich ernst genommen werden könnte.

Canby war über den »Exorcist« so wütend, daß er zwei getrennte Kritiken schrieb. Wenn der Film nur ein kleiner Scherz wäre oder wenn er hübsch und auf einfallsreiche Art belanglos wäre, hätte er ihn gelten lassen. Aber dieser Film ist in seinem Selbstverständnis so kompliziert und so grausam. Und, schlimmster Horror: die Massen gehen hin, um ihren Spaß zu haben. Canby behauptet, sie passen nur auf bei den ekelhaften und schmutzigen Partien. Aber eine solche moralische Feinfühligkeit grenzt ans Unglaubliche, wenn sie von einem Kritiker kommt, der den »Letzten Tango von Paris« und »Heavy Traffic« zu den zehn besten Filmen des Jahres zählt. Die krankhafte menschliche Bösartigkeit dieser Filme regte ihn überhaupt nicht auf. Die störenden Reaktionen des Publikums lösten keine priesterliche Sensibilität aus. Aber plötzlich ist mit dem Erfolg des »Exorcist« Mr. Canby's ethisches Rechtsempfinden erwacht.

Das normale Publikum ist zum größten Teil wenigstens so ehrlich zuzugeben, daß es vom »Exorcist« gefesselt ist. Die Kritiker sind nicht so aufrichtig. Die Empörung von Kael und Canby gilt nicht so sehr der Gewaltanwendung und dem Mißbrauch des Publikums, sie ist vielmehr der Möglichkeit zuzuschreiben, daß dieser Film den Ansprüchen des Glaubens Gewicht verleihen könnte. Es gibt keinen Barry Fitzgerald, der darüber kichert, keinen herzlosen Monsignore, keinen Weg, den Teufel ins Reich der Phantasie zu verbannen, keine Möglichkeit, das Geistliche wegen seiner hübschen Primitivität zu tadeln. Denn wenn der »Exorcist« irgend etwas bewirkt, dann das, daß er niemandem aus Schwierigkeiten heraushilft. Die Logik des Glaubens ist Bestandteil seiner eigentlichen Erfassbarkeit.

Mrs. Kael ist ganz und gar im Unrecht. Filme wie »Rosemary's Baby«, »Don't Look Now«, und »Mean Streets« sind es, die den

religiösen Glauben in eine verspielte Schau verwandeln. Der »Exorcist«, so fragwürdig seine Durchführung und seine Wirkung auf die Zuschauer auch sein mögen, läßt den religiösen Glauben doch als eine objektive Möglichkeit erscheinen. Die Verquickung mit dem Übernatürlichen ist tatsächlich der größte, unverzeihlichste Fehler des Films. Und empört über diese Verquickung, sind einige Kritiker nicht in der Lage, hinter dem »Exorcist« das ganze System geistig-kultureller Werte zu sehen, das nicht nur einen Mißbrauch des Publikums durch diesen Film zuließ, sondern das auch zu ihren eigenen unwirksamen und in hohem Maße selektiven Moralbegriffen führte.

John F. Kavanagh

AUS ANLASS DES ENDES DER ZEITSCHRIFT »Neues Hochland«. – Nur drei Jahre war es dem »Neuen Hochland« bemessen zu leben. Das ist im Vergleich zu anderen, im letzten Jahrzehnt eingestellten Kulturzeitschriften in der Bundesrepublik eine unverhältnismäßig kurze Dauer.

Die Nekrologe, die dem Blatt gewidmet wurden, wissen eine Reihe Gründe für das rasche Ende zu nennen: fehlende Leser, fehlende Linie, mangelnde Solidarität des Verlegers mit seiner Neuschöpfung. So nachdenklich jeder Verlust an qualifizierten Zeitschriften heute stimmen muß, so bedeutsam ist für uns – die Herausgeber dieser Zeitschrift – das Ende des »Neuen Hochland«.

Nicht nur als Bestätigung unserer Überlegungen vor vier Jahren, als wir »Communio« gründeten. Der Herausgeberkreis hatte seinerzeit dem »Hochland«-Verleger angeboten, eine neuzugründende internationale katholische Zeitschrift mit dem alten »Hochland« zu verbinden. (Die Geschichte und das Ende bedeutender katholischer Kulturzeitschriften dieses Jahrhunderts, vorrangig »Hochland« und »Wort und Wahrheit«, werden wir bei Gelegenheit eingehend analysieren.) Es war gut, daß der Verleger damals abwinkte. Denn wäre es zu einer solchen Gründung gekommen, dann

wäre die wirtschaftliche Basis der neuen Zeitschrift nicht anders gewesen als die des alten »Hochland«, die klassische Basis also eines vor allem marktorientierten Verlags, dessen wirtschaftliche Anfechtungen immer auch Auswirkungen haben auf die vom Verlag getragenen Zeitschriften. Diese Basis, so meint und meinen wir, trägt heute nicht mehr für Zeitschriften unseres Zuschnitts, unbeschadet der bedeutenden Leistungen, die in den letzten hundert Jahren auf dieser Basis im Bereich der Kulturzeitschriften erbracht worden sind.

Belege dafür? Das Ende mehrerer renommierter Kulturzeitschriften: »Hochland«, »Neues Hochland«, »Wort und Wahrheit«, »Monat«; das mühsame Fristen verunsicherter qualifizierter und ausgewiesener Revuen: »Merkur«, »Neue Rundschau«; dagegen steht die hohe Auflage des verlagsunabhängigen »Kursbuches«.

