



Zehn erprobte Mittel zur Verhinderung des Fortschritts und zur Förderung eines Unmenschennachwuchses

1. Haupt-, Herz- und Magenmittel zur Bekömmlichmachung der Mittel: Man lasse sie sich vom jeweiligen Zweck heiligen. (Wie das Volk sagt: Ende gut, alles gut. Wir sind geschickter, als die Väter waren.)
2. Mittel zur Förderung von Unmenschlichkeit: Man pachte das Gute, exklusiv. Dadurch wird man ein Teil von jener Kraft, die stets das Gute will und doch das Böse schafft.
3. Mittel, sich und andere zu Mitläufern zu erziehen: Man halte sich informiert, wem das Brot zu buttern und wem es zu versalzen ist. Vorsicht, Solidarität kann das schönste Mitläufertum kaputtmachen.
4. Mittel, zum Faschismus zu erziehen: Man wähle die geeignete Kontrastperson (-personengruppe). Man stürze sich auf sie, 100 gegen 1. Es sind keine Menschen wie du und ich, es sind «Schädlinge», gesprächsunwürdig. Scheiße ist (der zweitbeste) Kitt für faschistische Gruppen.
5. Mittel, zur Lauheit zu erziehen: Man tue alles «ein bißchen». Man freue sich ein bißchen, schäme sich ein bißchen, empöre sich ein bißchen. Aber man benutze nie den Wahlzettel, auch nicht ein bißchen.
6. Mittel, das letzte bißchen Zivilcourage zu verlernen: überflüssig, gekonnt.
7. Mittel, das eigene Denken abzugewöhnen: Man halte sich nie an die Fakten, immer an die Klischees.
8. Mittel zur Einführung des leisen Terrors: Siehe oben, unter 3.
9. Mittel zur Einführung des lauten Terrors: Siehe oben, unter 4.
10. Mittel für Journalisten und Redakteure, den demokratischen Standard senken zu helfen: Half the news that is fit to print.
11. Als Draufgabe, gratis: Mittel, sich selbst die Karriere zu versauen: *Sei unbequem, zuallererst dir selbst. Schade dir, indem du nicht in Schritt und Tritt gehst; indem du hinsiehst, statt wegzusehen; indem du aufstehst und protestierst, wo alle sitzen bleiben (die unter 2, 3, 5, 6, 7), als hätten sie einen Theaterplatz unter dem Hintern; indem du entscheidest von Fall zu Fall und sogar erst nach Kenntnis des Falles. Damit schadest du dir enorm.*

Hier schlägt der Schaden für den Einzelnen in den Nutzen für die Gesellschaft um. Bei den Punkten 1-10 findet das Umgekehrte statt. Das ist die Dialektik von Schaden und Nutzen.

Hilde Domin

Aus: Schaden stiften, Eremitenpresse 1972.

Unrechtsstrukturen

Was will Helder Câmara bei uns?: Kapitalismus und Sozialismus werden mit neuen Namen benannt - Phänomenologie mit prophetischer Deutung - Aus welchen letzten Triebkräften leben die konkreten Gebilde? - Multinationale Großunternehmen als negative Symbole - Sozialismus im Kern menschlicher und dem Evangelium näher - Ein David gegen zwei Goliathe? - Die Kirche dem kapitalistischen Räderwerk entreißen!
Mario v. Galli

Gerechtigkeit in der Weltwirtschaft: Schlußfolgerung aus Unctad III für die Kirchen - Offenes Wort der vatikanischen Delegation.

Apologetik

Vergottung Jesu?: Von Jesus Christus zu Jesus von Nazareth - Vergottungstheorie von Scheler - Angriffe aufs Dogma - Doch wie ist es zu verstehen? - Wird das Dogma durch die Schrift gedeckt? - Begrenztes Wissen Jesu - Hat er sich sogar geirrt? - Und die Wunder? - Ihre begrenzte Beweiskraft - Der einmalige Anspruch Jesu - Sein Selbstverständnis übersteigt menschliches Maß - Menschliches und Göttliches in verschiedenen Bereichen - Gegen die Einwände aus der Wissenssoziologie - Triebe äußern sich in Bildern - Aber die Aussagen über den Gottessohn transzendieren sie.

Raymund Schwager

Jugend

Beat-Generation: beat und beatific - geschlagen, hoffnungslos oder selig, strahlend - Nicht ausleben, sondern auslieben - «Steh nicht auf gutem Fuß mit den Burschen von Werbefirmen» - Die meisten Menschen vom Korsett gehalten - Die Beats fallen aus der Rolle - Schenken zum Demonstrieren - Neue Romantik - Flucht in die Natur - Traum von der Kommune, aber Mühe mit der Mitmenschlichkeit - Eine Generation von Emigranten.

Günter Remmert, Berlin

Oekumene

Patriarch Hakims Klagen gegen Rom: Für die Autonomie der Lokalkirchen - Petrusamt nicht als Zentralregierung, sondern als Charisma der Einheit - Schmerzliche Erfahrung der Melkiten in der Geschichte - Ihre Patriarchen wehren sich - Einsame Stimme auf dem Vatikanum I - Hundert Jahre später: Wir sind keine Lösung - Seriöse Theologen geben die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit auf - Ökumene steht auf dem Spiel. *Maximos V.*

Zeugnis: Zwei Söhne werden Priester.

Was will Helder Câmara bei uns?

Wieder einmal hat *Helder Câmara* Europa bereist. Diesmal galt sein Besuch vor allem Deutschland, wenn sich auch an diese Tournee unversehens noch eine Stippvisite seines alten Freundes Kardinal *Suenens* in Brüssel und ein Besuch englischer Lords in Großbritannien, deren Einladungsschreiben ihn erst in Münster erreichte, anschlossen.

In Deutschland besuchte der brasilianische Erzbischof drei Orte: München, Münster, Freiburg / Brsg. Bei früheren Reisen hatte er bereits in Köln, Bonn und Würzburg gesprochen und in der Schweiz – um diese Aufzählung auf den deutschsprachigen Raum zu beschränken – in Zürich und Freiburg i.Ü. Vergeblich wird man in diesen Reisen einen strategischen Plan vonseiten Dom Helders suchen. Viel eher könnte man aus den Namen eine Karte jener Orte ablesen, in denen sich stärkere, aktive Gruppen christlicher Leute befinden, die sich für die Dritte Welt einsetzen, indem sie in unserer etablierten Welt einen Bewußtseinswandel erstreben, der letzten Endes einen Wandel der Handels- und Wirtschaftsstrukturen der Welt herbeiführen soll. Das freilich entspricht den Absichten des «roten» Erzbischofs. Er erstrebt ganz bewußt einen Strukturwandel weltweiten Ausmaßes im Sinne einer «Sozialisierung, die Besitz, Macht und Wissen umgreift» (dies waren in Münster die letzten Worte seiner Rede). Er ist sich sehr wohl bewußt, daß «die Großunternehmungen so mächtig sind, daß keiner unserer Angriffe sie erreicht» (Rede in Freiburg/Brsg.), aber der Bewußtseinswandel von innen her könnte, so hofft er, von unten her allmählich doch auch derartige Ausmaße annehmen, daß die Vertreter der Großunternehmen selbst von ihm erfaßt werden oder ihnen das Instrument ihres Handelns aus der Hand genommen wird. Das sind sehr einfache, utopisch anmutende, jedenfalls kühne, ja revolutionäre Ideen.

Den Mut dazu gibt Dom Helder die Botschaft des Evangeliums, die ja auch utopisch erscheint. Christus kam, so versicherte er mehrfach, «uns von der Sünde und den Folgen der Sünde zu befreien, vom Egoismus und den Folgen des Egoismus». «Der Christ hat von Gott den Auftrag erhalten, die Natur zu beherrschen, und dieser Auftrag schließt notwendig mit ein, schon hier auf Erden eine gerechtere und menschlichere Welt zu schaffen! Ein wirkliches Christentum lehnt die Vorstellung ab, ein Teil der Menschen sei zur Armut geboren und der andere zum Reichtum ... Nein! Die Ungerechtigkeiten unter den Menschen sind unsere Probleme, die wir als Menschen zu lösen haben. Christus will weder Unterdrücker noch Unterdrückte, er wünscht uns alle auf einer Ebene, auf der wir Mensch sein können, weder untermenschlich durch Elend noch entmenschlicht durch Reichtum» (Rede in Münster).

«Wir Christen dienen in bester Absicht der Aufrechterhaltung von Unrechtsstrukturen, die Tag für Tag eine große Anzahl von Kindern Gottes in Unterdrückung und Sklaverei halten. Halten wir uns, bitte, vor Augen, daß Christus nicht nur der Befreier von der Sünde ist, sondern auch ihrer Folgen. Er kam, uns für die Ewigkeit zu erlösen, die in der Zeit beginnt, in dieser Welt, jetzt und hier» (Ende der Rede in München).

«Warum stehen wir Christen, die wir die Gerechtigkeit lieben, nicht auf gegen all diese (vorher geschilderte) Unterdrückung, gegen jegliche Sklaverei, woher sie auch kommen mag, aus dem Osten oder aus dem Westen, vom Kommunismus oder vom Kapitalismus? Zum wenigsten sollten wir uns nicht, um die Veränderung ungerechter Strukturen zu verhindern, auf den Namen Christi berufen, der gekommen ist, uns zu befreien von der Sünde und von den Folgen der Sünde, vom Egoismus und seinen Konsequenzen. Laßt uns nicht Mißbrauch treiben mit Christus, dem Befreier, um zwischen der einen und der andern Sklaverei zu wählen: ein so großer, so tiefer, so weiter, so reiner Name kann nur gegen jegliche Sklaverei verwendet werden» (Rede in Freiburg/Brsg.).

Bis hierher wird jeder Christ mit dem Erzbischof einverstanden sein müssen. Auch die Forderung, in die Politik einzugreifen, wo es um die Bloßstellung von Unrecht geht, und die Option für die Gerechtigkeit überschreiten gewiß nicht den Rahmen der einem Bischof gestellten Aufgabe. «Bei rechtem Verständnis des Christentums wissen wir, daß es sich niemals mit irgendeiner politischen Partei oder ökonomischen Richtung identifiziert. Das darf jedoch nicht Interesslosigkeit und Entfremdung angesichts der heutigen Probleme bedeuten. Warum gelingt es uns Christen nicht, ein für allemal die Grenzen zwischen Politik als Einsatz für das Gemeinwohl und Parteipolitik zu ziehen? Wenn sich der Christ um das Gemeinwohl sorgt, ist das nicht nur sein Recht, es ist nach dem Evangelium seine Pflicht. Da darf er die Anklage nicht fürchten, er mache Politik, denn er handelt zutiefst im Sinne des Evangeliums» (Rede in München).

Aber damit begnügt sich Helder Câmara nicht. Er will konkreter sein und die Kräfte, die heute einander gegenüberstehen, am Evangelium messen. Hier setzt eine Art Phänomenologie verquickt mit prophetischer Deutung ein. Er stellt sie einander schroff gegenüber unter den Namen *Kapitalismus* und *Sozialismus*. Ich glaube nicht, daß er dabei auf wissenschaftliche Definitionen zurückgreifen will. Vielmehr hat er konkrete Gebilde vor Augen, die er auf den Geist, auf die Kraft, aus der sie leben, befragt. Er sieht beide an der Arbeit und sucht aus ihren Resultaten ihre Eigenart zu ertasten: «An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.» Er sieht die Anziehungskraft auf die Menschen der Gegenwart, und daraus schließt er oder deutet er die «eigentliche» Triebkraft dieser Gebilde. Zweifellos wirft ein solches Vorgehen vielerlei Fragen auf. Doch für ein christliches Unterscheidungsvermögen gibt es wohl letzten Endes keinen andern Weg als diesen: die konkreten Gegebenheiten zu beurteilen.

Was sieht er nun?

Er sieht bei dem Gebilde, dem er den Namen *Kapitalismus* gibt, ein absolutes Streben nach Gewinn, das als Höchstwert gilt und dem letzten Endes alles andere untergeordnet wird. «Die Sorge des Kapitalismus ist der Gewinn, und vor die Wahl gestellt zwischen Mensch und Kapital stimmt er für das Kapital, ohne vor Unterdrückung zurückzusehen. Geht es ihm doch ausschließlich um Wirtschaftlichkeit, nicht um Ethik und Moral. Dabei verteilt er ruhigen Gewissens die Krumen vom Festmahl unter die Opfer des Fortschritts» (Rede in München).

«Der Kapitalismus ist in seinem innersten Wesen materialistisch und unmenschlich, stellt er doch das Kapital über den Menschen, während er den Gewinn zu seinem höchsten Ziel macht. Dabei ist er geschickt genug, sich niemals als materialistisch zu bezeichnen. Solange der Gewinn als wesentliches Element gewährleistet ist ... offenbart sich der Neokapitalismus als sozial interessiert und schafft eine scheinbare Demokratisierung des Kapitals» (ebenda).

«Das multinationale Großunternehmen stellt ein Symbol für die Technik der Profitgier dar und ist das maximale Ergebnis des Superkapitalismus» (Rede in Münster). Dem Nachweis für die Richtigkeit dieser Behauptung ist die Freiburger Rede gewidmet. Sie ist die längste, denn hier werden sehr konkret Namen genannt, die Tätigkeit dieser Großunternehmen, ihre Verflechtung untereinander, ihre faktische Ausbeutung geschildert, deren nur angebliche Stärkung nationaler Interessen und Demokratisierungsbestrebungen entlarvt. Angesichts der von der Wissenschaft angestellten Zukunftsprognose, daß schon vor dem Jahr 2000 die Zahl der Großunternehmen, die die freien Unternehmer verschlingen und praktisch in der Hand weniger kapitalistisch eingestellter Personen sind, nur noch höchstens 300 betragen wird, stellen diese Ausführungen tatsächlich eine erschreckende Bedrohung dar.

Das Gebilde des *Sozialismus* sieht er demgegenüber in seiner letzten Triebkraft als «viel menschlicher und dem Evangelium näher, so unglaublich das klingen mag» (Rede in München). Wohl weiß Câmara um die schweren «essentiellen Fehler», mit denen die UdSSR ihre Erfolge kompromittiert, und zögert auch nicht, diese Fehler beim Namen zu nennen: die Gewalttätigkeit, mit der sie ihr alleingültiges Modell von Sozialismus ändern aufdrängt, die Unfähigkeit, den Dualismus zwischen Partei und Volk zu überwinden. Er weiß auch, daß China den ersten dieser Fehler – trotz aller Gegensätzlichkeit zu Rußland – mit diesem teilt: «Es hat sein Experiment in ein alleingültiges Modell umgewandelt, das mit Gewalt ändern aufgezwungen werden soll.» Er weiß auch um die Vergöttlichungen Maos und um die Gewalttaten der Kulturrevolution. Er weiß natürlich auch um den atheistischen und den dialektischen Materialismus dieser Länder. So sehr er das alles aber auch ablehnt und offen anprangert, sind ihm die Verzerrungen des Sozialismus – schwerwiegende gewiß, unannehmbare selbstredend –, aber eben «Verzerrungen», nicht der Kern. Verzerrungen, die die Kraft des Sozialismus lähmen, die ihn in einen «Engpaß» treiben, aber gerade in diesem Engpaß und durch ihn vielleicht auch befreien. Ja, er glaubt Anzeichen solcher Befreiung allenthalben wahrzunehmen: «Die Tatsachen beweisen, daß die Verbindung zwischen Sozialismus und dialektischem Materialismus nicht notwendig und unabänderlich ist. Es gibt Sozialismen, die dem Geist seine ihm gebührende Stelle einräumen, und diese Sozialismen sind im Vormarsch.» Ja, Helder Câmara geht so weit, zu behaupten, daß die «Wurzeln der Verzerrungen darin bestehen, daß man den Sozialismus auf eine Sozialisierung des Besitzes einengte, wohingegen ein echter Sozialismus eine unaufspaltbare Sozialisierung von *Eigentum, Macht und Wissen* voraussetzt» (Rede in Münster).

