



Wir kommentieren

Präsident Nyerere, ein Kommunist?: Enttäuschte Hoffnungen – Afrikanischer Sozialismus – Pilgerfahrt nach China – Scharfmacher in der afrikanischen Welt – Mohammedaner Sukarno förderte die christliche Mission, Katholik Nyerere baut den Moslems Schulen – Die Missionare müssen Steuern zahlen – All das im Namen des Konzils? – Dem eigenen Gewissen verpflichtet.

die Spiritualität von Kardinal Journet: Begegnung des Herzens mit Gott – Durchhalten und helfen – Eine grobschlächtige Versuchung – Das Böse – Eine Frage Gottes an uns – Jede Liebe ist «ver-rückt» – Die eigentliche Spaltung – Einigung auf irdische Weise – Friede ist allweg in Gott – Nikolaus von Flüe war kein Pazifist – Die Judenfrage – Seelischer Thesen.

Ostern

Auferstehung Jesu: Haben wir von der Auferstehung Jesu eine ganz andere Vorstellung als die Urchristen? – Unsere Auffassung von der Auferstehung Jesu spiegelt sich im Katechismus – Beweis für die Gottheit Jesu? – Woher die Gewissheit bezüglich der allgemeinen Auferstehung von den Toten? – Die Magna Charta unseres Glaubens an die Auferstehung Jesu – Ein Zeuge von Format – Die Erscheinung des Auferstandenen vor Paulus als Offenbarung des endzeitlichen Status Jesu – Sohn Gottes als Ausdruck für die überzeitliche göttliche Natur Jesu – Sohn Gottes als Ausdruck für die neue messianische Funktion Jesu – Die Folgen der Auferweckung Jesu für uns – Der Schriftbeweis für die Auferstehung Jesu als Begründung unseres Osterglaubens.

Konzil

Ohne Folgen?: Weht der neue Geist? – Erfrischend kühne Formulierungen – Werk der Erlösung in Armut – Dienende Kirche – Kirche, eine konkurrierende Machtgruppe – Christliche Parteien – Gruppenmentalität – Freund-Feind-Schema – Für die Einheit der ganzen Menschheit – Sich neu auf den Willen Gottes einstellen – Kirchliche Selbstsicherheit – Falsche Rücksichten – Innerkirchlicher Dialog – «Mitarbeiter» der Bischöfe – Was ist wichtiger, Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit oder Gehorsam und Keuschheit? – Sinnentleerte Symbole – Stilgefühl unserer Zeit – Enttäuschende Gebietsmissionen.

Bücher

Christsein im Beruf – Eingesandte Schriften

ZUM URCHRISTLICHEN VERSTÄNDNIS DER AUFERSTEHUNG JESU

Gegenwärtig steht die Auferstehung Jesu im Mittelpunkt der Diskussion. Auf der Ebene der exegetischen Forschung ist diese Diskussion ein neues Fragen nach dem Sinn der Auferstehungsbotschaft.¹ In Massenblättern werden in verwirrender Weise Widersprüche innerhalb der Forschung herausgestrichen. Angesichts dieser Situation schien uns die ertragreichste Stellungnahme darin zu bestehen, im Wissen um die gegenwärtige Diskussion auf die neutestamentlichen Texte selbst zu hören. Das führt unseres Erachtens zu einem eindeutig positiven Ergebnis hinsichtlich der Begründung unseres Auferstehungsglaubens. Allerdings setzt eine solche Begründung den Glauben an den Gott voraus, der von den Propheten bezeugt ist. Daß ein solch biblisch begründeter Gottesglaube beim modernen Randchristen nicht mehr vorausgesetzt werden kann, wirft ein Problem auf, das nicht mehr in den Rahmen des vorliegenden Artikels gehört.

Selbstverständlich kann das Fundament des Glaubens an die Auferstehung Jesu nicht aufgezeigt werden, ohne zu klären, was die Auferstehung Jesu bedeutet. Ist sie ein ganz unerhörtes Wunder? Oder ist sie die natürliche Konsequenz aus dem gottmenschlichen Sein Jesu? Das sind Fragen, die wir auf Grund unserer herkömmlichen Apologetik stellen. Sind das aber auch die Fragen, die sich die neutestamentlichen Autoren gestellt haben? Oder lebten sie aus einer ganz anderen Vorstellungswelt als wir?

Die letztere Frage müssen wir vorwegnehmend bejahen, da sie nochmals ein Problem aufwirft, das die räumlich gesetzten Grenzen dieses Artikels gesprengt hätte, das Problem nämlich: Wie kann die ganz andere Vorstellung des Neuen Testaments von der Auferstehung Jesu in die Sprache unseres Denkens übersetzt werden?

Beweis für die Gottheit Jesu?

Die Andersheit der neutestamentlichen Vorstellungen wird am greifbarsten, wenn wir von dem ausgehen, was uns aus dem Katechismus vertraut ist. «Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands» (1955) antwortet auf seine Frage 60 folgendermaßen:

«Die Auferstehung Jesu lehrt uns, daß Jesus wahrhaft der Sohn Gottes ist.»

Der genau gleiche Aussagegehalt liegt vor, wenn wir die Antwort des Katechismus so formulieren: Jesus ist auferstanden, um uns zu beweisen, daß er der Sohn Gottes ist. Derselbe Gedanke nochmals anders formuliert: Auferstehung ist etwas so Unerhörtes, daß, wer aus dem Grabe ersteht, damit bewiesen hat, daß er kein bloßer Mensch, sondern Gott war.

Der Katechismus stellt also eine Beziehung her zwischen dem Satz von der Auferstehung Jesu und dem Satz von der Gottheit Jesu. Der erste Satz ist das Fundament für die Wahrheit des zweiten Satzes. Die Auferstehung Jesu wird unter dem Gesichtspunkt der Leistung betrachtet: sie ist eine Leistung, die noch nie ein Mensch vollbracht hat und deshalb die Möglichkeit oder die Kraft des Menschen übersteigt.

Nun könnten wir natürlich fragen, ob dieser Beweis schlüssig sei. Wenn ein Mensch eine übermenschliche Leistung vollbringt, so ist er ein Übermensch; und wenn die Leistung etwas so Einmaliges ist wie die Auferstehung, so werden wir auch bereit sein, anzuerkennen, daß er ein überirdisches Wesen ist. Hingegen werden wir nicht zugeben, daß ein überirdisches Wesen notwendig Gott ist. Die Antwort des Katechismus beweist also nicht das, was sie zu beweisen vorgibt. Aus der Auferstehung folgt nicht, daß Jesus Gott ist.

Merkwürdigerweise wird in der, obiger Antwort vorausgehenden, Erklärung des Katechismus der Sachverhalt gerade umgekehrt dargestellt. Hier heißt es: «Jesus Christus ist aus eigener Kraft von den Toten auferstanden; denn er ist der Sohn Gottes und hat göttliche Macht» (S. 61). Hier wird als bewiesen vorausgesetzt, daß Jesus der Sohn Gottes ist und göttliche Macht hat. Hieraus ergibt sich als Folge die Auferstehung von den Toten.

Im erklärenden Text des Katechismus wird mit der Gottheit Jesu die Auferstehung Jesu als autonome Tat bewiesen; im Lerntext wird mit der Auferstehung Jesu seine Gottheit bewiesen.

Wenn wir diese merkwürdige Beweisführung, die da den Verfassern des Katechismus unterlaufen ist, herausstellen, so geschieht das nicht in der Absicht irgendeiner Kritik, sondern vielmehr des Lobes: die Verfasser haben nämlich das zum Ausdruck gebracht, was unser vorreflexives Empfinden hinsichtlich der Auferstehung Jesu ist. Für uns ist Jesus von Nazareth Sohn Gottes; deshalb ist für unser Empfinden seine Auferstehung eigentlich eine Selbstverständlichkeit. Wir betrachten die Auferstehung Jesu als den normalen Abschluß des irdischen Daseins eines Menschen, der Gott ist.

Auferstehen – auferweckt werden

Gerade weil das die durchschnittliche Auffassung ist, wird sie zu einem Stein des Anstoßes, wenn einem beim Lesen des Neuen Testaments zum ersten Mal auffällt, daß es Stellen gibt, in denen gesagt wird: Gott hat Jesus auferweckt. Um diesen Anstoß weiß auch der Katechismus. Darum sagt er im erklärenden Text: «Jesus Christus ist aber auch wahrer Mensch; darum sagt die Heilige Schrift an vielen Stellen, daß er von den Toten ‚auferweckt‘ wurde.»

Stimmt diese Antwort? Kennt das Neue Testament den Bedeutungsunterschied zwischen der aktiven und der passiven Form, zwischen auferstehen und auferweckt werden? Diese Frage können wir nur anhand einiger Beispiele beantworten.

Die intransitive Form «anastēnai», auferstehen, kommt in den Menschensohnworten des Markusevangeliums vor, die Leiden, Tod und Auferstehung vorhersagen.

