

ORIENTIERUNG

Nr. 13/14 70. Jahrgang Zürich, 15./31. Juli 2006

KARL DEDECIOUS BEGINNT seine im Frühjahr 2006 unter dem Titel «Ein Europäer aus Lodz» überschriebenen Erinnerungen mit einer tagebuchähnlichen Notiz, die während der Niederschrift unter der Hand zu einem flüchtigen und gleichzeitig zu einem eindringlichen Erinnerungsbild wird.¹ Am Abend des 13. August 2004 liest er in Robert Musils Tagebüchern dessen Einträge vom Sommer 1915: «Ende Juli. Eine Fliege stirbt: Weltkrieg. Das Grammophon hat sich schon durch viele Abendstunden gearbeitet. Rosa wir fahren nach Lodz, Lodz, Lodz ...» Ich stocke. Der Name ruft heftige Erinnerungen herauf. Mutters und Vaters Stadt, ihre Wahlheimat, meine Geburtsstadt, die Stadt meiner *education sentimentale*.» Hier endet die Einleitung zum Erinnerungsbuch und damit auch das durch die Musil-Lektüre hervorgerufene Erinnerungsbild, um dann – nur unterbrochen durch Titelblatt und Überschrift zum ersten Teil – seine unmittelbare und unerwartete Fortsetzung zu finden: «Hier fällt mir Musils Tagebuch aus den Händen. Ich bin jetzt ganz bei mir. Bei meinen Eltern, die 1912, kurz vor dem Ausbruch des Weltkriegs, in dem kleinen Ort Zelów, einer böhmisch-deutschen Kolonistengründung, heirateten und in die geheimnisvolle, lockende Stadt in der Nähe zogen: nach Lodz.»

Ein Europäer aus Lodz

K. Dedecius beschreibt hier den Vorgang der Erinnerung als einen Prozeß, bei dem, angestoßen durch die Lektüre eines literarischen Textes, ein einzelner Ortsname unwillkürlich lange zurückliegende und dem Wissen entschwundene Erfahrungen aus dem Gedächtnis hervorzurufen vermag. Mit dieser kleinen Szene am Beginn des Buches legt er eine knappe Skizze der Verfahrensweise seiner Memoiren vor. Auch wenn man als Leser für einen Augenblick vermutet, mit der eingangs beschriebenen Szene wolle sich der Autor von der Aufgabe entbinden, eine ausführliche und für jederman nachvollziehbare Begründung für die Niederschrift seiner Erinnerungen geben zu müssen, so stellt sich dieser Eindruck als unzutreffend heraus, wenn man das Buch ganz gelesen hat. Denn hinter den detailreichen Erinnerungen zeigt sich als eigentliches Thema des Buches die Suche nach der verlorenen Zeit, wie sie dem Verfasser in der Erinnerung an das vielsprachigen Milieu der Textilmetropole Lodz vor dem Zweiten Weltkrieg für einen flüchtigen Augenblick gegenwärtig wird. Dort wurde er im Jahre 1921 als Sohn einer schwäbischen Mutter und eines böhmisch-deutschen Vaters geboren, besuchte ein polnisches humanistisches Gymnasium und wurde bei Kriegsbeginn zum polnischen Arbeitsdienst verpflichtet. Während die polnische Armee von der Wehrmacht im «Blitzkrieg» überrannt wurde, konnte er mit seinen Kamaraden fliehen und gelangte bis nach Lemberg, das inzwischen von sowjetischen Truppen besetzt worden war. Es gelang ihm, die Stadt zu verlassen und sich auf vielen Umwegen zurück zu seinen Eltern nach Lodz durchzuschlagen. Von der Wehrmacht eingezogen geriet K. Dedecius 1943 in Stalingrad in sowjetische Gefangenschaft, aus der er Ende 1949 entlassen wurde. Im Lager begann er mit der Hilfe einer russischen Ärztin aus Kiew Gedichte von Michail Lermontow und Sergej Jessenin zu lesen, zu verstehen und dann auch zu übersetzen: «Die Gedichte wurden mein Gefangenen-Tagebuch. Sie waren Spiegelbild der erfahrenen Extreme in Rußland: Härte des Regimes und Weichheit und Wärme der Menschen. Unbefriedigter Lebenshunger und reales Leid in der Zwangssituation der Nichtangepaßten – bis zur Todessehnsucht. Meine Übersetzungsproben wurden mit der Zeit zu Ausdrucksübungen. Sie lehrten mich, Partituren zu lesen – und zu hören. Das Übersetzen war der Beginn eines Studiums: andere Länder, andere Völker, andere Zeiten verstehen zu lernen, die Voraussetzungen des Zusammenlebens zu erkunden.»

Mit dieser knappen Passage aus seiner Zeit als Kriegsgefangener beschreibt K. Dedecius den Beginn eines beispiellosen Weges, auf dem er zum bekanntesten Übersetzer polnischer Dichtung in Deutschland wurde, und an dessen Ende im Jahre 1980 die Gründung des «Deutschen Polen-Instituts» in Darmstadt stand. Die Beschreibung dieses Weges macht den größeren Teil seiner Erinnerungen aus. K. Dedecius wählt dafür nicht die Form einer chronologischen Darstellung: Wie er schon bei der Schilderung seiner Jugendzeit und

ZEITGESCHICHTE

Ein Europäer aus Lodz: Zu den Erinnerungen von *Karl Dedecius* – Der Prozeß des Erinnerns – Das vielsprachige Milieu der Textilmetropole Lodz – Zweiter Weltkrieg und sowjetische Kriegsgefangenschaft – Übersetzung von Gedichten von M. Lermontow und S. Jessenin – Ein beispielloses Lebenswerk des Übersetzers polnischer Literatur. *Nikolaus Klein*

THEOLOGIE

Europäische Theologie weltweit herausgefordert: Jubiläumssymposium 20 Jahre «Theologie interkulturell» – Ein Traditionsprojekt mit Zukunft – Debatten und Erfahrungsaustausch – Kontinentale Kontexte – Kirche als Familie: Leitbild für Afrika? – Kirche und HIV/AIDS – Zusammenleben mit Muslimen – Ein konstruktiver «Dialog des Lebens» – Indische Christen im pluralistischen Umfeld – Von der Akkomodation zur Inkulturation – Die nicht erreichte «Seele Indiens» – Der Einsatz für die philippinischen Frauen – Prozesse der Verelendung – Gewaltiger Umwälzungsprozeß in China – Lateinamerikas fundamentale Option für die Armen – Vom Pazifik in die USA – Debatten über den Multikulturalismus – Das strittige Verhältnis von Kirche und Gesellschaft. *Georg Evers, Aachen*

RELIGION/ALTER

Widerspruch und Eigenninn: Autobiographisches zu Otto Kuss (1905-1991) – Ein beeindruckendes wissenschaftliches Lebenswerk des Exegeten – Die Eigenständigkeit der autobiographischen Schriften – Aphorismen und Widerspruch – Briefe an Freunde und Schüler – Erfahrungen im Abseits – Der Einbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils – Gewandelte Religiosität im Alter – Neue Freundschaften – Zorn und Kritik – Wegehen und Nichtwissen – Skepsis und Hilfslosigkeit – Jedes Leben bleibt Fragment – Unterwegssein – Die Frage nach Gott – Entscheidende Haltungen. *Lorenz Wachinger, München*

NEUES TESTAMENT/KIRCHE

Der «Stiftungswille» Jesu? Das hierarchische Amtsverständnis der römischen Kirche im Spiegel des Neuen Testaments – Zur theologischen und ekklesiologischen Relevanz der Rückfrage – Jesus, der prophetische Bote der Herrschaft Gottes – Entwurf einer Gegenwelt – Forderung individueller Umkehr – Die «Aussendungsreden» in ihrem Grundbestand – Macht- und Herrschaftskritik – Messianische Gemeinde im jüdenchristlichen Traditionsbereich – Gemeindeprobleme der zweiten und dritten Generation – Kirchliche Strukturen in den Gemeinden des Paulus – Paulus als Gemeindeorganisator – Das Konzept einer charismatischen Gemeinde – Basisorientiertes Gemeindeamt – Die Rolle der Frauen – Ausbildung patriarchaler Leitungsstrukturen – Ein kirchliches «Priester»-Amt im Neuen Testament? *Paul Hoffmann, Bamberg*

der Jahre in der sowjetischen Kriegsgefangenschaft Bild an Bild am «roten Faden» der entschundenen Zeit reiht, so entwirft er im zweiten Teil seiner Erinnerungen ein Panorama von Autoren und deren Werken. Auch hier ist das Motiv der verschwundenen Zeit und des verlorenen Augenblicks dominierend. So berichtet er, daß er seine erste Anthologie der Übertragung polnischer Lyrik im Jahre 1959 zusammenstellte, um der durch den Krieg gefallenen (polnischen) Altersgenossen «auf der anderen Seite des Schützengrabens» zu gedenken. In diesem schmalen Buch versammelte er Gedichte von Andrzej Trzebiński, Waclaw Bojarski, Zdzislaw Stroiński, Krzysztof Kamil Baczyński, Tadeusz Gajcy, Mieczysław Braun und Władysław Sebyła. Noch im gleichen Jahr folgte unter dem Titel «Lektion der Stille» ein Sammelband, der dreißig zeitgenössische Lyriker vorstellte. Diese beiden Publikationen öffneten K. Dedecius den Weg nach Polen, und so konnte er noch im Spätherbst 1959 nach Warschau und Krakau reisen. Auf dieser Reise entdeckte er nicht nur die Erzählungen von Witold Gombrowicz und Bruno Schulz, sondern er lernte auch persönlich den Aphoristiker Stanisław Jerzy Lec kennen.

1959 bedeutete in der Übersetzertätigkeit von K. Dedecius ein Schlüsseljahr. Und die Darstellung dieses Jahres im Rahmen

seiner Memoiren ist besonders eindringlich, weil er in dieser Passage mit dem Abdruck des Gedichts «Genesis» von Mieczysław Jastrun und «An einen unbekanntem Deutschen im Westen» von Jerzy Waleńczyk zwei für seinen weiteren Lebensweg wichtige Texte vorstellt und interpretiert. Fand er 1959 in den Versen von M. Jastrun das Motiv für einen Neubeginn deutsch-polnischer Begegnungen nach 1945, so überraschte ihn die überwältigende und positive Reaktion in Deutschland auf das Gedicht von J. Waleńczyk. Motivation für sein Engagement und positive Reaktion auf seine Arbeit trafen hier zusammen, und diese seltene Koinzidenz macht auch den Leitfaden aus, an dem entlang K. Dedecius die Erinnerungen an die Jahre nach 1959 miteinander verknüpft. Für den Leser ist der Gewinn, den er aus der Lektüre dieser Memoiren ziehen kann, ein doppelter: er erhält eine subtile und vielfältige Einführung in die polnische Dichtung wie deren Schöpfer und er gewinnt Anteil an dem, was Freundschaft von Menschen an humanitärer Gesinnung und Praxis freizusetzen vermag.

Nikolaus Klein

¹ Karl Dedecius, Ein Europäer aus Lodz. Erinnerungen. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2006, 381 Seiten, 22,80 Euro; 41,00 sFr.

Europäische Theologie weltweit herausgefordert

Jubiläumssymposium 20 Jahre «Theologie interkulturell»

Vom 18.-20. Mai 2006 fand im Wilhelm-Kempf-Haus in Wiesbaden-Naurod das Symposium zum 20-Jahr-Jubiläum von «Theologie interkulturell», dem Forschungs- und Lehrprojekt am Fachbereich Katholische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main (www.theologie-interkulturell.de), statt. Es war ein Glücksfall, daß es den Veranstaltern gelungen war, mit Ausnahme von zweien, alle bisherigen Gastprofessorinnen und Gastprofessoren für das Symposium zu gewinnen, die gebeten waren, auf dem Hintergrund ihres jeweiligen Kontextes zur Thematik «Aufbruch in eine Welt für alle. Glaubenskommunikation in der Vielfalt der Kulturen» einen Beitrag zu leisten. Der Zeitrahmen von drei Tagen erwies sich als fast zu knapp bemessen, um der Fülle der Beiträge aus den verschiedenen Kontexten genüge zu tun und sie einigermaßen adäquat zu diskutieren.

In den zwanzig Jahren seit 1985, als die Reihe der Vorlesungen und der sie begleitenden Seminare sowie Symposien mit Gastprofessorinnen und Gastprofessoren aus jeweils verschiedenen kulturellen und religiösen Kontexten begonnen wurde, hat sich das anfänglich so experimentell und gewagt erscheinende Unternehmen «Theologie interkulturell» zu einem «Traditionsprojekt mit Zukunft» (so Thomas Schreijäck, Achtung der kontextuell-theologischen Perspektive, in: Orientierung 69 [2005], 202-206) entwickelt. In einer ersten Veranstaltung zur Eröffnung des Wintersemesters am 28. Oktober 2005 war das 20-Jahr-Jubiläum schon in einem «Akademischen Festakt» würdig gefeiert worden. Das Symposium in Naurod verstand sich dagegen als eine Arbeitstagung, in der eine Übersicht über die weltweiten Bemühungen auf dem Gebiet von auf den jeweiligen Kontext bezogenen Theologien gegeben und Möglichkeiten einer weiterführenden Zusammenarbeit ausgelotet werden sollten. Wichtig war, daß gleich am ersten Abend des Symposiums beim Empfang seitens der Universitätsleitung auf dem Campus-Westend in Frankfurt im ehemaligen Zentralgebäude der IG-Farben der «deutsche Kontext» mit der Last der Geschichte von Shoah und Kriegsverbrechen deutlich zur Sprache kam, um die langjährigen Anstrengungen von «Theologie interkulturell», zur Verständigung zwischen Kulturen und Religionen beizutragen, angemessen und nüchtern zu verorten.

Kirche als Familie – Leitbild für Afrika?

Das Symposium wurde passend eröffnet von dem aus dem Kongo stammenden und heute in Fribourg Moraltheologie lehrenden

Bénézet Bujo, der 1985 als erster Gastprofessor dem Experiment «Theologie interkulturell» zu einem geglückten Start verholfen hatte. Mit Blick auf die politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Afrika seit dieser Zeit stellte Bujo fest, daß fast überall auf dem Schwarzen Kontinent die Situation sich politisch und sozioökonomisch verschlechtert habe. In seinem Beitrag griff er zwei Problemkreise auf, zum einen die Frage einer afrikanischen Ekklesiologie und zum anderen die Problematik von HIV/AIDS. Als Zielvorgabe für das Bild von Kirche haben die afrikanischen Bischöfe auf der Afrikanischen Synode 1994 das Modell einer «Kirche als Familie» herausgestellt. Angesichts der großen Massaker in Ruanda, Burundi und Kongo-Kinshasa, wo Christen sich gegenseitig töteten, stellte sich die grundlegende Frage, ob die afrikanische Großfamilie als Modell für eine afrikanische Ekklesiologie wirklich geeignet sei. Angesichts der AIDS-Problematik in fast allen Ländern Afrikas sei es notwendig, sich verstärkt um eine Inkulturation auf dem Gebiet der Moraltheologie zu bemühen. Gefordert sei eine Gemeinschaftsethik, bei der im Rückgriff auf die noch immer wirksame afrikanische Solidarität das Verhalten der einzelnen den Belangen der gesamten Gemeinschaft Rechnung trage. In vielen traditionellen afrikanischen Sitten und Gebräuchen sei noch viel Potential vorhanden, neue ethische und moralische Antworten auf die Herausforderungen von heute zu finden.

Die Schwierigkeit, den Glauben überzeugend in der kulturellen Vielfalt in Nigeria, dem Land in Afrika, wo die meisten Christen mit den meisten Muslimen zusammenleben, beschrieb *Obiora F. Ike* in seinem Beitrag. Die Auseinandersetzungen unter den ethnisch und religiös verschiedenen Gruppen hätten kulturelle, soziale, politische und religiöse Gründe. Es gäbe aber auf der anderen Seite eine Vielzahl an gemeinsamen traditionellen Wertvorstellungen, die eine Basis für ein Zusammenleben in Toleranz und Harmonie in einem fruchtbaren und konstruktiven «Dialog des Lebens» bilden könnten. *Nazaire Bitoto Abeng*, Kirchengeschichtler aus Kamerun, hinterfragte den Titel des Symposiums und bezweifelte, daß es gerechtfertigt sei, angesichts der Ungerechtigkeitsstrukturen des globalen Marktes und auf dem Hintergrund der wirtschaftlichen und sozialen Situation in Kamerun von einer «Welt für alle» zu reden. Kritisch stellte Abeng fest, daß die afrikanische Weltsicht, die verschiedenen Riten und Mythen in Kamerun stark an gesellschaftlicher Relevanz verloren hätten und sich die Bevölkerung angesichts der ständigen politischen

Auseinandersetzungen und des wirtschaftlichen Rückschritts an das Scheitern ihrer Erwartungen und Hoffnungen gewöhnt habe.

Die Beiträge zum afrikanischen Kontext waren gekennzeichnet von einer tiefgreifenden Ernüchterung und Enttäuschung über die gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen in Schwarzafrika während der letzten Jahre, auf die afrikanische Theologen nur eingeschränkt und tastend Antwort zu geben sich imstande sehen. Verglichen mit der Aufbruchstimmung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, als die ersten Entwürfe einer genuin «afrikanischen Theologie» vorgestellt wurden, sieht sich die heutige Theologengeneration in Afrika vor Herausforderungen gestellt, die nicht zuletzt Folgen der wirtschaftlichen Globalisierung und der politischen Isolation Afrikas sind und die nur in Kooperation mit Theologen weltweit gemeistert werden können.

Danielle Palmyre-Florigny aus Mauritius, die ebenfalls im Rahmen des afrikanischen Kontextes sprach, brachte einen sehr eigenständigen und originellen Beitrag zur Problematik von Identität angesichts der kulturellen und religiösen Vielfalt dieser kleinen Insel im indischen Ozean, die in der Geschichte vielen verschiedenen Einflüssen aus Afrika, aus dem indischen Subkontinent, aus Europa und auch aus Asien ausgesetzt gewesen ist, welche die Identität der Bevölkerung in einzigartiger Weise multikulturell und multireligiös geprägt haben. Palmyre-Florigny sieht in dem daraus resultierenden «Kreole-Sein» nicht einen Mangel an klarer kultureller Identität, sondern eine Chance und Gnade, das Anderssein von anderen besser zu verstehen.