Er meint: «Angesichts dieser Situation ist es legitim und vernünftig, sich einen Sozialismus vorzustellen, in dem die vollkommene Realisierung des einzelnen der Gesamtheit dient; einen Sozialismus, der in seinen großen und wichtigsten Zielsetzungen allgemeingültig ist, der aber andererseits die Bestrebungen, die Eigenarten und die Kultur der einzelnen Völker berücksichtigt.» Dieser «authentische Sozialismus, der die Sozialisierung von *Macht, Wissen und Besitz* erstrebt und jede gewaltsame Auferlegung vermeidet» (Rede in München), schwebt Câmara vor, das heißt, er erwartet sein Kommen, er glaubt, daß wir uns dahin entwickeln.

«Wer ironisch fragt, an welchem Ort der Erde diese Utopie bereits versucht wurde, erweckt den traurigen Eindruck, weder über schöpferische Phantasie zu verfügen noch über Erfindergeist, sondern ausschließlich nach eingefahrenen Schemata handeln zu wollen» (Rede in München). «Ich weiß, es gibt Leute, die angesichts der Tatsache, daß man es bisher noch nicht zu einem effektiven Experiment einer vollgültigen Sozialisierung auf dem Gesamtgebiet von Wissen, Macht und Besitz gebracht hat, sehr negativ reagieren. Für den aber, der die Notwendigkeit der Ästhetik als Lernprozeß für die schöpferische Tätigkeit begreift und der die Vorstellungskraft als vorrangig zu pflegende Tugend betrachtet, ist das Neue des Experiments etwas, was ihn zusätzlich anzieht» (Rede in Münster).

Und das Christentum?

Hier ist der Punkt, auf den es dem Erzbischof ankommt. Wieder beginnt er allenthalben mit einer konkreten Bestandaufnahme: Er sieht das Christentum, das sich vorwiegend in Ländern befindet, die – wenigstens ursprünglich – christlich waren, weitgehend in den Dienst des Kapitalismus gestellt. «Alle Religionen, die darauf bedacht sind, ihre Missionsarbeiten, Hilfswerke und sozialen Aktionen mit wirtschaftlichen Mitteln abzusichern, sind praktisch in das kapitalistische

Gerechtigkeit in der Weltwirtschaft

In ihrem letzten Bericht über Unctad III hat die vatikanische Delegation die positiven und negativen Punkte der Welthandelskonferenz zusammengefaßt. Zum Abschluß hat sie sich auch nach der Aufgabe der Kirche in diesem Bereich gefragt. Sie kam dabei zu folgenden Überlegungen:

«Was können die Kirchen in diesem Bereich tun? Die Antwort hängt, wie die römische Bischofssynode bereits deutlich gesagt hat, vom Willen der kirchlichen Führer und von den einzelnen Gläubigen ab. So legte die Synode großen Nachdruck darauf, daß die Kirche mit ihrer eigenen Gewissenserforschung beginne. Dafür gibt es keinen besseren Anhaltspunkt als die Tatsache, daß viele prominente Vertreter der Kirchen in den reichen Ländern in ihrer Denkweise Jahrhunderte hinter dem Präsidenten der Weltbank zurück sind. Es ist sehr peinlich, daß McNamara für das kapitalistische Establishment eine Herausforderung bedeutet – sie aber nicht.

Die Delegierten der reichen Länder haben in Santiago endlos darauf hingewiesen, daß ihre Regierungen nicht mehr zugestehen können, weil es in ihren Ländern keine Wählerschaft gebe, die eine weitergehende Entwicklungspolitik aktiv unterstütze. Die Bischofssynode hat die Kirchen aufgefordert mitzuhelfen, um diesen fehlenden politischen Willen zu wecken, aber es gibt sehr wenige Fälle, wo die lokalen Kirchenführer über gelegentliche und ganz allgemeine Ermahnungen hinausgehen. Es fehlt der Wille, die Gläubigen über die Führer der verschiedenen Berufsorganisationen und Gewerkschaften, über Lehrer und Hausfrauen auf jene Tatsachen aufmerksam zu machen, die der südlichen Welt so schaden. Zwar ist man sich über manche dieser Tatsachen völlig einig, aber die Kirchenführer entziehen sich nur zu oft den fundamentalen Forderungen der Gerechtigkeit, indem sie sich hinter schillernde Allgemeinheiten zurückziehen und sich von jener Sicherheit tragen lassen, die ihnen «die besser informierten Glieder der kirchlichen Gemeinschaft», das heißt die Geschäftsleute, bieten. Deshalb hat die Synode eine energische Kampagne zur Erziehung für die Gerechtigkeit gefordert, eine Erziehung, die sich an jene konkreten Fragen heranwagt, die durch nationale und individuelle Egoismen verfälscht werden.

Wenn die Kirchen das Problem der Gerechtigkeit in der Weltwirtschaft ernsthaft (das heißt konkret) angehen wollen, müssen sie sich auf jene Punkte konzentrieren, wo Unctad III eine Bewegung für internationale Zusammenarbeit in Gang gesetzt hat, nämlich die Reform der Währung und des internationalen Handels. Während der kommenden achtzehn Monate werden sich alle verantwortlichen Organisationen auf den IMF (Internationaler Währungsfonds) und das GATT konzentrieren. Wählerschaften müssen geschaffen werden, um die traditionellen Klubs der Reichen mit den Forderungen des christlichen Gewissens bezüglich einer Gerechtigkeit für alle Menschen und alle Völker zu konfrontieren.»

Räderwerk geraten» (Rede in Münster). «Die christlichen Denominationen investieren ihr Geld nicht selten in Betriebe, die mit Volldampf Kriegsmaterial produzieren, in Betriebe, die sich in schwindelerregendem Wohlstand befinden, der seine Wurzeln in der Ausbeutung der Rohstoffe liefernden Länder hat» (ebenda).

«Meinen Sie wirklich, die Kirche halte sich aus allen politischen und ökonomischen Systemen heraus und stehe über ihnen? Es ist doch wohl wahr, daß wir dem kapitalistischen Räderwerk verfallen sind! Wir sündigen, wenn wir den Zustand von Gesellschaftsordnungen und planmäßigem Unrecht als vorgegeben akzeptieren, wenn diese praktisch der Aufrechterhaltung von Sklaverei-Strukturen dienen» (Rede in München).

Helder weiß, daß diese Verfallenheit vielerlei Gründe besitzt: Dazu zählt die Meinung, der Sozialismus sei notwendig und unabänderlich mit dem dialektischen Materialismus verbunden, so sehr, daß man den Sozialismus mit dem Antichrist identifiziert, ebenso wie die durch das Konzil deutlich und nachdrücklich ausgeräumte Verfremdung des Menschen durch die Religion immer noch nachwirkt (cf. Reden in München und Münster). Dazu zählt die Meinung: Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit und freies Unternehmertum gebe es nur im kapitalistischen System. Helder ist der Ansicht, daß diese Freiheiten nur in sehr beschränktem Maß in den vom Kapitalismus beherrschten Ländern praktisch gewährleistet seien und belegt dies durch praktische Beispiele. Dazu zählt außerdem die Ansicht, der Kapitalismus sei eben das geringere Übel. Auf Ganze gesehen scheint ihm dies höchst fragwürdig. Dazu zählt schließlich die Gleichsetzung von kapitalistischer Welt und christlicher Kultur, die der Erzbischof entschieden und mit beachtlichen Gründen ablehnt.

Was also ist das Ergebnis? Man hat nach der Münchner Rede geschrieben: Die politische Substanz sei gering, und des Erzbischofs Polemik gegen die Unterdrückung der Armen sei nahezu konzeptionslos. Er, der als David gegen zwei Goliathe antrete, habe keine Lösung für die Probleme der Dritten Welt anzubieten (Hannes Burger in der «Süddeutschen Zeitung»). Immerhin stand bereits in dieser Rede der Satz: «Was hindert uns an dem Versuch einer authentischen Verwirklichung des sozialistischen Humanismus?» Immerhin war diese authentische Verwirklichung bereits in dieser Rede als Sozialisierung von Macht, Wissen und Besitz ohne gewaltsame Auferlegung verdeutlicht worden. Immerhin war gerade in dieser Rede

der Versuch deutlich, die Christen von den weitgehend geschichtlich bedingten Vorurteilen gegen den Sozialismus zu befreien und den Kapitalismus als in seinem Kern, wenn auch getarnt, unmenschlich und materialistisch zu entlarven. Nie zuvor hatte Helder so eindeutig und so politisch relevant Stellung bezogen. Die folgenden Reden haben freilich diese seine Stellungnahme erheblich verdeutlicht und vertieft. Seine Hoffnung auf einen nicht mehr atheistischen Sozialismus, wofür insbesondere Roger Garaudy's Buch «L'alternative» in der Rede von Münster herangezogen wurde, und das Aufzeigen der Möglichkeiten einer dem Räderwerk des Kapitalismus und damit der Unglaubwürdigkeit entrissenen christlichen Kirche, die auch heute noch zu einer geradezu «explosiven Kraft» werden könnte, bedeuten einen wahrhaft nicht geringen Beitrag zu einer gewiß nicht leichten und auch – in mancher Hinsicht – praktisch von möglichen Mißverständnissen nicht freien, aber von der Jugend zumal begierig aufgenommenen, gleichsam in der Luft liegenden Bewußtseinswandlung.

In Münster erhielt Dom Helder Câmara vom Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität in staatlicher und kirchlicher Vollmacht Titel und Rechte eines Doktors der Theologie. Der Text der Verleihungsurkunde schließt, indem er diese Ehrung begründet, mit Worten, die ihm «ein in einer spirituellen Theologie gegründetes Zeugnis» zusprechen. Von innen her wurde die Welt noch immer – ich möchte sagen: einzig – durch Zeugnisse verändert. Es ehrt die Universität Münsters, daß sie dem Zeugnis Dom Helder's die Grundlage einer spirituellen Theologie zuspricht, denn auf diese Weise weist sie – wie ich glaube – glücklich auf die Verbindung von Theologie und gelebtem Glauben hin. Es liegt darin nicht nur eine Ehrung des Ausgezeichneten, sondern auch eine Verpflichtung der Universität. Dom Helder nimmt solche Ehrungen an, nicht so sehr, weil sie ihn schützen gegenüber einer ihm nicht gerade wohlwollenden Regierung, als vielmehr, weil er darin einen Bewußtseinswandel in seinem Sinn auch in Kreisen der Akademiker sieht.

M. Galli

VERGOTTUNG JESU?

Früher sprach man unter Gläubigen von Jesus Christus, und man stellte sich direkt den Sohn Gottes vor. Heute redet man meistens von Jesus, und man denkt zunächst an den Mann aus Nazareth. Eine ganze Sichtweise hat sich verändert. Darob werden Befürchtungen laut, der Glaube an die Gottheit Jesu werde langsam, aber sicher unterminiert.

Was befürchtet wird, ist aber alles andere als neu. «Aufgeklärte Geister» haben die Lehre vom Gottmenschen seit zwei Jahrhunderten nicht bloß heimlich unterminiert, sondern auch offen angegriffen. Die Entstehung des von ihnen verschmähten Glaubens haben sie dabei oft auf recht plumpe Weise erklärt. Doch es gab auch anspruchsvollere Versuche, mit dem überlieferten Glauben fertig zu werden. Manches davon ist heute zu ganz neuer Aktualität gelangt.

So hat vor einem halben Jahrhundert Max Scheler versucht, die Lehre von der göttlichen Sohnschaft Jesu auf einen Vorgang zurückzuführen, den er wissenssoziologisch als *Vergottung des Stifters* umschreibt.¹ Ein besonders religiöser Mensch, der zur Gefolgschaft angeleitet und sich als «Vorbild» verstanden habe, sei zum Anbetungsgegenstand erhoben worden. Die Gemeinde sei dabei von zwei, ihr selbst zum großen Teil unbewußten Motiven geleitet worden. Durch die Vergottung

ihres Stifters habe sie ihre Lehre göttlich verklärt und mit einer unantastbaren Autorität umgeben. Dieser göttliche Glanz habe dem Geltungsanspruch der Gemeindeglieder geschmeichelt. Zugleich sei dadurch die Masse der Gläubigen von der anspruchsvollen Nachfolge *entlastet* worden. Wie könnte man auch von schwachen Menschen verlangen, einem Wesen nachzuzufolgen, das göttlichen Ursprungs ist?

Diese Theorie, die Scheler 1926 zum ersten Mal veröffentlicht hat, wurde im letzten Jahr durch den Bestseller von Adolf Holl «Jesus in schlechter Gesellschaft»² einem größeren Publikum erneut bekannt gemacht. In diesem Augenblick traf sie auch bei vielen gläubigen Christen auf Fragen, die in eine ähnliche Richtung gingen. Auf innerlich Verunsicherte machen heute Erklärungen, die den Glaubensinhalt auf gesellschaftliche Krisen, Veränderungs- und Entlastungsprozesse zurückführen, nachhaltigen Eindruck.³

² A. Holl, *Jesus in schlechter Gesellschaft*, Stuttgart 1971. Holl identifiziert sich dabei keineswegs mit dieser Theorie.

³ Nach der Wissenssoziologie ist es ja nur normal, daß gesellschaftliche Veränderungen zu Erschütterungen von Glaubensüberzeugungen führen, wie umgekehrt das Entstehen neuer Glaubensüberzeugungen aus den spannungsgeladenen Krisen des gesellschaftlichen Prozesses erklärt werden. Vgl. P. Berger / Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Stuttgart 1969.

¹ Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, S. 74–76.

Eine Auseinandersetzung mit der Vergottungstheorie kann auf verschiedene Weise vorgehen. Hier soll die Frage von ihrem heikelsten Punkt, vom Dogma her, aufgegriffen werden. Dabei wird der Gedanke verfolgt, ob nicht die wissenssoziologische Vergottungstheorie etwas angreife, was die kirchliche Lehre gar nicht sage. Darum muß zunächst kurz gezeigt werden, wie das Dogma überhaupt zu verstehen ist. Dann ist zu fragen, wie die Grundaussage des Dogmas mit dem übereinstimmt, was wir durch die neutestamentliche Tradition von Jesus von Nazareth erfahren können. Schließlich sind diese Ergebnisse mit der ganzen Zielrichtung der Vergottungstheorie zu konfrontieren.

Was sagt das Dogma?

Das christliche Dogma sagt kurz und bündig, in Jesus seien zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche, durch eine Person⁴ geeint. Die Aussage klingt einfach. Sie ist aber keineswegs so leicht verständlich, wie es den Anschein hat. *Karl Rahner* hat erst vor kurzem darauf hingewiesen, daß in der Aussage «Jesus ist der Sohn Gottes» das Wörtchen «ist» nicht das gleiche bezeichnet wie in allen andern «Ist-Sätzen».⁵ Desgleichen wurde in der neueren Theologie eingehend erarbeitet, daß man sich zum Verständnis der Aussage von der göttlichen Person nicht einfach auf das abstützen darf, was man sich spontan unter Person «vorstellt».⁶ Das Jesus Christus betreffende Dogma ist mit Begriffen aus der griechischen Philosophie formuliert worden. Diese Philosophie bemühte sich, eine ganz einfache und alltägliche Erfahrung zu verstehen, nämlich die Tatsache, daß es einerseits viele und sehr verschiedene Menschen gibt und trotzdem all die vielen im gleichen Menschsein übereinkommen. Diese zweigesichtige Erfahrung versuchten griechische Denker dadurch zu erklären, daß sie den Menschen auf ein doppeltes Prinzip zurückführten, nämlich einerseits auf das Prinzip der menschlichen «Natur», das bewirkt, daß sich all die vielen im einen Menschsein treffen, und andererseits auf ein sogenanntes «*Individuationsprinzip*», dem zu verdanken ist, daß das allgemeine Menschsein immer nur in je einmaligen Individuen verwirklicht ist.

Die beiden Begriffe «Natur» und «Individuum» erwiesen sich aber als ungenügend, um das auszudrücken, was die Kirche über Jesus sagen wollte. Da Jesus ja ein konkreter Mensch war, hätte er gemäß den griechischen Begriffen eine menschliche «Natur» besessen und wäre auch ein einmaliges «Individuum» gewesen. Dies wiederum hätte bedeutet, daß sich Jesus in nichts von den andern Menschen grundsätzlich unterschieden hätte. Um dieser Folgerung zu entgehen, arbeitete man die übernommenen Begriffe um. Unter «Natur» verstand man – auf Jesus angewandt – sein konkretes und individuelles Menschsein. Doch fügte man dem hinzu, dieses Menschsein ruhe nicht in sich selber, sondern werde von einem andern Wirklichkeitsprinzip «getragen». Dieses Prinzip nannte man «Hypostase» (das Darunter-Liegende). Man meinte damit jenen allerinnersten «Kern» in Jesus von Nazareth, der angesprochen wird durch die Frage: «Wer bist Du eigentlich?». Der schwierige griechische Begriff «Hypostase» wurde in der deutschen christlichen Tradition mit «Person» wiedergegeben. Dieser Begriff ist aber ebenso problematisch wie «Hypostase» und bedarf darum der Verdeutlichung.