Aber genau dieselbe intransitive Form des nämlichen griechischen Wortes finden wir auch in der Streitfrage der Sadduzäer über die Auferstehung, anhand des Falles, bei dem die sieben Brüder nacheinander dieselbe Frau des verstorbenen Bruders heiraten. So also fragen die Sadduzäer: «Bei der Auferstehung – wenn sie auferstehen – wessen Weib wird sie dann sein?» (Mk 12,23). Und Jesus antwortet: «Denn wenn sie von den Toten auferstehen, dann heiraten sie nicht mehr, sondern sind wie die Engel im Himmel» (12,25).

Hier sagt Jesus sicher nicht, daß die Toten aus eigener Kraft auferstehen, sondern das intransitive «anistamai» hat dieselbe Bedeutung wie das passive «egerthēnai», auferweckt werden. Das intransitive «anistamai» für Auferstehen wird aber nicht nur im Markusevangelium, sondern auch bei Lukas, Johannes und Paulus von Menschen ausgesagt.

Wenn also dieses selbe Wort von Jesus ausgesagt wird, kann ihm nicht entnommen werden, was der Katechismus ihm entnimmt, nämlich daß Jesus aus eigener Kraft auferstanden sei.

Es ist ein Charakteristikum der Apostelgeschichte, daß sie das Passiv «egerthēnai» nie braucht, wohl aber das aktive «egeirōn», das Gott an Jesus ausübt, so zum Beispiel in 3,15, der Petrusrede nach der Heilung des Lahmgeborenen, wo wir lesen: «Den Urheber des Lebens habt ihr getötet – Gott aber hat ihn von den Toten erweckt; dessen sind wir Zeugen.» Dieses Handeln Gottes an Jesus ist auch in den Paulusbriefen häufig.

Ein ganz klares Zeugnis dafür, daß das Neue Testament gerade nicht sagt, Jesus sei aus eigener Kraft auferstanden, ist die Charakterisierung des

christlichen Glaubens als ein Glauben an den Gott, der Jesus auferweckt hat, wie es im Römerbrief 4,25 im Zusammenhang von Abraham als dem Vater des Glaubens heißt: «Denn auch uns soll es angerechnet werden, indem wir glauben an den, der Jesus, unseren Herrn, vom Tode erweckt hat.»

Wir kommen also zu einem ersten negativen Ergebnis: Nach dem Neuen Testament liegt die Bedeutung der Auferstehung Jesu nicht darin, daß Jesus aus eigener Kraft auferstanden und dadurch den Beweis für seine Gottheit erbracht hätte.

Beweis für unsere eigene Auferstehung?

Nun bietet aber der Katechismus noch eine zweite Antwort auf die Frage nach der Bedeutung der Auferstehung. Unter derselben Frage 60 heißt es: «Die Auferstehung Jesu lehrt uns, daß auch wir auferstehen werden.»

So selbstverständlich das für uns ist, müssen wir doch fragen, in welcher Hinsicht die Aussage von unserer Auferstehung in der Aussage von der Auferstehung Jesu enthalten ist. Zunächst handelt es sich wohl um einen impliziten Schluß von der Tatsächlichkeit auf die Möglichkeit: ab esse ad posse valet illatio. Wenn Jesus auferstanden ist, dann liegt die Auferstehung im Bereiche dessen, was möglich ist. Des weitern liegt ein impliziter Rückbezug auf die Verkündigung Jesu vor: Wenn Jesus auferstanden ist, so wird er auch das wahr machen, was er verheißen hat. So wird also im Katechismus von der Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu auf unsere eigene Auferstehung geschlossen.

Entspricht diese Art der Schlußfolgerung dem Denken des Neuen Testaments? Es gibt zum mindesten eine Stelle bei Paulus, die gerade in umgekehrter Richtung argumentiert. Im 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes will Paulus jene Christen zurückweisen, die die Auferstehung der Toten leugnen. In dieser Widerlegung des Paulus heißt es: «Gibt es aber keine Auferstehung der Toten, so ist auch Christus nicht auferweckt worden» (15,13). In dieser Überlegung ist die Auferstehung der Toten das Primäre und Grundlegende und die Auferstehung Jesu ein Modell für die Wahrheit des allgemeinen Satzes von der Auferstehung der Toten.

Paulus schließt also nicht von der Auferstehung Jesu auf die allgemeine Auferstehung der Toten, sondern gerade umgekehrt von der allgemeinen Auferstehung auf die Auferstehung Jesu.

Dies scheint nun nicht nur eine beim Diktieren des Briefes mißglückte Formulierung des Paulus zu sein, da die genau gleiche Überlegung drei Verse später wiederholt wird: «Denn wenn Tote nicht auferweckt werden, so ist auch Christus nicht auferweckt worden» (15,16). Das ist doch wiederum eine deutliche Unterordnung der Auferweckung Jesu unter den allgemeinen Satz von der Auferstehung der Toten.

Messianische und Danielsche Eschatologie

Woher hat denn Paulus diese Gewißheit für den Satz von der Auferstehung der Toten? Paulus war ein Pharisäer nach dem Gesetz, wie er selbst schreibt im Philipperbrief 3,5. Nach Apostelgeschichte 22,3 war er ein Schüler Gamaliels I. Paulus war also gebildet und kannte die Lehre der Pharisäer.

Der Glaube der Pharisäer an die Auferstehung der Toten wird sowohl in den Evangelien wie in der Apostelgeschichte ausdrücklich erwähnt. Hinsichtlich der Auferstehung der Toten gab es zwei Vorstellungskreise. Den einen Vorstellungskomplex können wir als die messianische Erwartung bezeichnen. In der Übernahme der Botschaft vorexilischer und exilischer Propheten hoffte man auf einen Abkömmling aus dem Hause Davids, der die Nationen richten und jene Gerechten, die das Gericht bestanden hatten, in sein Königreich aufnehmen würde. Dieses messianische Königreich war als Ende der Geschichte gedacht und hatte als Schauplatz eine in verschiedener Hinsicht umgewandelte Erde. Im frühesten Stadium dieser Erwartung sollten nur jene durch das Gericht hindurchgehen, die zur Zeit der Ankunft des Messias am Leben sind. Später aber nahm man an, daß auch jene, die bereits verstorben waren, am messianischen Königreich Anteil haben werden, indem sie von den Toten auferweckt und im Gericht geprüft werden.

Den zweiten Vorstellungskomplex können wir die Danielische Eschatologie nennen. Ihr zufolge ist das Reich Gottes nicht eine irdische Größe, sondern eine himmlische. Es wird nicht durch den Messias verwirklicht, sondern durch den Menschensohn, der ein überirdisches Wesen ist. Das Reich wird seinen Anfang nehmen, wenn alle Toten auferweckt und gerichtet werden.

Diese eschatologischen Vorstellungen bildeten die geistige Welt des Paulus vor seiner Bekehrung. Sie lieferten ihm das Begriffsmaterial, mit dem er sein Verhältnis zu Gott gedacht und seine Hoffnung auf die Zukunft formuliert hat. So stellt sich die Frage, ob diese eschatologischen Vorstellungen für ihn auch eine Hilfe waren, das zu deuten und innerlich zu verarbeiten, was ihm vor Damaskus widerfuhr.

Paulus spricht von der Damaskusvision

In unserer Vorstellung ist die Damaskusvision fast ausschließlich von jenen konkreten Zügen geprägt, mit denen sie in den drei Darstellungen der lukanischen Apostelgeschichte ausgestattet ist. Wir denken zu wenig daran, daß Paulus selbst in seinen Briefen von dieser Vision vor Damaskus gesprochen hat. Seine Selbstaussagen unterscheiden sich von den farbigen Schilderungen in der Apostelgeschichte in ähnlicher Weise, wie sich die kerygmatischen Formeln mit der Auferstehungsbotschaft von den Erscheinungserzählungen in den Evangelien abheben.

Die Forschung ist sich darin einig, an drei Stellen der Paulusbrieve die Stellung auf die Damaskusvision vorzufinden. Diese drei Stellen haben folgenden Wortlaut:

► «Als es aber dem, der mich von meiner Mutter Leib an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hatte, gefiel, mir seinen Sohn zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkündige, da wandte ich mich sogleich nicht an Fleisch und Blut um Rat, auch ging ich nicht nach Jerusalem zu denen hinauf, die vor mir Apostel waren, sondern ging nach Arabien und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück» (*Galaterbrief* 1,15–17).

► «Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesus, unsern Herrn, gesehen?» (*1. Korintherbrief* 9,1).

► «Denn ich habe euch in erster Linie überliefert, was ich auch empfangen habe, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist, nach den Schriften, und daß er begraben und daß er auferweckt worden ist am dritten Tag, nach den Schriften, und daß er dem Kephas erschien, dann den Zwölfen. Hernach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die Mehrzahl bis jetzt noch am Leben ist, einige aber entschlafen sind. Hernach erschien er dem Jakobus, dann den Aposteln allen. Zuletzt aber von allen erschien er gleichsam als der Fehlgeburt auch mir» (*1. Korintherbrief* 15,3–8).