Indische Christen im pluralistischen Umfeld

Francis X. D'Sa SJ (Poona/Würzburg) und *Felix Wilfred* (Madras) sprachen zur Problematik einer interkulturellen Theologie im indischen Kontext. Für D'Sa ging es dabei darum, funktionale Äquivalente zwischen den Kulturen und den sie mitgestaltenden Mythen zu finden, um Kommunikation zwischen dem westlichen anthropozentrischen Geschichtsbild und dem an der Vorstellung des Karma ausgerichteten indischen Geschichtsverständnis möglich zu machen. In Indien lassen sich eine gegenseitige Beeinflussung und Symbiose feststellen, wenn indische Christen in ihrem Christsein von karmischen Vorstellungen bestimmt werden und Hindus sich in ihrem Hindusein von westlichem Geschichtsverständnis beeinflussen lassen. Felix Wilfred entwickelte anhand von zwei Fallstudien die Problematik des Sich-zu-eigen-Machens des christlichen Glaubens durch indische Christen im kulturell-religiös pluralistischen Umfeld Indiens und die Reaktion der nichtchristlichen Inder auf die christliche Botschaft. Dabei stellte er fest, daß die Versuche einer Akkommodation und Inkulturation des Christentums im indischen Kontext die Seele Indiens nicht erreicht hätten. Dagegen hätte das Beispiel von heiligen und weisen Menschen, die auf ihrer spirituellen Suche auf Jesus und seine Botschaft gestoßen seien, der christlichen Botschaft eine viel tiefer gehende Rezeption in Indien gebracht.

Der Franziskanertheologe *Louis J. Mascarenhas* stellte die besondere Situation der christlichen Minderheit in Pakistan vor, die für die muslimische Mehrheitsgesellschaft oft als Sündenbock für die politischen und militärischen Aktionen westlicher Staaten in Afghanistan und im Irak erhalten muß. Die Christen in Pakistan bemühten sich, das Gespräch mit den Muslimen zu suchen und mit verschiedenen Menschenrechtsorganisationen die diskriminierenden Sondergesetze, welche drakonische Strafen für Blasphemie und andere Delikte vorsehen, abzuschaffen, da sie dem Frieden und der Verständigung unter den ethnischen und religiösen Gruppen entgegenstehen. Die theologische Herausforderung in der Auseinandersetzung mit muslimischen Einwänden gegen das Christentum besteht für Mascarenhas darin, die christologischen und trinitarischen Dogmen, die seit dem Konzil von Chalzedon 451 weitestgehend unverändert überliefert wurden, angesichts der muslimischen Kritik neu zu überdenken und zu formulieren.

Auf dem Hintergrund der langen Kolonial- und Missionsgeschichte Sri Lankas beschrieb *Seemampillai Joseph Emmanuel*, der wegen der politischen Situation in seinem Land schon einige Jahre in Deutschland lebt, die Situation der christlichen Gemeinschaft, die zwar von einem einheimischen Klerus geleitet werde, aber immer noch nicht genügend zu einer eigenständigen ethnisch-religiösen Identität gefunden habe und angesichts der starken buddhistischen Mehrheit um ihr Überleben kämpfe. Eigentlich käme den Christen, die sich aus den beiden verfeindeten Volksgruppen Singhalesen und Tamilen rekrutierten, eine prophetische Sendung zu, zwischen ihnen zu vermitteln. Doch angesichts der Tatsache, daß die katholische Kirche zu sehr mit sich und ihren innerkirchlichen Problemen befaßt sei, sei sie unfähig, diese Aufgabe adäquat zu erfüllen. Emmanuel entwickelte seinerseits eine Vision für die Kirche Sri Lankas, die aufgerufen sei, sich weniger um sich selbst zu sorgen, sondern die christliche Botschaft von Wahrheit und Gerechtigkeit fruchtbar in der gegenwärtigen nationalen Notsituation zur Rettung des Landes einzubringen. Dies verlange ein Umdenken in allen Bereichen der Kirche, ein Sich-Öffnen und Zugehen auf die anderen im interreligiösen, gesellschaftlichen und politischen Dialog.

Philippinen: Gegen die Diskriminierung von Frauen

Vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Situation auf den Philippinen behandelte *Mary John Mananzan OSB* die Problematik der Stellung der Frau und die Bestrebungen, ihre Position in der Gesellschaft und in der Kirche zu verbessern. Seit Jahren ist die Benediktinerin national und international in Zusammenarbeit mit der «Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt» (EATWOT) und mit ihrem eigenen Institut für Frauenstudien in Manila tätig, die Frage der Diskriminierung von Frauen in Gesellschaft und Kirche zur Sprache zu bringen. Zur Veränderung der bestehenden Ausbeutung und Diskriminierung von Frauen sei es notwendig, daß Frauen sich organisierten, um gemeinsam für ihre Belange einzutreten. Dies könnten sie aber nur, wenn sie Chancen zur Weiterbildung bekämen. Im Bereich der Kirche könne die Entwicklung einer feministischen Theologie mithelfen, verkrustete Strukturen des Patriarchats langsam aufzubrechen. Notwendig sei eine neue ganzheitliche feministische Spiritualität zu entwickeln, die den Frauen Selbstvertrauen geben könne, sie befreie und zum prophetischen Handeln befähige. Als ein Beispiel für einen «prophetischen Dialog mit den Armen» stellte *Benigno P. Beltran SVD* seine langjährige Arbeit mit den Müllsammlern von «Smokey Mountain» in Manila vor. Die Arbeit mit diesen am Rande bzw. außerhalb der Gesellschaft lebenden Menschen habe bei Beltran zu einem tiefgehenden Umdenkungsprozeß geführt, in dem ihm die Grenzen der herkömmlichen Dogmatik und Verkündigung des Evangeliums deutlich wurden. Trotz ihrer existentiell so bedrohten und prekären Existenz hätten die Müllsammler einen tiefen Sinn für Gemeinschaft und Familie entwickelt, der sich positiv vom oftmals übertriebenen Individualismus der übrigen Gesellschaft abhebe. In ihren einfachen religiösen Überzeugungen zeige sich ein starker Glaube, der auf das Wirken Gottes in Zeichen und Wundern vertraue und religiöse Bilder wie auch Amulette hochschätze. In Rückblick auf seine 26jährige Arbeit mit und unter diesen Menschen hat Beltran trotz vieler Rückschläge und Anfeindungen eine spirituelle Neuorientierung gefunden, die seine Vorstellung von einem prophetischen Dialog mit den Armen tiefgehend verändert und von selbstsüchtigen Gedanken gereinigt habe.

Gewaltiger Umwälzungsprozeß in China

In die Welt Ostasiens führte *Luis Gutheinz SJ*, Fujen Universität in Tapei, ein, der den Kontext China knapp als eine Welt voller Spannung zwischen materiellem Fortschritt und dem Bestreben um die Bewahrung der traditionellen spirituell-religiösen Kultur Chinas charakterisierte. Das Christentum stehe in einer Auseinandersetzung und Begegnung mit den drei religiösen

Grundströmungen von Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus. In dieser Begegnung stelle Jesus Christus als konkrete Selbstmitteilung Gottes und Erlöser eine Herausforderung für die Konfuzianer dar, die überzeugt seien, daß der Mensch von Natur aus gut sei. Im Gespräch mit Taoisten könne die Symbolik von Yin und Yang eine Brücke zu einem tieferen Verständnis der Kenosis im Kreuzestod Jesu und seiner Auferstehung bilden. Fruchtbar sei auch die Begegnung mit dem Buddhismus, der in Taiwan eine Neubelebung erfahre. Die buddhistische Haltung der Absage an die Welt des Vorläufigen in der Erwartung der Befreiung aus dem «Rad der Wiedergeburt» könne dem christlichen Verständnis der eschatologischen Vollendung in der Gemeinschaft der Heiligen neue Tiefe geben. Alle Religionen seien durch die Globalisierung herausgefordert, die zu einem Paradigmenwechsel im wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen und religiösen Bereich führen werde. Die VR China befinde sich gegenwärtig in einem gewaltigen Umwandlungsprozeß, in dem auf der einen Seite die kommunistische Ideologie ihre staatstragende Kraft und Legitimation einbüße, das Konsumdenken angesichts des rasanten wirtschaftlichen Wachstums sich ausbreite, ohne daß deutlich werde, welche ideologischen, religiösen oder kulturellen Werte letztlich bestimmend werden könnten. Luis Gutheinz sprach vorsichtig von Anzeichen einer positiven Entwicklung, in der sich China als Zentrum in der modernen Welt der Vielfalt von Kulturen und Religionen zu einer Haltung von Dialog und Zusammenarbeit entwickeln werde. Abschließend wies er auf eine interessante Parallele zwischen der VR China und der katholischen Kirche hin, die beide ungefähr zahlenmäßig gleich große Organisationen darstellten, aber beide mit dem Problem konfrontiert seien, Entscheidungsgewalt vom Zentrum an die Unterorganisationen der Provinzen, im Fall der VR China, und an die Ortskirchen, im Fall der katholischen Kirche, zu delegieren.

Auch sechzig Jahre nach Ende des Pazifischen Krieges ist in Japan die Diskussion um die Einschätzung der eigenen Rolle als Täter wegen der Kriegsverbrechen der japanischen Militärs und der des Opfers als Ziel der bisherig einmaligen Atomangriffe auf Hiroshima und Nagasaki nicht zur Ruhe gekommen. *Haruko K. Okano*, Seisen-Universität in Tokio, versuchte auf diesem Hintergrund den Kontext der Begegnung des Christentums mit der japanischen Welt zu verorten. In Japan seien es vor allem Frauen, die in der Friedensbewegung und im Kampf gegen neu aufkommenden Militarismus eine wichtige Rolle spielten: In den christlichen Kirchen hätten feministische Theologinnen seit einigen Jahren langsame Fortschritte gemacht, sich in der Friedensdiskussion und anderen gesellschaftlich und kirchlich relevanten Themen Gehör zu verschaffen.

Lateinamerika: fundamentale Option für die Armen

Spätestens seit der Vollversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM) in Medellín 1968 fungiert die «fundamentale Option für die Armen» als Leitprogramm für den Umbau von einer kolonialen zu einer befreienden Kirche in Lateinamerika. Anhand des Kontextes Brasiliens stellte *Paulo Suess* die Implikationen des Paradigmas der Option für die Armen im Kampf für Gerechtigkeit nicht nur in Lateinamerika, sondern weltweit dar. In seinem Beitrag machte Suess deutlich, daß es sich bei der «Option für die Armen» um einen universalen Imperativ handle, der weltweit für alle gelte, die sich auf das Evangelium beriefen. Auch wenn es manchem als ein «Traum» erscheinen wolle, seien die Menschenrechte in erster Linie Armenrechte, und das Paradigma der Option für die Armen stehe für den Kampf um die Anerkennung des Grundrechts gerade der Armen auf ein menschenwürdiges Leben. Eine Kirche der Armen werde sich daher für die Verwirklichung dieses Traumes immer wieder einsetzen müssen.

In seinem Beitrag «Transmoderne und Interkulturalität» versuchte *Enrique Dussel*, Mexiko, aus der Sicht einer Philosophie der Befreiung die Problematik der Glaubenskommunikation im

lateinamerikanischen Kontext zu beleuchten. Seine zentrale Aussage gipfelte darin, daß es dem Christentum in seiner Geschichte bisher nur einmal gelungen sei, sich zu inkulturieren, und zwar aus der semitisch geprägten urchristlichen Form in die hellenistisch-römische Kultur. Das aus diesem Inkulturationsprozeß entstandene europäische Christentum sei dann von den Missionaren in die Welt Asiens, Afrikas und Lateinamerikas exportiert worden. Bis heute habe es die Kirche in ihrer Verkündigung nicht verstanden, diesen Eurozentrismus zu durchbrechen und den Weg für weitergehende Begegnungen mit der islamischen Welt und den reichen Kulturen Indiens und Chinas, aber auch der Lateinamerikas und Afrikas zu öffnen. Für die Verkündigung des Christentums werde es weltweit darauf ankommen, neue Formen interkultureller Begegnungen jenseits des Schemas «Zentrum = Europa/USA und der Peripherie = die übrige Welt» zu finden.

Juan Carlos Scannone SJ zeigte die Möglichkeiten der Glaubensverkündigung innerhalb des argentinischen Kontextes auf, der geprägt ist von einem Volkskatholizismus, dessen kulturelle Matrix bestimmt werde von einem Kulturmetizentum aus Elementen der eingeborenen Kulturen, der spanischen Kultur und der späterer Einwanderergruppen aus Europa und Asien. Scannone sieht in der Neuentdeckung einer Pastoral der Eingeborenen eine Möglichkeit für die Kirche in Argentinien, die globalisierte Kultur aus den eigenen kulturellen lateinamerikanischen Wurzeln heraus neu zu interpretieren, um durch eine Unterscheidung der Geister ihren wertvollen Beitrag zu assimilieren.

Am Beispiel der Kirchen in der weiten Welt des Pazifiks untersuchte *John D'Arcy May*, Irish School of Ecumenics in Dublin, die Frage, ob die in diesem Raum entstandenen christlichen Kirchen den Weg des internationalen Fundamentalismus oder den «Pacific Way» der kulturell integrierten, aber auch sozial und politisch verantwortlichen Kirchen gehen sollten. Anhand einer anthropologischen Untersuchung des christlich gewordenen Volkes der Urapmin in Papua Neuguinea zeigte er auf, wie eine Kulturgemeinschaft sich der überkommenen Traditionen vollkommen entledigen kann, um ein millenaristisch-fundamentalistisches Christentum als Ersatz-Kultur zu übernehmen. Das Problem bestehe dabei darin, daß die traditionellen Konfliktsituationen nicht aufgelöst seien, sondern in der Form von Schuldgefühlen und Endzeiterwartungen weiterbeständen.

Einen Blick auf den interkulturellen Diskurs in den USA in den letzten Jahren vermittelte der Beitrag von *Robert J. Schreier*, Catholic Theological Union in Chicago. Die lebhaft diskutierte Diskussion über die Möglichkeiten und Potentiale eines Multikulturalismus in den USA sei durch die Ereignisse des 11. September 2001 für längere Zeit unterbrochen worden. Inzwischen gäbe es eine Neubelebung dieses Diskurses über die Frage der Möglichkeit und der Voraussetzungen eines kosmopolitischen Zusammenlebens. Auf dem theologischen Sektor habe sich eine neue interkulturelle Theologie in der Diskussion mit der hispanisch-latino und der afrikanisch-amerikanischen Theologie entwickelt. Eine dritte Ebene für interkulturelle theologische Bemühungen ergäbe sich aus der sehr umstrittenen Diskussion um das Verhältnis zwischen Religion (Kirche) und Gesellschaft, die durch den Konflikt zwischen wachsendem Individualismus und dem Beharren auf traditionellen Werten bestimmt werde.

Den Schlußpunkt der Beiträge setzte *Wladimir Iwanow*, der aus der Sicht der orthodoxen Theologie den Kontext Rußlands vorstellte. Auf dem Hintergrund der Geschichte der russischen Kirche zeigte er die Neuansätze der letzten Jahre auf, die der orthodoxen Kirche Rußlands einen Neuanfang des kirchlichen und theologischen Lebens brachten und ihre traditionelle Rolle auf den Gebieten der Liturgie und Spiritualität bestätigten und zugleich neue Wege auf dem Gebiet des sozialen Apostolats eröffneten.

Projekt «Theologie interkulturell» gewann an Bedeutung

Die Konzeption des Symposiums, die als Redner nur ehemalige Gastprofessorinnen und Gastprofessoren im Projekt «Theologie interkulturell» vorsah, brachte es mit sich, daß der Überblick über

die Situation und Möglichkeiten von «Glaubenskommunikation in der Vielfalt der Kulturen» den deutschen und europäischen Kontext aussparte. Angesichts der globalen Perspektive des Symposiums hätte ein Blick auf diesen Kontext, der als Ausgangs- und Zielpunkt theologischer Anfragen und Kritik des öfteren angesprochen wurde, sicher weitere Einblicke in die Rolle, Möglichkeiten und Aufgaben einer weltweiten Zusammenarbeit auf dem Gebiet einer kontextuellen Theologie ermöglicht. Ein Eingehen auf den europäischen Kontext hätte zudem die Zielrichtung des Projekts «Theologie interkulturell» unterstrichen, den theologischen Austausch mit Theologen aus anderen kulturellen, religiösen und gesellschaftlichen Kontexten auf Augenhöhe zu führen, um deutlich zu machen, daß die Zeiten des Eurozentrismus auf dem Gebiet der Theologie zu Ende gegangen sind.

Der Rückblick auf das Symposium und auf die zwanzigjährige Arbeit von «Theologie interkulturell» in einem Plenum mit allen Referentinnen und Referenten am Schluß machte eindrucksvoll deutlich, wie sehr das Projekt an Bedeutung gewonnen hat, welche Lernprozesse es bei allen Beteiligten auslöste und wie wichtig seine Fortsetzung für die Zukunft der Zusammenarbeit von Theologen weltweit heute geworden ist. Der Nestor des Projekts *Pius Siller* blickte denn auch weniger auf das Geleistete zurück, sondern stellte fest, daß angesichts der Herausforderungen durch die Globalisierung die Aufgaben, aber auch die Möglichkeiten von «Theologie interkulturell» weit über das hinaus gewachsen seien, was den Gründervätern damals nur ansatzweise bewußt gewesen sei, als sie sich auf dieses Wagnis einließen. Aus dem Kreis der ehemaligen Gastprofessorinnen und Gastprofessoren wurde der Wunsch geäußert, die Erfahrungen des fruchtbaren

Austausches, den das Symposium geboten hatte, in einer virtuellen dauernden Zusammenarbeit fortzuführen. Von Seemampillai J. Emmanuel (Sri Lanka) und Felix Wilfred (Indien) wurde die Anregung gegeben, in der theologischen Arbeit stärker die aktuellen politischen und gesellschaftlichen Fragen der jeweiligen Kontexte einzubeziehen. Im Hinblick auf die gegenwärtige Situation der europäischen Theologie, die sich in einer Krise befindet, wurde auf die Bedeutung des Projekts «Theologie interkulturell» hingewiesen (Robert J. Schreiter, USA), um im weltweiten Austausch der Theologien neue Ansätze und Herausforderungen zu entdecken. Dem Projekt wurde andererseits bescheinigt, so etwas wie eine «weltweite Vision einer interkulturellen Zusammenarbeit» (Mary John Mananzan, Philippinen) auf dem Gebiet der Theologie aufgezeigt und eine Zusammenarbeit zwischen «Ost und West bei Berücksichtigung einer bleibenden Differenz» (Luis Gutheinz, Taiwan) aufgezeigt zu haben. Es wurde festgehalten, daß die langjährige Arbeit von «Theologie interkulturell» innerhalb der deutschen akademischen Theologie eine gewaltige Leistung darstelle, die das zunächst als «exotisch» angesehene Projekt zu einem respektierten Erfolgsmodell eines einmaligen gegenseitigen theologischen Austausches habe werden lassen, das zum Aufbau einer «globalen Zivilgesellschaft» beitrage (John D'Arcy May, Irland/Ozeanien). *Thomas Schreijäck*, der verantwortliche Koordinator des Symposiums und 1. Vorsitzender von «Theologie interkulturell», und seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die das Symposium vorbereitet und durchgeführt haben, konnten mit Genugtuung auf die geleistete Arbeit zurückblicken und viele Anregungen und Anstöße für die Weiterarbeit in der Zukunft mitnehmen.