Die kirchliche Tradition wollte Jesus immer als vollen und echten Menschen bekennen. Er besaß demnach einen mensch-

lichen Verstand, einen freien Willen und eine Trieb- und Gefühlswelt. Ein menschlicher Verstand ist auf wandelbare und sinnhafte Bilder angewiesen. Jesus bedürfte solcher Bilder. Ein menschlicher Wille verfügt über begrenzte Möglichkeiten. Das Tun Jesu war entsprechend eingeschränkt. Das menschliche Gefühl ist Stimmungen unterworfen. Jesus jubelte, war niedergeschlagen, ergrimmt, traurig, verlassen und müde. – Wodurch unterschied er sich denn von einem «gewöhnlichen» Menschen? Das Dogma sagt, eine göttliche Person (Hypostase) habe sein Menschsein «getragen». Sein Erkennen, Wollen und Fühlen fanden sich demnach zwar in einem echten menschlichen Bewußtsein zusammen. Aber sein letzter Selbstbesitz, seine innerste Selbstgewißheit und letzte Selbstidentität hoben sich von diesem Bewußtsein ab.

Normalerweise findet ein Mensch sein «Wer?», seine Identität und die letzte Gewißheit über sein «Ich» durch sein Erkennen, Wollen und Fühlen hindurch. Bei Jesus wird nun sein volles menschliches Erkennen, Fühlen und Wollen von seiner letzten Selbstgewißheit und Identitätserfahrung scharf unterschieden. Damit wird keineswegs gesagt, die Allwissenheit Gottes hätte das Bewußtsein Jesu überflutet. Wie hätte auch ein so erfülltes Bewußtsein menschlich bleiben können? Wohl aber wird eindeutig behauptet, das Tun und Empfinden Jesu, sein begrenztes Erkennen und Wollen und sein schwankendes Gefühl seien von einer allerletzten – von keiner menschlichen Kraft herkommenden –, absoluten Selbstgewißheit getragen gewesen.

Kein Mensch hat sein Ich direkt vor Augen. So konnten sich die menschlichen Kräfte Jesu nicht direkt an sein göttliches Ich klammern. Die Selbstgewißheit ist nie wie ein Gegenstand faßbar, sondern sie schwingt bei aller Erfahrung mit. Die Ich-erfahrung begleitet das Tun und Erleiden, die auf einen Gegenstand gerichtet sind, gleichsam vom Rücken her. So sah sich auch Jesus nicht direkt als Gott. Wohl aber wirkte – nach den Aussagen des Dogmas – «im Rücken» seiner menschlichen Erfahrung eine absolute und göttliche Selbstgewißheit.⁷

Wird das Dogma durch die Heilige Schrift gedeckt?

Daß in den neutestamentlichen Schriften manche Aussagen zu finden sind, die ganz nahe an das Dogma herankommen, wird heute kaum von jemandem bestritten. Die kritische Exegese hat jedoch immer wieder auf Texte hingewiesen, die zeigen sollen, daß Jesus von Nazareth sich selbst ganz anders verstanden hat, als er in der Urkirche verkündet wurde. Damit ist das Problem des «historischen Jesus» angesprochen, das die kritische Exegese während der letzten 150 Jahre äußerst stark bewegt hat.⁸ Bald glaubte man, Jesus eindeutig als undogmatischen Weisheitslehrer erfassen zu können, dann vertrat man wieder die Ansicht, über den historischen Jesus sei praktisch überhaupt nichts auszumachen, da uns die Evangelien nur sein durch die urkirchliche Verkündigung verfärbtes Bild überliefern würden. Trotz solcher extremer Pendelschläge dürften heute in der Forschung über den historischen Jesus einige ziemlich allgemein anerkannte Resultate erreicht sein. Auf diese wollen wir uns bei der Beantwortung der Fragen nach dem echt menschlichen Wissen und Können Jesu und nach seinem einmaligen Selbstbewußtsein abstützen.

Menschliches Wissen Jesu

Nach dem Zeugnis der drei ersten Evangelien hat Jesus kaum einzelne neue Wissensgegenstände verkündet. Der zentralste Punkt seiner Botschaft war die Verkündigung von der Nähe des Reiches Gottes. Die Idee von diesem Reich hat Jesus nicht

⁷ Siehe K. Rahner, *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln 1962, S. 222f.

⁸ Eine ausgezeichnete Übersicht zu dieser ganzen Problematik bietet: Reinhard Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, Göttingen 1967.

⁴ Das Konzil von Chalkedon (451) bezeichnete die eine Person nicht näher. In der späteren Tradition wurde sie ausschließlich als göttlich gefaßt. In der neuesten Zeit hat Piet Schoonenberg versucht, diese Person als gottmenschliche zu verstehen (Ein Gott der Menschen, Benziger, Zürich 1969). Auf diese schwierige Problematik können wir hier nicht näher eingehen.

⁵ K. Rahner, *Sehr geehrter Herr Kardinal*, Publik, 22. Januar 1971.

⁶ Vgl. K. Rahner / H. Vorgrimmler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, «Person».

selbst geschaffen. Er hat sie vielmehr aus der jüdischen Überlieferung übernommen. Trotzdem hat er mehr getan, als Bekanntes wiederholt. Wie kaum jemand vor ihm hat er die Nähe des Gottesreiches betont und wie niemand vor ihm dessen schon begonnenen Anbruch verkündet.⁹

Der jüdische Gelehrte *David Flusser* sagt dazu:

«Er (Jesus) ist der einzige uns bekannte antike Jude, der nicht nur verkündet hat, daß man am Rande der Endzeit steht, sondern gleichzeitig, daß die neue Zeit des Heils schon begonnen hat.»¹⁰

Ein weiterer Kulminationspunkt der Botschaft Jesu wird gewöhnlich in der Verknüpfung von Gottes- und Nächstenliebe gesehen. Doch auch in dieser Frage konnte Jesus auf jüdische Lehrer zurückgreifen, die vor ihm diese Verknüpfung vorgenommen haben. Das Spezifische seiner Botschaft lag wiederum darin, daß er die übernommene Lehre neu interpretiert hat. Er weitete die Nächstenliebe bis zur Feindesliebe aus und gab ihr ein völlig neues Motiv. Die pharisäische Leistungsreligion und den damit verbundenen Verdienstgedanken ersetzte er durch das Motiv der Dankbarkeit für Gottes Gabe.¹¹

Dazu nochmals *David Flusser*:

«Die Beziehung des Menschen zum Nächsten soll also durch die Tatsache bestimmt sein, daß er mit ihm sowohl in seinen guten als auch in seinen schlechten Eigenschaften solidarisch ist. Das ist von dem Liebesgebot Jesu nicht weit, aber *Jesus ging noch weiter und zerbrach die letzte Schranke* des antiken jüdischen Gebots der Liebe zum Nächsten. Rabbi Hanina meinte, man solle den Gerechten lieben und man dürfe den Sünder nicht hassen, aber Jesus hat gesagt: Doch ich sage euch: Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger» (Mt 5, 44).¹²

Jesus verkündete also kaum einzelne neue Wissensinhalte, sondern eine neue und vertiefte Sicht vom Wirken Gottes. Diese Sicht brachte er durch radikale Neuinterpretationen überlieferter Lehren zum Ausdruck. Doch selbst solche Neuinterpretationen verraten keinen übermenschlichen Verstand. Sogar das unableitbare Neue, das Jesus verkündet hat, drückte er in sehr zeitbedingten und hinfälligen Vorstellungen aus. Dies zeigt vor allem seine Predigt von der Nähe des Reiches Gottes. Manche Texte legen es sehr nahe, daß sich Jesus darunter eine baldige, auch äußere Umwandlung der Weltgeschichte vorgestellt hat. In dieser äußerlichen und bildhaft vorgestellten Form ist das Reich Gottes mit Jesus aber nicht gekommen.

«Dann aber erhebt sich eine sehr ernste Frage: Müssen wir nicht zugeben, daß die Naherwartung des Endes eine unerfüllt gebliebene Erwartung Jesu gewesen ist? Redlichkeit und Pflicht zur Wahrhaftigkeit zwingen zur Antwort: Ja, Jesus hat das Ende in Bälde erwartet. Aber gerade, wenn man das unumwunden zugibt, muß man sofort ein Zweifaches hinzufügen ...»¹³

Solche Aussagen brauchen niemanden, der das christliche Dogma ernst nimmt, zu erschüttern. Sie zeigen vielmehr, daß Jesus ein voller und echter Mensch war. Auch bei ihm konnten sich die tiefsten Einsichten, die aus seiner Selbstgewißheit entsprangen, nur mittels menschlicher und hinfälliger Vorstellungen ausdrücken.

Begrenztes Vermögen

Jesus besaß grundsätzlich eine menschliche und nicht eine übermenschliche Kraft. Gegen diese Aussage können gleich die Wunder angeführt werden. Zeugen denn diese nicht eindeutig von seiner übermenschlichen Kraft? Mit den Wunderberichten hat sich die neuere Exegese viel beschäftigt. Wenig-

stens einige klare Ergebnisse liegen vor. Der anerkannte katholische Exeget *Rudolf Pesch* schreibt:

«Daß Jesus exorzistisch gewirkt hat, ist unbestritten; nur haben wir keinen authentischen Einzelbericht über dieses Wirken. Daß Jesus Kranke geheilt hat, ist ebenfalls unbestritten; aber wir wissen nur von wenigen Einzelfällen (*Fieberheilung, Blindenheilung, Heilung einer lahmen Hand* etwa), die sich historisch sichern lassen. Überdies sind wir auch in diesen Fällen nicht in der Lage, die vorausgesetzte Krankheit medizinisch zu diagnostizieren und Jesu – gewiß charismatische, nicht ärztliche – Heilpraxis genauer zu beschreiben.»¹⁴

Wir wissen heute manches von seelischen und seelisch-körperlichen Krankheiten und von zerstörenden Kräften, die vom Menschen ganz Besitz ergreifen können. Wir kennen auch Heilmethoden, die darauf hinzielen, heilende und befreiende Kräfte im Kranken zu wecken. Wenn Jesus mit einem jedem andern Menschen grundsätzlich überlegenen Selbstbewußtsein aufgetreten ist, dann läßt sich unschwer begreifen, daß seine machtvolle Frohbotschaft auf Kranke heilend gewirkt hat. Sein Wort war nicht bloß eine gedankliche Mitteilung, sondern eine kraftvolle Kunde. So war er ein charismatischer Heiler, auch wenn er nicht nach Belieben übermenschliche Kräfte zur Verfügung hatte.

«Es bleibt auch bei Anlegen strenger kritischer Maßstäbe an die Wundergeschichten ein historisch erfassbarer Kern. Jesus hat Heilungen vollbracht, die den Zeitgenossen erstaunlich waren. Es handelt sich dabei primär um die Heilung psychogener Leiden, insbesondere um das, was die Texte Dämonenaustreibungen nennen, die Jesus mit einem kurzen Befehlswort vollzieht, aber auch um die Heilung von Aussätzigen (im damaligen weiten Sinn des Wortes), von Gelähmten und Blinden. Es sind Vorgänge, die in der Richtung dessen liegen, was die Medizin als Überwältigungstherapie bezeichnet.»¹⁵

Doch wie steht es mit den Naturwunder- und Totenerweckungsgeschichten? Die Exegese ist ihnen gegenüber sehr zurückhaltend. Auch sehr differenzierende Forscher neigen eindeutig dazu, sie im allgemeinen nicht auf den historischen Jesus zurückzuführen. *R. Pesch* schreibt:

«Die Christologie des Endzeitpropheten, die viele dieser Erzählungen bestimmt, muß eher als ihr Entstehungsboden angesehen werden, als das Leben Jesu selbst. Die kerygmatische Prägung fast aller Einzelzüge dieser Geschichten ist ein weiteres Kriterium sekundärer Tradition, reiner Verkündigungstradition.»¹⁶

Damit wird nicht kategorisch behauptet, keines dieser Wunder lasse sich auf den historischen Jesus zurückführen. Doch wer eine solche Zurückführung versucht, muß die volle Beweislast tragen. Und selbst wenn sie gelänge, wären noch verschiedene Erklärungen – wie etwa durch Parapsychologie – möglich.

Wer gewohnt war, die Bibel nur wie einen historischen Bericht zu lesen, wird an einem solchen exegetischen Ergebnis kaum Freude haben. Doch ist wiederum gerade das richtig verstandene Dogma kein Hindernis, die heutige exegetische Wissenschaft ernst zu nehmen. Das Bekenntnis zur vollen Menschlichkeit Jesu eröffnet vielmehr einen Raum, der für verschiedene Forschungsergebnisse in bezug auf die Wunder Jesu offen ist. Es zwingt auch nicht zur Annahme der seltsamen Vorstellung, Jesus sei einerseits, wie jeder andere Mensch, durch die Wanderungen müde geworden und habe doch gleichzeitig nach Belieben über das Wasser wandeln können.

Jesu Selbstbewußtsein

Der kurze Vergleich mit wichtigen exegetischen Ergebnissen hat bestätigt, daß Jesus ein echter Mensch mit all seinen Vorzügen und Begrenzungen war. Wie steht es aber mit der Aussage über sein einmaliges und unableitbares Selbstbewußtsein?

⁹ Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I*, Gütersloh 1971, S. 110.

¹⁰ D. Flusser, *Jesus*, Rowohlt Taschenbuch 1968, S. 87.

¹¹ Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I*, S. 204–211.

¹² D. Flusser, *Jesus*, S. 68.

¹³ Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I*, S. 139, vgl. auch S. 270ff.

¹⁴ R. Pesch, *Jesu ureigene Taten*, Freiburg i.Br. 1970, S. 140f.

¹⁵ Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I*, S. 96.

¹⁶ Pesch, *Jesu ureigene Taten*, S. 142.

Für die Juden besaß das Gesetz, wie es durch ihre Väter überliefert wurde, die höchste Autorität. Als von Gott kommendes Wort kam ihm uneingeschränkte Autorität zu. Dem Gesetz war darum das ganze Leben unterworfen. Angesichts dieser geheiligten Autorität wagte aber Jesus zu sagen: «Ihr habt gehört, daß den Alten geboten ist ... Ich aber sage Euch ...» (Mt 5, 21–48). Er erhob damit einen Anspruch, der die Autorität des Gesetzes einholte, ja diese noch übertraf.¹⁷

«Einig ist sich wohl die gesamte Exegese darin, daß an der Authentizität der ersten, zweiten und vierten Antithese der Bergpredigt nicht gezweifelt werden kann. Tatsächlich gehören diese Worte zum Erstaunlichsten in den Evangelien überhaupt. Sie überbieten formal den Wortlaut der Thora so, wie es ein den Schriftsinn interpretierender Rabbi auch tun könnte. Entscheidend ist jedoch, daß mit dem «Ich aber sage» eine Autorität beansprucht wird, welche neben und gegen diejenige des Moses tritt. Wer aber Autorität neben und gegen Moses beansprucht, hat sich faktisch über Moses gestellt und aufgehört, ein Rabbi zu sein, dem ja immer nur von Moses abgeleitete Autorität zukommt ... Dazu gibt es keine Parallelen auf jüdischem Boden und kann es sie nicht geben. Denn der Jude, der tut was hier geschieht, hat sich aus dem Verband des Judentums gelöst oder – er bringt die messianische Thora und ist der Messias.»¹⁸

Eine gleichermaßen uneingeschränkte Autorität forderte die Verkündigung Jesu von der Nähe des Reiches Gottes. Er stellte dadurch die Menschen vor eine allerletzte Entscheidung. Er brachte alles andere als nur eine nützliche Lehre. Die Botschaft vom Reich Gottes war eine letzte Herausforderung und eine Verkündigung auf Leben und Tod. Dabei ging dieser Anspruch nicht einzig von der Botschaft aus, die Jesus predigte. Er brachte seine Person mit ins Spiel. Durch seine Exorzismen, seine Heilungswunder, seine Gemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern machte er sichtbar, daß das Reich Gottes in seinem Tun bereits am Anbrechen war.¹⁹ Er verkündete nicht bloß ein von ihm verschiedenes «Gericht». Er wagte es, die ganze Herausforderung auf sich zu beziehen. Diesen Selbstbezug konnte er von nirgendher ableiten. Er war der Ausdruck seines Selbstbewußtseins. Jesus verstand sich als «den, der eine Scheidung in Israel herbeiführt».²⁰

«In seiner Predigt, seinen Heilungswundern, in seiner Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern ist die Gottesherrschaft als «Heilssphäre» vorauslaufend schon gegenwärtig wirksam; sie ist real im «Anbruch». Weder mit der Bezeichnung Jesu als «Rabbi» noch als Weisheitslehrer und Prophet wird man diesem unerhörten Selbstbewußtsein gerecht, das alle religionsgeschichtlichen Analogien, die uns aus dem zeitgenössischen Judentum bekannt sind, durchbricht.»²¹

Darum dürfte auch gelten, was W. Kasper vielleicht etwas rasch, aber doch wohl grundsätzlich richtig sagt: «Der unerhörte Anspruch des irdischen Jesu führt unmittelbar hinüber zu der Aussage des vierten Evangeliums: «Ich und der Vater sind eins»» (Joh 10, 30).²²

¹⁷ Jeremias, Neutestamentliche Theologie I, S. 239.