1. Korintherbrief 15, 3–8

Der zuletzt zitierte Text ist von fundamentaler Bedeutung. Er ist gleichsam die Magna Charta unseres Glaubens an die Auferstehung Jesu. Denn er ist der einzige Text im ganzen neuen Testament, in dem ein Zeuge gleichzeitig von der ihm selbst und anderen zuteil gewordenen Erscheinung spricht.

In den Evangelien werden Erzählungen überliefert, in denen die christliche Gemeinde von Erscheinungen spricht, die andere gehabt hatten. Selbst wer die Zurückhaltung der historisch-kritischen Forschung nicht teilt und deshalb für gesichert hält, daß das erste und vierte Evangelium von den Aposteln Matthäus und Johannes geschrieben sind, kommt nicht an der Feststellung vorbei, daß diese Erzählungen ihrer formalen Gestalt nach nicht Augenzeugenberichte sind. Weder im einen noch im andern Evangelium sagt der Verfasser: Mir und den andern Aposteln, oder: uns ist der Auferstandene erschienen. Die Form dieser Erscheinungserzählungen ist dieselbe wie bei Lukas, der sicher kein Augenzeuge der Erscheinungen war. Zudem ist zu beachten, was ein katholischer Spezialist der Auferstehungstheologie schreibt:

«Die Perikopen über die nachösterlichen Christophanien (...) sind im ganzen gesehen zu jung und zu verschieden, um mehr denn wesentliche

Rückschlüsse über die frühere Entwicklung der diesbezüglichen Überlieferungen zu gestatten.»³

Es steht also außer Frage, daß das paulinische Zeugnis von der Erscheinung des Auferstandenen historisch-kritisch den Vorrang hat vor allen anderen Bezeugungen im Neuen Testament. Hierzu trägt noch ein anderer Umstand bei. Die Bezeugung einer Erscheinung macht dem modernen Menschen eher Schwierigkeiten. Denn er weiß aus Erfahrung, wie leichtfertig Muttergotteserscheinungen vor Kindern als objektive Tatsachen propagiert werden. Deshalb mißt er der Qualität des Zeugen höchste Bedeutung bei. Auch hierin hat Paulus einen eindeutigen Vorrang vor allen andern neutestamentlichen Autoren, insofern unsere Kenntnis von ihm historisch-kritisch gesichert ist. Die paulinische Verfasserschaft von mindestens sieben Briefen ist selbst für den radikalsten Kritiker historisch sicher. Diese Selbstzeugnisse vermitteln uns eine anschauliche Vorstellung vom Charakter des Paulus. Die in den Briefen entwickelte Theologie beweist, daß Paulus ein Mann von überragendem geistigem Format war. Seine Missionsreisen und die Gründung von christlichen Gemeinden geben uns die Gewißheit, daß er nicht nur ein spekulativer Kopf war, sondern ungeschützt der harten Realität des Lebens standhielt. Sofern also eine Erscheinung überhaupt bezeugt werden kann, ist Paulus ein denkbar gut ausgewiesener Zeuge.

Aber nicht nur hinsichtlich der Qualität des Zeugen, sondern auch bezüglich des Alters ist das Zeugnis des 1. Korintherbriefes grundlegend. Als Abfassungszeit wird für das Markusevangelium gewöhnlich etwa das Jahr 67, für die drei andern Evangelien ein Zeitpunkt zwischen 70 und 90 angenommen. Der 1. Korintherbrief wurde aber, je nach der Chronologie, die dem Leben des Paulus zugrundegelegt wird, im Jahre 54 oder 55 geschrieben. Von diesem das schriftliche Dokument betreffenden Datum kommen wir mit Hilfe der Überlieferungsgeschichte näher an die Ereignisse heran. Die literarische Analyse stellt nämlich fest, daß die Verse 5 (Erscheinung vor Petrus und den Zwölfen) und 7 (Erscheinung vor Jakobus und allen Aposteln) in ihrer Satzstruktur genau übereinstimmen. Es handelt sich also um geprägte Sätze, die Paulus wahrscheinlich in dieser Formulierung übernommen hat. Nimmt man das inhaltliche Moment dieser Verse hinzu, nämlich die Konstituierung der Urgemeinde durch Petrus und die Zwölf, so wird es wahrscheinlich, daß dieses Osterzeugnis aus der Jerusalemer Urgemeinde selbst stammt.

Aber ebenso wichtig wie das Alter der Formulierung, in der das Osterzeugnis weitergegeben wurde, ist der Zeitpunkt der Damaskusvision. Wohl sind für die Datierung der Bekehrung des Paulus verschiedene Ansätze möglich. Trotzdem wird sie von keinem Forscher später als drei Jahre nach Jesu Tod angesetzt. Das bedeutet, daß wir mit den Mitteln der rein historisch-kritischen Forschung sehr nahe an das Faktum herankommen, das Faktum, daß es bald nach Jesu Tod Menschen gab, die behaupteten, Jesus, der gekreuzigt worden war, nach seinem Tode gesehen zu haben. Dieses Osterzeugnis wird durch den uns bekannten Mann Paulus überliefert; es ist so nüchtern und zeitlich so nahe beim Geschehen, daß es rein historisch so sicher ist, wie historisch überhaupt etwas gesichert werden kann.

Das Faktum des Sehens

Wir haben uns vorsichtig ausgedrückt, als wir vom Faktum sprachen, das historisch gesichert ist. Wir haben nicht gesagt, dieses Faktum sei die Auferstehung Jesu. Nach dem Neuen Testament war bei der Auferstehung niemand dabei. So etwas gibt es erst in apokryphen Evangelien. Das Faktum, das historisch gesichert ist, ist aber auch nicht der auferstandene Jesus, sondern das Sehen der Apostel. «Habe ich nicht Jesus, unsern Herrn, gesehen?», schreibt Paulus. Historisch faßbar ist also die Überzeugung der Apostel, Jesus nach der Kreuzigung gesehen

zu haben. Wie aber konnte das Sehen zu der Überzeugung führen, daß Jesus als Auferstandener lebt?

Sicher ist, daß dem Paulus das Sehen genügt hat zur Begründung seiner Gewißheit von der Auferstehung Jesu. Er fand nicht, daß dieses Sehen noch irgendeiner materiellen Stütze bedürfe wie etwa das Betasten der Leiblichkeit des Auferstandenen oder das leere Grab. Des weitern ist sicher, daß Paulus zwischen dem von ihm erfahrenen Sehen des Auferstandenen und dem von den andern Aposteln erfahrenen Sehen keinen Unterschied macht. Die Erscheinung des Auferstandenen wird mit demselben griechischen Wort «*ophthè*» wiedergegeben, ob es sich nun um die Erscheinung vor Petrus oder Paulus oder den Zwölf zusammen handle.

An der Überzeugung des Paulus von der Gleichartigkeit der zuteil gewordenen Erscheinung ändert auch die Tatsache nichts, daß «*ophthè*» auf drei verschiedene Weisen übersetzt werden kann: 1) Er wurde von Petrus gesehen. 2) Er erschien Petrus. 3) Gott hat ihn dem Petrus gezeigt. In dieser dritten Übersetzung wird das Passiv als eine Form der Umschreibung des Gottesnamens aufgefaßt. Mag auch durch die Wahl einer dieser drei Übersetzungen die Aktivität, sei es Gottes, sei es Jesu, sei es des Sehers, besonders hervorgehoben werden, so ist das ohne Tragweite angesichts der Tatsache, daß für den biblisch-alttestamentlich geprägten Menschen eine Erscheinung ohnedies Realitätscharakter hat.

Des weitern wird des Paulus' Überzeugung von der Gleichartigkeit der Erscheinungen aus der grammatikalischen Konstruktion ersichtlich: Die Personen, die Erscheinungen hatten, werden mit bloßen Umstandswörtern der Zeit «*eita*, «*epeita*, «*eschaton*» nacheinander aufgezählt. Ein Unterschied besteht nur darin, daß Paulus seine eigene Unwürdigkeit besonders betont. Aber das unterstreicht ja nur seine Überzeugung, daß die Erscheinung, die ihm zuteil wurde, von derselben Art war wie die Erscheinungen für die andern Apostel.

Stellt sich aber nicht die Frage, ob des Paulus Überzeugung nicht doch einen wesentlichen Punkt übersehen habe, nämlich das Wiedererkennen des Irdischen im Auferstandenen? Manche Exegeten führen den 2. Korintherbrief 5,16 an: «So kennen wir von jetzt ab niemand mehr dem Fleische nach: gesetzt auch, wir haben Christus dem Fleische nach gekannt, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr so.»⁹ Aus dieser Stelle schließen sie, Paulus habe den irdischen Jesus nicht gekannt. Konnte in diesem Fall das Sehen des Auferstandenen für Paulus ein Wiedererkennen sein? Nimmt man dagegen mit anderen Exegeten an, daß Paulus den irdischen Jesus doch das eine oder anderemal gesehen hat, so wird die Kenntnis der irdischen Gestalt Jesu in dieser Stelle des 2. Korintherbriefes doch so entwertet, daß kaum anzunehmen ist, die Bedeutung des Sehens des Auferstandenen habe für Paulus in der Feststellung der gestalthaft-körperlichen Identität des irdischen Jesus mit dem himmlischen gelegen. Auf keinen Fall ist das Wiedererkennen für Paulus ein Beweismoment für die Realität der Auferstehung, obwohl selbstverständlich auch für ihn die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten absolut grundlegend ist.