Georg Evers, Aachen

WIDERSPRUCH UND EIGENSINN

Autobiographisches zu Otto Kuss (1905-1991)

«Unterwegs mit Paulus» heißt der Gedenkband, den Schüler und Fachkollegen von *Otto Kuss*, Professor für Exegese des Neuen Testaments, zuletzt in München, zu seinem 100. Geburtstag zusammengestellt haben.¹ Zum Lebenswerk des Gelehrten – der Römerbrief-Kommentar (1957-1978), der Hebräerbrief-Kommentar (1966), das Paulus-Buch (1971) und die Paulus-Studien – sagen sie viel Wichtiges, auch Schockierendes, z.B. über seinen Antijudaismus. Der Widerspruch, der zu diesem Lebenswerk gehört, ein Aufschrei geradezu, seine autobiographischen Schriften bleiben fast ganz ausgespart; sie seien deshalb kurz vorgestellt:

▷ «Fragmentarische Notizen eines Außenseiters», 1979 (im Folgenden FN), eine Sammlung von Aphorismen aus den Epochen seines Lebens (vor allem 1930-1945; 1945-1960 usw.) über den Menschen, über Christentum und Kirche, über geistige Auseinandersetzungen und die Erfahrungen seiner späten Jahre. Kuss weiß um die Problematik des Genres, der letzte Satz der Vorbemerkung sagt es: «Der Aphorismus faßt häufig nur die halbe Wahrheit. Erst zusammen mit dem Widerspruch des Lesers erreicht er die erwünschte Vollendung.»

▷ «Dankbarer Abschied», 1981 (im Folgenden DA), zum 50. Jahrestag der Priesterweihe den Mitbrüdern gewidmet, denen er im Einleitungsbrief seine Motive dazu erklärt: «Ihr seid Euren Weg gegangen, ich bin den meinen gestolpert – aber wie immer es gewesen ist, es war gut und für mich Grund zu unaufhörlicher Dankbarkeit» (DA 3). Drei Fotos sind beigegeben: Das erste zeigt den bekümmert Fragenden, das zweite den mit Schirm und Umhang im Regen Laufenden, das dritte den an einer Straße Sitzenden und fröhlich Lachenden; denn der ganze Bericht, ein

Nachdenken über Leben und innere Existenzform, mündet in «... überströmende», beunruhigend frohmachende Dankbarkeit» (DA 173).

▷ «Jesus und Sokrates. Meditationen eines Münchener Theologieprofessors auf der nachdenklichen Fußwanderung von Flensburg nach Syrakus», 1983 (im Folgenden JuS)², als Weg-Bericht in 150 Kapiteln angelegt, von denen etwa ein Drittel ausgeführt ist, die aber seinen Denkweg einschließen und vom Entstehen des Wander-Plans bis zu Grundsätzlichem reichen, mit V. van Goghs «Les Roulottes», ein Bild, das er sehr liebte und schon in FN vorangestellt hatte mit der Unterschrift: «Es gibt den Felsen nicht, es gibt immer nur die Straße».

Neben den weitgehend autobiographischen «Vorbemerkungen» zu «Auslegung und Verkündigung. Bd. II»³, vor allem über die Zeit des NS-Terrors, müssen die Briefe an Freunde und Schüler einbezogen werden. Besonders der Briefwechsel mit Erich Kleineidam (1905-2005), der z.T. bei H. Wanetschek liegt, stellt einen Kommentar zu den autobiographischen Schriften von Kuss dar; der Freund seit dem Studium in Breslau, später Professor für Philosophie in Erfurt, kann mit ihnen nichts anfangen, er versteht ihn nicht mehr – und Kuss wehrt sich. Kuss' Briefe sind aufschlußreich für seine «Weltanschauung», übrigens fast kalligraphisch schön in Sütterlin geschrieben, manchmal sehr lang; er

² Es handelt sich ausschließlich um Privatdrucke, die im Folgenden mit Sigeln zitiert werden: FN, DA, JuS. – Zum Folgenden ist die Lebenslauf-Forschung seit M. Kohli und die Biographieforschung zu beachten; für die Auswirkungen auf die Theologie vgl. Stephanie Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung*. Stuttgart u.a. 1994; für einen Einzelfall: Andrea Pichlmeier, *Wes Geistes Kind. Zum Verhältnis von Spiritualität und Biographie am Beispiel des Ordensgründers Jean-Claude Colin*. Eine interdisziplinäre Grundlagenreflexion. Würzburg 2000; grundlegend: H. Luther, *Theologie und Biographie*, in: ders., *Religion und Alltag*. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992, 37-44.

³ O. Kuss, *Auslegung und Verkündigung. II. Biblische Vorträge und Meditationen*. Regensburg 1967.

¹ Josef Hainz, Hrsg., *Unterwegs mit Paulus. Otto Kuss zum 100. Geburtstag*. F. Pustet, Regensburg 2006. Der Band enthält einen biographischen Beitrag (W. Bracht), viel fachliche Diskussion, einen Nachruf (J. Ernst) und Erinnerungen von einem Wegbegleiter (F. Hämmerle) und einem Freund der letzten Jahre (H. Wanetschek); die einzelnen Aufsätze werden im Folgenden nur mit Verfassernamen und Seite zitiert.

unterschreibt mit dem griechischen Phi, der Abkürzung für «Philemon», was ja von «Kuß» herkommt.

Diese autobiographischen späten Schriften von Otto Kuss, gerade mit dem Widersprüchlichen und den Verstörungen, sind es wert, wahrgenommen zu werden. Denn sie thematisieren die eigene Lebensgeschichte, die nach den Regeln des wissenschaftlichen Diskurses lange verschwiegen worden war; der Mensch hinter dem Werk wird sichtbar. Er sucht nach der eigenen Identität – bruchstückhaft, gebrochen durch die Krisen des Lebenslaufs, ist auf Befreiung und einen sinngebenden Horizont aus, auch im Protest gegen die Kirche, ja gegen den einsozialisierten «Gott». Diese Bruchstücke einer Autobiographie sind bemerkenswert wegen der Genauigkeit und Aufrichtigkeit, mit der Kuss den Übergang zu *seiner* Form der Alters-Religiosität reflektiert und benennt. Der Mut, das Gefundene einer begrenzten Öffentlichkeit zugänglich zu machen, ist beachtlich; er schreibt von Angst, bei seinem Tod als Lügner dazustehen (DA 140f.). Der Vorgang ist verflochten mit dem Epochen-Schicksal des Übergangs zu einem anderen Paradigma des religiösen Empfindens und Denkens in der katholischen Kirche – auch deswegen ist es wichtig, das Profil dieser Alters-Religiosität nachzuzeichnen. Es besteht kein Anlaß für Schüler und Verehrer von Otto Kuss sich ihrer zu schämen.

Der Beginn eines Lebens-Wegs

Otto Kuss ist 1905 in Lauban, Schlesien, in einer «pietistisch-frommen» Familie geboren, der Vater stirbt schon 1909, er wächst in Schweidnitz neben einem älteren Bruder auf. Auf dem Gymnasium begegnet er dem Protestantismus, hat sich ihm gegenüber als «entschlossener Katholik» (W. Bracht, 11) zu behaupten.

Das Studium der Theologie in Breslau, offenbar nach Lust und Laune, ist ihm, wie auch später, «immer die Quelle unsäglich Seligkeiten» (DA 19). Früh erscheint die Spaltung zwischen Frömmigkeit und intellektueller Redlichkeit – er hat Joseph Wittig (1879-1949) vor Augen, seinen Professor für Patrologie und Alte Kirchengeschichte; der später bekannte Schriftsteller kam in diesen Jahren wegen eines Artikels in der Zeitschrift «Hochland» auf den Index und wurde exkommuniziert, blieb aber zeit lebens tief fromm katholisch⁴; Kuss erinnert sich später oft an ihn als eine Art Vorbild. Am meisten prägt ihn Friedrich Wilhelm Maier (1883-1957), Professor für Neutestamentliche Exegese, bei dem er später promovieren wird.⁵

In einem Semester in Bonn nimmt er evangelische Theologie breiter zur Kenntnis, vor allem mit Erik Petersons Römerbrief-Vorlesung. Er wandert viel, wie schon daheim in Schlesien; die Alkohol-Abstinenz der Jugendbewegung lockert sich; eine Fahrt nach Frankfurt erwähnt er eigens, wo er Blumen auf das Grab Arthur Schopenhauers legt (DA 18).

In Breslau zurück zur Fortsetzung des Studiums, flieht er in der Nacht vor den Exerzitien zu den Höheren Weihen und geht für zwei Jahre (1928-30) nach Berlin, wo er im Studium der klassischen Philologie breiter den großen Autoren der Antike begegnet. Er trifft auf das Fascinosum der protestantischen Theologie, besonders in dem Exegeten Hans Lietzmann, der durch seine Persönlichkeit auf ihn Eindruck macht. Er sieht noch Adolf von Harnack, auch Carl Sonnenschein, hört Romano Guardini, dessen Art ihn bald befremdet. Aber es bleibt ein Ungenügen an der Philologie, in der die entscheidenden Fragen – nach «Heil» oder «Unheil» – nicht berührt seien.

Er läßt sich in Breslau 1931 zum Priester weihen, promoviert im selben Jahr und bereitet, nach kurzer Zeit in der Seelsorge, die

⁴ Zu J. Wittig vgl. Th. Kampmann, R. Padberg, Der Fall Joseph Wittig fünfzig Jahre danach. Paderborn 1975; B. Haunhorst, «Dieser unser menschen-naher Gott». Zu Leben und Werk Joseph Wittigs (1879-1949), in: Orientierung 51 (1987) 20-24.

⁵ Zu F.W. Maier: DA, 13f.; 80-82, wo das Vorwort zum Römerbrief-Kommentar zitiert ist; O. Kuss, Paulus. Regensburg 1971, 2. Aufl. 1976 ist ihm gewidmet; die «Vorbemerkung» charakterisiert ihn noch einmal mit seiner «durchaus nonkonformistischen Religiosität und seiner unkonventionellen Frömmigkeit».

Habilitation vor, die ihm aber 1933 schon von der NS-Partei unmöglich gemacht wird. Als Domvikar und Studentenpfarrer in Breslau hat er das Katholische mit den Mitteln der zeitgenössischen Theologie und Exegese zu vertreten, lernt also wieder das Christentum als kämpferische Selbstbehauptung kennen. Für Josef Pieper und Heinz Raskop erarbeitet er eine «Theologie des Neuen Testaments», die ihm den Zorn F.W. Maiers zuzieht. Die ersten Bände des «Regensburger Neuen Testaments» entstehen, mit A. Wikenhauser und J. Schmid zusammen, als schlichte und wissenschaftlich verantwortbare Sachexegese, ein neuer Typ katholischen Arbeitens, recht erfolgreich (J. Ernst, 261). Die Streckbank katholischer Exegese zwischen Päpstlicher Bibelkommission und Wissenschaft spürt er nicht mehr selber, aber es kostet viel Vorsicht, die Indizierung zu vermeiden (DA, 44f., auch Vorbemerkung zum Hebräerbrief-Kommentar).

Die Probleme der Zeitenwende⁶ machen Mühe; er lernt u.a. Alfred Delp kennen, den er zu einem Vortrag nach Breslau holt; 1933-45 liest er «unentwegt» Nietzsche, sammelt viel Material dazu, will ein Buch über ihn schreiben, wozu es nicht kommt⁷; Kierkegaard beschäftigt ihn leidenschaftlich. Die Auseinandersetzung mit E. Jüngers «Der Arbeiter», oder mit O. Spengler spiegelt die weltanschaulichen Kämpfe jener Jahre. Eine Reise nach Italien und Sizilien 1938, wo er die Griechen sucht, zeigt ihm die klassischen Landschaften, die Städte und Museen, die Kunst, die er mit den Augen der großen Italienkenner des 19. Jahrhunderts (V. Hehn, F. Gregorovius) sieht⁸; Homer und Sophokles liest er in Paestum und im Teatro Greco von Syrakus.

Bei Kriegsende 1945 muß er aus Breslau fliehen⁹, wendet sich nach Regensburg wegen des Verlags F. Pustet, wo das «Regensburger Neue Testament» erscheint, bekommt Typhus und überlebt nur knapp; ein heftiger Zorn während der Spendung der Krankensalbung hat zur Genesung beigetragen (W. Bracht, 18). Brüche des Lebensgangs sind zu verarbeiten: mit der Vertreibung aus Schlesien der Verlust der Heimat, die schwere Krankheit, der neue Status.

Nach kurzer Zeit an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Regensburg wird er für das Fach Neutestamentliche Exegese an die Hochschule nach Paderborn berufen, wo er von 1949 bis 1960 bleibt und sich wohl fühlt. Er brilliert offenbar am Katheder, kann sich unabgelenkt der wissenschaftlichen Arbeit widmen.

«Abseits. 1960-1970»

Der Entschluß als Professor an die Universität München zu gehen, fällt schwer¹⁰; Kuss spricht halb scherzhaft von Abulie¹¹, es handelt sich aber eher um eine deutliche Zwangs-Symptomatik. Er empfindet sich offenbar nochmals als Heimatvertriebener (J. Ernst, 261), zudem als Außenseiter, der allein sein muß, also die Einsamkeit sucht und zu brauchen meint. Unterwegs fühlt er sich

⁶ Vgl. O. Kuss, E. Kleineidam, Hrg., Die Kirche in der Zeitenwende. Paderborn 1935, dann Salzburg 1936 u. 1939. – Aus denselben Jahren auch der Aufsatz «Der Heide und der Christ. Bemerkungen zu der religiösen Lage des Gegenwartsmenschen und zur christlichen Verkündigung», mit breiter Auseinandersetzung mit der damaligen neuesten Philosophie, in: Otto Kuss, Auslegung und Verkündigung. II. Regensburg 1967.

⁷ Die Notizen sind bis auf etwa 30 Seiten verloren, die in FN 33-65, stehen; ebd. 131, die Bemerkung, wenngleich unterscheidend, Nietzsche sei für ihn wie ein «Kirchenvater» gewesen. Oder DA 175: Nietzsche, dem er «zeitig begegnete», «dessen Leben und Schicksal mich stets mehr beschäftigten als seine Schriften, der mir aber zu der Paßstraße wurde, über die ich in neue Länder gelangte». – Vgl. DA 53f., wo er auch über die frühe intensive Lektüre von J. Burckhardt berichtet.

⁸ Eine große Einschaltung in JuS 211-250 berichtet davon. Auffallend ist die Vanitas-Stimmung gegen Ende in Syrakus.

⁹ Ein Dokument dieser schweren Zeit ist «Der Kreuzweg», in: Auslegung und Verkündigung. II. 235-274; als Andacht in einem theologischen Buch verwunderlich, aber verständlich in Kuss' Biographie; vgl. dazu A. Stimpfle, Auslegen und Verkündigen, in: J. Hainz, Hrg., Unterwegs mit Paulus (Anm. 1).

¹⁰ «Abseits. 1960-1970» ist das Kapitel in FN 104-123 überschrieben, das die Jahre 1960-1970 umfaßt.

¹¹ H. Wanetschek, Otto Kuss – Erinnerungen an seine letzten Lebensjahre, in: J. Hainz, Unterwegs mit Paulus (Anm. 1), 274.

am wohlsten: Die Wanderungen setzen verstärkt ein – exzessives Gehen rund um München und den Starnberger See¹², später von München nach Rom, von Rom nach Syrakus, schließlich von Flensburg nach Syrakus. Es ist körperlich-sportliche Freude am Gehenkönnen, «Glück auf den Straßen», wie er oft schreibt, und das Bilanzieren von Leben und Denken im Unterwegssein, nach dem Muster von Nietzsche, Sokrates und Jesus. Zugleich wächst die Anziehung der Antike, besonders der Stoa und des Skeptizismus, dem er in den Essays von Montaigne wieder begegnet.

Das II. Vatikanische Konzil 1962-65 bricht in seine wohl etwas willensmäßig und unverbunden festgehaltene, «vorkonziliare» Frömmigkeit ein, eine persönliche Verletzung kommt dazu¹³: Seine «Privatmesse» in einer Ordenskirche in der Nähe seiner Wohnung ist nicht mehr erwünscht. Die Emeritierung 1971, die Vollendung des Paulus-Buchs und die Fertigstellung der dritten Lieferung des Römerbrief-Kommentars kosten viel Energie. Die Lebenswende zur Entwicklung einer Alters-Religiosität ist deutlich: einerseits Verlust und Entfernung von Kindheit, Jugend und den Jahren des Kämpfens, andererseits Befreiung von zu harten Bindungen. Er bezeichnet den Vorgang später als Wechsel vom «Felsen» zu den Straßen (JuS 202-207), vom Tridentinum zum Heute, von den kirchlichen Gewißheiten zur ungeschützten modernen Existenz.

Profil einer gewandelten Religiosität im Alterwerden

Die Erfahrungen des Alterwerdens, gerade die religiösen, werden selten genauer diskutiert, denn es handelt sich um sehr individuelles Erleben, kaum mitteilbar in der Ambivalenz von Defiziten und Befreiung.¹⁴ Auch die Theologie kümmert sich wenig um diese Probleme; so werden sie verschwiegen – aus der Unsicherheit des Erlebenden, die/der damit allein ist, oder aus Angst und Scham, weil sie oft nicht mit der bisherigen Rolle oder mit der Kirche konform gehen. Auch Otto Kuss reflektiert darüber nicht ausdrücklich. Der bekannte Psychoanalytiker Fritz Riemann (1904-1979) spricht von der «geistigen Freiheit» im Alter, von der «Rollenlosigkeit», dem Wegfall von Rücksichten. Andere betonen noch stärker den Eigensinn des Alters¹⁵: Es sei widerspenstig, sperrig, störend.