¹⁸ Ernst Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I, Stuttgart 1965, S. 206.

¹⁹ Über den Anspruch, der im Tun Jesu lag: vgl. R. Pesch, Der Anspruch Jesu, Orientierung 35 (1971), S. 53 ff., 67 ff., 77 ff.

²⁰ F. Mußner, Wege zum Selbstbewußtsein Jesu, Biblische Zeitschrift 12 (1968), S. 167.

²¹ M. Hengel, Nachfolge und Charisma, Berlin 1968 (BZNW 34), S. 74. Siehe zur ganzen Frage auch: A. Vögtle, Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu, in: Gott in Welt I, Hrsg. H. Vorgrimmler, Freiburg i. Br. 1964, S. 608 ff.

²² W. Kasper, Einführung in den Glauben, Mainz 1972. Für die systematische Überlegung dürfte folgende Aussage von Piet Schoonenberg wichtig sein: «Bewußtsein und Freiheit werden bei Thomas und im Thomismus ausdrücklich aus dem trinitarischen Personbegriff ausgeschaltet; die göttlichen Personen haben einzeln kein eigenes Bewußtsein und keine eigene Freiheit, sondern sie verwirklichen in der Weise der Relation die den Drei gemeinsamen Eigenschaften des Bewußtseins und der Freiheit. Schillebeeckx hat die christologische Konsequenz dieser thomistischen Auffassung sehr klar herausgestellt, wenn er sagte, daß der Sohn sich seines Sohnsseins nicht in einem eigenen göttlichen, sondern nur in seinem menschlichen Bewußtsein bewußt ist» (Ein Gott der Menschen, S. 84).

Auch bei einer kritischen Betrachtung der evangelischen Berichte ist also eindeutig festzuhalten, daß Jesus mit einem menschlichen Maß übersteigenden Anspruch und Selbstbewußtsein aufgetreten ist. Doch trotz dieses Anspruchs blieben manche seiner Worte und Taten offen und unbestimmt. So gibt es zum Beispiel Aussagen über den Menschensohn,²³ die so klingen, als ob Jesus dabei von einer dritten Person gesprochen hätte. Diese schwebende Ausdrucksweise dürfte so zu verstehen sein, daß der absolute Punkt im hintergründigen Selbstbewußtsein Jesu nur durch ein allmähliches Wachsen in seinem menschlichen Erkennen zur begrifflichen Klarheit gelangt ist, und daß er während seines öffentlichen Auftretens ein ihn selbst betreffendes Ereignis erwartet hat, das ihn erst mit letzter Klarheit und Eindeutigkeit in die Offenbarungsfunktion einführen werde. Entsprechend werden auch seine Jünger ihn nicht von Anfang an voll erkannt haben. Auch sie brauchten Zeit. Sie brauchten vor allem den Abstand und die entscheidenden Erfahrungen von Jesu Tod und Auferstehung, um klar zu erfassen, was sie im direkten Umgang mit ihm gespürt hatten.

Dieses Wachsen in der Selbsterfahrung Jesu und in der Glaubenserkenntnis der Jünger kommt in der dogmatischen Christologie der Kirche nicht mehr zum Ausdruck. Insofern ist das Dogma etwas einseitig. Trotzdem aber sind sich Dogma und Schrift darin einig, daß Jesus ein echter Mensch mit seinen Vorzügen und Begrenzungen war und daß er zugleich von einer solchen Selbsterfahrung getragen wurde, die sich aus keiner auch noch so intensiven menschlichen Erfahrung ableiten ließ, sondern einen eigenen göttlichen Ursprung hatte. Dogma und Schrift treffen sich ferner im Bemühen, das wahre Menschsein Jesu und sein unableitbares Selbstbewußtsein nicht zu verwischen, und vermeiden dadurch, aus Jesus eine menschlich-göttliche Zwittergestalt zu machen.

Gegen die Einwände aus der Wissenssoziologie

Die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu wäre gewiß unter vielfältiger Rücksicht weiter zu klären. Hier geht es jedoch nur darum, jene zentralen Punkte kurz herauszuheben, die eine Antwort auf die eingangs gestellte Frage erlauben: Sind die christlichen Aussagen über die Gottheit Jesu auf wissenschaftlich faßbare, kollektiv-triebhaft bedürfnisse zurückzuführen? Können Einwände aus dieser Richtung die christliche Lehre im Innersten treffen?

Wo von Bedürfnissen gesprochen wird, ist hinzuzufügen, daß gerade nach den Ergebnissen der Tiefen- und Soziopsychologie Bedürfnisse nie isoliert, sondern immer im Zusammenhang mit Traum-, Phantasie- und Wunschbildern zu sehen sind. Bedürfnisse und bildhafte Vorstellung bedingen sich gegenseitig.

«Wie bekannt, ist die eigentlichste Entdeckung Freuds diese: Daß die Träume keine Schäume sind, selbstverständlich auch keine prophetischen Orakel, sondern daß sie zwischen beiden gleichsam in der Mitte liegen: eben als halluzinierte Wunscherfüllungen, als fiktive Erfüllungen einer unbewußten Wunschphantasie.»²⁴

Wegen dieser Verbindung von Bild und Trieb hat bereits im letzten Jahrhundert Feuerbach die höchste dem Menschen mögliche Vorstellung, die Gottesvorstellung, als Produkt des tiefsten menschlichen Triebes, des Selbsterfüllungstriebes, erklärt. Diesen Gedanken hat in neuerer Zeit vor allem Ernst Bloch umfassend aufgegriffen. In suggestiver Sprache schildert er, wie das Prinzip «Hoffnung» im Laufe der Menschheits-

²³ Trotz der Gegenansichten von Ph. Vielhauer, E. Käsemann und H. Conzelmann dürfte daran festzuhalten sein, daß Jesus den Titel Menschensohn gebraucht hat. Argumente: Jeremias, Neutestamentliche Theologie, S. 252–255; M. Hengel, Nachfolge und Charisma, S. 79.

²⁴ Dazu den wichtigen Artikel von D. Wiederkehr, Entwurf einer systematischen Christologie, in: Mysterium Salutis 3/1, S. 477–645.

²⁵ Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. 1959, S. 87.

geschichte immer neue Traumbilder, Utopien und Wunschbilder geschaffen habe. Unter diese Wunschbilder zählt er besonders auch die religiösen Vorstellungen. In den christlichen Symbolen und vor allem in den apokalyptischen Bildern sieht er sogar eine der höchsten Darstellungen des Triebes «*Hoffnung*». Erst in neuester Zeit seien diese Symbole durch das «*Reich Gottes auf Erden*» und durch den «*Traum nach vorn*» noch überboten worden.

«Die Auferstehung Christi von den Toten ist in der Religionsgeschichte analogielos, aber die apokalyptische Weltverwandlung zu einem noch völlig Unvorhandenen findet außerhalb der Bibel nicht einmal eine Andeutung. Und kraft des ausschließlichen Bezuges dieses schlechthinigen Novums oder Omegas zum Menschen-Inhalt wird der Mystizismus des Himmels zur Mystik des Sohnes, die Herrlichkeit Gottes zu der der erlösten Gemeinde und ihrer Statt.»²⁶

Obwohl Bloch den apokalyptischen Bildern eine echte Einmaligkeit zuerkennt, sind für ihn – wie bereits vorher für Feuerbach und Scheler – Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkehr nichts anderes als «*Wunschmysterien*»,²⁷ bildhafte Produkte des menschlichen Urbedürfnisses.

Genau an diesem Punkt hat nun die Antwort des christlichen Dogmas und des Neuen Testaments anzusetzen. Wenn die Aussage über die Gottessohnschaft Jesu das Produkt eines menschlichen Triebes gewesen wäre, dann hätte sich dieses Produkt wegen der Verbindung von Trieb und Bild auch im Bereich der Träume, Utopien oder Wunschbilder ansiedeln müssen. Die Urgemeinde und das kirchliche Dogma meinen nun mit ihren Aussagen über die Gottessohnschaft Jesu gerade nicht diesen Bereich. Alles, was den Verstand, das Gefühl, den

²⁶ Ibid. S. 1504.

²⁷ Ibid. S. 1500.

²⁸ Eindeutige Produkte von diesem Prozeß finden sich in den apokryphen Evangelien.

Trieb und die Vorstellungswelt Jesu betrifft, erklären sie für menschlich und nur menschlich. Die Aussagen über die Gottessohnschaft Jesu siedeln sie keineswegs in der Vorstellungswelt an, sondern sie erheben den Anspruch, mit den Aussagen über die letzte Selbstidentität Jesu einen Wirklichkeitsbereich zu treffen, der eindeutig jenseits jeder Trieb- und Wunsch- und Vorstellungswelt liegt.

Mit diesen Überlegungen ist das christliche Bekenntnis zwar noch nicht als wahr bewiesen. Es kann ja auch nicht rein gedanklich bewiesen, sondern nur innerhalb eines Glaubensweges erfaßt werden. Wohl aber ist klar gezeigt, daß die Theorien, welche das christliche Dogma auf einen tiefenpsychologisch oder wissenssoziologisch umschreibbaren Vergottungsprozeß zurückführen, ins Leere greifen. Diese Theorien greifen die christliche Überlieferung auf der Vorstellungs- und Bildebene an, und dabei sagt das Dogma selbst, daß auf dieser Ebene nur Menschenwerk zu finden ist.

Durch dieses Ergebnis wird nicht ausgeschlossen, daß es so etwas wie einen Vergottungsprozeß gibt. Das religionsgeschichtliche Material dürfte dafür eindeutig sein. Auch innerhalb der christlichen Überlieferung, ja selbst in den neutestamentlichen Schriften deuten klare Spuren darauf hin, daß ein solcher Prozeß wenigstens am Rande mitgespielt hat.²⁸ Die durchschnittliche Frömmigkeit wird wahrscheinlich sogar sehr stark von religiös verklärten Triebkräften getragen worden sein. Die entsprechenden wissenssoziologischen und tiefenpsychologischen Theorien sind ja nicht zufällig entstanden. Deshalb verlangt gerade der Glaube, daß in harter Kritik der christliche Überlieferungsstrom immer wieder von solchen falschen Elementen gereinigt wird. Aber es ist etwas anderes, Fehlformen aufzuzeigen, als das ganze christliche Bekenntnis auf der Ebene dieser Fehlformen anzusiedeln.

Raymund Schwager

BEAT GENERATION — VERSUCH EINES PSYCHOGRAMMS

Sie stehen der Welt der «*Etablierten*» ablehnend gegenüber. Sie versuchen, ihr Leben abseits und auf sich selbst gestellt ohne Rücksicht auf gesellschaftliche Tabus zu leben. Sie bemühen sich um einen eigenen Stil des Zusammenlebens, erproben unerforschte Erfahrungsgebiete. Sie überschreiten oft die Grenze dessen, was die Umgebung noch zuzulassen bereit ist. Sie wenden sich dem Nicht-Nützlichen zu und geben der Musik, dem Eros, der Dichtung weiten Raum. Sie wollen die grausige Einsamkeit des seelenlosen Organisationsmenschen überwinden. Sie neigen zu religiösem Mystizismus und sind anfällig für rauschhafte Ekstasen.

Die einen nennen sie *beat* – geschlagen, verloren, hoffnungslos, nicht mehr zu retten; für andere sind sie *beatific* – selig, glücklich, strahlend, der Anfang einer neuen Hoffnung. In manchen Augen sind sie der einzige Ausweg aus der Sackgasse einer verbrauchten Kultur, die Synthese von Erotik und Gewaltlosigkeit, Festlichkeit und Religiosität; nach der Meinung anderer setzen sie den Fortbestand unserer technischen Erregenschaften und die Weiterentwicklung unseres politischen Systems gefährlich aufs Spiel.

Geburt und Taufe einer Generation

Der beat generation gab ein Mann den Namen, der vor über fünfzig Jahren geboren wurde, die Columbia Universität in New York besuchte, wo er vor allem Fußball spielte, sechs Jahre lang auf der Straße lag, um mit einem Bestseller, der dieses Leben schildert,¹ plötzlich berühmt zu werden: *Jack*

¹ On the Road, New York 1955/1957. Deutsch: Unterwegs, Hamburg 1971.

Kerouac. Er schreibt über den Ursprung dieser Generation: «Das Wort *beat* bedeutet ursprünglich arm, völlig herunter, ganz am Ende, Pennbruder, traurige Gestalt, in der U-Bahn schlafen. Jetzt, wo das Wort nicht mehr nur im abträglichen Sinn gebraucht wird, will man seine Bedeutung auch auf Leute ausdehnen, die nicht in der U-Bahn schlafen, aber irgendwie neue Gebärden haben ... *Beat-Generation* ist ganz einfach Schlagwort oder Etikett für eine Revolution der Verhaltensweise in Amerika geworden ...»

«Ben Hecht sagte neulich auf einem Fernsehprogramm zu mir: *Warum fürchten Sie sich, Ihre Meinung offen auszusprechen?* ... Aber er wollte ja nur, daß ich mich *gegen* jemanden ausspreche ... Nein, ich will *für* Dinge sprechen, für das Kreuzifix spreche ich, für den Stern Israels spreche ich, für den göttlichsten Mann, der je gelebt hat und der ein Deutscher war, für Bach spreche ich, für den sanften Mohammed spreche ich, für Buddha spreche ich, für Lao-tse und Chuang-tse spreche ich, für D. T. Suzuki spreche ich ... Warum sollte ich angreifen, was ich vom Leben liebe? Das nämlich ist *Beat*. Sein Leben ausleben? Nicht doch, unser Leben *auslieben*.»

Und ich will auch erzählen, «daß ich, der ich doch katholisch erzogen worden war, eines Nachmittags in einer der Kirchen landete, die ich aus meiner Kindheit kannte ... und daß mir plötzlich Tränen in den Augen standen. Und als mich dann das ehrfurchtgebietende Schweigen der Kirche umgab (ich war allein dort, es war fünf Uhr nachmittags, Hunde bellten draußen, Kinder schrien, die Blätter fielen, die Kerzen flackerten nur für mich), da hatte ich eine Vision von dem, was mir vielleicht schon vorher unter *beat* vorgeschwebt hatte, die Erleuchtung, daß das Wort *beat* eigentlich *beatific* (glücklichselig)

bedeute ... Und ich sehe, wie der Priester am Sonntagmorgen zu predigen beginnt und wie plötzlich eine Gruppe von Beat-Generation-Typen durch die Seitentür der Kirche schweigend hereinkommt, in Regenmänteln mit festem Gurt ..., um die Religion (mitzukriegen) ... Da hatte ich es begriffen».²

Ein neuer Lebensstil, «irgendwie neue Gebärden» sind geboren. Auf dem Gebiet der Literatur sind sie bereits sehr anscheinlich.³ In manchen Filmen treten sie deutlich zutage,⁴ noch klarer erscheinen sie in der Musik.⁵ Gesellschaftskritische und kulturphilosophische Arbeiten tragen viel zu ihrem Verständnis bei.⁶ Was ist für diese «neuen Gebärden» charakteristisch? «*Steh nicht auf gutem Fuß mit den Burschen von Werbefirmen. Sprich nicht mit denen, die die Bibel der Prosa halber lesen, und liebe vor allem nicht die, die sich zu oft waschen.*»⁷

Für bestimmte Zeitungen sind die Leute, mit denen sich diese Skizzen beschäftigen, das Gestrüpp in einer sonst wohlgepflegten Landschaft des Lebens: Hippies, Gammeler, Kriegsdienst- und Leistungsverweigerer, Beatniks und Kommunariden, Neomystiker und Militante, Kinder von Marx und Coca-Cola. Allgemeines Kennzeichen: Sie halten nicht viel vom Bruttosozialprodukt, von Beförderungen und Kulturwerten, und riechen überhaupt recht anders als normale Staatsbürger.