»Communio« hat heute bei vier Editionen (alle nach 1971 gegründet) eine verbreitete Druckauflage von über 12 000 Exemplaren. Von diesen vier Editionen ist keine verlagsgebunden, auch die beiden in der Gründung stehenden Editionen arbeiten auf nicht-lukrativer Basis. Es sind Genossenschaften, Associations, Vereine, auf Solidarbasis stehend wie die deutsche Edition.

Damit eine solche Basis tragfähig wird, bedarf es der Bereitschaft von Freunden und Sympathisanten, die sich für die Zeitschrift einsetzen und ihr in wirtschaftlichen Schwierigkeiten helfen. Dies wiederum setzt voraus, daß die Zeitschrift eine klare eindeutige Linie vertritt. Das heißt nicht Agitations- oder Bestätigungsblatt sein, es schließt auch nicht Differenzierung, anspruchsvolles Niveau und schwierige Diktion aus. Es geht ohne klar erkennbare Linie heute nicht mehr für jeden, der sich engagieren will, der eine geistige Beheimatung sucht. Dabei ist nicht so sehr wichtig, ob die Zeitschrift in jedem Heft ein breites Spektrum von Themen bietet oder sich auf ein Thema vorrangig konzentriert. Entscheidend ist, ob die Linie des Blattes so eindeutig ist, daß Suchende, Sorgende und Verantwortungsbeußte sich mit ihm identifizieren können.

Die Herausgeber dieser Zeitschrift haben lange in der Frage geschwankt, ob eine Zeitschrift allein ausreicht, um einen Kristallisationspunkt für Engagierte zu bilden. Es scheint uns heute, daß die Antwort auf diese Frage nicht generalisiert werden kann. Im Falle unserer Editionen in romanischen Ländern bedarf es der Gruppen und Zirkel stärker als in Mitteleuropa und in den angelsächsischen Ländern. Doch sind auch bei uns Freundeskreise für die Existenz von Zeitschriften wie »Communio« unerläßlich.

Mit vielen Freunden haben wir Grund, das Ende des alten »Hochland« zu bedauern, wenn wir auch davon überzeugt sind, daß die Basis von »Hochland« wegen der tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen langfristig nicht mehr tragfähig war. Wir werden bestrebt sein, das Erbe des alten »Hochland« zu sichern.

HILFE FÜR LESER. – AUCH IN DIESEM Jahr haben es uns Leser und Freunde von »Communio« ermöglicht, mehr als 80 Freibonnuments Persönlichkeiten und In-

stituten in Übersee und hinter dem Eisernen Vorhang zukommen zu lassen. Fast alle diese Geschenkabonnements laufen Ende 1974 aus.

Wir bitten, unseren Freunden, die sich aus wirtschaftlichen oder devisenrechtlichen Gründen außerstande sehen, die Zeitschrift zu beziehen, zu helfen. Bestellungen für Patenschaftsabonnements nimmt der Communio-Verlag, 5038 Rodenkirchen, Moselstraße 34, entgegen.

Das Jahresabonnement wird ab 1. Januar 1975 39,- DM zuzüglich Versandgebühren betragen (Halbjahresabonnement 22,- DM). Wir sind sicher, daß diese Maßnahme, zu der wir uns nach gründlichen Erwägungen entschließen mußten, bei unseren Lesern Verständnis findet. Sie erklärt sich allein aus den jährlich steigenden Kosten. Sie betragen im Falle unserer Zeitschrift für die beiden Jahre 1973 und 1974 insgesamt zwölf Prozent, einen Satz, der nur deshalb so niedrig liegt, weil unser Kommissionär uns entgegenkam und Herausgeber und Verlag rational und sparsam wirtschafteten.

Erika Mitterer, geboren 1906 in Wien, war zunächst in der Fürsorgearbeit tätig. Die Kontakte mit menschlicher Not haben ihr Werk geprägt. Schon als Achtzehnjährige nahm sie Verbindung mit Rilke auf; die Folge davon war ein Briefwechsel in Gedichten zwischen den beiden, der weithin bekannt wurde. Seitdem hat Erika Mitterer einen weiten Weg zurückgelegt. Ihre neuen Gedichte sprechen bestimmt und ungeschützt harte Wahrheiten aus.

André Lesch, geboren 1929 in Echternach/Luxemburg, ist Professor für Dogmatik am Priesterseminar und Lehrbeauftragter am Katechetischen Institut in Luxemburg.

Francis J. Buckley, Mitglied der Gesellschaft Jesu, ist Professor für Theologie an der Universität von San Francisco und Präsident der College Theology Society der Vereinigten Staaten und Kanadas. Den Beitrag auf Seite 515 übersetzte Hildegard Krei.

Heinrich Gross, geboren 1916 in Bonn, studierte in Trier, Bonn und Rom Theologie mit Schwerpunkt Bibelwissenschaft. Von 1953 bis 1968 war er an der Theologischen Fakultät Trier und an der Universität Saarbrücken tätig. Seit 1968 ist er ordentlicher Professor für Altes Testament an der Universität Regensburg.

Franz Mußner, geboren 1916, studierte in Passau, Münster und Rom und habilitierte sich 1952 für das Fach Neues Testament. Bis 1965 lehrte er an der Theologischen Fakultät Trier; seitdem als ordentlicher Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Regensburg.

Jürgen Thomassen, geboren 1946, ist als Laie Assistent für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg.

John F. Kavanaugh, Mitglied der Gesellschaft Jesu, ist Doktorand der Philosophie an der Catholic Theological Union Chicago.