Kuss findet in seinen späten Jahren Kontakt zu der Schriftstellerin Vilma Sturm (1912-1995)¹⁶, deren Zeugnis einer «Erschütterung der eigenen Glaubenssicherheit» ihn bewegt. Durch sie und vermittelt durch Heinrich Spaemann (1903-2001) liest er das Testament der Ordensfrau Petra Mönningmann, die das Problem «Gott lieben ohne Gewißheit über ihn» bedrängt (H. Wanetschek, 279ff.). Er bringt sein Gottesbild nicht mit der traditionellen Lehre von einer ewigen Hölle zusammen, die er leidenschaftlich ablehnt; dazu das Wegbrechen von alten dogmatischen Gerüsten, das Verblässen früher Gewißheiten, das Schalwerden frommer Gewohnheiten. Aber er ist mit solchen Fragen kein Einzelfall. Die damals übliche klerikale Erziehung hat ihn an der altersgemäßen

Auseinandersetzung mit der Realität gehindert, so haben sich psychische Reifung und Entwicklung der religiösen Einstellungen verlangsamt und verformt. Dazu kam später der Druck des NS-Regimes; das besessene Arbeiten in seiner Wissenschaft wirkte wie verdrängend. Jetzt, nach der Emeritierung, kann sich vieles befreien; eine Unterbrechung des Bisherigen hat sich lange angebahnt, das Aufhören der Anpassung, das freiere Aussprechen der Gedanken lassen das Alter als Neu-Anfang erscheinen, wie einen Schritt der Individuation, um mit C.G. Jung zu sprechen. Erschöpfung und Abwerfen einer lebenslangen (Selbst-)Disziplinierung in der Institution Kirche bringen den Übergang vom korrekt katholischen Priester zum Leben eines einsamen und ausgesetzten Intellektuellen. Sein Weg hat längst aus der geschlossenen Welt der katholischen Kirche in die Moderne geführt: in die erste Zivilisation ohne absolute Gewißheiten, in eine profane Welt mit der Wissensform des prinzipiell unabschließbaren offenen Diskurses, in der es kein Dogma, keine autoritativen Entscheidungen und keine geheiligten Traditionen gibt; in der vom Individuum ausgegangen wird, nicht mehr von Gemeinschaften, und in der nicht mehr die privilegierte Kirche gilt, sondern nur konkurrierende Orientierungsangebote weltanschaulicher Art.¹⁷

Die scharf kritische und zornige Sicht von Otto Kuss muß gehört, freilich auch besonnen eingeschätzt werden. Seine herrische, rangbewußte und schroffe Art, auch seine Neigung zum Zorn¹⁸, seine Ungedulds- und Ungerechtigkeitsreaktionen, obwohl er auch großer Liebenswürdiger fähig war, wollen bedacht sein. Knut Backhaus, einer seiner Nachfolger auf seinem Lehrstuhl in München, überschreibt seinen Beitrag zu «Unterwegs mit Paulus» mit einer bestürzenden Charakterisierung von Kuss' Leben: «Zermürbung und Zuversicht»; beidem ist nachzugehen, sie charakterisieren eine Variante des Religiös-seins im Alter.

Das Weggehen

In «Fragmentarische Notizen» steht aus den Jahren 1930-1945 noch ein Abschnitt «Zur Apologie des Christentums», ganz in der Art, wie man damals die «Wahrheit des Christentums» willens- und verstandesmäßig verteidigte. Jetzt aber ist für Kuss «die seit langem ersehnte rückhaltlose Offenheit möglich» (DA 96f.), zu der ihn seine «langsam sich fundamental verändernde Weltanschauung und damit der sich ständig vergrößernde, wenn auch niemals «endgültige» Abstand zu einem gängigen «Standardkatholizismus» drängt – ein Vorgang, der mit dem Zorn der Abgrenzung beginnen muß.

Kuss erfährt in dieser Lebenswende den schmerzhaften Prozeß des Weggehens und Sich-Unterscheidens von dem kirchlichen Milieu, das er zur Zeit seiner Priesterweihe verinnerlicht hatte. In der Religionsgeschichte ist der Exodus von Wüstenvätern, Heiligen, Einsiedlern und Ordensgründern wohlbekannt, dazu die Dissenters, Nonkonformisten und «Protestanten» der Reformationgeschichte, nicht zu vergessen die aus religiösen oder politischen Gründen Vertriebenen und die aus Müdigkeit oder Verbitterung Verstummtten.

Damit ist viel Einsamsein und Enttäuschung (DA 85, 87f.), der Verlust von Sicherheit in einer strengen, aber verlässlichen Kirche gegeben; den nötig werdenden Neu-Anfang vollzieht Kuss unter der leitenden Größe «Antike» (DA 143f., 144f., 151f.), kommt also auf sein Studium der klassischen Philologie zurück. Ohne Zweifel stammt aus der Erschütterung des Verlusts die ätzende Kritik des «Genasführten» (DA 134), der erfahren muß, was Jean Améry (1912-1978) in seinem bemerkenswerten Buch «Über das Altern. Revolte und Resignation» (1968) das Fremdwerden der Welt nennt; für Kuss ist es das Fremdwerden der Kirche; die

¹² Aus dem Nachlaß des Kuss-Schülers und Mitwanderers (München – Rom; Rom – Syrakus) Friedrich Schröger besitze ich eine Mappe mit Fotografien O. Kuss' von Wegen um den Starnberger See. – Vgl. F. Nietzsche, Götzen-Dämmerung: Sprüche und Pfeile, Nr. 34 (über Flaubert): «... Nur die ergangenen Gedanken haben Wert»; ähnlich bei S. Kierkegaard, JuS 31.

¹³ DA 134f. – W. Bracht, 33f., bringt O. Kuss' Brief an den Weihbischof Rintelen (Paderborn-Magdeburg) von 1983, der von derselben Episode spricht.

¹⁴ Die Literatur dazu ufernt aus: G. Benn, Altern als Problem für Künstler. (Wiesbaden 1954), Berlin 2006; R. Guardini, Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung. (Würzburg 1953), Mainz 2001; J. Améry, Über das Altern. Revolte und Resignation. Stuttgart (1968), 2001; S. de Beauvoir, Das Alter. Reinbek (1972), 1995; F. Riemann, Die Kunst des Alterns. (Stuttgart 1981), München 2005.

¹⁵ Chr. Schachtner, Störfall Alter. Für ein Recht auf Eigen-Sinn. Frankfurt/M. 1988 (Besprechung in der Süddeutschen Zeitung, 27. Jan. 1989); H. Heigert, Die sperrigen Alten. Ebd. 1. Jan. 1998; M. Blasberg-Kuhnke, Altenpastoral als gerontologisch verantwortete Praxis, in: I. Baumgartner, Hrsg., Handbuch der Pastoralpsychologie. Regensburg 1990.

¹⁶ V. Sturm, Barfuß auf Asphalt. Ein unordentlicher Lebenslauf. (Köln 1981), München 1991. – Vgl. H. Böll, Vilma Sturm, in: ders., Spuren der Zeitgenossenschaft. Literarische Schriften. München 1980, 183f.

¹⁷ Th. Meyer, Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne. Reinbek (1989), 1991, 23-25 (nach J. Habermas).

¹⁸ Die Episode von der Italienreise 1938, wo er in Castelvetrano, Sizilien, sich der Droschkenkutscher «zornbebend» nicht erwehren kann (JuS 246f.). – Vgl. auch das Motto, das K. Backhaus über seinen Beitrag in «Unterwegs mit Paulus» (Anm. 1) setzt (aus der Grabschrift von J. Swift): «Ubi saeva indignatio, cor ulterius lacerare nequit».

«Desillusionierung», von der R. Guardini in «Die Lebensalter» (1959) schreibt, wirkt sich mit der für Kuss typischen Radikalität aus. Die Katalysator-Funktion des II. Vatikanischen Konzils und seiner Folge-Erscheinungen erlebt er als Auflösung des bisher Gültigen (DA 64-70, 74, 131-134. Vgl. die «Vorbemerkungen» zur dritten Lieferung des Römerbrief-Kommentars, DA 108-112). Er blickt aber in die Zukunft und versteht sich als «Patrouille», die auch ein «Himmelfahrtskommando» werden kann, und vielleicht Resultate eines dritten, fünften oder achten Vaticanums vorwegnimmt (DA 139).

Das letzte Kapitel von DA, «Anstatt einer <weltanschaulichen> Summe», umschreibt diesen Ausblick mit sechs Leitthemen: «Hilflosigkeit», «Skepsis», «Demut» oder «Einverständnis», «Beten», «Getröstetsein», «Zuversicht» – und ganz zuletzt «Dankbarkeit». Ohne die Negativität des «Weggehens» harmonisierend zu verschleiern, hat Kuss hier wohl den positiven Kern einer Alters-Spiritualität entfaltet.

Das Nichtwissen: Hilflosigkeit, Skepsis

Wahrscheinlich hat sich schon in Paderborn das Auftauchen aus den gelernten Gewißheiten der Dogmatik und Apologetik vorbereitet, u.a. an der Gestalt des Dogmatikers Johannes Brinktrine (1889-1965), den Kuss in DA 61f. neugierig und fast liebevoll, aber mit deutlicher Ironie und Distanz schildert. Es ist nicht bekannt, ob er das berühmte Buch aus der Tradition der englischen Mystik, «Die Wolke des Nichtwissens» (14. Jh.)¹⁹, gekannt hat. Für ihn leuchtet in der Auflösung der herkömmlichen kirchlichen Ordnung das Bild des Sokrates auf und seines fundamentalen Nichtwissens über die tiefsten Fragen: Warum? Wozu? Woher? Wohin?. Die antiken Skeptiker und Philosophen der Stoa (Seneca, Marc Aurel, Cicero), der fast moderne Michel de Montaigne (1533-1592) faszinieren Kuss. Hilflosigkeit und Skepsis sind die ersten seiner neuen Haltungen: das einzig Sichere die Ungewißheit – freilich auf das Konzept eines bestimmten Wissensbegriffs bezogen; die alten Auseinandersetzungen um die Skepsis, z.B. bei J. H. Newman, kommen nicht vor. Es geht im ganzen um den menschlichen status viatoris, und nicht possessionis; über das Suchen (M.L. Kaschnitz: Altsein heißt Suchen) schreibt Kuss in dem Absatz «Beten» (DA 161-163; FN 105). Sein Beharren auf dem Nichtwissen kann gut verstanden werden als die Rückkehr aus Entfremdungen, auch durch die kirchliche Disziplin, in die Eigentlichkeit der persönlichen Existenz; «als ich 70 war, konnte ich meines Herzens Regungen folgen», sagt Konfuzius.²⁰

«Jedes Leben bleibt Fragment»

Otto Kuss verehrt Nietzsche nicht erst seit den mittleren dreißiger und den Jahren des Kriegs (DA 53f.); er dürfte von ihm die Vorliebe für den Aphorismus übernommen haben. Neben der wissenschaftlichen Abhandlung gibt es damit für ihn die freiere, fast künstlerische Form der pointierten, auch polemisch zugespitzten, oft ironischen Sätze und die unverkennbare Lust daran, vor allem in den Fragmentarischen Notizen.

In seiner Beschäftigung mit Nietzsche mußte Kuss auf Franz Overbeck (1837-1905) stoßen, für ihn ein wichtiger Zeuge der historischen Kritik am Neuen Testament – den evangelischen Theologen, der im Lauf seines Lebens zum scharfen Theologie-Kritiker wurde.²¹ Noch in DA, 137f., zitiert Kuss einen Satz aus Overbecks «Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie» (1873), das Mönchtum sei an Stelle des Martyriums getreten; er bezieht ihn auf sein eigenes Leiden an der «weltanschaulichen

Ungeborgenheit» und «Ausgesetztheit», auf «die fixierte Ratlosigkeit, die ohne Antwort bleibende Frage nach dem Sinn als «Prüfungsthema».

Kuss erwähnt Gottlieb Söhngen (1892-1971), als Professor für Fundamentaltheologie in München, Lehrer Joseph Ratzingers; er kennt ihn seit 1940, schätzt seine geistvolle, kenntnisreiche Art. Er habe sich schließlich von der Theologie mehr oder weniger verabschiedet (DA 72f.). Overbeck wie Söhngen darf man als Zeugen für Kuss' theologischen Weg verstehen.

In seiner Gelehrten-Arbeit gibt es viel genug Fragment Gebliebenes. E. Lohse meint, er habe den Römerbrief-Kommentar vielleicht abgebrochen, weil er sich verausgabt habe («Unterwegs mit Paulus» 51, anders Kuss selber, DA 123). Der große Hebräerbrief-Kommentar (RNT 8/2) war bereits in Teilen gesetzt, als Kuss ihn liegen ließ.²² Ein Galaterbrief-Kommentar, durch viele Vorlesungen vorbereitet, ist nicht entstanden, weil Kuss das Interesse daran verlor (DA 127). Ein «stattliches Manuskript» zu Johannes dem Täufer liege seit den Paderborner Jahren «bei ihm herum», aber es schien ihm zu gefährlich, es wäre «beruflicher Selbstmord» gewesen (DA 76f.).²³

Mindestens seit den Arbeiten Henning Luthers²⁴ (vor ihm H. U. von Balthasar, R. Guardini u. a.) steht das Fragmentarische stärker im theologischen Bewußtsein, – nach all der dogmatischen Systematik geradezu als *die* Form, in der man heute Theologie treibt. Diese Haltung des Fragmentarischen, dem Systemhaften jedes vorgeblichen Wissens in Philosophien und Religionen zuwider – Kuss spricht einmal geradezu von «Wegwerf-Philosophien oder -Theologien» (JuS 17) – führt ihn zum Einverständnis, ja zur Demut: «Nichtverstehen und nichtverstehend nicht remonstrieren, Ja sagen zu dem, was war, was ist, was kommt und was kommen kann» (DA 160f.).

Unterwegssein

Otto Kuss radikalisiert das geläufige «Homo viator», nachdem er viel Erfahrung mit weiten Fußwanderungen gesammelt hat; in dem Kapitel «Der unendliche Horizont 1970-1978» von «Fragmentarische Notizen» schreibt er: «Das Leben ist eine Wunde – man ist unaufhörlich dabei, das Blut zu stillen, Verbände anzulegen.» Oder: «Mehr Pläne haben, als die zu vermutende Lebensspanne gestattet – beim Plänemachen sterben». Oder: «Auf der Straße sterben, im Straßengraben» (125, 127).

Seine letzte Publikation JuS ist der umfassende, nur zum kleineren Teil realisierte Plan des Wanderberichts von Flensburg nach Syrakus: Auf den Straßen wie auf den inneren Wegen der Erinnerung und des Nachdenkens begegnen ihm Theologen, die ihm wichtig waren, etwa Nikolaus von Kues wegen des «wissen-den Nichtwissens» (Kap. 132 des Plans, nicht ausgeführt), Sören Kierkegaard (in mehreren, z. T. ausgeführten Kapiteln), H.S. Reimarus, mit dem er in vielem übereinstimmt, D.F. Strauß, Philosophen wie B. Pascal, M. de Montaigne (mit einem Porträt und vielen Zitaten – es ist als ob Kuss von sich selber spräche!), F. Nietzsche, Marc Aurel, Seneca; die Italienwanderer J. G. Seume, F. Gregorovius, V. Hehn und einige weniger bekannte.

Immer bewegt ihn das Neue Testament und die Exegese, gleich zu Anfang steht ein Rückblick auf Neues Testament und Kirche (JuS 38-42). «Der Mensch ist immer unterwegs und bleibt es, weil das sein <Wesen> ausmacht.» (JuS 17) Er will offenbar Rechenschaft seines Lebens und Denkens geben, real: auf den Straßen, körperlich und geistig, allein gehend, wobei er sich freilich einiges Nötige abnehmen läßt: Er geht immer mit einem Begleiter im Auto, der vorausfährt und Quartier macht (vgl. den Bericht von F. Hämmerle und W. Bracht in «Unterwegs mit Paulus»).

Was drückt O. Kuss mit seinem fast zwanghaften, verrückten Gehen aus? Was in den letzten zwanzig Jahren geradezu modisch

¹⁹ Die Wolke des Nichtwissens. Worin die Seele sich mit Gott vereint. Übertragen und eingeleitet von W. Riehle, Johannes Verlag, Einsiedeln 72004.

²⁰ Dieses Zitat, wie auch das von M. L. Kaschnitz, nach J. Bours, in: Christ in der Gegenwart, 1986, Nr. 31, 34.

²¹ Noch in JuS sollte ein Kapitel über ihn stehen (nicht ausgeführt). – Zu seiner Bedeutung vgl. W. Benjamin, Deutsche Menschen. Frankfurt/M. 1984, 84: «eine der großen Mittlergestalten»; er habe «den schärfsten Blick für Extreme».

²² Vgl. K. Backhaus (Anm. 18), 251ff.

²³ Von dem Kuss-Schüler J. Ernst, Johannes der Täufer – der Lehrer Jesu? Freiburg 1994, mit einem Kuss-Zitat aus DA als Motto.

²⁴ V.a. H. Luther, Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit, in: Wege zum Menschen 43 (1991), 262-273.

geworden ist, scheint er vorwegzunehmen.²⁵ Man darf eine innere Unruhe vermuten, ein Angetriebensein, eine Spannung – etwa die des Sitzens am Schreibtisch, des Lesens und der wissenschaftlichen Mühe –, die sich im Gehen löst; dazu die halb selbstauferlegte Starre des Zwanghaften. Wie wenn der lange unterdrückte Körper sich meldete und die Sehnsucht nach der Wagnis- und Erlebnisseite des Lebens durchbräche. Im Gehen ist das Spüren des Fließenden im Leben, das Suchen und Darstellen des Wandels nach der lange überbetonten Felsenhaftigkeit der Kirche offensichtlich, für die Persönlichkeit (im Sinne der Tiefenpsychologie) wie für das kirchliche Schicksal von Kuss. Auch an das Bedenken des grundsätzlich Transitorischen im Leben darf man erinnern, das Walter Nigg in «Des Pilgers Wiederkehr» (1954) betont.

Das Nachspielen des Traumas der Vertreibung aus Schlesien, überhaupt des Schicksals der Flüchtlinge im 20. Jahrhundert, mag man in dem Wandern des O. Kuss finden oder auch den Ausdruck seiner und der modernen Hauslosigkeit.