Man muß zugestehen, daß ihre Zahl Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre beträchtlich zugenommen hat und daß sie in allen industrialisierten Ländern, wenn auch in verschiedenen Spielformen, auftauchen: die beat generation ist ein internationales Phänomen.

Wie fast jede Generation empfindet sich auch die beat generation als Alternative zu ihren Vorfahren. Es lohnt sich, näher zu betrachten, wo und wie sie sich von ihren Eltern absetzt, und sich so schrittweise ihrem Lebensgefühl zu nähern.

Das Korsett der gesellschaftlichen Rolle

Damit unsere Gesellschaft funktioniert, in der jeder auf jeden angewiesen ist, scheint nichts so wichtig zu sein, als daß jeder seinen Platz ausfüllt. Man erwartet von ihm bestimmte Verhaltensweisen; ihnen hat er zu entsprechen. Anpassung heißt die Parole. Noch bevor ein Mensch geboren wird, hat die Gesellschaft für ihn bestimmte Rollen bereit, zwischen denen er zwar wählen, die er aber in den wenigsten Fällen nach seinem Willen gestalten kann.

Ist der Mensch erst einmal dank seiner Erziehung in Elternhaus und Schule, seiner Berufsausbildung, der Werbung usw. in eine dieser Rollen hineingeschlüpft, dann wird er sanft, aber bestimmt in gewisse Richtungen gedrängt. Hinter der erfolgreichen Karriere verbirgt sich eine Stellung, die ihm immer weniger Freiheitsspielraum läßt. Er wird festgelegt in

² J. Kerouac, in: Beat – Eine Anthologie, Reinbek 1968, 25–31.

³ Wichtige Autoren sind Kerouac, Ferlinghetti, Brother Antonius u.a. Einen guten Überblick gibt die Anthologie «Beat», s. Fußnote 2.

⁴ So z.B. in «Easy Rider» von D. Hopper und «Zabriskie Point» von Antonioni. Die Gegenseite, zu der sich die beat generation als Alternative versteht, ist recht gut in Faßbinders «Warum läuft Herr R. Amok?» ins Bild gebracht.

⁵ Aus der Vielzahl der Namen ist vielleicht die Musik von Bob Dylan, Jimmi Hendrix und Joan Baez besonders hervorzuheben.

⁶ In den USA entzündete sich die Diskussion an dem Bestseller von Charles Reich, *The greening of America*, 1970; deutsch: *Die Welt wird jung*, Wien-München-Zürich 1971. Genauer und zuverlässiger sind Arbeiten von K. Galbraith und H. Marcuse.

⁷ Thou shalt not be on friendly terms

With guys in advertising firms,

Nor speak with such

As read the Bible for its prose,

Nor, above all, make love to those

Who wash too much (W.H. Auden, *Collected Shorter Poems 1927–1957*, London 1966).

Kleidung, Bekanntenkreis, Wohnviertel; er teilt bestimmte künstlerische, moralische, politische Anschauungen und hat mit Vertretern anderer Meinungen normalerweise nur geringen und oberflächlichen Kontakt. Anderssein könnte er höchstens in seiner freien Zeit, aber auch die trägt ihren Namen längst nicht mehr zu Recht. Eine riesige Freizeitindustrie verkauft ihm ihre Gestaltung. Der Urlaub wird zum Statussymbol und das Angebot der Hobbies kann nur mühsam die Unfreiheit überdecken. «Was individueller Schöpferkraft außerhalb des technischen Arbeitsprozesses überlassen bleibt, erstreckt sich auf Steckenpferde, (Do-it-yourself-Rummel) und Spiele ... Freie Zeit gehört zu einer freien Gesellschaft, Freizeit zu einer repressiven.»⁸

Die meisten Menschen fühlen sich in diesem Korsett ihrer gesellschaftlichen Rolle relativ wohl. Sie spielen sogar mit einem gewissen Vergnügen mit und empfinden gar nicht den Wunsch auszusteigen.

Viele Jugendliche dagegen passen sich nicht an. Sie «fallen aus der Rolle» und leben als Außenseiter. Ihr Freiheitsdurst ist unersättlich. Manche brechen aus ihrem Elternhaus, aus ihrem Berufsleben aus. Der Treck in eine wärmere, freiere, freundlichere Umgebung beginnt. In «Easy Rider» verkörpert der Mardigras in New Orleans, der farbenprächtige Karneval mit seinen Tollheiten, dieses ersehnte Ziel: festliche Ausgelassenheit, Orgien, ein Marihuana-Trip auf dem Friedhof, im Angesicht des Todes. Andere ziehen aus, um in Großfamilien und Kommunen zu leben. Wieder andere emigrieren nicht geographisch, sondern in ihrer Verhaltensweise: in der Art, wie sie sich kleiden, ihren Beruf ausüben und mit wem sie Umgang pflegen. Die meisten jedoch emigrieren innerlich: in den Werten, die sie anerkennen, in politischen und religiösen Überzeugungen.

Freilich: Seitdem Industrie und Handel entdeckt haben, daß sich die Extravaganzen der beat generation auch gut verkaufen, setzt ein Rückkopplungsprozeß ein: farbenprächtige Kleidung wird auch bei uns inzwischen nicht nur zum Karneval getragen. Und damit beginnt der Wettlauf zwischen Leuten, die in ihrem Lebensstil alternativ sein wollen, und cleveren Managern und Geschäftsmännern, die daraus Geld machen. Für die beat generation stellt sich die Frage: Wie kann man wirklich alternativ sein? Das System scheint selbst ihm genau Entgegengesetztes verdauen zu können.

Die Mauern von Geld und Eigentum

In unserer Gesellschaft ist das, was mein, und das, was dein ist, klar voneinander geschieden. Nach einem populären Sprichwort hört, wenn's um Geld geht, die Freundschaft auf. Unterschiede in Einkommen und Vermögen markieren zugleich Grenzen in menschlichen Beziehungen. Daß Menschen die Barriere, die das Geld zwischen ihnen errichtet, überspringen, ist äußerst selten. Wer möchte schon gemeinsame Kasse mit anderen machen? Selbst in der Ehe setzt sich die Gütertrennung durch.

Das Prinzip des Wettbewerbs, von dem nicht nur die kapitalistische Wirtschaftsordnung lebt, hat uns nicht nur eine an den Wettbewerb angegliche Moral beschert («der im Wettbewerb Stärkere hat recht!»), sondern auch die Probleme der sogenannten Entwicklungsländer. Die zunehmend relativ materielle Verelendung zwischen den Staaten der Dritten Welt und den Industrieländern stört empfindlich das Vertrauen, das eine neue Generation der alten hätte schenken können. Denn der Wohlstand, der eigentlich Menschen glücklicher und verständnisvoller machen sollte, fördert stattdessen die Entfremdung zwischen ihnen. Geld und Eigentum sind zu den Götzen unserer Gesellschaft geworden.

⁸ H. Marcuse, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1969, 175.

Philip Berrigan, der im Oktober 1967 in Baltimore, USA, Einberufungsakten symbolisch mit Blut übergießt, um gegen einen ungerechten Krieg zu protestieren, und der wegen dieser Aktion zu sechs Jahren Gefängnis verurteilt wurde, schreibt in einem Brief aus dem Gefängnis:

«Ja, wir haben Eigentum zerstört, Eigentum des Volkes. Da liegt offenbar der Haken. Die Juden hatten ihr goldenes Kalb, die Amerikaner haben ihr Eigentum. Sein Mißbrauch und seine ungleiche Verteilung sind unser finsterstes soziales Faktum. Und durch unser Streben nach Eigentum in andern Ländern sind wir mit der Welt aneinandergeraten. Die Heilige Schrift nennt die Liebe zum Geld die Wurzel allen Übels, ein Urteil, so wahr, daß es achtungsvolle Aufmerksamkeit verdiente ... Wir aber haben wie kein anderes Volk das Eigentum geliebt und gefeiert – bis zur Besessenheit und zum Exzeß.»⁹

Nicht immer ist die Stellungnahme so eindeutig und klar. In einem deutschen Streifen von Jungfilmern findet etwa folgende symbolische Demonstration statt: Ein junger Mann verteilt auf der Straße aus vollen Tüten Lebensmittel an verdutzte Passanten und ruft dabei: «Das ist ein Happening – ich schenke es Ihnen, um zu demonstrieren, daß es in der Welt genug für alle gibt!»

In einer Gesellschaft, deren Funktionieren wesentlich vom Wirtschaftsleben abhängt und deren Wirtschaft vom Prinzip des «Do, ut des», des gleichwertigen Gebens und Nehmens im Tausch, lebt, kommt es vor, daß für freies Schenken und Beschenktwerden wenig Platz bleibt. Der Held in Kerouacs Roman «Dharma Bums» mit Namen Japhy (sein Vorbild ist Gary Snyder, der jahrelang in japanischen Zen-Klöstern studierte und auch wieder dorthin zurückkehrte) weiß, was schenken heißt:

«Eine weitere erstaunliche Eigenschaft Japhys war auch sein überragender Sinn für Nächstenliebe. Er war unendlich zartfühlend und aufmerksam. Er verschenkte dauernd irgendwas und übte so das aus, was die Buddhisten die «Vollendung der Nächstenliebe» nennen.

Als ich zurückkam und mich neben das Feuer setzte, sagte er: «Hör mal zu, Smith, es wird allmählich Zeit, daß du eine Gebetsschnur mit richtigen Jaju-Perlen besitzt. Du kannst diese haben.» Und er gab mir die braunen Holzperlen, die auf einen starken, schwarz schimmernden Bindfaden aufgezogen waren.

«Aber du kannst mir doch so etwas nicht einfach schenken. Diese Sachen kommen doch aus Japan, nicht wahr?»

«Ich habe noch eine Garnitur in Schwarz zu Hause. Smith, das Gebet, das ich heute abend von dir gelernt habe, ist die Perlen wert, aber du hättest sie auch so gekriegt.» Ein paar Minuten später aß er den Rest des Schokoladenpuddings auf, achtete aber sorgfältig darauf, daß ich das meiste kriegte. Als er dann Zweige auf den Fußboden unserer Lagerstätte legte und seinen Poncho darüberbreitete, vergewisserte er sich, daß sein Schlafsack weiter ab vom Feuer lag als meiner, damit ich auch ja nicht friere. Er war immer ein Muster ausübender Nächstenliebe. Eigentlich habe ich erst von ihm gelernt, was Freigebigkeit ist ...»¹⁰

Landschaftliche und soziale Umweltverschmutzung

Die Auswirkungen unserer hochentwickelten Technik und unseres harten Marktsystems lassen sich deutlich in der Verschandelung der Natur studieren. In vielen früheren Gesellschaftssystemen bestand zwischen Mensch und Land Harmonie, da die Natur nicht willkürlich und schrankenlos verändert wurde. Die moderne Gesellschaft steht mit der Natur auf Kriegsfuß. Der freie Markt macht aus ihr einen Handelsartikel, der in Profit umgesetzt wird. Für die Technik ist die Natur ein Gegenstand, der erobert, integriert und kontrolliert werden muß. Die Folgen sind verödete Landgebiete, abgeholzte Wälder, verunreinigte Flüsse, Häfen, Küsten, ein von Straßen, Hochspannungsleitungen, Abfallhalden und phantasielosen Reihensiedlungen verschandeltes Land.

Was mit dem Land geschah, ereignete sich auch mit dem sozialen Grundgefüge. Die Dorfgemeinschaft zerfiel, und die

Landflucht setzte ein, weil die meisten und bestbezahltesten Arbeitsplätze in großstädtischen Fabriken zur Verfügung standen. Die Großfamilie löste sich auf, und die Einzelwohnung ersetzte Dorf und Heim. Zuneigung und persönliche Anteilnahme leiden durch die Inflation von zwischenmenschlichen Beziehungen, und die Bande von Tradition, Sitte, Religion und persönlichem Respekt werden durch finanzielle und berufliche, entpersönlichte Beziehungen ersetzt.

Auf die landschaftliche Umweltverschmutzung antwortet die beat generation mit einer weitgehenden Absage an die Technik, die sich entweder in der Abstinenz von ihr ausdrückt oder aber im nachlässigen Gebrauch. Viele Eltern sind schockiert, wie ihre Kinder mit dem Wagen oder anderen technischen Geräten umgehen. Statt der Technik wird nun die Natur verherrlicht. Man könnte von einer neuen Romantik sprechen.¹¹ Jugendliche ziehen aufs Land, um dort ein einfaches Bauernleben zu führen. Nicht nur bei ihnen sind chemisch beeinflusste Lebensmittel verpönt.

Gegen die soziale Umweltverschmutzung kämpft man mit Großfamilien und Kommunen, in denen versucht wird, die Vereinzelung des Menschen zu durchbrechen und mehr Gemeinschaft zu verwirklichen. Sensitivity-Trainings und das Experimentieren mit gemeinsamen erotischen Erfahrungen weisen in die gleiche Richtung. Die Mitglieder der Kommune 2 in Berlin investierten sehr viel Kraft nur in die Aufgabe, sich besser zu verstehen und gemeinsam handeln zu können, um schließlich doch zu scheitern.¹²

Mehr Mitmenschlichkeit zu verwirklichen, gelingt recht selten, auch unter den Jugendlichen selbst. Die amerikanische Jugendforschung diagnostizierte bereits 1961 in einem Sammelband über «Teen-Age-Culture» folgendes Selbstbewußtsein der amerikanischen High-School-Jugend: Aus der repräsentativen Probe fühlten sich 11 % als «different» von den Normen der Umwelt, also «anders» und damit alleingelassen; 44 % hatten nur selten «dates»; 13 % fühlten sich «nicht erwünscht», 20 % «verlassen» (lonesome) und 25 % unsicher und unbehaglich (ill at ease) gegenüber gesellschaftlichen und sozialen Anforderungen. Das Unbehagen gilt sowohl gegenüber den Altersgenossen mit ihren «Regeln» (z. B. «dating») wie auch vor allem gegenüber der Gesamtgesellschaft.¹³

Die Sklaverei der Arbeit

Neben den Menschen, die Geld haben, werden in unserer Gesellschaft diejenigen hoch geachtet, die arbeiten können. Was dem Deutschen oft vorgeworfen wurde, daß er nämlich lebt, um zu arbeiten, statt zu arbeiten, um zu leben, kann heute als Vorwurf an die Angehörigen der meisten Industrienationen weitergegeben werden. Der Wettbewerb ist hart, die Streß-Situation in vielen Berufen das Normale. Selbst große Trimm-Dich-Kampagnen für die Volksgesundheit schaffen nur wenig Linderung.

Seit Jahren wird in der öffentlichen Diskussion das Leistungsprinzip gegen das Lustprinzip und umgekehrt ausgespielt. Gesellschaftskritiker von links wie H. Marcuse verfechten die Erotisierung der Arbeit als Lösung des Problems, von der andern Seite fragt z. B. Helmut Schoeck: Ist Leistung unanständig?¹⁴ – Das Problem scheint darin zu bestehen, daß wir

¹¹ Siehe A. Greeley, Das Bild des heutigen amerikanischen Romantizismus, und G. Baum, Deutung des heutigen amerikanischen Romantizismus. In: Concilium (8) 1972, 379–389.