Diese Deutung findet eine Stütze in den Ausdrücken, mit denen Paulus in der bereits zitierten Stelle aus dem *Galaterbrief* 1,15 f. seine Damaskusvision in menschliche Sprache übersetzt: *Es gefiel Gott, «mir seinen Sohn zu offenbaren»*. Beide Ausdrücke sind wichtig: Die Damaskusvision als Offenbarung und die Bezeichnung des Auferstandenen als Sohn Gottes.

Damaskusvision als Offenbarung

Wir untersuchen zuerst die Bedeutung von Offenbaren. Was versteht Paulus darunter? Um dies zu verdeutlichen, wählen wir als Vergleichspunkt die Erklärung, die der Katechismus dem Begriff Offenbaren gibt:

«Gott hat zu uns gesprochen, um uns zu sagen, wer er ist und was er tut, was wir sind und was wir tun sollen. Er hat uns Wahrheiten mitgeteilt, die uns sonst für immer verborgen geblieben wären.»

Nach dieser Erklärung wendet sich die Offenbarung an den Intellekt des Menschen und vermittelt ihm Wahrheiten, die für die Gestaltung seines irdischen Lebens wichtig sind. Von dieser Sicht unterscheidet sich das paulinische Verständnis von Offenbarung, insofern es nicht Mitteilung von Wahrheiten, sondern ein Geschehen meint, durch das die endzeitliche Seinsweise der Auserwählten verwirklicht wird. Dieses Verständnis

von Offenbarung kann an folgendem Text aus dem Römerbrief 8,18.19 abgelesen werden:

«Denn ich schließe, daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit nicht ins Gewicht fallen angesichts der zukünftigen Herrlichkeit, die sich an uns offenbaren wird. Denn das sehnsüchtige Ausharren der Schöpfung wartet auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes.»

Im ersten Satz werden die Leiden der gegenwärtigen Weltzeit mit der Herrlichkeit der zukünftigen Weltzeit verglichen. Das Sich-Offenbaren-an-uns ist ein reales Geschehen, nämlich die Verwirklichung der endzeitlichen Herrlichkeit an uns. Diese ist als bereits im Himmel existierend gedacht, so wie nach dem 2. Korintherbrief 5,1 f. der Auferstehungsleib im Himmel für uns bereit ist:⁴

«Denn wir wissen, daß wir, wenn unsere irdische Zeltwohnung abgebrochen sein wird, einen Bau haben, den Gott bereitet hat, ein nicht mit Händen gemachtes, ewiges Haus in den Himmeln. Denn deshalb seufzen wir auch, indem wir uns sehnen, mit unserer Behausung aus dem Himmel überkleidet zu werden ...»

Wenn also die Herrlichkeit der zukünftigen Weltzeit im Himmel bereits existiert, dann ist das Offenbaren eine Enthüllung dieser verborgenen Wirklichkeit und gleichzeitig ihre Verwirklichung an uns.

Ebenso ist das Offenbarwerden der Söhne Gottes des zweiten Satzes aus dem Römerbrief ein endzeitliches, also eschatologisches Geschehen. Übrigens zeigen die Vorstellungen dieses Satzes: gespannte Erwartung und ganze Schöpfung, daß Paulus die Denkformen der jüdischen Apokalyptik, zum Beispiel der Baruchapokalypse und des 4. Esrabuches übernommen hat. Dieser Hinweis soll nur bestärken, daß Offenbarung und Offenbaren einem eschatologischen Kontext angehören.

Werten wir diese Begriffsklärung nun aus für die Deutung der Stelle aus dem Galaterbrief 1,16: Es gefiel Gott, «mir seinen Sohn zu offenbaren», so ist die Offenbarung der Damaskusvision nicht Mitteilung der Wahrheit, daß Jesus auferstanden ist. Durch die Offenbarung wird dem Paulus nicht das vergangene Faktum der Auferstehung, an das er bis anhin nicht geglaubt hat, enthüllt oder bewiesen. In der Offenbarung der Damaskusvision wird für Paulus die Endzeit vorweggenommen, insofern ihm der Sohn gezeigt wird, der in dieser noch verhüllten und verborgenen Endzeit lebt.

Diese Deutung der Erscheinung des Auferstandenen auf Grund des Galaterbriefes 1,15 f. entspricht der herkömmlichen Erklärung dieser Stelle, wie der klassische Kommentar von Heinrich Schlier zeigt: «In der Offenbarung an den Apostel wird die eschatologische Enthüllung Christi (für den Apostel) vorausgenommen».⁵

Wenn für Paulus der Sinn der Auferweckung Jesu darin liegt, daß an Jesus bereits die endzeitliche Herrlichkeit verwirklicht wurde, so heißt das auch, daß der Vorgang, der die Verwirklichung der Endzeit einleitet, bereits begonnen hat. Von einem solchen Geschehen, das in einer bestimmten Ordnung vor sich geht, spricht ausdrücklich der 1. Korintherbrief 15, 22 f.:

«Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus auch alle lebendig gemacht werden. Jeder aber in der ihm bestimmten Ordnung: als Erstling Christus, hernach die, welche zu Christus gehören, dann das Ende, wenn er das Reich Gott, dem Vater, übergeben wird ...»

Erstlinge sind nach alttestamentlichem Sprachgebrauch die ersten Früchte der Ernte. So wie die Ernte ein zeitlich umgrenzter Vorgang, ein Abschluß ist, so auch die allgemeine Auferstehung der Toten im paulinischen Verständnis. Wenn die ersten Früchte gepflückt werden, ist Erntezeit. Wenn der Erste von den Toten auferweckt wurde, so ist Zeit der Auferstehung, Endzeit. Erstling kann Jesus als Auferstandener nur genannt werden, wenn Paulus in der Auferweckung Jesu nicht etwas Einmaliges und nicht etwas Außerordentliches sieht,

sondern den Beginn der allgemeinen Auferweckung von den Toten. Für Paulus liegt die Bedeutung der Auferweckung Jesu darin, daß sie ein Zeichen dafür ist, daß die Endzeit schon begonnen hat. Etwas überspitzt formuliert, könnte man fast sagen: Das Neue und Erstaunliche liegt für Paulus nicht darin, daß Jesus von den Toten auferweckt wurde, sondern darin, daß die allgemeine Auferweckung von den Toten schon begonnen hat. Das ist es, was die Damaskusvision als Offenbarung ihm sagt, was ihre formulierbare Mitteilung ist: die Endzeit hat schon begonnen.

Nun verstehen wir aber auch, warum des Paulus Glauben an den Auferstandenen keiner materiellen Beweise wie Betasten und leeres Grab bedarf, warum ihm das Sehen genügt. Enthüllung von etwas Endzeitlichem, radikal Verborgenen, liegt jenseits jeder Beweismöglichkeit. Sie kann nicht bewiesen, sondern nur bezeugt werden.

Der Auferstandene als Sohn Gottes

Nachdem geklärt ist, inwiefern die Damaskusvision für Paulus eine Offenbarung ist, wenden wir uns dem zweiten problematischen Ausdruck zu, dem Titel Sohn Gottes in der Formulierung des *Galaterbriefes*: Es gefiel Gott, «mir seinen Sohn zu offenbaren».

Dem Durchschnittskatholiken bereitet der Titel Sohn Gottes keine Schwierigkeit. Er weiß, was damit gemeint ist: die zweite Person des Dreifaltigen Gottes. Durch den Titel wird die göttliche Natur Jesu Christi zum Ausdruck gebracht. Von der Dogmatik her ist das richtig und steht außer Frage. Immerhin bedurfte es eines Konzils, um den Sinn des Titels zu klären. Es muß also eine Diskussion vorausgegangen sein, in der nicht alles so klar war; eine Entwicklung der Lehre, die letztlich von den neutestamentlichen Texten ausgelöst wurde.

Soll nun gezeigt werden, daß mit dem Titel Sohn Gottes doch ein Problem gegeben ist, kann man folgende Überlegung anstellen. Was Paulus im Galaterbrief bezeugt, ist eine Erscheinung des Auferstandenen. Warum, so könnte man fragen, sagt Paulus nicht: Es gefiel Gott, mir den Auferstandenen zu offenbaren? Warum wird anstelle des Ausdrucks «der Auferstandene» der Ausdruck «der Sohn» gewählt? Besteht in der urkirchlichen Theologie ein besonderer Zusammenhang zwischen der Auferweckung Jesu und dem Titel Sohn Gottes? Wurde Jesus dieser Titel gerade auf Grund seiner Auferweckung gegeben?