Wenn Kuss auch den Gedanken und die Übung der altchristlichen Peregrinatio vom Hebräerbrief an kennt, wird man sie doch nicht sofort in seinem Gehen wiederfinden wollen. Am besten versteht man sein Unterwegssein als «das bewußte Heraustreten aus der homogenen Raum-Zeit-Hülle» in den «Schock der Fremde», diesen heterogenen Raum der Sprach- und Gebärdenlosigkeit, in dem das vertraute Leben aufgegeben wird, bis in diesem radikalen Verzicht auf Macht nur der eigene Körper und die innere Welt übrig bleiben. Mit diesen «unbewußten Sinnerlebnissen des <Weges>», in denen viel Distanzierung von der gewohnten Umgebung, viel Anderssein und Protest mitschwingen, wäre schließlich das Identitäts-Erlebnis «Gehen» umschrieben, das Kuss oft in seinen Notizen über das Glück des Gehens ausdrückt, etwa (JuS 188, ähnlich 253): «das Glück des Laufens im Regen ist gar nicht zu beschreiben».²⁶

Kuss würde vermutlich immer auf dem ganz profanen Sinn seiner Wanderungen bestehen, doch kann man den verschwiegenen Hintergrund nicht verkennen. Indem er sich zum Fremden macht und ins Unbekanntsein geht, damit auch Bindungen abwirft, im Schweigen geht, spielt er ein uraltes religiöses Drama nach. Er findet seine eigene, private Form der Peregrinatio, verfremdet, nicht-religiös (im Sinne Bonhoeffers), gewinnt seine eigene Gebetsprache, die ganz weltlich ist, aber auch symbolisch gelesen werden kann.²⁷ Von den Zwängen des Arbeits- und Wohnorts führt das Gehen zu einer Befreiung zum Offenen und Neuen, was neutestamentlich ein Vorschein des Heiligen ist – ein metaphorischer und kommunikativer Vorgang jenseits von Lesen und Schreiben. Die Formel von der «subversiven Frömmigkeit»²⁸ scheint gut zu treffen.

«Gott», die entscheidenden Haltungen

Am Beginn der Fußwanderung Flensburg-Syrakus kommt Otto Kuss an einem großen Aquarium vorbei und erinnert sich, wie er als Student vor dem Berliner Aquarium viele Stunden verbracht hat: Er habe «vor den Schaubehältern der Aquarien immer Neues, Wesentliches über <Gott> zu lernen gemeint» (JuS 56). Es ging ihm offenbar um die Andersheit und Fremdheit Gottes, die über die gewohnten Bilder und theologischen Fachausdrücke hinausliegen, was stark an das Buch Hiob erinnert.

In dem Entwurf desselben Werkes über 150 Kapitel stehen am Ende die über «Die Hilflosigkeit des Menschen» (Kap. 137),

²⁵ Vor allem die Welle der Santiago-Pilger: W. Büscher, Berlin-Moskau. Eine Reise zu Fuß. Reinbek 2003, erzielte im selben Jahr 11 Auflagen!

²⁶ Nach L. und R. Kriss-Rettenbeck, I. Illich, HOMO VIATOR – Ideen und Wirklichkeiten, in: L. Kriss-Rettenbeck, G. Möhler, Hrsg., Wallfahrt kennt keine Grenzen. (Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München), München-Zürich 1984, 10-22. Vgl. auch A. Grün, Auf dem Wege. Zu einer Theologie des Wanderns. Münsterschwarzach (1983), 2002.

²⁷ Vgl. Th. Ohm, Die Gebetsgebärde des Gehens, in: ders., Ex Contemplatione loqui. Münster 1961, 376-385.

²⁸ M. Scharfe, in dem Anm. 26 zitierten Artikel die Anm. 66.

Burg Rothenfels 2006

Mit «heiligen Zeichen» leben. Brot und Wein
mit Prof. Dr. Peter Eicher und Prof. Dr. Bernhard Lang
22. – 24. September 2006

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels
Tel: 09393-99999 Fax: 99997 Internet: www.burg-rothenfels.de
Email: verwaltung@burg-rothenfels.de

«Skepsis» (Kap. 138), «Einverstandensein, Demut» (Kap. 139); zum Schluß «Siracusa: Beten» (Kap. 146), «Siracusa: Getröstetsein: Nichtverwirrbarkeit, Meeresstille» (Kap. 147)²⁹, «Siracusa: Geborgenheit, «Heiterkeit»» (Kap. 148). Das ist das Ende, oder besser, nach dem Doppelsinn des griechischen «telos», das Ziel des großen Weges.

Auffallend bleibt freilich das Gewirr der vielen Anführungszeichen, u.a. für «Gott». In dem Brief an den Weihbischof Rintelen schreibt er darüber: «Ich machte mich also ... auf den Weg, <meinen> Jesus zu suchen, oder besser: ... ich wurde – wie mir schien: unbarmherzig und allen Hilferufen zuwider erbarmungslos – auf diesen Weg gestoßen – von <Gott>, wie ich sicher zu wissen meinte, von <Gott>, den ich freilich nicht im mindesten <kannte>, an dessen Existenz und an dessen <Fürsorge> für mich – das ist gewiß schon eine Art glaubender <Nachfolge> Jesu von Nazareth – ich im Grunde jedoch nie ernstlich gezweifelt habe.» (W. Bracht, 37) Es handelt sich um die Folgerung aus dem Nichtwissen und der Redlichkeit. Zugleich kann er aber notieren: «Ich bin niemals <allein> gewesen, obwohl ich zumeist allein war und allein sein wollte – einfach, weil ich anderes nicht ertrug –, aber <Gott> war stets <da> – obwohl ich immer weniger begreife, wer oder was hier <da> ist.» (FN 126)³⁰

An anderer Stelle schreibt er: «<Glauben> – geduldig mit den Irrtümern seiner Zeit, seines <Milieus> leben» (FN 133); wenig später: keineswegs mit den Sicherern, den «Pharisäern», sondern mit «Hinz und Kunz <ewig> sein» (FN 146). Glaube also nicht triumphalistisch, sondern im radikalen Aufgeben der Privilegien und Pseudo-Gewißheiten der «Wissenden». Es bleibt das Schweigen und das Beten, z. B. des «schmerzhaften Rosenkranzes», den er liebt; freilich auch oft genug die ungedulden, bissigen Hiebe in den Aphorismen oder auch mündlich zu Vertrauten.³¹

Bewegend, wie er in sein Exemplar von H. Nettes «Adieu les belles choses. Eine Sammlung letzter Worte» (1971), das er sehr liebte und immer wieder las, mit sarkastischen oder lebhaft zustimmenden Bemerkungen und roten Punkten oder Rufzeichen in das Buch geschrieben und geklebt, auf die letzte Seite notiert: «Was werde ich sagen (oder sagen wollen)? <Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden>, obwohl ich ganz gewiß auch dann nicht wissen werde – und niemand weiß es und niemand hat es jemals gewußt – zu wem ich dann spreche – aber das ist auch gar nicht notwendig. München, 15 Oktober 1984, nachts 2 Uhr 30.»

Die Schule der Philologie, der historisch-kritischen Exegese hat Otto Kuss in die Feuer der Skepsis getrieben, geschürt noch durch die Ratlosigkeit der Naturwissenschaften. Er kommt von Schopenhauer, von dem einsam gegen seine Kirche schreibenden, in seinen Widersprüchen gefangenen Kierkegaard, von Nietzsche her, mit dem ihn die Lust an der scharfen Formulierung, auch an der Selbstdarstellung verbindet. Mit Reinhold Schneider, dessen «Winter in Wien» (1958) viele irritierte und viele tröstete, verbindet ihn das Leiden am Leben (FN 108 u.ö.).

Er ist in einer Kirche der scharfen Unterscheidungen groß geworden, die seinem zwanghaften Naturell entsprach; noch in

²⁹ In DA steht dafür «Zuversicht», was als parrhesia ein Leitbegriff des Hebr. sei, nach K. Backhaus (Anm. 18), 254.

³⁰ Zu dem «Wald» distanzierender Anführungszeichen vgl. K. Backhaus (Anm. 18), 253, aber in anderem Zusammenhang.

³¹ H. Wanetschek, Otto Kuss, in: J. Hainz, Hrsg., Unterwegs mit Paulus (Anm. 1), 274; dort auch über die Lektüre von Kuss in den letzten Jahren (besonders S. Maugham, auch – und mit Zustimmung – E. Drewermann, Kleriker), seine Depressionen, seine Einsamkeit und zugleich die bewegende Offenheit für menschliche Nähe.

seinem späten Wandern ist das Zwanghafte unverkennbar, aber auch die Gegenspannung des Loslassens und Gehens. Er lebt streng, mit einer späten Lockerung, die Horst Wanetschek in «Unterwegs mit Paulus» bezeugt, in einer Sonderwelt des Geistigen, auch darum kann er mit den Schriften der Juden, dem Alten Testament, nichts anfangen. Er nimmt historische Fakten nicht zur Kenntnis: die Shoa, durch die alles theologische Denken verändert ist, die «religionslose» moderne Welt, in der die Fronten zwischen Juden und Christen anders verlaufen als im Neuen Testament.

In seinem Nachlaß findet sich, Februar 1985, die Erlaubnis vom Erzbischöflichen Ordinariat München zur privaten Zelebration in seiner Wohnung (mit dem Meßbuch von 1962). An seinem Ro-

senkranz-Beten, dieser Übung des Aufmachens, des Annehmens und der Treue, ist nicht zu zweifeln.

Die Spaltung, das Zerrissene in seinem Leben, Denken und Empfinden kann nicht übersehen werden. Otto Kuss hat an seinen Widersprüchen gelitten, er hat sie ausgehalten. Wie er seine starke Religiosität durch Krisen und «Zermürbung», gerade im Verschweigen dessen, was man nicht wissen kann, durchträgt und zur «Zuversicht» und zur «Dankbarkeit» findet, verdient Achtung und Sympathie. Der von Psychologie und Theologie nur zögernd erforschte unbekannte Kontinent «Altsein» hat mit seinen oft störenden, ja bizarren Formen des Religiös-seins, die einem langen Leben abgerungen sind, den Nachdenkenden viel zu zeigen.

Lorenz Wachinger, München

DER «STIFTUNGSWILLE» JESU?

Das hierarchische Amtsverständnis der römischen Kirche im Spiegel des Neuen Testaments*

In der Regel wird die hierarchische Verfassung der römischen Kirche vom kirchlichen Lehramt auf den «Stiftungswillen» Jesu zurückgeführt und daraus abgeleitet, daß sie «göttlichen Rechts» und daher unabänderlich sei. Der Rekurs auf Jesus von Nazareth artikuliert ein berechtigtes Postulat; eine Gemeinschaft, die beansprucht, in der Nachfolge jenes Jesus zu stehen, muß sich bis in ihre Organisationsform hinein auch dem Programm dieses Jesus verpflichtet wissen, andernfalls verliert sie ihre Glaubwürdigkeit. Insofern ist es durchaus legitim zu prüfen, ob diese Inanspruchnahme Jesu auch der historischen Realität entspricht. Schon die Vielfalt der sich im Urchristentum ausbildenden Gemeindeformen belegt – für manche vielleicht überraschend – die grundsätzliche Variabilität der geschichtlichen Verwirklichung von Kirche, die sich gerade darin immer auch von soziohistorischen Faktoren abhängig erweist. Daher bedarf es eines permanenten Prozesses der Auseinandersetzung, in dem das Gewordene jeweils mit seinem Ursprung bei Jesus von Nazareth konfrontiert wird. Werden wir, so wie wir uns als Weltkirche, aber auch Ortsgemeinde etabliert haben, dem noch gerecht, was die Intention der Botschaft und des Wirkens Jesu war? Diese Rückfrage intendiert nicht einen nostalgischen Aufruf zu einer romantisierenden Rückkehr in die Urzeit des Christentums. Die soziokulturelle Diskontinuität zwischen damals und heute läßt sich nicht leugnen. Wir stellen diese Rückfrage als Menschen des 21. Jahrhunderts (nicht des 19., des Spätmittelalters oder der Spätantike). Es geht um die Relevanz der Botschaft Jesu angesichts der spezifischen Herausforderungen unserer Zeit und Kultur und damit auch um eine dieser Situationen angemessenere Gestalt von Kirche. Der Blick zurück auf die Entstehungsphase von «Kirche» in neutestamentlicher Zeit kann unseren Blick schärfen für die Probleme, die von Anfang an mit der geschichtlichen Gestaltwerdung von Kirche verbunden waren und auch uns nicht erspart sind; er kann uns vielleicht aber auch das «weltgeschichtliche» Potential besser erkennen lassen, das mit dem charismatischen Aufbruch Jesu gegeben war.

In diesem Sinn frage ich zunächst nach den Anfängen der Jesusbewegung bei Jesus selbst und verfolge dann die Entwicklung im jüdenchristlichen Bereich am Beispiel des Matthäus-Evangeliums. In zwei weiteren Abschnitten geht es um die Entwicklung in den heidenchristlichen Gemeinden, wie wir sie vor allem in den paulinischen und nachpaulinischen Briefen beobachten können. Einer speziellen Erörterung bedarf die Frage nach einem Priesteramt im Neuen Testament.¹

Jesus, der prophetische Bote der Herrschaft Gottes

Die beliebte Frage: «Wie hat Jesus Gemeinde/Kirche gewollt?» ist falsch gestellt. Sie läßt sich nur negativ beantworten: Jesus hatte eine Kirchengründung nicht im Blick – nicht einmal die Schaffung einer Sondergruppe in Israel, wie es z.B. bei den Essenern der Fall war. Es ging ihm – wie schon seinem Lehrer und

Mentor Johannes dem Täufer – um die Bekehrung ganz Israels. Die Berufung von zwölf Jüngern zu seinen engsten Mitarbeitern, entsprechend den zwölf Stämmen Israels, gibt diesem Anspruch zeichenhaft Ausdruck. Wie Johannes ist auch er religionssoziologisch dem Typ des prophetischen Charismatikers – den alttestamentlichen Propheten vergleichbar – zuzuordnen. Das Wirken beider läßt sich nicht losgelöst von der gesellschaftlichen Situation im Palästina des ersten Jahrhunderts verstehen. Die römisch-herodianische Herrschaft hatte nicht nur zur wirtschaftlichen Verelendung in der Unterschicht geführt, sondern auch zu einer Krise der jüdischen Identität. Immer wieder kam es zu charismatisch geprägten Protest- und Widerstandsbewegungen, in denen Gegenwelten zu der Welt der Herrschenden propagiert und schließlich auch mit Waffengewalt – im Aufstand gegen die Weltmacht Rom – durchzusetzen versucht wurden.² Auch Jesu Botschaft von der schon anbrechenden Gottesherrschaft als der Herrschaft von Gottes Güte ist der Entwurf einer solchen Gegenwelt. Anders als die Aufständischen setzt er jedoch nicht auf den gewaltsamen Widerstand, der meist sehr schnell an der staatlichen Übermacht scheiterte. Seine Strategie ist «subversiver». Inspiriert vom Täufer setzt er bei der Umkehr des einzelnen ein. Es ist eine Revolution oder besser eine Revolte von unten, der «Herzen», die von der Basis her zu einer Erneuerung der gesellschaftlichen Miteinanders führen soll: in gegenseitiger Vergebung, in Feindesliebe, in der Überwindung des Clandenkens, in vorbehaltloser Solidarität mit denen, die noch weniger haben als man selbst hat usw.

Die sogenannten Aussendungsreden³, die in ihrem Grundbestand auf Jesus selbst zurückgehen, geben uns einen Einblick in die

* Hermann Münzel zum Gedenken.

¹ Der Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich – noch auf Einladung von Hermann Münzel – im Rahmen des «Theologischen Quartetts» am 21. Januar 2006 in Trier gehalten habe. Dabei ging es primär um eine Darlegung des historischen Befunds, in dem es in der neutestamentlichen Exegese weithin zu einem Konsens gekommen ist, über dessen kirchenpolitische Relevanz allerdings nach wie vor eine hermeneutisch verbrämte ideologische Debatte geführt wird (vgl. dazu neuerdings die Beiträge von J. Frey, Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität einerseits und von Th. Söding, Geist und Amt andererseits, in: Th. Schneider, G. Wenz, Das kirchliche Amt in Apostolischer Nachfolge. Grundlagen und Grundfragen. Freiburg-Göttingen 2004, 91-188 und 189-263). Die in den Anmerkungen genannten Autoren bieten weiterführende Informationen und Literaturhinweise. Allgemein verweise ich auf J. Roloff, Art. Amt/Ämter/Amtsverständnis IV im Neuen Testament, in: TRE I, 509-533 sowie R.P.C. Hanson, V. Alte Kirche, ebd. 533-552; H. von Lips, Art. Amt im NT, in: RGG⁴ I, 424-426. Meine Sicht habe ich in Priestertum und Amt im Neuen Testament, in: P. Hoffmann, Hrsg., Priesterkirche. Düsseldorf 1987, 12-61 (= ders., Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung. Stuttgart 1994, 274-325) näher begründet.

² Vgl. dazu jetzt vor allem E. W. und W. Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte. Stuttgart 1995, 95-195; G. Theißen, Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte. Gütersloh 2004; L. Schenke u.a., Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen. Stuttgart 2004.

³ Mt 9,37f.; 10,7-16 par. Lk 10,2-16 (=Q); Mk 6,7-13 par. Lk 9,1-6.

Vorgehensweise Jesu wie auch der späteren galiläischen Jesusbewegung in den Jahren bis 70.⁴ Die Jünger werden losgeschickt wie Schafe unter Wölfe (das ist die Situation, in der sich das Land befindet), sie sollen keine Reiseausrüstung mitnehmen, selbst auf Schuhe und den Wanderstock (die Waffe des kleinen Mannes) müssen sie verzichten. So demonstrieren sie mit einer Art prophetischer Zeichenhandlung, daß sie im Namen eines Gottes auftreten, der auf der Seite der Armen und Gewaltlosen steht. Auf's Geratewohl betreten sie mit ihrem Friedensgruß die Häuser – er wirkt wie ein Losungswort. Nimmt man sie auf, erkennen sie, daß dort ein «Sohn des Friedens» wohnt; die Segensmacht ihres Friedensgrußes, d.h. der endzeitliche Schalom Gottes, kommt auf dieses Haus. In diesem Haus sollen sie bleiben, essen und trinken, was man ihnen gibt, die Kranken heilen und dann das Geschehen deuten: «Gottes Herrschaft ist bei euch angekommen». In der Gastfreundschaft, die irgendwelche Menschen in den Dörfern Galiläas diesen Boten des Friedens gewähren, d.h. in der Solidarität, die Menschen in gegenseitigem Geben und Nehmen vor Ort praktizieren, wird die *Gegenwelt* der Herrschaft Gottes schon Realität.⁵ Es ist ein kleiner Anfang – in der Sicht Jesu wie das Senfkorn, das einmal zum großen Baum wird, ein Stückchen Sauerteig, das doch den ganzen Teig durchsäuert. Eine Gemeinde- oder gar Kirchengründung ist hier nicht im Blick (auch wenn dieser Text später als Missionsanweisung gelesen werden wird); es geht um Sympathisanten für die Herrschaft Gottes, die gerade so mitten unten den Menschen präsent werden soll (Lk 17,21f.). Dennoch wird hier etwas von dem deutlich, worum es auch Kirche immer gehen müßte: Dienst an der Herrschaft Gottes mitten in den Konflikten dieser Welt.