¹² Siehe Kommune 2 – Versuch zur Revolutionierung des bürgerlichen Individuums, Berlin 1969.

¹³ Dieter Baacke, Beat – die sprachlose Opposition, München 1970, 28.

¹⁴ H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1970. H. Schoeck, Ist Leistung unanständig? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30. Oktober 1971.

⁹ Philip Berrigan, Christen gegen die Gesellschaft, Reinbek 1971, 38.

¹⁰ J. Kerouac, Gammler, Zen und Hohe Berge, Reinbek 1971, 59/60.

als Gesellschaft Leistung und Erholung, Spiel und Arbeit nicht in ausgewogener Weise einander zuordnen und miteinander versöhnen können. Die in den Jahren der Pensionierung sprunghaft ansteigende Krankheits- und Todesquote der Rentner ist dafür ein Indiz.

Die Hochschätzung des arbeitenden Menschen (Ideal ist der dynamische, kontaktfreudige, aufgeschlossene Endzwanziger o. ä. – man lese nur die Stellenangebote der Zeitungen) verbindet sich mit der Geringschätzung aller, die im Arbeitsprozeß nichts taugen: Kranke und Gebrechliche werden zu Randexistenzen, der Tod als totale Falsifikation gerade auch der Arbeitsleistung wird tabuisiert, Kinder und Kindlichkeit sind nur insofern interessant, als hier ein Reservoir für Arbeitskräfte vorhanden ist. Das Kindsein hat keinen Wert in sich, sondern ist eine minderwertige Form des Erwachsenenseins. Dementsprechend genießt die Existenzform des Kindes, das Spiel, auch keine große Wertschätzung.¹⁵

Die beat generation hält das hohe Ansehen, das in unserer Gesellschaft die Arbeit genießt, keineswegs für selbstverständlich, sondern sogar für schädlich. Schon die Menschen in vielen der sogenannten Entwicklungsländer belehren uns, daß man bedeutend glücklicher und innerlich ausgewogener sein kann, wenn statt Leistung und Arbeit andere menschliche und religiöse Werte den ersten Platz in der Wertskala einnehmen.

Die beat generation legt solche Gedankengänge nahe. Das Ja, das hinter ihren beiden Nein zu Konsum und Leistung steht, ist das Ja zu einem Leben, in dem Zeit bleibt zu zwecklosen und spielerischen Betätigungen. Der ironische Abstand zur eigenen Arbeitskraft und Leistung sagt: Nehmt euch nicht so wichtig! Gammeln und Blödeln, Spielen und Staunen werden wieder zu sinnvollen menschlichen Beschäftigungen. Kann man dafür nicht dankbar sein?

Die Sackgasse der Rationalität

Die Entwicklung unserer Zivilisation ist nicht vorstellbar ohne rationale Untersuchungs- und Denkmethode. Es kommt uns darauf an, immer mehr zu rationalisieren, in der doppelten Bedeutung dieses Wortes: 1) auf vernünftige, für jedermann im Prinzip einsehbare Gründe und Ursachen zurückzuführen und 2) nach immer zielstrebigeren Methoden zu suchen, bei denen Zufälligkeiten, menschliche Schwächen und Unverfügbarkeiten ausgeschaltet werden.

Dieses Bestreben führte zu vielen aner kennenswerten Ergebnissen. Aber es gab und gibt auch eine Kehrseite der Medaille. Schon an der Entwertung des Wortes «subjektiv» ist sie ablesbar. Auf dem Weg zu personenunabhängigem und objektivem Wissen ist es einfacher, analytisch, anstatt synthetisch vorzugehen. Werte, die sich quantifizieren lassen, werden

¹⁵ F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang*, Einsiedeln 1970. Welche Bedeutung das Spiel als Kulturfaktor hat, zeigt: J. Huizinga, *Homo Ludens*, Reinbek ⁹1969.

EIN PATRIARCH KLAGT AN

Daß die Ökumenische Bewegung ihr Haupthindernis im prinzipiellen Anspruch des päpstlichen Primats finde, ist ein Vorwurf und eine Vermutung, die der gegenwärtige Papst schon in seiner Antrittszyklika¹ abzuwehren für nötig hielt. Er ging aber nicht auf die Frage ein, wie weit die juristische Verfesti-

¹ Enzyklika *Ecclesiam suam*, vgl. David A. Seeber, Paul, Papst im Widerstreit (Herder, Freiburg 1971), Kapitel VI «Ökumenische Dialektik», das dem Anspruch des Primats und der römischen Zentralgewalt im Selbstverständnis Pauls VI. und in der Spannung zu seinen ökumenischen Bestrebungen gewidmet ist.

leichter erfaßt als andere, bei denen dies nicht gelingt. Die Wissenschaft flüchtet immer mehr in Analyse und Spezialisierung, während sich für die Synthese nur wenige verantwortlich fühlen.¹⁶

Mindestens ebenso gefährlich wie eine Wissenschaft, die sich nicht für Qualitäten und das Ganze verantwortlich weiß, ist ein Lebensstil, der die Rationalität als obersten Wert ansieht. Phantasie, Wille, ästhetischer Geschmack, sinnliche Empfindungen, Gefühle, Religiosität werden langsam, aber sicher aus dem Raum des Ernstzunehmenden gedrängt. Vielleicht läßt man sie noch zu, dort wo sie der technischen Fortentwicklung dienen (brainstorming macht die Phantasie für die Produktion nutzbar), beziehungsweise wo man an ihnen verdienen kann (die Sentimentalität der Unterhaltungsindustrie und des Weihnachtsgeschäftes). Tatsächlich aber werden Kreativität, Gefühl und Religiosität ausgehöhlt und unfruchtbar.

Die beat generation antwortet darauf mit einem Feuerwerk von Einfällen, Gefühlsempfindungen, irrationalen Ideen und Vorstellungen. Die Regeln von J. Kerouac: «Wie schreibe ich moderne Prosa?», Untertitel: «Ein Glaubensbekenntnis und ein technischer Ratgeber», zählen auf:

«2) Gib dich jedem Eindruck hin! Öffne dich! Lausche! ... 4) Sei in dein Leben verliebt! 5) Etwas, was du fühlst, wird die ihm eigene Form finden. 6) Sei immer blödsinnig geistesabwesend! ... 8) Wenn du etwas Unergründliches schreiben willst, hole es aus dem Grunde deiner Seele empor! 9) Die unaussprechliche Vision des Individuums. 10) Keine Zeit für Lyrik, aber genau Bescheid wissen. ... 28) Komponiere wild, undiszipliniert, rein! Schreibe, was aus den Tiefen deines Inneren aufsteigt! Je verrückter, desto besser! 29) Du bist allezeit ein Genie! 30) Autor und Regisseur irdischer Filme, vom Himmel finanziert und heilig gesprochen.»¹⁷

Die beat generation ist eine Generation von Emigranten. Sie fühlt sich in unserer Gesellschaft nicht zuhause. Sie versucht, sich vom Korsett der gesellschaftlichen Rolle, die man ihr aufzwingen will, zu befreien. Am liebsten würde sie die Mauern und Zäune, die Geld und Eigentum zwischen den Menschen errichten, in die Luft sprengen. Sie protestiert gegen landschaftliche und soziale Umweltverschmutzung, will der Sklaverei der Arbeit und der Sackgasse der Rationalität ent-rinnen. Die beat generation empfindet unsere Gesellschaft als ein großes Gefängnis. Ein Gefängnis bleibt ein Gefängnis, auch wenn man die Wände schön tapeziert, die Gitter mit Blumen umrankt und für einen abwechslungsreichen Tagesablauf sorgt. Ein Gefängnis bleibt ein Gefängnis, auch wenn man darin Aufstiegschancen hat und es eine Menge Annehmlichkeiten gibt, durch die man schöner wohnen kann. Die beat generation pfeift auf das Schöner-Wohnen im Gefängnis und geht ihre eigenen Wege. *Günter Remmert, Berlin*

DER AUTOR ist Philosophiestudent, z. Z. in Berlin.

¹⁶ A. Buchholz, *Die große Transformation*, Reinbek 1970, 121–123.

¹⁷ J. Kerouac, *Evergreen Review*, New York 1959. Deutsch in: *Unterwegs*, Reinbek ⁴1971, 285.

gung und administrative Ausweitung der römischen Zentralgewalt in ihrer heutigen geschichtlichen Form den ökumenischen Nah- und Fernzielen förderlich oder hinderlich sei. Nun gibt es allerdings nicht wenige offizielle Äußerungen, die glauben machen wollen, die ökumenische Annäherung sei auf dem besten Weg, mindestens zwischen Rom und den orthodoxen Kirchen, und die Erinnerung an spektakuläre Begegnungen, die «fast bis zum Ziel» der vollen Gemeinschaft zu führen schienen, ist durch den Tod der großen Gestalt des ökumenischen Patriarchen Athenagoras wieder wach geworden. Wird bei solchen Gelegenheiten mit Vorzug auf die weit-

gehende Übereinstimmung im dogmatischen Bekenntnis oder auf die «brüderliche Liebe» hingewiesen, so wird doch kaum die Frage gestellt, wie weit das wechselseitige Verständnis für ein autonomes kirchliches Leben und für kulturelle, strukturelle und theologische Eigenständigkeit reicht, beziehungsweise wie weit man konkret in der gegenseitigen Anerkennung solcher Eigenständigkeit zu gehen bereit wäre.

Zweifel an der Einstellung Roms in dieser Hinsicht muß jeder erheben, der die Erfahrungen jener orientalischen Kirchen beachtet, die bereits vor Jahrhunderten eine Union mit Rom eingingen. Wir denken in Osteuropa an die Ukrainer und Ruthenen und im Vorderen Orient vor allem an die Melkiten. Letztere hatten am Zweiten Vatikanischen Konzil in ihrem Patriarchen *Maximos IV. Saigh* einen großen Sprecher, der, unterstützt von seinen Bischöfen, nicht nur für die in den Unionsakten verbrieften und seither oft verletzten Rechte der orientalischen Kirchen eintrat, sondern das zentralisierende und uniformierende römische System auch theologisch bloßstellte. Große Konzilsgestalten unter den zahlenmäßig weit überlegenen «Westlern» folgten dieser Stimme und erhofften sich von einer erneuerten Patriarchalstruktur (Regionalisierung) den Grundstein für eine Reform der Gesamtkirche und eine tragfähige Brücke für die ersehnte ökumenische Annäherung und Vereinigung. Der bayerische Benediktinerabt *Johannes Hoock*, der an der dritten Sessio die Väter beschwor, den «Kairos», die Stunde der Umkehr, nicht einmal mehr zu verpassen, nannte in diesem Zusammenhang den Rechtsstand der Unierten den «Testfall für jene großen orientalischen Kirchen, die noch von uns getrennt sind».

Heute scheint all dies weit zurückzuliegen. Römische Bischofsernennungen über die Köpfe einheimischer Gremien und vorschlagsberechtigter Instanzen hinweg, Direkteingriffe der Glaubenskongregation im «Schnellverfahren», bzw. ohne irgend ein sichtbares oder durchsichtiges Verfahren (Fall *Pförtner*) lassen uns im Westen daran zweifeln, daß sich die Einsichten des Konzils über die relative Eigenständigkeit der «Ortskirchen» (vgl. Kirchenkonstitution und Ökumenedekret) gegen den weithin unveränderten, wenn nicht gar sich verfestigenden «Apparat» durchsetzen werden. Was aber wissen wir über die Enttäuschung und wachsende Unzufriedenheit bei den unierten Orientalen? Die Entwürfe für eine «Lex fundamentalis» (Grundgesetz) und was sonst dem Konzil an «Kirchenrechtsrevision» die Orientalen betrifft, konnte von

DIE Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen (Lumen Gentium Nr. 26).

«Diese konziliäre Vorstellung, welche im Okzident während des zweiten Jahrtausends in Vergessenheit geriet, ist dazu angehtan, eine ganze Sicht der Kirche, wie sie mehr oder weniger bewußt während Jahrhunderten angenommen wurde, in Frage zu stellen» (Dom E. Lanne, *Église locale et Église universelle*, in *IRÉNIKON* 1970, Nr. 4, pp. 481-482).

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist sich die westliche Kirche in bezug auf ihre Ekklesiologie jäh über den Platz der Ortskirche innerhalb der Gesamtkirche bewußt geworden. Es besteht aber kein Zweifel, daß unsere antiochenische Kirche mit ihrer langen ökumenischen Erfahrung den richtigen Ausgangspunkt für die theologische und historische Erforschung dieses fundamentalen Begriffs hat, nämlich den Gesichtspunkt der universellen Kirche und des kirchlichen Primats.

Die *Universelle Kirche* muß als ein Ideal betrachtet werden, nicht als eine feststellbare konkrete Realität. Die reale Gegebenheit besteht in der Lokalkirche mit ihrer eigenen Physiognomie, ihrer besonderen Mission und ihrer geographischen, menschlichen, kulturellen, soziologischen und historischen Bedingtheit. Die Lokalkirche ist nicht bloß eine administrative

diesen bisher kaum anders, denn als Attentatsversuch auf ihre Rechte aufgefaßt werden. Diese sehen sie zudem durch konkrete Maßnahmen der römischen Kurie immer wieder bedroht, wie die ständigen Reibereien um die Patriarchatsrechte über die orientalischen Auslandkirchen (z.B. in USA) beweisen.

Anzeichen, daß es noch Bischöfe gibt, die diese ganze Entwicklung nicht in stummem und resigniertem Fatalismus hinnehmen, gaben schon orientalische Voten an der letzten Bischofssynode (1971), wo besonders der Patriarch der libanesischen Maroniten, *Meouchi* (am Konzil noch als eher zurückhaltend, wenn nicht als «romanisierend» bekannt), sehr bestimmt gegen den Rückfall in eine vorkonziliäre Theologie und Kirchenauffassung auftrat. Nunmehr können wir einer Stimme Raum geben, die würdig des großen Vorgängers auf dem Patriarchenstuhl der Melkiten ist: *Maximos V. Hakim*.

Den nachfolgenden Artikel signierte er im Organ des melkitischen Patriarchats *Le Lien* (Nr. 1/1972, Erscheinungsort Beirut), nachdem er einen ähnlich lautenden Text unmittelbar nach Abschluß der Bischofssynode am 13. November in London als Vortrag gehalten hatte.

Die offene und grundsätzliche Sprache, ja die harte Anklage, die wir hier vernehmen, überrascht um so mehr, als der Verfasser früher eher als gewiegter Taktiker und pragmatischer Realpolitiker bekannt war. Bis zu seiner Wahl zum Patriarchen (1967) wirkte Hakim als Erzbischof von Akka in Haifa (Israel) und wurde von der israelischen Regierung als Sprecher aller religiösen Minderheiten respektiert. Wenn er jetzt als in Damaskus (Syrien) residierender Patriarch sich veranlaßt sieht, etwas «hinauszuschreien», was die Zukunft der Ökumene betrifft, so muß er überzeugt sein, daß dazu die Stunde geschlagen hat. Der «Schrei» ruft geschichtliche Erfahrungen² der «griechischen Katholiken» wach, wie sie sich bei ihren Unionen regelmäßig zwischen zwei Stühle setzten (zwischen den Stuhl ihres einstigen Patriarchats und den römischen Hl. Stuhl); er bringt aber auch theologische Überlegungen vor, die einer ernsthaften Auseinandersetzung, noch besser einer Gewissensforschung rufen. Eine solche ist zehn Jahre nach Konzilsbeginn fällig.

Die Redaktion

² Diesen geschichtlichen Teil haben wir in unserer Übersetzung aus dem französischen Original leicht gekürzt bzw. resümiert.

Einheit innerhalb der universellen Kirche, sondern die universelle Kirche selbst, die sich an einem bestimmten Ort manifestiert und in Zeit und Raum konkretisiert. Nichtsdestoweniger muß die Lokalkirche, wenn sie nicht ersticken und kirchlich unsinnig werden soll, das Band der Kommunion mit der universellen Kirche, das heißt mit der Gesamtheit der Lokalkirchen, bewahren, welche zusammen als Leib betrachtet werden. Dieses Band der Kommunion kann in seiner existentiellen historischen Ausdrucksform verschiedene Modalitäten haben, aber es ist wesentlich ein Band der Einheit im Glauben und in den Sakramenten. Niemals jedoch kann man dieses Band der Kommunion so betrachten, als ob es eine Zentralisation, Nachbildung und Planifikation forderte, denn eine Lokalkirche, welche ihre Physiognomie verliert, verlöre dadurch auch ihre menschliche Verwurzelung und damit ihre Wirksamkeit als Botin des Heils, ihren «Schneid» und ihr «Hefe-im-Teig»-Sein.