Diese Formulierung kleidet in Frageform, was ausdrücklich Aussage der Einleitung des *Römerbriefes* ist: «eingesetzt zum Sohn Gottes in Macht ... auf Grund der Auferstehung der Toten». Denkt man an die oben erwähnte göttliche Natur des Sohnes Gottes, klingt es eher befremdlich, daß hier von einer Einsetzung zum Sohne Gottes die Rede ist, und daß als Grund oder Zeitpunkt dieser Einsetzung die Auferstehung von den Toten genannt wird. Wer von Ewigkeit her Sohn Gottes ist, kann nicht in einem durch den Tod zeitlich abgegrenzten Augenblick zum Sohn Gottes eingesetzt werden.

Für dieses Dilemma scheint es zwei mögliche Lösungen zu geben: Entweder kommt dem Titel Sohn Gottes ein anderer als der uns vertraute Sinn zu oder, wie eine beliebte Erklärung lautet, der Titel Sohn Gottes wurde bei der Einsetzung auf die menschliche Natur des Auferstandenen ausgedehnt.

Ob letztere Erklärung dem Text gerecht wird, muß an Hand der Zitierung der Stelle entschieden werden:

«Paulus ... ausgesondert für die Frohbotschaft Gottes ... die da handelt von seinem Sohn, der geboren wurde aus Davids Samen nach dem Fleisch, der eingesetzt wurde zum Sohn Gottes in Macht nach dem Heiligen Geist auf Grund der Auferstehung der Toten ...» (Röm 1,1-4).

Hinsichtlich unseres Problems lautet der entscheidende Gegensatz: nach dem Fleisch – nach dem Heiligen Geist. Wäre gemeint, daß die menschliche

Natur des Sohnes Gottes «in Macht und Herrlichkeit gesetzt» wird, so müßte die Apposition «nach dem Fleisch» da stehen, wo im Römerbrief «nach dem Heiligen Geist» steht: der eingesetzt wurde zum Sohn Gottes in Macht nach dem Fleisch. Schon das allein zeigt, daß dem paulinischen Text eine Reflexion über göttliche und menschliche Natur Christi fern liegt. Der Gegensatz: nach dem Fleisch – nach dem Heiligen Geist visiert nicht die statische Unterscheidung von Naturen, sondern den Gegensatz zwischen dieser Weltzeit und der kommenden Weltzeit, zwischen Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit, zwischen Erniedrigung und Erhöhung. Deshalb scheidet die zweite Lösung für das Dilemma aus.

Behoben ist die Schwierigkeit hiermit allerdings nicht. Denn Paulus lehrt die Präexistenz Christi. Somit besteht auch bei ihm eine Spannung zwischen seiner Theologie und der «Einsetzungs-Formel» im Römerbrief 1,3f. Wie ist es zu dieser Spannung gekommen? Das ist die Frage, die der Exeget zu lösen hat, bevor die Spannung in einer bibeltheologischen Synthese behoben werden kann.

Der Exeget stellt fest, daß semitisierende Spracheigentümlichkeiten und die Hervorhebung der davidischen Herkunft die Annahme nahe legen, daß die antithetische Formel Röm 1,3f. eine Bekenntnisformel jüdenchristlichen Ursprungs ist. So wird die erwähnte gedankliche Spannung zu einem wertvollen Indiz, daß Paulus sich in seiner Auferstehungstheologie an die Überlieferung gebunden fühlte. Wenn aber die Deutung der Auferweckung Jesu bei Paulus in der Überlieferung verankert ist, so ist das zugleich eine Bestätigung dafür, daß auch das Verständnis der Erscheinungen des Auferstandenen, wie es in der Gleichstellung der Erscheinungen vor Paulus und der Erscheinungen vor den andern Aposteln zum Ausdruck kommt, in Einklang mit der Überlieferung steht.

Gehen wir mit der Mehrheit der Exegeten davon aus, daß Röm 1,3,4 eine von Paulus übernommene Bekenntnisformel ist, die er durch bestimmte Ausdrücke erweitert hat, so ist die Frage nach dem vorpaulinischen Sinn des Titels Sohn Gottes gestellt.

Die exegetische Diskussion ist recht komplex, da seit G. Dalman's «Die Worte Jesu» aus dem Jahre 1898 die Tendenz bestand, die messianische Deutung des Titels zu verneinen.⁶ Doch scheint ein in der Höhle 4 von Qumran gefundenes und 1958 veröffentlichtes Fragment eine Hauptschwierigkeit zu beheben, insofern nun wahrscheinlich gemacht ist, daß die Gottessohnschaft schon in vorchristlicher Zeit vom königlichen Messias ausgesagt wurde.⁷ Ganz konkret geht es um die vorchristliche Verwendung des zweiten Psalmes, und damit um den Verstehenshorizont, in dem die urchristliche Gemeinde diesen Psalm auf Christus anwenden konnte.

Psalm 2,7

Aus dem zweiten Psalm wird in der *Apostelgeschichte* zweimal wörtlich zitiert. Uns geht es um die Stelle, in der die Gottessohnschaft mit der Auferweckung Jesu in Zusammenhang gebracht wird. Es handelt sich um die Rede, die der Autor der Apostelgeschichte den Paulus im pisidischen Antiochien halten läßt. Hier heißt es:

«Und wir verkünden euch, daß Gott die Verheißung, die an die Völker ergangen ist, den Kindern, uns, erfüllt hat, indem er Jesus auferstehen ließ, wie ja im zweiten Psalm geschrieben steht: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt“» (13,32,33).

In dem hier zitierten Vers 7 aus dem zweiten Psalm wird also eine Verheißung der Auferweckung Jesu gesehen. Für uns ist dieser Schriftbeweis alles andere als einleuchtend. Deshalb müssen wir zunächst einmal den Sinn des 7. Verses in seinem ursprünglichen Zusammenhang untersuchen. Der zweite Psalm gehört zur Gattung der Königspsalmen. Dem in der Apostelgeschichte zitierten Halbvers geht voraus:

«Kundtun will ich die Setzung Jahwes:
Er sprach zu mir: Mein Sohn bist du,
ich selbst habe dich heute gezeugt.»

Bei der Inthronisation ist dem israelitischen König die Setzung Jahwes, also der protokollarisch festgelegte Legitimationsanspruch, feierlich mitgeteilt worden. Da das Ermächtigungswort als Ich-Rede Jahwes erscheint, nimmt man an, es sei von

einem Propheten gesprochen worden. Die Zeugung durch Gott, von der im Ermächtigungswort die Rede ist, wurde in Israel nicht im physischen Sinn verstanden wie in Ägypten, wo der Pharao als Inkarnation Gottes galt. In Israel ist mit der Zeugung ein Rechtsakt gemeint, eine Willensentscheidung Gottes, durch die der König in sein Amt eingesetzt wird. Die beiden Halbverse: Mein Sohn bist du, und: ich habe dich heute gezeugt, sind also in ihrem Aussagegehalt völlig gleichbedeutend. Beide besagen die aktuelle Einsetzung als König, die Übertragung der Macht, die Berechtigung zur Ausübung der königlichen Befugnisse. Es geht nicht um die psychologische Ebene der gefühlsmäßigen Nähe zwischen Vater und Sohn, sondern um den Rechtsakt der Adoption. Es geht um die Übertragung der Rechte vom Vater auf den Sohn. Durch die Einsetzung wird der König Erbe und Repräsentant der Herrschaft Gottes. Die Proklamation zum Sohn Gottes meint also nicht die Erhebung in eine vom Königtum verschiedene Stellung, sondern die Aktualisierung des Königtums. Gott nennt den König seinen Sohn, er nimmt ihn als Sohn an, insofern er ihm seine Königsherrschaft übergibt.

Liest man im Lichte dieser Erklärung die Stelle aus der Paulusrede in Apostelgeschichte 13,32.33, so wird klar, inwiefern die Urgemeinde im 7. Vers des zweiten Psalms eine Verheißung der Auferweckung Jesu gesehen hat. Im Verstehenshorizont der Urgemeinde hat Gott bei der Auferweckung Jesu zu ihm die Worte gesprochen, die er einst zum israelitischen König bei seiner Einsetzung in die Herrschaft gesprochen hat: «Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt.» Die Gottessohnschaft, die in diesem Vers ausgesprochen ist, wird zum Titel «Sohn Gottes». Bei der Auferweckung von den Toten hat Jesus diesen Titel bekommen. Und die Verleihung dieses Titels, die Proklamation Jesu zum Sohn Gottes, bedeutete nach dem Verständnis der Urgemeinde die Einsetzung in das königliche Amt, die Übertragung der Königsherrschaft Gottes auf Jesus. Verkündigung der Auferweckung Jesu war Verkündigung der Einsetzung Jesu zum Sohn Gottes, Verkündigung seiner Erhöhung.

Dieser Zusammenhang mit dem in der Apostelgeschichte bezeugten urchristlichen Kerygma läßt uns verstehen, warum Paulus im Galaterbrief die Erscheinung des Auferstandenen in der Damaskusvision als Offenbarung des Sohnes bezeugt: Sohn ist Jesus auf Grund der Auferweckung von den Toten. Wir haben also hier wiederum einen Beweis, wie sehr die Auferstehungstheologie des Paulus in der urchristlichen Verkündigung verwurzelt ist. Es ist dieselbe Treue zur Überlieferung, die wir bei der Übernahme der urchristlichen Bekenntnisformel in der Einleitung des Römerbriefes festgestellt haben: «der eingesetzt wurde zum Sohn Gottes in Macht nach dem Heiligen Geist auf Grund der Auferstehung von den Toten ...»