Es ist nicht überraschend, wenn in diesem Programm einer gesellschaftlichen Erneuerung die Frage von Macht und Herrschaft zum Thema wird. Jesus teilte offenbar die Erwartung der Apokalyptik, daß die endzeitliche Durchsetzung der Herrschaft Gottes eine Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse dieser Welt bringen wird: «Die Ersten werden die Letzten – die Letzten die Ersten sein.»⁶ Er läßt es jedoch nicht bei dieser Zukunftsvision. Im Sinn seiner Botschaft vom Anbruch der Gottesherrschaft in der Gegenwart soll die eschatologische Umkehrung der die Gesellschaft bestimmenden Herrschaftsverhältnisse jetzt schon beginnen. Das zeigt ein Spruch, der in den Evangelien in verschiedenen Varianten überliefert ist: «Wer groß ist oder groß werden will unter euch, sei der Diener aller, und wer der Erste ist oder der Erste werden will unter euch, sei der Letzte, sei der Sklave aller.» In einer erweiterten Fassung wird diese Forderung ausdrücklich den die Welt bestimmenden Herrschaftsstrukturen kontrastiert: «Ihr wißt, daß die, die als Führer der Völker gelten, sie beherrschen und daß ihre Großen Macht über sie ausüben. Unter euch sei es nicht so.»⁷ Es geht nicht darum, daß neue Herren die alten ablösen. Jesus greift das menschliche Positionsdenken, das Streben nach Vorrang, Größe, Herrschaft über die anderen in seiner Wurzel an. Nicht mehr Machtinteressen sollen die Beziehungen untereinander bestimmen, sondern der vorbehaltlose redliche Dienst füreinander. Die vielfache Rezeption dieses Spruches in den synoptischen Evangelien zeigt die Relevanz, die man dieser Forderung Jesu in den entstehenden Gemeinden für die Gestaltung des gemeindlichen Lebens zumaß. Das gilt in besonderer Weise für das Matthäusevangelium, in dem die Frage der Kirche in programmatischer Weise zum Thema wird.

⁴Die Jesus-Tradition dieser Wanderprediger ist in der sog. Spruchquelle Q erhalten, die – zusammen mit dem Markus-Evangelium und weiteren Sonderüberlieferungen – von Matthäus und Lukas in ihren Evangelien-schriften verarbeitet wurde. Zu ihrer Rekonstruktion und Interpretation vgl. P. Hoffmann – Chr. Heil, Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch. Darmstadt-Leuven 2002 (mit einer ausführlichen Bibliographie).

⁵Vgl. z.B. J.D. Crossan, J.L. Reed, Jesus ausgraben. Zwischen den Steinen – hinter den Texten. Düsseldorf 2003, bes. 153-169. Sie sprechen von einem «Programm gegenseitigen Teilens».

⁶Mt 20,16/Lk 13,30 (=Q); Mk 10,31, vgl. auch Lk 1,52f.

⁷Vgl. Mk 9,35; 10,42-45; Mt 18,4; 20,25-28; 23,11; Lk 9,48; 22,25-27; 1Petr 5,3.

Messianische Gemeinde im judenchristlichen Traditionsbereich

Matthäus schreibt sein Evangelium wahrscheinlich um 80 in einer judenchristlichen Gemeinde irgendwo in Syrien, die in ihren Anfängen auf die galiläische Jesusbewegung zurückgeht und die sich – nachdem die Bemühungen um eine Bekehrung Israels gescheitert sind – der Idee der Völkerkirche öffnet. Matthäus geht es bei der Aufarbeitung dieses entscheidenden Wendepunkts in der Geschichte seiner Gemeinde um die Bewahrung des Erbes Jesu: «Lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe» (Mt 28,20), aber auch um eine Abgrenzung vom Judentum, das sich nach der Katastrophe des Jahres 70 in dieser Zeit unter Führung pharisäischer Schriftgelehrter neu konstituiert: «Wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Pharisäer und Schriftgelehrten ... (Mt 5,20). Das betrifft gerade auch die Frage der religiösen Autorität.

Im 23. Kapitel attackiert er daher mit einer massiven (so wohl kaum gerechtfertigten) Polemik die Blindheit und Heuchelei der pharisäischen Schriftgelehrten, wahrscheinlich weil er an ihnen – abschreckend – seiner Gemeinde die Ignoranz und Arroganz geistlicher Führungsansprüche veranschaulichen will, die es gerade in der christlichen Gemeinde zu vermeiden gilt. In 23,8-12 stellt er diesem Zerrbild religiöser Autorität sein christliches Leitbild entgegen: «Ihr aber, laßt euch nicht «Rabbi» nennen. Denn einer ist euer Lehrer, ihr alle aber seid Brüder. Und «Vater» nennt keinen von euch auf Erden, denn einer ist euer Vater – der himmlische. Und laßt euch nicht «Wegweiser» nennen, denn euer Wegweiser ist einer – der Christus. Der Größte von euch soll euer Diener sein. Wer sich selbst erhöht, wird (im endzeitlichen Gericht) erniedrigt werden und wer sich erniedrigt, wird erhöht werden.» Hier geht es nicht nur um ein Verbot von Titeln. Die jeweiligen Begründungen für die Verbote machen deutlich, daß es um die in den Titeln zum Ausdruck kommenden Autoritätsstrukturen geht. Alle drei bringen ein Autoritätsgefälle zum Ausdruck zwischen denen oben, die das Sagen, die Entscheidungs- und Leitungsbefugnis haben, und den übrigen, die diesen untergeordnet, Weisungsempfänger sind. Solche Autorität kommt in der christlichen Gemeinde allein Gott und dem einen Lehrer Jesus zu. Alle anderen stehen auf einer Stufe – in geschwisterlicher Verbundenheit als Schwestern und Brüder Jesu (Mt 12,49f.). In der matthäischen Gemeinde gab es wahrscheinlich Schriftgelehrte. Matthäus bestreitet ihre Existenzberechtigung nicht, aber auch der Schriftgelehrte hat für ihn nur den Status eines Schülers der Herrschaft Gottes (vgl. Mt 13,52; 23,34). Seine Kompetenz steht im Dienst an den anderen, bedeutet nicht Herrschaft über sie, darf nicht zu «Herrschaftswissen» verkommen. U. Luz formuliert zu Recht: «Eine Kirche ohne oben und unten, eine Kirche des Dienens, eine Kirche von Gleichen, von solidarischen Geschwistern – das ist es, was Matthäus vorschwebt.»⁸

Daß dies ganz konkret gemeint war, zeigt uns die Mt 18,15-20 zitierte Gemeindeordnung. Sie regelt den Ausschluß eines sündigen «Bruders». Die letzte Instanz in dem Verfahren ist die *ekklesia*, die Gemeindeversammlung. Ihr kommt die «Binde- und Lösegewalt» zu: «Was ihr auf Erden bindet, wird auch im Himmel gebunden sein, was ihr auf Erden löst, wird auch im Himmel gelöst sein.» Dieser Spruch stammt wahrscheinlich aus dem Kreis «charismatisch-prophetischer» Wanderprediger, die für sich in Anspruch nahmen, in der Vollmacht des kommenden Menschensohnes aufzutreten (Lk/Q 10,10-12.16). Bezeichnenderweise wird jedoch diese vom Ursprung her charismatische Vollmacht einzelner bei ihrer gemeindlichen Transformation nicht einem speziellen Amtsträger oder Gemeindegremium, sondern der ganzen Gemeinde übertragen. Das Charisma wird im Prozeß der Institutionalisierung «demokratisiert». Die der Regel folgenden Sprüche unterstreichen diesen Aspekt: «... wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich in ihrer Mitte» (Mt 18,20).

⁸U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. EKK I/3, Zürich-Düsseldorf-Neukirchen-Vluyn 1997, 314.

Vor allem für Katholiken dürfte diese matthäische Sicht von Kirche überraschend sein. In der abendländischen Rezeptionsgeschichte des Matthäus-Evangeliums haben nicht diese Stellen dominiert – sie sind eher vergessen worden, sondern das Wort an Petrus in Mt 16,17-19: «Du bist Petrus der Fels und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen ...» Mit dieser Stelle wird seit der Mitte des 3. Jahrhunderts die Vorrangstellung der römischen Gemeinde und ihres Bischofs begründet. Es handelt sich dabei allerdings zunächst um eine spezifisch *römische* Auslegungstradition der Päpste und ihrer Juristen. Von der Mehrzahl der Ausleger wurde bis zur Reformationszeit der «Fels» mit Origenes auf das Bekenntnis bzw. den Glauben des Petrus als Urbild jedes Jüngers oder aber mit Augustinus auf Christus selbst bezogen. Sie sind das Fundament der Kirche.⁹

Wie paßt dieses Wort an Petrus zu der Sicht der Gemeinde in Mt 23 und 18? Hat Matthäus, hatte sogar schon Jesus selbst ein besonderes Petrus-«Amt» im Blick, das in der Kirche weitergeführt werden sollte? Eine Herkunft des Logions von Jesus gilt in der neueren Forschung als unwahrscheinlich. Dagegen spricht schon, daß Jesus keine Sondergemeinde in Israel gründen wollte. Nur der Beiname des Simon «*Kepha*», griechisch «*Petros*», dürfte auf Jesus zurückgehen. Auch Jakobus und Johannes erhielten von ihm einen Beinamen: «*Boanerges*», Donnersöhne (Mk 3,16f.). Was Jesus mit dem Beinamen «*Kepha*» zum Ausdruck bringen wollte, ist nicht mehr genau zu klären. Im Aramäischen bezeichnet das Wort in der Regel einen «runden Stein». Erst durch das Wortspiel des griechischen *petros* = Stein mit dem griechischen *petra* = Gestein, Fels wird der Fundamentaspekt mit «*kepha*» assoziiert. Das weist auf eine spätere Entstehung in einer griechischsprachigen Gemeinde hin. Daß die Vorstellung von Simon als Fundament des Kirchenbaus nicht urspünglich ist, bestätigt Gal 2,9. Dort erwähnt Paulus, Jakobus, Kephas und Johannes würden in der Jerusalemer Gemeinde als die «Säulen» (der Gemeinde) gelten. Für Paulus ist allein Christus das Fundament, auf dem er und alle anderen aufbauen (1Kor 3,10f.). Erst im Rückblick auf die Gründungszeit der Kirche wird z.B. in Eph 2,21 das Bild vom Fundament ähnlich wie im Petruswort verwendet: Die Gemeinde ist «aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten, wobei ihr Eckstein Jesus Christus ist, durch den der ganze Bau zusammengefügt heranwächst zu einem heiligen Tempel».

Die Fundament-Deutung des Kephas-Beinamens weist also auf eine Zeit, in der christliche Gemeinden der zweiten/dritten Generation sich ihrer Kontinuität mit den Anfängen der Kirche zu vergewissern suchten. Vom Bildgehalt her handelt es sich um eine historisch einmalige Funktion: Ein Fundament wird nur einmal gelegt. Für die johanneischen Gemeinden hatte der Lieblingsjünger eine analoge Funktion (Joh 21,24), für die Pastoralbriefe Paulus (2Tim 1,11-14). Welches spezielle Verständnis verbindet Matthäus mit der Fundament-Funktion des Petrus? Wie der Vergleich mit der Parallele Mk 8,27-33 belegt, fügte erst er diese Deutung des Petros-Beinamens in die Szene vom Messiasbekenntnis des Simon redaktionell ein. Dabei ist seine Erzähltechnik zu beachten: Er erzählt die Geschichte Jesu so, daß sie zugleich transparent auf die Zeit der Kirche wird. Für ihn ist der Zwölferkreis das «historische» Bindeglied zwischen Jesus und der Kirche. Ihm wird anvertraut, was für alle Zeiten gelten soll. Als sein Sprecher und Repräsentant ist Petrus der Typus des Jüngers schlechthin, positiv wie negativ: als Bekenner, aber auch als Versucher und Verleugner Jesu. Zugleich stellt Matthäus Petrus jedoch auch in seiner historischen Einmaligkeit dar. Simon ist der erstberufene Jünger und gerade als dieser wird er «*Petros*» genannt; er ist der «Erste» (vgl. 4,18; 10,2), der von Anfang an dabei war. An seiner Gestalt konkretisiert sich, was zur bleibenden Eigenart der Kirche gehören muß – ihre Bindung

⁹Zur Auslegungsgeschichte vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. EKK I/2, Zürich-Düsseldorf-Neukirchen-Vluyn 1990, 473-483, sowie allgemein zur kirchenrechtlichen Entwicklung J. Heubach, Art. Schlüsselgewalt II Kirchenrechtlich, in: RGG³ V, 1451-1453; H.Chr. Brennecke, Art. Papsttum I Alte Kirche, in: RGG⁴ VI, 866-870.

an Jesus.¹⁰ Daher sind ihm die Schlüssel des Himmelreichs gegeben (16,19) und nicht mehr den Pharisäern und Schriftgelehrten, die das Himmelreich vor den Menschen verschließen (23,13, vgl. 16,5-12). Er ist der «Bürge und Garant» der Jesusüberlieferung, die die Jünger nach dem Wort des Auferstandenen der Jüngerschaft aus allen Völkern weitergeben sollen: «Lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe.» (Mt 28,20) Matthäus macht – möglicherweise gegen ein einseitig enthusiastisch-pneumatisches Christus- und Kirchenverständnis in seinem Umfeld¹¹ – seiner Gemeinde damit deutlich, daß Kirche bleibend auf ihren Ursprung beim geschichtlichen Jesus verwiesen ist. Nur in der Kontinuität zu ihm und seiner Botschaft ist sie *seine* Kirche, kann sie *seines* Beistands gewiß sein und hat sie die Zusage, daß sie die Zeiten überdauern wird. Wie Mt 18,18 und 23,8 erkennen lassen, ist dies aber eine Aufgabe, die nicht einem besonderen Amtsträger, sondern *allen* in der Gemeinde zukommt.

Kirchliche Strukturen in den Gemeinden des Paulus

Folgen wir der Darstellung des Lukas in der Apostelgeschichte, ist Ursache für die Entstehung heidenchristlicher Gemeinden außerhalb Palästinas die Vertreibung eines Teils der Jerusalemer Gemeinde nach der Tötung des Stephanus in den dreißiger Jahren. Es waren Diasporajuden, die in Jerusalem neben der sogenannten aramäischsprachigen Urgemeinde eine eigene Gruppierung von Jesuanhängern gebildet hatten. Sie zogen bis nach Antiochien am Orontes, der wichtigsten Stadt im Osten des römischen Imperiums, und gründeten dort eine Gemeinde. Sie wurde ein Zentrum der Heidenmission (Apg 11,19-21). Hier wurden – so berichtet Lk Apg 11,26 – die Jesuanhänger erstmals «*christianoï*», d.h. Christusleute, genannt. Paulus ist etwa drei Jahre nach seiner Bekehrung zu dieser Gemeinde gestoßen (Gal 1,18,21) und wurde zu einem ihrer führenden Leute. Zusammen mit Barnabas hat er diese Gemeinde beim sogenannten Apostelkonzil, richtiger Aposteltreffen, in Jerusalem (44 oder 47 n.Chr.) vertreten, bei dem es um die Anerkennung des heidenchristlichen Missionswegs durch die Jerusalemer Judenchristen ging. Die gefundene Lösung: «Gemeinschaft in gegenseitiger Anerkennung und Respektierung der Verschiedenheit» ist ein bis heute nicht überholtes Modell für die Überwindung einer Kirchenspaltung (Gal 2,6-9). Von hier brach Paulus Ende der vierziger Jahre zu seiner eigenständigen Missionstätigkeit auf, die zu den Gemeindegründungen in Kleinasien und Griechenland führte.

Dieser knappe Rückblick läßt uns zentrale Voraussetzungen für die Entstehung dessen, was in den folgenden Jahrhunderten als christliche Kirche Gestalt gewinnen wird, erkennen. Historisch gesehen ist die Entstehung judenchristlicher Sondergruppen und schließlich der Kirche aus Juden und Heiden Folge der Ablehnung, die die jesuanische Reformbewegung bei ihren jüdischen Glaubensgenossen fand. Das Nebeneinander verschiedener religiöser Gruppierungen und Vereine in der paganen Umwelt führte dazu, daß sich auch die christlichen Gruppen außerhalb Palästinas – vor allem im Gegenüber zu den jüdischen Diasporagemeinden – als religiöse Sondergemeinschaft konstituierten. Aus der «jesuanischen Umkehrbewegung und ihrer jüdischen Anhängerschaft» werden christliche Gemeinden. Sehen wir vom Sonderfall Jerusalem ab, waren erst durch den Wechsel aus dem dörflichen Milieu Palästinas in die Großstädte des Imperiums die Voraussetzungen für die Bildung von Ortsgemeinden mit einer größeren

¹⁰Vgl. den Exkurs «Petrus im Matthäusevangelium» bei Luz, ebd. 467-471. Zu obiger Auslegung s. meine Beiträge «Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium», in: Neues Testament und Kirche. FS R. Schnackenburg, Hrsg. von J. Gnllka, Freiburg 1974, 98-114 (= Studien [Anm.1] 326-349), und «Die Bedeutung des Petrus für die Kirche des Matthäus», in: J. Ratzinger, Hrsg., Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern Bd. 85). Düsseldorf 1978, 9-26.

¹¹Vgl. seine Polemik in Mt 7,21-23; 5,19 oder 24,10-14 und zu dieser Frage schon G. Bornkamm, Der Auferstandene und der Irdische, in: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann, Hrsg. von E. Dinkler, Tübingen 1964, 171-191, bes. 179-188.