Der Bischof erhält als Hirte dieser Lokalkirche und als Nachfolger der Apostel durch seine sakramentale Weihe alle notwendigen Vollmachten, um seine Sendung zu erfüllen, Vollmachten, die durch eine höhere kirchliche Autorität, persönlich oder kollegial, nur auf Grund und in Funktion des gemeinsamen Bandes der Kirche eingeschränkt werden können, zum Beispiel was die Bewahrung der Einheit des Glaubens und der Kommunion anbelangt oder jene Belange betrifft, welche für die Kirche auf globaler, nationaler oder regionaler

Ebene eine gemeinsame Ordnung erfordern. Außerdem muß der Bischof gerade wegen seines bischöflichen Charakters auf Grund seiner Kollegialität und der Mitverantwortung im Bischofskollegium, dem als Nachfolger des Apostelkollegiums die durch Christus gebrachte Heilsbotschaft anvertraut wurde, für alle Kirchen Sorge tragen. Aber dieses Bischofskollegium bedarf in seiner organischen Existenz und seiner pastorellen Sendung eines Bandes, eines sichtbaren Organs der Kommunion, welche bereits fundamental durch den Glauben, das sakramentale Leben und die pastorelle Mitverantwortung gesichert ist. Die neutestamentliche und geschichtliche Tradition hat dieses in Petrus und seinen Nachfolgern, den Bischöfen von Rom, festgesetzt. Von daher kommt das spezifische Charisma des Bischofs von Rom. Dieser ist das sichtbare Band der Kommunion zwischen den Kirchen, welche ihre innere Autonomie und ihr eigenes kirchliches Leben haben. Es ist darum für die Kirche des Okzidents Zeit, von der Dialektik der Entgegenstellung zwischen Papsttum und Episkopat, Papsttum und Konzil, sowie universeller Kirche und Lokalkirche abzurücken.

Man müßte jeder *Lokalkirche* die Sorge überlassen, sich auf Grund ihrer existentiellen Gegebenheiten und in Wahrung einer universellen Kommunion ihre Institutionen zu geben, wobei sich die Rolle der allgemeinen Institutionen auf jenes notwendige Minimum beschränken sollte, das unter bestimmten historischen Umständen die für die Lokalkirche unerläßliche Öffnung auf die Universalität zu verwirklichen erlaubt.

Wir sind hier im Zentrum des Subsidiaritätsprinzips, von dem das Zweite Vatikanische Konzil spricht. Es handelt sich dabei weniger um eine juridische Regel zur Abgrenzung von Einflußzonen oder zur Rechtfertigung von Interventionen, als um ein theologisches Prinzip, hervorgehend aus der Verschiedenheit der sowohl persönlichen wie auch gemeinschaftlichen Charismen und Funktionen in der Kirche unter der Wirksamkeit des einen Geistes. Das Charisma des römischen Papstes, welcher zugleich Haupt und Glied des Bischofskollegiums ist, soll die kirchliche Kommunion garantieren. Er hat dann in das Leben der Kirchen einzugreifen, wenn die Einheit und die Kommunion dies erfordern. Das wegen seines göttlichen Ursprungs authentische, eigene und unveräußerliche Charisma der andern Bischöfe wird so geeint. Diese Einheit und diese Kommunion zu garantieren ist das Charisma des Primats. Dieser pastorelle Primat ist Solidarität und nicht Einzelgängertum. Gleiches gilt auch für die Formulierung des Glaubens: er umschreibt den Glauben in solidarischer Weise.

Eine genaue Bestimmung dieser theologischen Gegebenheiten drängt sich im Hinblick auf einen fruchtbaren und wahren Dialog auf.

Schmerzliche Erfahrungen

Diese kirchlichen Gegebenheiten haben wir im Orient bis zum XVII. Jahrhundert gelebt, nämlich bis zu dem Zeitpunkt, als die lateinischen Missionare in den Orient kamen und uns einen andern Begriff der Kirche aufdrängten, eine universelle Kirche, inkarniert in der römischen Kirche, der alle übrigen Lokalkirchen angehören sollten, wollten sie sich «katholisch» nennen. Das gab unserer mit Rom unierten Kirche von Antiochien einen zweideutigen und zwitterhaften Charakter: Sind wir die Lokalkirche von Antiochien, in welcher sich die universelle Kirche manifestiert, oder nur ein bloßer Teil der römischen Kirche, die sich universell nennt? Das Zweite Vatikanische Konzil bejaht, daß die Kirche des Orients in ihrer Entstehung und ihrem Wachstum «ihre eigene Disziplin, ihr eigenes liturgisches Brauchtum und geistliches Erbe» schuf (Lumen Gentium Nr. 23). Aber stimmt es, daß all dies nach unserer formellen Union mit Rom im Jahre 1724 bewahrt wurde? Wenn es so wäre, hätte uns die römische Kirche als Beispiel für die Lösung des Problems der Einheit zwischen ihr

und der Orthodoxie genommen. In Wirklichkeit jedoch will die römische Kirche die Existenz einer orthodox-katholischen Kirche vergessen, die seit beinahe 250 Jahren mit ihr verbunden ist. Sie will direkt mit der Orthodoxie verhandeln, ohne Vermittlung unserer für das Lateinertum gewonnenen unierten Kirche. Gewisse westliche Ökumeniker sagen, man sollte bei allen offiziellen Begegnungen und bei jedem Dialog zwischen der Orthodoxie und der römischen Kirche sämtliche unierten Kirchen fernhalten, denn diese seien ein Gegenstand des Verrufs und der Schande, den man der Orthodoxie nicht als Beispiel ihrer künftigen Union mit der römischen Kirche präsentieren könne.

Das alles wird verständlich, wenn wir die ungesunde Situation betrachten, in der sich unsere formelle Union vollzog. Neben den sozio-politischen Gründen, welche diese Union bestimmten, spielten maßloser Ehrgeiz und die Suche nach kirchlichen Würden eine große Rolle, um eine verfrühte Union ohne solide theologische Basis voranzutreiben (so der Bischof von Saida, *Euthym Saifi*, und sein Neffe *Seraphim Tanas*, welcher der erste Patriarch des katholischen Zweiges wurde). Wie das Bündnis der Maroniten mit den Kreuzfahrern, wie die Bedingungen der Malabaren und Malankaren in Indien unter der portugiesischen Kolonialmacht und wie jene der Ukrainer und Ruthenen unter der polnischen Herrschaft sowie der Rumänen im austro-ungarischen Kaiserreich usw. ..., genau so war auch die Lage unserer Christenheit im ottomanischen Reich. Sie stand als Minderheit einer erdrückenden Mehrheit gegenüber, welche in unserem Fall mohammedanisch war. Die sozio-politischen Elemente, welche die historische Analyse am Ursprung der unionistischen Bewegung im Vordern Orient findet, sind das Protektorat Frankreichs (der «ältesten Tochter» der westlichen Kirche), das Protektorat Österreichs und der Wille der westlichen Mächte, sich auf dem Weg über die christlichen Minderheiten im ottomanischen Reich, das sich im Niedergang befand, einzupflanzen, sowie die französische Kultur, welche von den lateinischen Missionaren eingeführt wurde, und die Armut ...

Brücke zwischen Rom und der Orthodoxie

Nach dieser Einführung leitet Patriarch Maximos V. zur Geschichte des Patriarchats von Antiochien über, dessen erster Bischof nach der Überlieferung der hl. Petrus selbst gewesen war und wo die Schüler des Herrn zum erstenmal Christen genannt wurden. In den ersten sieben Jahrhunderten des Christentums spielte die theologische Schule von Antiochien eine nicht minder überragende Rolle als seine Liturgie. Die muselmanische Invasion bereitete dem im 7. Jahrhundert ein langsames, aber sicheres Ende. Der 1054 eingetretene Bruch zwischen Orthodoxie und lateinischer Kirche wurde von Antiochien nie mit der Ausschließlichkeit Konstantinopels vollzogen. Immer wieder nahmen antiochenische Patriarchen Beziehungen zu Rom auf. Und sie akzeptierten die Union von Lyon (im 13. Jahrhundert) ebenso wie die Union von Florenz (im 15. Jahrhundert), ohne jedoch die Beziehungen zu den orthodoxen Patriarchaten abzubrechen. Das Fehlen einer formellen Exkommunikation zwischen Rom und Antiochien sowie die politischen Verhältnisse ermöglichten es der 1622 geschaffenen römischen Kongregation für die Glaubensverbreitung, Missionare (Kapuziner, Jesuiten und Karmeliter) in den Vordern Orient zu entsenden, die in Antiochien sehr gut aufgenommen wurden. Damit fanden westliches Gedankengut und lateinische theologische Vorstellungen Eingang im Vordern Orient. Bis dahin hatten die antiochenischen Patriarchen ihre Kirche in voller Autonomie geleitet.

... Die *neue theologische Strömung*, welche von den lateinischen Missionaren im Orient importiert worden war, begann zu Beginn des 18. Jahrhunderts ihre Früchte zu tragen. Der Bischof von Saida, *Euthym Saifi* (1682–1723), verstand es, sich durch einen Erlaß der Kongregation für die Glaubensverbreitung im Jahre 1701 zum Administrator aller im Patriarchat von Antiochien verstreuten griechischen Katholiken zu machen. Er verstand die Union nicht mehr als eine Wiederherstellung der Einheit von autonomen Kirchen, sondern als eine bloße Eingliederung in die eine römische Kirche. Sein Neffe, *Seraphim*

Tanas, ehemaliger Schüler der römischen Kongregation für die Glaubensverbreitung, folgte ihm in diesem neuen Verständnis der Union und ließ sich 1724 zum Patriarchen von Antiochien proklamieren. Selbst diejenigen, welche die Union mit Rom wünschten, waren mit dieser Art von Union nicht einverstanden. Das Patriarchat von Antiochien teilte sich unvermeidlich in zwei Zweige, der eine unterstützt von Rom und Frankreich, der andere durch Konstantinopel und den ottomanischen Staat.

Die meisten Nachfolger von Tanas versuchten diese Union mit Rom zu berichtigen, aber sie wurden als Gallikaner und Halb-Schismatiker behandelt (*Germanos Adam, Maximos III. Mazlum, Gregor II. Jussef* ...). Letzterer erklärte vor der Generalversammlung des Ersten Vatikanischen Konzils (am 19. Mai 1870) bezüglich der ersten dogmatischen Konstitution «de Ecclesia» folgendes:

«Ich beschwöre Euch bei Gott, ehrwürdige Väter, wie können wir eine auf solche Weise erstellte Konstitution veröffentlichen und in die Tat umsetzen? Wie können wir sie vor den Andersdenkenden verteidigen und sie unseren Katholiken vorlegen? Werden sie uns nicht anklagen, die heilige Frühzeit (des Christentums) zu verachten, und werden sie uns nicht als Gegner der Konzilien und Kanones verachten? Was werden wir jenen antworten, welche mit äußerstem Respekt die im Orient versammelten Konzilien umgeben? ... Wie werden die Katholiken im Glauben verharren und die Getrennten zur Einheit zurückkehren können, wenn sie in dieser Konstitution die Vernichtung ihrer Autonomie und den Verlust ihrer Würde und ihrer Rechte für ihre Patriarchalsitze sehen? ... Die im Kanon 3 enthaltene Definition zerstört die Fundamente der griechischen Kirche vollständig und bewirkt ihre Zerstörung und ihre völlige Auflösung. Alles in allem weigert sich unser Gewissen, diese Konstitution anzunehmen ...» – Wir wissen, daß Gregor II. Jussef in der Generalkongregation vom 13. Juli 1870 mit «non placet» antwortete, aber wir wissen auch, auf welche demütigende Weise er von Papst Pius IX. behandelt wurde.

Unser Vorgänger seligen Angedenkens, *Maximos IV.*, hörte nicht auf, die Rechte der patriarchalen Institution und die Autonomie der Lokalkirche in ihrer Liturgie, ihrer Disziplin und ihrer Theologie zu fordern. Das Zweite Vatikanische Konzil verzeichnete einen spürbaren Fortschritt in diesem Punkt im Dekret über den Ökumenismus (*Unitatis redintegratio*), aber keinen hinreichenden in «*Orientalium Ecclesiarum*». Diesen spürbaren Fortschritt im Verständnis der Lokalkirchen beginnt man jedoch wieder zu ignorieren, um auf die überholten Begriffe einer Kirche als «*societas perfecta*» oder der «vertikalen Beziehungen» zwischen Bischöfen und Papst usw. zurückzukommen (siehe die Berichte des Sekretärs von Kardinal *Seper* auf der letzten römischen Bischofssynode). Die «*lex fundamentalis*» (kirchliches Grundgesetz) ist eine Kodifikation dieser vorkonziliären Vorstellungen, welche jegliche Autonomie der Lokalkirche zerstört.

Wir sind keine Lösung

Wenn wir diesen historischen Überblick von unserem Patriarchat gegeben haben, dann gerade um zu zeigen, welche ökumenische Erfahrung wir in der Union mit Rom während 250 Jahren erlebt haben. Wir waren immer in einer beschwerlichen Situation, für uns selbst, für Rom und für die Orthodoxie. Unser kirchliches Leben in Kommunion mit Rom ist das sprechende Zeugnis für das Mißlingen einer Union, die hastig gemacht wurde und deren theologische und kirchliche Wurzeln nicht gesund sind. Man müßte das gleiche von den übrigen unierten Kirchen sagen. Wir sind demnach keine Lösung: Unsere Pflicht ist es, dies hinauszuschreien, daß wir keine Lösung sind. Aber wir können auf Grund unserer Erfahrung der Kirche von Rom bei einer Lösung helfen.

Rom müßte in der Orthodoxie und ihren Kirchen Schwesterkirchen mit allen Implikationen auf der Ebene der Autonomie wie auch der Kommunion sehen. Und hier kann der Historiker der Ökumenischen Bewegung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nur mit Liebe und Bewunderung das Verhalten der drei großen Geistesmänner würdigen, die da sind *Johannes XXIII.*, *Paul VI.* und *Athenagoras*.

Es stimmt, daß sich die römische Kirche von Gregor VII. an stark in Richtung auf die Zentralisation hin entwickelte, und zwar bis zum Ersten Vatikanischen Konzil, welches diese Zentralisierung dogmatisierte. Aber in welchem Maße sind die Schlußfolgerungen einer der römischen Kirche eigenen Theologie für eine andere Theologie, die mehr im Evangelium, der Tradition und der Lehre der Väter gründet, annehmbar? Die römische Kirche hat die Pflicht, den Kirchen des Orients, die ihr nichts schulden, eine annehmbare Erklärung zu geben. Vermag sie theologisch und historisch zu begründen, was sie für sich selbst den andern Kirchen gegenüber in Anspruch nimmt? Das heißt:

► Ihre Sicht der universellen Kirche als einer einzigen Diözese, welche die ganze Welt umfaßt und mit Filialen überall in der Welt von Rom aus regiert wird, und zwar immer dann, wenn nach dem Urteil des einzigen Hirten von Rom dies nötig ist, wodurch eine Dialektik des Gegensatzes zwischen universeller Kirche und Lokalkirche sowie zwischen Episkopat und Primat entsteht.

► Ihre Ekklesiologie, in welcher die Vorstellung von einer hierarchisierten, zentralisierten und juridiserten Gesellschaft, welche eine den zivilen Gesellschaften und einer juristischen internationalen Person vergleichbare Stellung einnimmt, in solcher Weise überwiegt, daß sie die Vorstellung von der umgestaltenden Kommunion im Heiligen Geist zu verwischen droht, ebenso wie die für die Kirche so wesentliche Vorstellung vom Mysterium, welche der pneumatologischen Ekklesiologie des Orients besonders teuer ist.