Heilssinn der Auferstehung Jesu

Vertrauter als diese archaische Vorstellung von der Auferweckung Jesu ist uns die Funktion des Gottessohnes: Er ist unser Retter. Im ältesten Dokument des Neuen Testaments, dem ersten Brief an die Thessalonicher, wird die Gottessohnschaft durch die Funktion des endzeitlichen Richters charakterisiert:

«... denn sie selbst erzählen ... wie ihr euch von den Götzen zu Gott bekehrt habt, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen und aus den Himmeln seinen Sohn zu erwarten, den er von den Toten auferweckt hat, Jesus, unsern Retter vor dem zukünftigen Zorn» (1,9.10).

Der zukünftige Zorn ist ein Bild für das Endgericht, das auch Johannes der Täufer gebraucht hat: «Ihr Natterngezücht, wer hat euch unterwiesen, daß ihr dem zukünftigen Zorn entrinnen werdet?» (Mt 3,7). Diese Gerichtsdrohung des Täufers

gilt nicht für die Christen. Ihnen ist verheißen, daß bei der Parusie, wenn der Sohn als Richter erscheint, dieser Richter ihr Retter sein wird. Das ist die Bedeutung der Auferweckung Jesu für uns.⁸ Auf diese Botschaft ist auch die Paulusrede im pisidischen Antiochien ausgerichtet, wo es nach dem Zitat aus Psalm 2 und zwei anderen alttestamentlichen Texten heißt:

«So sei euch also kund, Brüder, daß euch durch diesen (den Gott auferweckt hat) die Vergebung der Sünden verkündet wird, und von allem, wovon ihr durch das Gesetz Moses nicht gerechtfertigt werden konntet, wird durch diesen jeder Glaubende gerechtesprochen» (Apg 13,38.39).

Wurde in der Missionspredigt die Auferweckung Jesu in ihrer Heilsbedeutung für uns als Sündenvergebung und Rettung im Endgericht verkündet, so wirft das ein neues Licht auf die Begründung des Glaubens an die Auferstehung Jesu.

Begründung unseres Auferstehungsglaubens

Wir haben den Text aus der Paulusrede im pisidischen Antiochien zitiert, wo die Auferstehung Jesu als Erfüllung einer Verheißung Gottes verkündet wird. Nach dem urchristlichen Schriftverständnis war diese Verheißung Gottes im siebten Vers des zweiten Psalms enthalten. Das heißt: Die Auferweckung Jesu wurde aus der Heiligen Schrift bewiesen. Die Tatsache eines solchen Schriftbeweises ist angesichts unserer herkömmlichen Begründung des Glaubens an die Auferstehung Jesu eher erstaunlich und deshalb einer Überlegung wert.

Warum hat man sich nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte und den neutestamentlichen Briefen in der Verkündigung nicht auf das leere Grab berufen? Wäre das nicht ein handfester Beweis für die Auferstehung Jesu gewesen, dem gegenüber ein Schriftzitat wie «Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt» eher blaß wirkt? Des weitern: Hat sich die Berufung auf die Erscheinungen – selbst mit den Erzählungen vom Bestanden des Auferstandenen und seinem Essen – als ungenügend erwiesen, um bei den jüdischen Zuhörern Glauben zu wecken? Gründete sich der Glaube der Juden, die sich bekehrten, weniger auf das Zeugnis von den Erscheinungen als vielmehr auf das Schriftzeugnis von der Kontinuität in Gottes Handeln? Ist der Glaube an die Auferweckung Jesu also primär ein Glaube an die Treue Gottes? War das eigentliche Kriterium für die Glaubwürdigkeit der Verkündigung der Apostel die Tatsache, daß das, was die Apostel jetzt verkündeten, in früheren Jahrhunderten von Gott vorherverkündet worden war?

All diese Fragen sollen uns für die Erkenntnis offen machen, daß unser Glaube an die Auferstehung Jesu primär nicht auf dem menschlichen Zeugnis von den Erscheinungen beruht, sondern auf unserem Glauben an Gott und seinen Heilsplan, den er in der Geschichte verwirklicht.

Aus dem Schriftbeweis für die Auferweckung Jesu ergibt sich aber noch eine andere Frage. Waren die Erscheinungen Jesu für die Apostel ein Widerfahrnis, das die Evidenz und Zuverlässigkeit nicht in sich selber trug, sondern diese Evidenz aus etwas bezog, das außerhalb des Widerfahrnisses selbst lag? Eben aus der Heiligen Schrift? Haben die Apostel erst aus der Heiligen Schrift ersehen, daß das, was ihnen widerfahren war, die Auferweckung Jesu bedeutete? War das Sehen des Auferstandenen Ursache des Glaubens oder Bestätigung des Glaubens, der selbst aus der von der Gnade erleuchteten Meditation der Heiligen Schrift erwuchs?

Letzteres scheint die Auffassung zu sein, die der Erzählung von den Emausjüngern zugrundeliegt. Die beiden Jünger erkennen im Wanderer nicht den Auferstandenen. Solange er mit ihnen unterwegs ist, ist er für sie nicht Erscheinung des Auferstandenen. Der Wanderer aber erschließt ihnen die Heilige Schrift. Er deutet ihnen die Worte der Prophe-

ten, die vom Leiden und der Erhöhung Christi handeln. Dann erst erkennen sie im Zeichen des Brotbrechens den Wanderer als Erscheinung des Auferstandenen.

Die Erscheinungen des Auferstandenen sind also das Zeichen, in dem die Jünger und Paulus auf Grund der Heiligen Schriften erkannten, daß in Jesus die Verheißungen des Alten Bundes erfüllt wurden und daß sie beauftragt waren, diese Erfüllung zu verkünden. Der Glaube an das Neue, die Auferweckung Jesu, stützt sich auf den Glauben an das Alte, nämlich den Glauben an die Verheißungen der Propheten.

Max Brändle

Anmerkungen

¹ Die neueste Phase der exegetischen Diskussion wurde durch einen Vortrag des reformierten Neutestamentlers Willi Marxsen eingeleitet. Veröffentlicht wurde der Vortrag unter dem Titel «Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem», Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1964, 35 Seiten. Dieser Vortrag wurde dann zusammen mit drei anderen Vorträgen von Ulrich Wilckens, Gerhard Dellling und Hans-Georg Geyer von Fritz Vierung unter dem Titel «Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus» herausgegeben, im selben Verlag 1966, 117 Seiten. – Mit dieser Problematik setzt sich die katholische Zeitschrift *Bibel und Kirche*, Heft 1, 1967, auseinander; Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, Auslieferung für die Schweiz: Benziger Verlag, Einsiedeln. Auf 22 Seiten wird die neue Problematik von drei Autoren, Jacob Kremer, Joseph Schmitt, Hans Kessler, offen und

ehrlich behandelt. In dieser Kürze und Allgemeinverständlichkeit ist dieses Heft das Beste, was es gegenwärtig auf katholischer Seite zu diesem Fragenkreis gibt. – Einer der Autoren dieses Heftes, Jacob Kremer, hat in der Reihe «Stuttgarter Bibelstudien» den 1. Korintherbrief 15,1–11 unter dem Titel «Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi» behandelt. Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart, 1966, 155 Seiten, Fr. 7.80.

² J. Schmitt, *Bibel und Kirche*, Anm. 1, S. 16.

³ Unsere Übersetzung trägt dem sprachlich möglichen hypothetischen Realis Rechnung.

⁴ W. D. Davies: *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1948, S. 309–320 in Paperbacks von 1962.

⁵ H. Schlier: *Der Brief an die Galater, Kritisch-exegetischer Kommentar*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1951, S. 26.

⁶ Neuere Literatur zu Sohn Gottes von katholischer Seite: B. M. F. van Iersel: *Der Sohn in den Synoptischen Jesusworten*, Leiden, Brill, 1961. Th. De Kruijf: *Der Sohn des lebendigen Gottes*, Rom, Päpstliches Bibelinstitut, 1962. – Reformiert: Ferdinand Hahn: *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963. Werner Kramer: *Christos Kyrios Gottessohn*, Zürich, Zwingli Verlag, 1963.

⁷ J. M. Allegro: *Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrasim*. JBL 77 (1958) 350–354.

⁸ Zum Heilssinn der Auferweckung Jesu gehört ganz wesentlich auch die Ausgießung des Heiligen Geistes, die nach Apostelgeschichte 2,32.33 in direkter Abhängigkeit von der Erhöhung Jesu steht.