Anzahl von Mitgliedern, damit aber auch die Notwendigkeit der Schaffung differenzierterer Organisationsformen gegeben.

Paulus als Gemeindeorganisator

Die urchristliche Missionsbewegung war von Wanderpredigern – Aposteln, Propheten, Lehrern, Evangelisten – getragen. Kennzeichnend für alle ist ein durchaus ausgeprägtes charismatisches Selbstbewußtsein, d.h. sie wissen sich zu ihrer Aufgabe aufgrund ihrer persönlichen Berufung durch Gott bzw. durch den Auferstandenen legitimiert – nicht durch eine Gemeinde- oder Kircheninstitution, die es de facto noch nicht gibt. Paulus markiert – wie G. Theißen zutreffend herausgestellt hat¹² – jedoch einen entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung dieses urchristlichen Missionstyps. Er wird zum «Gemeindeorganisator». In den von ihm gegründeten Gemeinden muß er sich auf das Spiel um die Anerkennung seiner Autorität einlassen, er kann nicht nur dekretieren, sondern muß argumentieren. Aus den charismatisch Geführten werden Gesprächspartner. Zugleich gewinnen die örtlichen Gruppen Eigengewicht, sie müssen Bestand haben, auch wenn der Apostel nicht mehr vor Ort ist. Das führt zur Entwicklung erster lokaler Organisationsformen in den christlichen Hausgemeinden, die bis in die konstantinische Zeit das Zentrum des gemeindlichen Lebens bilden werden.¹³ Seine Briefe dokumentieren diesen komplexen Prozeß.

So mahnt Paulus z.B. in 1Thess 5,12-15 zunächst die Gesamtgemeinde Frieden untereinander zu halten, Gemeindemitglieder, die sich nicht an die Ordnung halten, zurechtzubringen, die Kleinmütigen zu ermuntern und sich der Schwachen anzunehmen. Er verbindet dies aber mit der Bitte, diejenigen anzuerkennen, die sich bei ihnen besonders einsetzen und gerade diese in Liebe hochzuhalten wegen ihres Werks. Paulus wertet deren Einsatz auf. Ähnlich stützt Paulus angesichts der Parteienkonflikte in der korinthischen Gemeinde in 1Kor 16,15f. die Autorität des Hauses des Stephanas, der Erstbekehrten der Provinz Achaia, die sich in den Dienst der Heiligen gestellt haben. Wegen ihres Einsatzes soll man sich ihnen «unterordnen», d.h. Respekt und Anerkennung zollen, aber nicht nur ihnen, sondern «jedem der mitarbeitet und sich abmüht». In Phil 1,1 werden «alle Heiligen in Philippi zusammen mit Episkopen und Diakonen» als Adressaten genannt. Der in der späteren Amtsentwicklung wichtige Titel «*episkopos*» (Aufseher, Wart) taucht hier zum ersten Mal im Neuen Testament auf, bezeichnenderweise im Plural, zusammen mit «*diakonoi*» (Dienern). Im Sprachgebrauch griechischer Kultvereine bezeichnet der Titel die für Verwaltungs- und Organisationsaufgaben zuständigen Mitglieder.¹⁴ Auch in Philippi dürften also damit ähnliche Dienste wie in Thessalonich gemeint sein. Ähnliches gilt wahrscheinlich auch für die Phoibe, die nach Röm 16,1f. «*Diakonin*» der Gemeinde von Kenchreä war und zum «Beistand» für viele, auch für Paulus selbst wurde.

Das sich in ersten Konturen abzeichnende gemeindliche Leitungsamt entwickelt sich von der Basis der Gemeinde her, aufgrund der spezifischen Begabung einzelner, die diese von sich aus in den Dienst der Gemeinde stellen. Entscheidend ist ihre Dienstbereitschaft. Sie werden nicht von Paulus eingesetzt. Gruppensoziologisch sehr verständlich, ist er aber daran interessiert, gegenüber dissoziativen Tendenzen in der Gemeinde gerade jene Kräfte zu stärken, die integrativ wirken und so zur «Stabilität» in

¹²Vgl. G. Theißen, Legitimation und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare, in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums. Tübingen 1979, 202-230, hier speziell 209-214.

¹³Zur Bedeutung der Hausgemeinden vgl. H.-J. Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum. Stuttgart 1981 sowie allgemein K.-H. Bieritz, Chr. Kähler, Art. Haus III, in: TRE XIV 478-492, bes. 483-487.

¹⁴Vgl. H.W. Beyer, Episkopos, in: ThWNT II 605; 608f. P. Pilhofer, Philippi I. Tübingen 1995, 144-147 verweist darauf, daß in der römischen Kolonie Philippi nach dem Zeugnis der Inschriften in den Vereinen allgemein die Tendenz bestand, ihre Funktionäre mit quasioffiziellen Titeln auszustatten. Er sieht die *episkopoi* in Analogie zu *procuratores*, ein Titel, der sowohl hohe Beamte als auch allgemein Verwalter, Geschäftsführer usw. bezeichnen kann. Der Titelgebrauch in Phil 1 wäre also milieubedingt.

Paul Hoffmann

Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche

Rückbesinnung auf das Neue Testament

Topos-Tb. 213, 2. Aufl. 1992, 156 Seiten, Kt., 5,90 Euro (D), 6,10 Euro (A), 11,00 sFr. ISBN 3-7867-1588-2

Der Titel des ersten der fünf in diesem Band veröffentlichten Beiträge «Das gefährliche und gefährdete Erbe des Jesus von Nazaret» charakterisiert Methode und Interesse des Verfassers Paul Hoffmann: durch die historisch-kritische Rückfrage nach Jesus von Nazaret und seiner Wirkungsgeschichte jenen kritischen Augenblick zu erfassen, «in dem das Rettende wie ein Blitz aufleuchtet».

der Gemeinde, d.h. zu einem geordneten Miteinander beitragen. Dazu gehört aber auch, daß jeder Dienst der Akzeptanz durch die Gemeinde bedarf; daher wirbt er darum.

Das paulinische Konzept einer charismatischen Gemeinde

Es sind Spaltungen und Parteinungen in der korinthischen Gemeinde, die Paulus in 1Kor 12 veranlassen, sich zu den «Geistesgaben» in der Gemeinde zu äußern.¹⁵ Daß dem grundsätzliche Bedeutung zukommt, zeigt Röm 12, wo Paulus diesen Ansatz generalisiert. In Korinth beanspruchte ein Teil der Gemeinde – wahrscheinlich sozial Bessergestellte, vielleicht dieselben Leute, deren exzessive Herrenmahlfeiern ohne Rücksichtnahme auf die Ärmeren Paulus in Kap. 11 kritisiert – aufgrund der in ihren Kreisen besonders geschätzten «pneumatischen Begabungen», vor allem der sogenannten Zungenrede, einem Reden und Beten in Ekstase, für sich einen Sonderstatus. Sie hielten sich für die eigentlichen Geistträger, die anderen dagegen waren Christen zweiter Klasse. So kommt es zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche zur Spaltung, zum «Schisma», wie Paulus selbst formuliert (12,25), in dem «*einen Leib*» der Gemeinde.

Paulus beginnt seine Kritik mit einer grundlegenden Feststellung: Keiner kann bekennen, daß Jesus der Herr ist, außer im Heiligen Geist (12,3). D.h. Geistbesitz ist nicht das Privileg einiger weniger, sondern kommt allen Gläubigen zu. In der Gemeinde gibt es zwar unterschiedliche Gnadengaben, unterschiedliche Dienste, unterschiedliche Kraftwirkungen, aber hinter allen steht derselbe Herr, derselbe Geist, derselbe Gott, der «alles in allen wirkt». Der Geist «teilt *jedem* das ihm *Eigene* zu, so wie *er* will». Hier ist jedes Wort entscheidend: Jeder/jede in der Gemeinde hat eine spezifische Gabe und Aufgabe – entsprechend der individuellen Begabung und Fähigkeit. Eine Monopolisierung der Geistbegabung widerspricht dem Willen des Geistes. Gottes Geist steht hinter allen Lebensäußerungen der Gemeinde, sie alle sind in gleicher Weise «geistgewollt» und «geistgewirkt».

Um den Korinthern deutlich zu machen, daß die *Pluralität* der Geistesgaben für die Gemeinde notwendig ist, greift Paulus den in der Antike verbreiteten Vergleich eines Gemeinwesens mit einem Leib und seinen Gliedern auf. Anders aber als z.B. in der «Fabel vom Magen und den Gliedern» (Livius 2,32), mit der Menenius Agrippa angesichts einer drohenden Revolte der Plebejer die Standesunterschiede zwischen ihnen und den Aristokraten rechtfertigt, sucht Paulus gerade die in der Gemeinde entstandenen «pneumatischen Hierarchien» zu relativieren. Die sich pneumatisch unterlegen fühlen, werden in ihrem Selbstbewußtsein gestärkt, die pneumatisch Überheblichen sollen gerade die Bedeutung der Schwächeren für das Ganze des Leibes anerkennen – «damit keine Spaltung im Leib entsteht, sondern alle Glieder in gleicher Weise füreinander sorgen». Gemeinde ist für Paulus ein von «Sympathie» bestimmter Bereich: miteinander solidarisch im

¹⁵Zur Exegese und Auslegungsgeschichte vgl. jetzt umfassend W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther, EKK VII/3. Zürich-Düsseldorf-Neukirchen-Vluyn 1999, 114-272.

Leiden, aber auch in der Freude über die Ehre, die einem von ihnen widerfährt.

In diesem *einen* Leib mit seinen *vielen* Gliedern, in den alle hineingetauft wurden, konstituiert sich Gemeinde als «*Leib Christi*» (12,12f.27). Paulus bezieht sich dabei auf eine Tradition, die er in Gal 3,26-28 ausführlicher zitiert. Sie war wahrscheinlich für das christliche Selbstverständnis im antiochenischen Traditionsbereich konstitutiv. Es heißt dort: «Alle seid ihr Söhne (und Töchter) Gottes durch den Glauben in Christus Jesus. Denn die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. Nicht (mehr) gibt es einen Juden und nicht einen Griechen, nicht gibt es einen Sklaven und nicht einen Freien, nicht gibt es einen Mann und nicht eine Frau. Denn alle seid ihr Einer in Jesus Christus.» Die ethnisch-religiösen, sozialen und geschlechtsbedingten Unterschiede, welche die Gesellschaft bestimmen, und die sich daraus ergebenden Hierarchien sind in der Gemeinde durch das Eins-sein in Christus überwunden. Das realisiert sich konkret in der Tischgemeinschaft von Juden und Heiden, in der Gleichberechtigung von Sklaven und Freien, von Mann und Frau in der Gemeinde.

Letzteres bedeutet die Absage an jede Form von Patriarchalismus und Androzentrismus in der Kirche. Das zeigt die aktive Rolle, die Frauen in den Gemeinden einnahmen, wie z.B. die Röm 16,1f. genannte Phöbe, die als «Diakonin» in der Hafenstadt Kenchreä wirkte; die Kol 4,15 erwähnte Nymphe mit ihrer Hausgemeinde in Laodizea; die in der Mission tätigen Ehepaare Priska und Aquila (Röm 16,3f.), Andronikos und Junia, die zum Kreis der Urapostel gehörten (Röm 16,7), sowie auch die weiteren in Röm 16 genannten missionarisch aktiven Frauen (V. 6: Maria, V. 12: Tryphäna, Tryphosa, Persis). Paulus setzt in 1Kor 11,4f. selbstverständlich voraus, daß Frauen wie Männer in der Gemeinde offiziell beten und prophetisch tätig werden.

Um die gottgewollte Pluralität von Charismen deutlich zu machen, bringt Paulus am Ende des Kapitels nochmals eine Liste der für die Gemeinde wichtigen Dienste, die er jedoch charakteristisch erweitert (1Kor 12,28-30). Er nennt an erster Stelle die Apostel, Propheten und Lehrer. Diese Reverenz gilt den ursprünglichen Trägern der christlichen Mission, denen allgemein eine persönliche charismatische Autorität zuerkannt war. Indem er sie mit den anderen Charismen zusammenordnet, wird jedoch auch ihr Sonderstatus relativiert. Da auch sie «nur» Manifestationen des einen in *allen* wirkenden Geistes sind, stehen sie nun in einer Reihe mit den übrigen. Das selbständige Charismatikertum der Frühzeit wird in das am Modell der Ortsgemeinde entwickelte «Kirchenkonzept» integriert. Darin zeichnet sich m.E. bereits ein grundlegender Wandel im Verständnis der vom Ursprung her charismatischen Jesusbewegung ab: Die Ortsgemeinde mit ihren Diensten, später Ämtern, wird in der Folgezeit zum Träger der «großkirchlichen» Entwicklung werden, während das freie Charismatikertum der christlichen Wanderprediger in Sondergruppen abgedrängt werden wird.

Zu dieser Vermutung paßt, daß Paulus nach den außerordentlichen Charismen der Wundertaten und Krankenheilungen noch zwei in den Augen der korinthischen Pneumatiker eher banale Begabungen nennt: Hilfeleistungen und Verwaltungen (wörtlich: Steuermannskünste). Das entspricht den Diensten der in Phil 1,1 genannten Episkopen und Diener. Ihre Aufnahme verrät das Interesse des Paulus, das Charisma auf dem Boden der gemeindlichen Realität anzusiedeln, das schon 1Thess 5 erkennen ließ. Für das Gemeindeleben ist entscheidend, daß Bedürftigen geholfen wird und daß sich Leute auch für geordnete Verhältnisse einsetzen. Bezeichnenderweise gebraucht Paulus auch hier den Plural, an eine monarchische Gemeindeleitung ist also nicht gedacht. Es sind Dienste, die einzelne aufgrund ihrer Begabung wahrzunehmen haben, weil auch sie für das Gelingen von Gemeinde unerlässlich sind. Sie stehen in einer Reihe mit den anderen, ihnen sogar nachgeordnet. Nirgendwo wird erkennbar, daß Paulus an sie seine apostolische Autorität delegiert oder sie als Stellvertreter oder gar Nachfolger des Apostels zu gelten hätten.

Die Momentaufnahmen aus den paulinischen Gemeinden um 50-55 zeigen uns den Gemeindeorganisator Paulus herausgefordert

durch separatistische Tendenzen enthusiastischer Kreise, die die Einheit der Gemeinde gefährden. Daher stärkt er gerade die stabilisierenden Kräfte in ihr, er vermeidet aber eine Lösung der «starken Hand» etwa durch die Etablierung *eines* Leitungsdienstes bei dem alle Kompetenzen liegen (wie es zu Beginn des 2. Jahrhunderts der Verfasser der Pastoralbriefe – paradoxerweise in seinem Namen – anstreben wird). Wahrscheinlich hätte er sich damit praktisch nicht durchsetzen können, sondern eine Spaltung der Gemeinde provoziert. 1Kor 12 zeigt, daß bei ihm mehr dahintersteckt als politisches Kalkül. Es ist sein Respekt vor der pneumatischen Würde eines jeden Christen, aber auch die Einsicht, daß Gemeinde, um funktionieren zu können, einer Vielzahl von Begabungen bedarf. Daher sucht er ein Gemeindemodell zu entwerfen, das die Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung aller in der Gemeinde wahr – nur einem Kriterium unterworfen: Alle haben dem Nutzen aller, wie er sehr prosaisch formuliert, zu dienen, der «Auferbauung» der Gemeinde. In dem *einen* Leib Christi sind die (antike) Gesellschaft bestimmenden Unterschiede, Gegensätze und Hierarchien durch die Einheit in Christus überwunden.

Ausbildung patriarchaler Leitungsstrukturen

Einige Schriften des letzten Viertels des 1. Jahrhunderts lassen erkennen, daß es in kleinasiatischen Gemeinden zu einem entscheidenden Wandel der Gemeindestruktur kam: Presbyter-/Ältestenkollegien bilden nun die Leitungsinstanz der Gemeinde. Damit kommt es zur Rezeption einer traditional-patriarchalischen Autoritätsform, die ihr Pendant in den Leitungsgremien der jüdischen Synagoge hat. Lassen sich die frühen Gemeinden noch eher als präinstitutionelle «personalcharismatische emotionale Gemeinschaften» charakterisieren, so bekommt damit die Gemeinde eine erste, noch rudimentäre institutionelle Gestalt. Wie es dazu kam, läßt sich kaum genau ausmachen. Ist es der Einfluß jüdischer Christen? Wahrscheinlich steht dahinter der Bedarf einer Stabilisierung der Gemeinden in der Phase des Übergangs zur nachapostolischen Zeit, in der die Gemeinden als gesellschaftliche Minderheit einem wachsenden Druck von außen ausgesetzt und durch interne Flügelkämpfe verunsichert sind. Darüber hinaus zeigt sich darin aber auch eine Anpassung an die Werteskala der antiken Umwelt, in der allgemein den «Ältern» und «Vätern» eine besondere Autorität zuerkannt wurde. Der sogenannte 1. Petrusbrief (Ende des 1. Jahrhunderts in Kleinasien entstanden) bietet ein aufschlußreiches Beispiel, wie das charismatische Gemeindemodell des Paulus von solchen patriarchalen Strukturen überlagert wird. Im Anschluß an die Mahnung zu gegenseitiger Liebe und Gastfreundschaft heißt es 4,10: «So, wie jeder (sein) Charisma bekam, dient einander als gute Ökonomen der vielfältigen Gnade Gottes.» Die Pluralität der gemeindlichen Charismen und die Verantwortlichkeit aller für einander ist hier noch im Blick. Wenn der Verfasser anschließend in V. 11 – anders als Paulus – nur noch die Charismen der Rede und des Dienens hervorhebt, signalisiert das die wachsende Bedeutung der für die ortsgemeindliche Organisation konstitutiven Dienste der Lehre und Karitas. Auch im nachpaulinischen Epheserbrief werden von den allen geschenkten Gnadengaben in 4,11 neben den Aposteln und Propheten nur noch die Evangelisten, Hirten und Lehrer besonders erwähnt.