► Ihre Auffassung von der päpstlichen Unfehlbarkeit, welche bezüglich der Unfehlbarkeit der Kirche zu personell ist und diese praktisch verwischt. Eine Theologie, die heute von den seriösen Theologen des Okzidents aufgegeben wurde, eine theologische Sicht jedoch, die praktisch seit Gregor VII. die Grundlage für das Leben der römischen katholischen Kirche bildete.

Man kann keine historische Entwicklung einer einzelnen Kirche dogmatisieren, eine Entwicklung, so legitim sie auch gewesen sein mag, welche an ein gegebenes sozio-politisches Zusammentreffen von Umständen gebunden ist. Und noch weniger kann ein menschlicher und kultureller Ausdruck des unerschöpflichen Mysteriums Christi dogmatisiert werden.

Die Theologie muß immer weitergehen

Zwischen der Orthodoxie und der Kirche von Rom gibt es an der Basis überhaupt kein theologisches Problem: die sieben ersten Konzilien bilden für die beiden Partner im ökumenischen Dialog eine wesentliche gemeinsame Basis. Die gelegentlich verschiedene theologische Ausdrucksweise ist die Folge kultureller Verschiedenheit, von zwei Mentalitäten und von zwei Humanismen. Schöpft übrigens der Okzident nicht mehr und mehr sowohl in der Theologie als auch in seinen liturgischen und sakramentellen Formen aus dem Osten? Zudem ist jede starre theologische Fixierung und jede dogmatisierende Mentalität, die in der Vergangenheit erstarrte und für den heutigen Menschen unverständlich ist, überholt. Ich verdeutliche: Für den theologischen Zugang ist der Aspekt einer «niemals vollendeten Forschung» unerläßlich. Die Offenbarung ist in Jesus Christus vollendet. Er bildet den Gipfel der göttlichen Initiative für einen Bundesschluß. Aber das Mysterium Christi ist unerschöpflich; sein Verständnis

bildet die Aufgabe der Kirche im Ablauf der Zeit, und sie findet niemals ein Ende, es zu erforschen und es durch die – wesentlich beschränkten – menschlichen Worte, die von der Zeit und der Kultur bestimmt sind, adäquat auszudrücken sowie es in der lebendigen Erfahrung des Glaubens, einer Erfahrung, die sich ständig erneuert, zu leben.

Zudem ist Jesus nicht bloß ein Meister der Vergangenheit. Er lebt im Heute der Menschen und der Kirche. Diese wird im Hören auf den Geist der Wahrheit, dessen Aufgabe es ist, sie zur vollendeten Wahrheit zu führen (Joh 16, 13), bis zur Wiederkunft des Herrn die Arbeit am Glaubensverständnis weiterverfolgen. Wir stehen hier vor dem Objekt und dem Programm allen theologischen Denkens, ausgedrückt durch die lebendige Tradition. Dieser Marsch in und hin zur «vollendeten Wahrheit» bleibt demnach immer unvollendet, aber gleichzeitig voller Hoffnung, offen auf die Zukunft. Das Wort des Lehramtes hat somit einen doppelten Aspekt: einen absoluten Aspekt und einen relativen oder reformierbaren Aspekt. Es drückt tatsächlich das Mysterium aus, aber es erschöpft es nicht und umfaßt es nicht völlig. Wir müssen die Grenzen der Sprache und ihre kulturelle Bedingtheit anerkennen. Hierin gründet die dogmatische Entwicklung, das theologische Den-

Was denkt man sich dabei als Mutter? Zwei Söhne werden Priester

«Priester wollen Ihre Söhne werden?» Es läßt sich kaum ungläubiger und verständnisloser fragen. Allerdings nicht bei allen. Und «ganz Fromme» sagen sogar: «Wie herrlich für eine Mutter!»

Und die Mutter selber? Sie macht sich ihre Gedanken. Über die Sache Gottes natürlich. Sie bedenkt aber auch die vielen, die ihr Amt als Priester niederlegen. Zu einfach, das mit dem Zölibat allein begründen zu wollen. Oder mit mangelndem Glauben, fehlender Moral. Das alles sind so pauschal keine wirklichen Erklärungen. Eher dann schon die sich breitmachende Frustration, der zunehmende Ärger an der Kirche. Wie kommt es nur, daß diese über lange Strecken ihrer Geschichte so voller Unmenschlichkeit war? Hexenverfolgung, Inquisition, Vergewaltigung der Gewissen, Herrschsucht, Machthunger und -mißbrauch. Werte dagegen wie Menschlichkeit und Freiheit wurden außerhalb der Kirche erworben, ohne deren Mitwirkung. Die «soziale Frage» wurde von der Kirche erst gestellt, nachdem eine säkularisierte Gesellschaft sie längst gestellt hatte. Auch heute ist es bei den Kirchenmännern mit dem sozialen Denken nicht weit her. Sie bekehren lieber andere dazu als sich selbst. Oft hat man den Eindruck, sie wollen es bei ihren Leuten nicht einmal, da diese sich sonst mit «Sozialarbeitern» verwechseln könnten. Offenbar wird übersehen, daß heute keiner glaubhaft Priester sein kann, ohne daß er nicht gleichzeitig so etwas wie Sozialarbeiter wäre. Kein Wunder denn, wer am Rande der Gesellschaft lebt, hat immer noch keinen Platz in der Kirche. Verlorene Liebesmüh, sich mit solchen abzugeben.

Überhaupt Menschlichkeit. In Ländern, wo die zivile und kirchliche Eheordnung noch nicht getrennt sind, wird das Gesetz der Kirche über das Selbstbestimmungsrecht auch von Nichtkatholiken und von denen gestellt, die sich der Kirche entfremdet haben oder sie ablehnen. Ist das menschlich? Wird menschlich verfahren, wo um Laisierung nachgesucht wird? Wer seinen priesterlichen Dienst aufgibt, sei krank oder amoralisch. Unvergeßlich dieses Interview, das *Schwedt* und *Lanciotti* – er, der ranghöchste Sektionschef der Glaubenskongregation, zuständig für Zölibatsdispensen und Laisierungsanträge – dem Fernsehen lieferten. Wer sich erfrecht hat – so etwa *Lanciotti* –, gegen den Zölibat Propaganda zu machen

ken und die Neuarbeitung des Dogmas. Daher ist eine dogmatische Definition immer ein Endpunkt in der reflexiven Annäherung an das Gotteswort und ein Ausgangspunkt. Schließlich haben wir immer zwischen dem Wort Gottes, dem Objekt unseres lebendigen Glaubens, und dem menschlichen Ausdruck dieses Gotteswortes zu unterscheiden. Ersteres ist transzendent und absolut, letzteres ist relativ.

Zwischen den orthodoxen Kirchen und der römischen Kirche besteht (gemäß einem Ausdruck von Paul VI.) sogar eine «beinahe totale, wenngleich auch noch nicht vollständige Kommunion, welche aus unserer gemeinsamen Teilnahme am Mysterium Christi und seiner Kirche resultiert» (Brief an Athenagoras I., am 8. Februar 1971).

Was wir erhoffen ist sicherlich der letzte Schritt zu einer vollständigen Kommunion, das heißt die Kommunion am gleichen Kelch des Herrn. Zu diesem Zweck drängt sich eine Reinigung und eine Selbstüberwindung im Geiste der Liebe und der Wahrheit auf, um sich im einen Schafstall des guten Hirten zu begeben. Die Kirche kann nur um diesen Preis das Sakrament der Gegenwart Christi im Herzen der Menschheit sein.

Maximos V., Patriarch

oder vorsätzlich standesamtlich geheiratet hat, den werden wir hinhalten, bis er demütiger und bescheidener wird. Was hat das noch mit dem Menschen zu tun!

Und Freiheit? Das freie Wort in der Kirche wird abgewürgt, wo es etwas sagt, das der Hierarchie nicht gefällt. Freiheit der Forschung? Nach gewissen Wahrheiten zu forschen ist (wie es heißt, um der im Glauben Schwachen willen) unerwünscht, und die es tun, denen wird der Prozeß gemacht! Freiheit des Gewissens? Theologieprofessoren, die zu «*Humanae vitae*» kritisch Stellung genommen hatten, wurden in Ländern, wo sie staatlicherseits ohne genügenden Rechtsschutz stehen, von ihren Lehrstühlen entfernt. Es ist halt schwer für kirchliche Behörden, Freiheit zu gewähren, wenn sie von Leuten besetzt sind, die ihren Glauben immer noch aus einem inzwischen überholten Katechismus beziehen oder die in ihren Moralvorstellungen über Männer wie Jone nicht hinausgewachsen sind.

Und dieses Streben nach politischer Macht. Obwohl man doch im Weltgeschehen nur noch eine Minderheit darstellt, hat man die Allüren beibehalten, die allein einer Mehrheit anstehen. Allerdings, das Machtstreben ist verständlich. Wer keine Macht hinter sich hat, gilt nichts, er wird nicht einmal zur Kenntnis genommen. Und so stellt man sich denn auf die Seite der Mächtigen dieser Welt, um selber mächtig zu sein. Aber um gerecht zu sein: es gibt Bischöfe, die es nicht tun. Die sich foltern lassen. Welch ein Trost für die Kirchenchristen. Und Trost brauchen die ja. Je mehr sie von der Kirche wissen, um so schwerer wird es für sie, in der Kirche zu leben. Das Wort von der «Kirche der Sünder», die, obwohl sündig, die Kirche Christi ist, haut als Trost nicht mehr hin. Dazu hat es seine Gefahr: Es entschuldigt praktisch alles und jedes, da man ja nun einmal – auch als Mann der Kirche – Mensch sei.

Nein, ein Trost ist das nicht. Die Anfechtung des Glaubens bleibt. Denn Dinge, die einem als allzumenschlich erscheinen möchten, werden einem ja als «göttliches Recht» erklärt: die Struktur der Kirche, diese Pyramide von Macht und Autorität. Sie sei durch die Schrift belegbar. Etwa gründend im Willen dieses Jesus von Nazareth?

Viele sind heute von der Jesus-Frage sehr bewegt. Nachdem die Dogmen von der Gottessohnschaft den Menschen Jesus aus dem Bewußtsein so mancher verdrängt hatten, ist heute der Mensch Jesus wieder lebendig geworden. Nur zu verständlich ist das. Mit dem «erhöhten» Christus, dem Christ-König, weiß man nicht recht etwas anzufangen. Die theologischen

Abhandlungen über ihn sagen einem nichts. Sie führen in metaphysische Regionen, die über den Kopf der Menschen hinweggehen. Anders mit dem Menschen Jesus.

Wie hält es eigentlich die Kirche mit seiner Nachfolge? Man denkt manchmal, bei der «Nachfolge» hat es die Kirche lieber mit Christus dem König, als mit Jesus dem Menschen zu tun. Nun ist es ja auch zweifellos weniger beschwerlich, einem «König» nachzuleben, als sich auf Jesus, den armen Erdensohn, zu verpflichten. Denn der ließ sich nicht auf einem Thronessel umhertragen. Er hatte keinen Besitz, war nicht begütert. Er machte auch keine sozialen Unterschiede. Er schlug sich nicht auf die Seite der Mächtigen. Und wenn er seinen Jüngern die Füße wusch, dann war das keine bloße Geste. Würde sich die Kirche doch etwas anderes ausdenken, um ihren Dienst am Menschen zu demonstrieren! Wo es doch überhaupt so eine Sache ist mit diesem Dienst. Keine Funktion des Amtes, die von diesem nicht als «Dienst» erklärt wird.

Und dann diese Hierarchie der Würde. In der Kirche gibt es ja Menschen von verschiedener Würde. Es gibt nicht nur das gewöhnliche Kirchenvolk (dessen gemeinsames Priestertum in einem unaufhebbaren Abstand zum besonderen Priestertum des Amtes stehe), es gibt auch einen niederen und einen hohen Klerus, zu dem der niedere mit jeder neuen Weihe um eine Sprosse hinaufklettert. Jede Weihe bedeutet ja einen Zuwachs an Würde. Denn die Weihe, heißt es (zwar nicht mehr überall), «verändere», indem sie dem Betreffenden ein «unauslöschliches Merkmal» aufprägt.

Ja, bei der Gewöhnlichkeit des Kirchenvolkes ist es geblieben. Geblieben ist auch das grundsätzliche Mißtrauen gegenüber dem Laien. Zwar werden ihm – wohlabgewogen – gewisse Rechte übertragen. Wo immer er aber eine bedeutsame Position einnimmt, steht ihm ein Kirchenmann «zur Seite».

Und nun gar, wenn man eine Frau ist. Seltsam eigentlich, wie sehr sich die Kirche darin von Jesus entfernt hat. Für ihn war die Frau nicht von minderer Qualität, was doch an sich für das damalige Denken eher selbstverständlich gewesen wäre. In seiner Gefolgschaft gab es auch Frauen. Und man kann sich schwer vorstellen, daß er ihnen zölibatär verkrampft begegnete. Auch nicht voller Angst, die Frau könne sich in seiner Jüngerschaft einen Platz erobern.

Sehr erwünscht ist allerdings der Kirche das Beten der Frau um Priester. Und hochgelobt wird sie, wenn sie als Mutter «der Kirche Priester schenkt». Ist eine solche Mutter wirklich herrlich dran?

Was sie sich wünscht: Daß ihre Söhne Jesus auf der Spur bleiben. Daß sie ihn nicht so hoch und weit von sich weg in den Himmel erheben, daß er für sie immer «ungefährer» und damit als Vorbild ungefährlich wird. Und dies: Daß sie nicht resignieren. Resignation ist mehr als alles andere – Zölibat, fehlender kirchlicher Geist – der Grund, daß so viele abwandern.

Und was sie als Mutter letztlich denkt? Jesus hilft weiter.

Anita Röper, Bingen

Glauben heute

Katholischer Glaubenskurs (KGK)

2 Jahre (6 Trimester) Vertiefung des heutigen Glaubensverständnisses auf biblischer Grundlage für Damen und Herren mit abgeschlossener Volksschule.

Abendkurse an verschiedenen Orten der deutschen Schweiz sowie **Fernkurs**.

Beginn des Kurses 1972/74: Oktober 1972.

Theologische Kurse für Laien (TKL)

4 Jahre (8 Semester) systematische Einführung in die Hauptgebiete der Theologie für Damen und Herren mit Matura, Lehr- und Kindergärtnerinnenpatent oder eidg. Handelsdiplom.

Abendkurse in Zürich, evtl. auch in Luzern oder Basel, sowie **Fernkurs**.

Zwischeneinstieg in Kurs 1970/74: jedes Jahr im Oktober!

Anmeldeschluß für beide Kurse: 15. September 1972.

Prospekte, Auskünfte und Anmeldungen: Sekretariat TKL/KGK, Neptunstraße 38, 8032 Zürich, Telefon (01) 47 96 86

Die heutige Ausgabe ist wegen der Ferien eine Doppelnummer 13/14; Mitte August erscheint eine weitere Doppelnummer 15/16.

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Jakob David, Albert Ebnetter, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager, Karl Weber

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 62 90 «Orientierung», Zürich – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Scheckkonto Nr. 133.629 (Vermerk 0001/268499 «Orientierung») – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, «Orientierung» C.E. Suisse No 020/081.7360 – Italien: Postscheckkonto: Roma 1/28545 «Orientierung» Zürich

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: Fr. 22.— / Ausland: sFr. 25.— / DM 22.— / öS 145.— / FF 33.— / Lit. 3700.— / US \$ 7.—

Halbjahresabonnement: Fr. 12.50 / Ausland: sFr. 14.— / DM 12.50 / öS 75.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 13.50 / Ausland: sFr. 15.— / DM 13.50 / öS 80.— / Lit. 2100.—

Gönnerabonnement: sFr./DM 30.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—

Die Katholische Studentengemeinde

an der Universität Frankfurt/M. sucht

1 Laientheologen

mit Gemeindeerfahrung für die Mitarbeit im Leitungsteam

1 Referenten(-in)

für Bildung und Erziehung (Pädagoge, Psychologe, Philologe)

1 Referenten(-in)

für Hochschulpolitik und Gesellschaftswissenschaft (Soziologe, Politologe, Jurist)

Anfragen und genauere Arbeitsfeldbeschreibungen über Katholische Studentengemeinde, D-6 Frankfurt/M. 1, Beethovenstraße 28, z. H. Studentenpfarrer Winfried Kramny.