KOMMENTARE

Streit um Nyerere

Die Bekanntgabe des Arusha-Planes mit seinem Nationalisierungsprogramm für die Vereinigte Republik Tansania hat im westlichen Blätterwald ein gewaltiges Rauschen gegen die Politik des Präsidenten Nyerere provoziert, in das auch katholische Kommentare eingestimmt haben, die dem Präsidenten sogar Glaubensabfall vorwarfen. Der nachfolgende Beitrag von Dr. P. Walbert Bühlmann ist nicht zuletzt als Reaktion auf diese Anklage innerhalb der eigenen Glaubensgenossen zu verstehen, steht der Verfasser doch seit Jahren in persönlichem Kontakt mit seinen Mitbrüdern der Schweizer Kapuzinermission von Dar-es-Salaam, die nach wie vor volles Vertrauen in Nyereres katholische Grundhaltung haben und auch zu den Leitgedanken seiner Politik eine positive Einstellung bezeugen. Außerdem ist der Verfasser ein anerkannter Afrika-Spezialist¹ und somit befähigt, den «Fall Nyerere» im Zusammenhang der gesamt afrikanischen Probleme zu beurteilen. Er tut dies im Licht der Erkenntnis und Forderungen des Konzils wie der Enzyklika «Mater et Magistra». Auf diesem Hintergrund lohnt es sich, die Ausführungen Nyereres vor der FAO über Weltmarkt und Entwicklungsländer nachzulesen.²

Die Redaktion

Als in den 60er Jahren in Afrika ein Land nach dem andern selbständig wurde und auch wir in euphorischer Stimmung dieser Geburt einer neuen Welt beiwohnten, stellte man in katholischen Kreisen mit Génugtuung – nach dem Konzil würde man sagen: mit gewissem Triumphalismus – fest, daß die große Mehrzahl der afrikanischen Parlamentarier Christen, vor allem Katholiken, waren und unter den Ministerpräsidenten oder Nationalführern in Französisch-Afrika drei Mohammedaner und zehn Katholiken, in Englisch-Afrika ein Mohammedaner, vier Protestanten und fünf Katholiken gezählt wurden.³ Inzwischen ist man diesbezüglich eher kleinlaut geworden, da allzu viele dieser «katholischen Männer» in Sachen Ehemoral, Korruption und politischer Führung versagten und deshalb von den chronischen Staatsstreichen weggefegt wurden.

Nyerere, eine enttäuschte Hoffnung?

Von Anfang an galt Julius Nyerere von Tanganjika als einer der prominentesten Führer Afrikas. 1922 geboren, machte er 1952

in Edinburgh als erster Tanganjikaner das Examen als M. A., wirkte dann als Professor, gründete 1954 die TANU (Tanganyika African National Union) und erlangte im Dezember 1961 für sein Land die Unabhängigkeit. Von 1964 an heißt der Staat infolge des Zusammenschlusses mit Sansibar Vereinigte Republik von Tansania.

Nyereres Reden zeichneten sich stets aus nicht nur durch eine das Volk mitreißende Beredsamkeit, sondern auch durch eine hohe Staatsphilosophie.⁴ Die ganze Welt schenkte ihm damals Vertrauen. Man glaubte und hoffte, daß er seine Worte vom 22. Oktober 1959 wahr mache: «Wir, das Volk von Tanganjika, möchten ein Licht anstecken und es auf den Gipfel des Kilimandscharo stellen, damit es weit über unsere Grenzen hinaus leuchte und überall Hoffnung gebe, wo Verzweiflung herrscht, Liebe, wo Haß brütet, und Würde, wo bisher nur Verdemütigung zu finden war ...»⁵

Jedermann wußte auch, daß der erste Ministerpräsident von Tanganjika katholisch war. Zwar stimmt es nicht, wie oft gesagt wird, daß er von der Mission erzogen worden sei. Er besuchte die Primar- und Mittelschule der Regierung und empfing erst nach der Reifeprüfung die Taufe. Darauf wirkte er einige Zeit in der katholischen Schule St. Mary's in Tabora und nach dem Engländeraufenthalt an der führenden katholischen Mittelschule von ganz Tanganjika in Pugu bei Dar-es-Salaam. Er und seine Frau kommen bis heute regelmäßig zur Kirche und recht häufig sieht man ihn wie andere Sünder beim Beichtstuhl anstehen und zur heiligen Kommunion gehen.

Und doch ist es manchem seit einiger Zeit nicht mehr wohl, wenn man von J. Nyerere spricht. Auf politischem und wirtschaftlichem Boden scheint er mehr und mehr unter Druck Rotchinas zu handeln.⁶ Liefert die Verstaatlichung der Banken und einer Anzahl Industrien und Handelsfirmen im Februar dieses Jahres nicht den eindeutigen Beweis dafür? Die westliche Presse hat dementsprechend ihrem ganzen Unwillen und Protest Ausdruck gegeben. Im Zusammenhang damit hat auch die katholische Presse weitgehend Nyerere fallen lassen und seinen katholischen Glauben ernstlich in Frage gestellt.

Es war dies aber keineswegs das erstemal, daß man an Nyerere irre werden konnte. Schon wiederholt hat er den Missionaren und katholischen Interessenten an Tansania Fragen und Zweifel

geweckt, Überraschungen und Enttäuschungen bereitet. Aber wenn man sich nach dem ersten Schock die Mühe nahm, die Motive und Hintergründe seiner Stellungnahme zu studieren, kam man fast immer dazu, ihm recht zu geben – und die eigene Auffassung, die man für «katholisch» hielt, zu revidieren.

Wer vom Katholiken Nyerere erwartet, daß er die Mission im Sinne unserer staatskirchlichen Tradition in besonderer Weise fördere, daß er sich für seine politischen und wirtschaftlichen Entscheidungen von Missionaren oder Bischöfen beraten lasse, müßte enttäuscht erkennen, daß dies nicht der Fall ist. Wer indes im Sinne der Enzyklika Johannes' XXIII. *Mater et Magistra* und der Konzilsdokumente denkt, stellt fest, daß Nyerere von Anfang an seine Aufgabe als christlicher Staatsmann «in den Missionen», das heißt in einer ausgesprochen pluralistischen Welt im Sinn und Geist dieser Richtlinien verstand.

Wir möchten nun die verschiedenen Bedenken, die gegen Nyerere als christlichem Staatsmann erhoben werden, anführen und die entsprechende Antwort darauf geben. Wir beginnen mit den aktuellsten.

Der «Sozialist»

Ob die neueste Verstaatlichungsaktion politisch und wirtschaftlich als klug zu betrachten ist, können wir nicht beurteilen.⁷ Wir wollen nicht abklären, ob Nyereres Konzeption vom afrikanischen Sozialismus, wo alle miteinander und füreinander leben und arbeiten und wo sich keine Zwei-Klassen-Gesellschaft von Reichen und Armen entwickeln darf, realistisch, idealistisch oder utopisch sei. Wir wollen nur festhalten, daß solche Entscheide und Konzeptionen mit Religion nichts zu tun haben und niemanden zur Behauptung berechtigigen, Nyerere sei als Katholik abzuschreiben.

Seit dem Konzil sollte uns klar sein, daß sich die Kirche mit keiner Kultur und auch mit keiner Wirtschaftsordnung identifiziert. Sie spricht sich weder für noch gegen Kapitalismus oder Sozialismus aus, sofern die grundlegenden Menschenrechte gewahrt bleiben. Sie hat die Eigenständigkeit der weltlichen Bereiche und ihrer Kompetenzen anerkannt und glaubt, daß der tüchtige Staatsmann – ob Christ oder nicht – aus seinem Wissen und Gewissen heraus über das richtige Vorgehen entscheiden solle. Etwas von dieser grundsätzlichen Großzügigkeit der Kirche sollte man nun praktisch Präsident Nyerere gegenüber an den Tag legen. Wenn er aus der Notsituation der Entwicklungsländer heraus Maßnahmen ergreift, die unserem traditionellen westlichen und kapitalistischen Denken ungewohnt sind, heißt das noch keineswegs, daß er als Christ versagt habe. Wir sind vielmehr überzeugt, daß seine Auffassung vom afrikanischen Sozialismus dem evangelischen und urchristlichen Denken viel näher steht als manche Praktiken der kapitalistischen Wirtschaftsordnung.

Chinahörig?

Über Nyereres Politik der Nicht-Verpflichtung im West-Ost-Konflikt wäre vieles zu sagen und in seinen Reden vieles nachzulesen. Man war in der Tat überrascht – und enttäuscht, als nach der Erlangung der Unabhängigkeit sehr rasch die Russen und Chinesen ihre Botschaft in Dar-es-Salaam errichteten und Studenten und Gewerkschaftsgruppen ihre Wanderungen nach dem Osten begannen.⁸ Diese guten Beziehungen dauern bis heute an. Wie ist das zu vereinen mit dem christlichen Glauben des Präsidenten? Und erkennt er nicht, daß er sich auch politisch das Trojanische Pferd ins Land hineinbringen läßt?