Etwas überraschend läßt jedoch der Verfasser in 1Petr 5,1-5 erkennen, daß er in den von ihm angesprochenen Gemeinden die Existenz von «Presbytern» (Ältesten, nicht in der Bedeutung des davon abgeleiteten deutschen Wortes Priester im Sinne von *sacerdos*) voraussetzt: Es handelt sich, wie der Plural zeigt, um kollegiale Gremien, denen – wie der Vergleich ihrer Tätigkeit mit der von Hirten zeigt – die Leitung der Gemeinde zukommt. 5,4 nennt Christus als den «obersten Hirten». Damit wird ihre Leitungstätigkeit «in die hohe Bedeutung einer Teilhabe an der Sorge und Bemühung Christi um die Menschen» gerückt, zugleich aber deutlich gemacht unter wessen Autorität auch sie letztlich stehen.¹⁶ Vor allem die Mahnung, ihre Aufgabe als «Vorbilder der

Herde» zu erfüllen, «nicht wie solche, die in ihrem Bereich sich als Herren aufführen», unterläuft die patriarchale Autorität aus dem jesuanischen Postulat des Herrschaftsverzichts (Mk 10,43f.). Die Übernahme traditioneller Herrschaftsformen aus dem gesellschaftlichen Umfeld erfolgt also durchaus kritisch. Auch die wiederholten Mahnungen zur Unterordnung aller unter die Staatsgewalt (2,13f.), der Frauen unter die Männer (3,1,5), der Sklaven unter ihren Herrn (2,18), der Jüngeren unter die Alten (5,5a) zeigen, wie der Verfasser dem Ordnungsdanken seiner Umwelt zwar verhaftet ist, aber auch vor dessen negativen Folgen die Augen nicht verschließt. Daher mahnt er alle in der Gemeinde, in «bescheidener Selbsteinschätzung» im Umgang miteinander (5,5b) sich «demütig» unter Gottes starke Hand zu beugen (5,6). Nach N. Brox geht es um eine Gratwanderung «zwischen dem wirklichen Gelingen der Gegenseitigkeit ... und der Dekadenz zur trivialen Ordnungs-Moral». ¹⁷

Solche Presbyterkollegien werden auch in Jak 5,14 (neben Lehrern in der Gemeinde) und von Lukas in der Apostelgeschichte für die Jerusalemer Urgemeinde bezeugt (wann sie tatsächlich dort aufkamen, ist umstritten). Wenn Lukas jedoch bereits Paulus und Barnabas am Ende ihrer ersten Missionsreise in Lykaonien Presbyter einsetzen (14,23) und Paulus bei seiner Abschiedsrede in Milet den Presbytern aus Ephesus programmatisch die Verantwortung für die Gemeinde zusprechen läßt (20,28), sind diese Angaben historisch kaum zutreffend. Sie spiegeln eher die Organisationsform der Gemeinden im Umfeld des Lukas wider, die er auf diese Weise «apostolisch» zu legitimieren sucht. Diese Tendenz läßt auch 1Petr 5,1 erkennen, wenn der fiktive «Petrus» die Ältesten als «Mitälteste» über ihre Amtsführung instruiert. Nach den Pastoralbriefen beauftragt «Paulus» den Titus, auf Kreta Älteste einzusetzen (Tit 1,5), und gibt dem Timotheus Anweisungen über ihre Besoldung (1Tim 5,17). Das Modell der späteren großkirchlichen Amtsbegründung durch Sukzession zeichnet sich hier schon ab. In 1Clem 42,1-4 wird es erstmals formuliert werden: Wie Christus von Gott und die Apostel von Christus gesandt sind, so setzten letztere «ihre Erstbekehrten ... zu Bischöfen und Diakonen der zukünftigen Gläubigen ein». Daß es sich um eine fiktive Konstruktion handelt, ist deutlich.

In der Folgezeit kommt es nun zu einer Vermischung der aus dem paulinischen Bereich stammenden Dienste der «Episkopen (und Diakonen)» mit den Presbyterkollegien. Ihr Verhältnis zueinander ist nicht immer klar. 1Clem spricht denselben Personenkreis in Korinth als Presbyter und als Episkopen an (vgl. 1Clem 42; 44,1,4 vs 44,5; 47,6). Polykarp setzt in seinem Brief an die Gemeinde in Philippi dort nicht mehr Episkopen, sondern Presbyter und Diakone voraus (5,2f.; 6,1f.). Beachtenswert ist, daß nach dem um 140 in Rom verfaßten «Hirten des Hermas» auch die römische Gemeinde nicht von einem Bischof, sondern von einem Presbyterkollegium geleitet wird; den Episkopen und Diakonen kommen karitative Aufgaben zu (Vis. II 4,3, III 9,7; Sim IX 26,2; 27,2). Diese sich in den Gemeinden durchsetzenden Leitungsorgane tragen durchweg *kollegiale* Struktur.

Eine *monarchische* Leitung der Gemeinde wird im NT nur vom pseudopaulinischen Verfasser der Pastoralbriefe (etwa um 100 n.Chr.) in der Gestalt der beiden Paulusschüler Timotheus und Titus *idealtypisch* entworfen. ¹⁸ Dabei versucht er, die in den christlichen Gemeinden entstandenen *unterschiedlichen* Gemeindedienste (Episkopen und Diakone der paulinischen Tradition einerseits, die jüdischen Presbyterkollegien andererseits) einem Gesamtkonzept der Gemeindeleitung zu integrieren, in welchem dem *episkopos* (Singular!) die zentrale Rolle zukommt. Der ist nun wie ein pater familias seiner Hausgemeinschaft der

Gemeinde als dem «Hauswesen Gottes» übergeordnet (1Tim 3,15). Diese patriarchale Neuinterpretation des Leitungsdienstes bedeutet das Ende des vom Charisma her entwickelten Gemeindeglieders des Paulus in der Anpassung an die Ordnungsmuster der antiken Umwelt. Die fatalen Folgen dieser «Wende» werden in seinem Entwurf schon erkennbar. Das Charisma ist dem Amtsträger vorbehalten (1Tim 4,14; 2Tim 1,6). Die übrigen Gemeindeglieder sind faktisch entmündigt, nur noch hörende Empfänger der durch den Amtsträger vermittelten Lehre (1Tim 4,13,16; Tit 1,7-9); die Frauen werden zum Schweigen verurteilt und diffamiert (1Tim 2,11-15; 2Tim 3,6f.; Tit 2,4f.). Die Diskrepanz zu Gal 3,28 ist deutlich! Dieses monarchische Verständnis des gemeindlichen Leitungsamtes ist vorerst nur eine Fiktion des Verfassers der Briefe, noch nicht Realität. Ihm gehört aber die Zukunft, ab der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts wird es sich gesamtlich durchsetzen. ¹⁹

Ein kirchliches «Priester»-Amt im NT?

Abschließend ist noch auf eine neutestamentliche Fehlanzeige einzugehen. Das griechische Wort «*hierous*», lateinisch «*sacerdos*», das im heidnischen, aber auch jüdischen Sprachgebrauch (LXX) den für den Kult zuständigen Priester bezeichnet, kommt im NT zur Umschreibung eines speziellen Gemeindedienstes nicht vor. Warum? Mögen auch, wie Lukas in Apg 2,46 berichtet, die Jesusanhänger in Jerusalem am Tempelgottesdienst noch teilgenommen haben ²⁰, so setzte in den heidenchristlichen Gemeinden die Bekehrung zu dem einen Gott eine grundsätzliche Abkehr vom «Götzendienst» voraus und damit auch den Bruch mit dem Religionsverständnis der paganen Umwelt, für die der heilige Bezirk des Tempels mit Priestern und Opfern konstitutiv war. Die christlichen Gruppen verstehen sich als eine tempel-, priester- und altarlose Gemeinde. ²¹

Vom Testfall Eucharistiefeier her formuliert: Nirgendwo wird erkennbar, daß ihre Leitung schon einem speziellen Geist- oder gar Amtsträger vorbehalten wäre, es dazu einer besonderen Beauftragung oder gar «Weihe» bedürfte. 1Kor 10,16 spricht Paulus – in das «wir» die ganze Gemeinde einbeziehend – vom «Becher, den wir segnen», vom «Brot, das wir brechen». In der Teilhabe an dem einen Brot werden die vielen zu dem einen Leib Christi. Der in der Gemeinde präsente Kyrios trägt das Geschehen. Das Dankgebet beim Herrenmahl mag Paulus selbst, der Gastgeber, in dessen Haus sich die Gemeinde versammelte (in Kenchreä war es vielleicht die Diakonin Phoibe), ein Prophet oder Lehrer gesprochen haben; in späterer Zeit in Folge der zunehmenden Profilierung der Leitungsdienste auch einer der Episkopen oder der Ältesten. In der Didache (10,7) heißt es anfangs des 2. Jahrhunderts: «Den Propheten erlaubt dankzusagen, soviel sie wollen» – es ist noch eine offene Situation.

Der Bruch mit antiker Kulturtradition ist ein grundsätzlicher. Denn für die Christen bedeutet der als Sühneopfer für die Sünden der Menschen gedeutete Tod Jesu das Ende aller Opferkulte. Nach Röm 3,25 setzte Gott selbst Jesus in seinem Blut als Sühnemittel (*hilasterion*) ein. Möglicherweise liegt hier eine Bezugnahme auf das Ritual des Jom Kippur vor, nach dem der Hohepriester das Blut auf die *hilasterion* genannte Deckplatte der Bundeslade sprengte (Lev 16,14-16). ²² Jesu Tod am Kreuz tritt an die Stelle

¹⁶ Vgl. N. Brox, Der erste Petrusbrief. EKK XXI. Zürich-Neukirchen-Vluyn 1993, 232f.

¹⁷ Ebd. 235.

¹⁸ Zum Amtsverständnis der Pastoralbriefe im Kontext der urchristlichen Gesamtentwicklung vgl. die Exkurse bei N. Brox, Die Pastoralbriefe. Regensburg 1969, bes. 42-46, 147-152; J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus. EKK XV. Zürich-Neukirchen-Vluyn 1988, bes. 169-181; L. Oberlinder, Die Pastoralbriefe 3. Kommentar zum Titusbrief. Freiburg 1996, 74-101.

¹⁹ Vgl. J. Roloff, ebd. 182f. Voll entwickelt und theologisch begründet wird die in der weiteren Entwicklung dominierende Ämtertrias – (monarchischer) Bischof, Presbyter, Diakone – erstmals in den (pseudepigraphischen?) Briefen des Ignatius von Antiochien (vgl. An die Trallianer 2,1-3,1; An die Smyrner 8,1f.), allerdings auch hier als ein Postulat des Verfassers.

²⁰ Auch Lukas stellt dem das «Brotbrechen in den Häusern», das gemeinsame Mahl «in Jubel und Herzenseinfalt», gegenüber – als das Urbild der christlichen Hausgemeinde.

²¹ Bis in das 3. Jh. wird ihnen das von heidnischer Seite den Vorwurf des Atheismus einbringen, vgl. N. Brox, Zum Vorwurf des Atheismus gegen die Alte Kirche, in: Trierer theologische Zeitschrift 75 (1966) 274-282.

²² Vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer. EKK VI/1, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1978, 190-192.

des Sühnerituals des Versöhnungstages. Nach dem Hebräerbrief ist Christus als der alleinige Hohepriester in das himmlische Allerheiligste eingetreten und hat durch seinen Tod ein für allemal Sühne geschaffen. Damit gehört jegliche Form von Opferwesen und Priestertum der Vergangenheit an (Hebr 9,11-10,18).²³ Nach dem Gesamtzeugnis des NT kann es nur «einen Mittler zwischen Gott und den Menschen geben, den Menschen Jesus Christus, der sich zum Lösegeld für alle gab» (1Tim 2,5f.).

Es liegt in der Konsequenz dieser Grundüberzeugung, daß bezogen auf den Bereich der christlichen Gemeinde – wenn überhaupt – kultische Begriffe und Vorstellungen nur noch *metaphorisch* gebraucht werden. So wird die Gemeinde oder auch der Leib des Christen ein «Tempel Gottes» genannt (1Kor 3,16f.; 6,19; 2Kor 6,16; Eph 2,21). Röm 15,16 vergleicht Paulus seine Evangeliumsverkündigung mit einem priesterlichen Opferdienst, in dem er als Liturge Gott die Völker als geheiligte Opfergabe darbringt. Phil 2,17 spricht er von seinem möglichen Tod als einem Trankopfer, Phil 4,18 nennt er sogar die Geldspenden der Philipper «einen wohlriechenden Duft, ein Gott wohlgefälliges Opfer».

Röm 12,1f. wird in der Einleitung der abschließenden Paränese *grundsätzlich* der «Alltag der Welt»²⁴ zum Ort, an dem alle Christen in ihrer leiblichen (d.h. weltbezogenen) Existenz den wahren und eigentlichen Opferkult zu vollziehen haben: «Kraft der Barmherzigkeit Gottes bringt eure Leiber als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer dar, (das ist) euer vernünftiger Opferkult. Paßt euch nicht den Strukturen dieser Welt an, sondern wandelt euch durch eine Erneuerung eures Denkens, damit ihr beurteilen könnt, was der Wille Gottes ist: das Gute, das (Gott) Wohlgefällige, das Vollkommene.» Dieser Gedanke taucht nochmals in 1Petr 2,5 auf – hier nun verbunden mit der aus Ex 19,6 übernommenen Vorstellung von Israel als einem «Königreich von Priestern». Die christliche Gemeinde ist eine «heilige bzw. königliche Priesterschaft» (2,5.9 vgl. auch Apk 1,6;

5,10; 20,6; 22,5). Nach V. 5 sollen sich die Christen «wie lebendige Steine als ein pneumatischer Bau aufbauen zu einer heiligen Priesterschaft, um pneumatische Opfer darzubringen, die Gott wohlgefällig sind durch Jesus Christus». Die Rede von der Priesterschaft ist *metaphorisch* gemeint. Es kann also bei der Auslegung weder um die Frage gehen, welche konkrete «priesterliche» Funktion sich daraus für alle Getauften ableiten läßt – sozusagen in Konkurrenz zu einem «Amtspriestertum», das es für den Verfasser noch nicht gegeben hat – noch läßt sich die Metaphorik für eine Abwertung des «allgemeinen» Priestertums der Gläubigen gegenüber dem «eigentlichen» Priestertum der Priester benutzen.²⁵ Wichtig ist vielmehr der Gesamtbefund, daß im christlichen Kontext kultische Terminologie überhaupt nur in metaphorischer Redeweise verwendet wird, eben weil die «realen» antiken Sakralinstitutionen, einschließlich des jüdischen Tempelkults, aufgrund des Opfertodes Jesu jegliche Relevanz für die christliche Gemeinde verloren haben. Der wahre Gottesdienst wird nicht in heiligen Bezirken durch ein dafür ausgesondertes Kultpersonal mittels Opferritualen vollzogen, sondern in dem von Glaube und Liebe bestimmten Leben aller Christen in der Profanität der Welt.

Aus dem Neuen Testament ist daher ein «Amtspriestertum» nicht ableitbar. Die Anfänge für ein sacerdotales Amtsverständnis lassen sich erst im 3. Jahrhundert beobachten²⁶, wenn im Rückgriff auf die Sonderstellung der Priester und Leviten im Alten Testament das Amt des (mittlerweile monarchischen) Bischofs dem eines Hohenpriesters gleichgestellt und in Folge davon auch den Presbytern ein «priesterlicher» Status (wenn auch niedrigeren Grades) zugesprochen wird. Damit setzt vor allem in der weströmischen Kirche eine komplexe Entwicklung ein, in der schließlich im Mittelalter der «wesenhafte» Unterschied zwischen Priester und Laien sakramental durch den in der Weihe vermittelten «character indelebilis» begründet wird.

Stellen wir abschließend nochmals die Gretchenfrage nach dem Stiftungswillen Jesu, so lautet die Antwort: Weder ein monarchisches Leitungsamt und dessen sacerdotale Deutung noch die Aufgipfelung beider im römischen Papalismus lassen sich auf den «Stiftungswillen Jesu» oder – allgemeiner gefaßt – auf das Zeugnis des Neuen Testaments zurückführen. Insofern ist diese Verfassungsform der römischen Kirche weder göttlichen Rechts noch unabänderlich, sie ist vielmehr das Produkt einer höchst komplexen geschichtlichen Entwicklung, die von soziokulturellen Prämissen – etwa dem Patriarchalismus und Androzentrismus der antiken Gesellschaft – und bestimmten historischen Konstellationen abhängig war.

Der Weg der im Ursprung charismatischen Jesusbewegung zur Ausbildung einer Kircheninstitution war zweifellos ein historisch unvermeidlicher Weg; denn das Charisma – ein Phänomen außerordentlicher Zeiten und Personen – bedarf der «Veralltäglic-
gung», d.h. der Transformierung in eine institutionelle Gestalt, soll es die Zeiten überdauern. Der Blick auf die neutestamentliche Anfangsphase dieses Prozesses läßt uns aber auch – vor allem bei Matthäus und Paulus – Gemeindeentwürfe ausmachen, in denen die *jesuanische Grundidee*, daß es vor Gott nicht «zweierlei Menschen» gibt, in solidarischere Formen des gemeindlichen Mit- und Füreinander umgesetzt und eine unkritische Anpassung an die patriarchalisch-hierarchischen Strukturen der antiken Umwelt vermieden wurden. Eine Gefahr, der die Christenheit später – aus welchen Gründen auch immer – erlegen ist. Deren Entwürfe enthalten ein Potential, das es heute auch in der römischen Kirche neu zu entdecken und situationsbezogen weiterzuentwickeln gilt – auch wenn die Kirchengeschichte zunächst andere Wege ging.
Paul Hoffmann, Bamberg

²³Vgl. dazu E. Gräßer, An die Hebräer. EKK XVII/2, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1993, bes. 238: «Vom Hohepriestertum Christi führt keine Brücke zu einem kirchlichen Amtspriestertum.»

²⁴E. Käsemann, Gottesdienst im Alltag der Welt, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 198-204. Zur Einzelauslegung vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer. EKK VI/3, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1989, 2-9.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion:

Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle,

Paul Oberholzer, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter:

Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2006:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 50.– / Studierende Euro 38.–

Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerrabonement: Fr. 100.–, Euro 60.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842), Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

²⁵Zur Einzelauslegung und Rezeptionsgeschichte vgl. N. Brox, Petrusbrief (Anm. 16) 94-110.

²⁶Vgl. dazu allgemein B. Lohse, Art. Priestertum III. In der christlichen Kirche, in: RGG³ V, 578-381; P.F. Bradshaw, Art. Priester/Priestertum III/1: Christliches Priesteramt. Geschichtlich, in: TRE XXVII 414-420 (Lit.) sowie L. Ott, Das Weihesakrament, in: Handbuch der Dogmengeschichte IV/5. Freiburg 1969, 14f., 29f., 48-51, 57-59, 96-101, 119-127.