Im Grunde geht es ihm darum, die politische Unabhängigkeit ernst zu nehmen, nicht weiterhin wie ein Hündchen den westlichen Herren nachzulaufen, die eigene Politik aus der Situation des Landes und aus seinen staatsmännischen Grundsätzen heraus zu machen, sich auch wirtschaftlich von der einseitigen Abhängigkeit vom Westen zu lösen. Mit den vielen andern Vertretern der jungen Staaten hofft er, durch diese Politik der Nicht-Verpflichtung, durch die Schaffung einer blockfreien dritten Welt, die versteiften Fronten zwischen Ost und West zu lockern. Seine Beziehungen zum Westen sind immer noch

viel stärker. Aber daß er neben den Experten und Hilfen von dort auch Kommissionen und Investitionen aus dem Osten willkommen heißt, daß er neben den wiederholten Besuchen in westlichen Ländern auch einmal nach Peking ging,⁹ das nimmt man ihm im Westen übel, das geht durch die Welt- presse und erweckt durch die einseitige Information den Eindruck, Tansania und sein Präsident seien endgültig nach dem Osten abgeglitten. Nyerere hat solche Vorwürfe und Verunglimpfungen wiederholt zurückgewiesen, auch wieder in seiner letzten Pressekonferenz vom 4. März, wo er zu dieser Frage sagte: «Intelligente Leute wissen, wo wir stehen. Mit Dummköpfen aber kann ich nichts anfangen. Das ist Gottes Sache. Wenn gewisse Klötze über uns schlechte Dinge aussagen wollen, können sie das tun. Aber dann ist es eine Lüge, und das ist etwas sehr Schlechtes.»¹⁰

«Afrika ist eines»

Ein sehr heikler Punkt ist die Stellung Nyereres in der gesamt-afrikanischen Befreiungsbewegung. Für ihn sind die Zustände in Mozambique, Angola, Rhodesien und Südafrika eine Schmach für jeden freien Afrikaner. «Afrika ist eines», lautet ein Leitsatz der TANU. Niemand könne sagen, was dort geschehe, gehe ihn nichts an. Er ließ zu, daß diese Befreiungsbewegung das Generalsekretariat in Dar-es-Salaam errichtete, was zur Folge hatte, daß sich hier alle scharfen Elemente und Vertreter von Exilregierungen ansammelten. Noch bis 1965 hoffte er, daß die westlichen Länder, die er wiederholt und eindringlich darum bat, sich für die Lösung der Probleme im südlichen Dreieck Afrikas einsetzten. Seit er diese Hoffnung aufgeben mußte, geht er mit unerbittlicher Konsequenz seinen Weg, arbeitet auf Gewaltlösungen hin, hat wegen Rhodesien die diplomatischen Beziehungen mit England abgebrochen und dadurch sehr schwerwiegende wirtschaftliche Nachteile in Kauf genommen. Er bedauert das, aber die Würde der noch nicht freien Menschen in den genannten Ländern und die Ehre Afrikas gelten ihm mehr als die fetten Brocken vom Tisch der reichen Völker.¹¹ Ob ein so starr-konsequentes Benehmen politisch und wirtschaftlich klug sei, ist eine andere Frage. Aber unbestreitbar ist, daß ihm die Würde der menschlichen Person letzte Richtschnur seines Handelns bedeutet. Das kann man ihm nicht zum Vorwurf machen. Da kann man nur von ihm lernen, um die diesbezüglichen Aussagen des Konzils selber konsequenter in die Tat umzusetzen.

Und die christlichen Missionen?

Zum Schluß haben wir uns nun noch mit den Vorwürfen auseinanderzusetzen, die hinsichtlich der christlichen Mission, vor allem der Missionsschulen, gegenüber Nyerere erhoben werden.

► Im Frühjahr 1960 war der Nationalführer Tanganjikas in Amerika. Dort sagte er in einem Interview, in welchem er zwar die Verdienste der Missionsschulen voll anerkannte, aus: «Die wichtigste Aufgabe des Landes auf schulischem Gebiet ist die vermehrte Unterstützung der Mohammedaner-Schulen, die stark im Rückstand sind.» Es kam damals vielen Leuten eigenartig vor, daß er als Christ die Mohammedaner dermaßen zu fördern gedenke.

Aber als Staatsmann hat er nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, für alle zu sorgen, «Vater des Volkes» zu sein – ganz abgesehen davon, daß er im Interesse der Einheit alles tun mußte, um den starken mohammedanischen Block sich günstig zu stimmen. Da die Innengebiete dank der Missionsschulen viel besser entwickelt sind als die mohammedanische Küste, verlangt das Gemeinwohl, daß nun gerade den Vernachlässigten in besonderer Weise geholfen werde.¹²

Inzwischen haben die Mohammedaner schulisch schon ordentlich aufgeholt. Gegenwärtig bauen sie in der Stadt Dar-es-Salaam ein ganz groß-

artiges Zentrum mit einer riesigen Mittelschule, einem Massen-Versammlungsraum, mit Sportplätzen usw. Ängstliche Katholiken werden darob von Schrecken befallen. Christen im Geiste Nyereres sagen sich, daß es nicht nur für die Einheit des Volkes, sondern auch für das Verhältnis zwischen den Religionen viel besser ist, gebildete statt mit Minderwertigkeitskomplexen und Fanatismus belastete Partner zu haben.

► Präsident Nyerere hat nicht bloß die Mohammedaner schulisch gefördert, sondern auch das eng abgegrenzte konfessionelle Schulwesen in Tansania systematisch gelockert. Gewiß waren die christlichen Schulen stets zugänglich für Nichtchristen, immer mit der stillen Absicht, daß diese getauft würden. Gegenüber den andern christlichen Gruppen hingegen herrschte im allgemeinen Konkurrenz-Stimmung und eindeutige Abkapselung. Noch im sonst sehr fortschrittlichen Pastoralbrief der Bischöfe von Tanganjika aus dem Jahre 1953 hieß es unter anderem: «Die Kirche kann dem Prinzip der neutralen oder religiös gemischten Schule nicht ihre Anerkennung geben.»¹³ Der Staatspräsident aber betonte immer wieder, daß in einem jungen Staat alle Keime der Spaltung nach Möglichkeit ausgerottet werden müßten; ferner, daß die Schule in erster Linie Dienst am Volk und nur sekundär Mittel zur Ausbreitung des Glaubens sein solle, daß deshalb in einem Land, wo das Schulwesen noch so im argen liege, alle Konfessionen ihre Schulbestrebungen koordinieren müßten.

Die Bischöfe schlossen sich diesen Überlegungen an und in einem erneuten Hirtenbrief aus dem Jahre 1960 legten sie eine viel offener Haltung an den Tag,¹⁴ nämlich jene, die hernach in der Konzilserklärung über die christliche Erziehung (Nr. 7) formuliert wurde, wo man mit dem Pluralismus der heutigen Gesellschaft rechnet und deshalb die neutrale oder konfessionell gemischte Schule auch (nicht als einzige und nicht als ideale Form) anerkennt, sofern für die religiöse Erziehung gebührend gesorgt ist. Das ist in Tansania vollkommen der Fall. Jeder Schüler hat das Recht, in jeder Schule in seiner Religion Unterricht zu bekommen. Dank dieses Zusammengehens auf dem Schulsektor hat sich dann auch auf andern Gebieten der ökumenische Geist entfaltet, so daß Tansania heute diesbezüglich als ein Modellfall gelten kann.¹⁵

► Eine merkwürdige Enttäuschung ging durch die Reihen der Missionare, als diese der Steuerpflicht unterworfen wurden. Honorierte man so ihren selbstlosen Einsatz im Dienste des Landes? Während der mohammedanische Präsident *Sukarno* in seinen guten Jahren das Wirken der christlichen Missionen so sehr schätzte, daß sie alles, was für Schule, Caritas und Kult gebraucht wurde, zollfrei importieren konnten, genießen die Missionare in Tansania nicht bloß keine Zollerleichterungen, sondern sie müssen noch Steuern zahlen. In manchen Distrikten hat man sie, die ja kein eigentliches Einkommen haben, auf die unterste Stufe eingereiht, so daß die Lokal- und Zentralsteuer zusammen etwa sFr. 60.— pro Mann ausmachen. Anderswo aber nahm man den Lebensstandard der Missionare als Maß und schätzte, daß das einem soundso hohen Einkommen entspreche, so daß sich die Steuer auf sFr. 300.— und mehr erhob.

Soll man es dem Präsidenten übel nehmen, daß er für die Missionare keine Ausnahme vom allgemeinen Steuergesetz anordnete? In grundkatholischen Gebieten erfreut sich die Kirche gewisser Vorteile und Ausnahmestellungen. Ob das aber in einem Land, das zu zwei Dritteln nichtchristlich ist, klug wäre? Ob es den Missionaren selber nicht auch wohler ist, sich vor jedermann ausweisen zu können, daß auch sie die Steuern zahlen? Ob das ihren Fremdheitscharakter nicht vermindert, ihre Integrierung in das dortige Volk nicht fördert?

*

Es ging bei diesen Ausführungen nicht darum, Nyerere um jeden Preis rechtfertigen oder gar vorzeitig heiligsprechen zu wollen. Nyerere hat uns traditionell denkende Christen wiederholt schockiert. Dadurch warf er uns aus der gewohnten Bahn heraus und führte uns zu einer neuen, weiteren Schau der Kirche in dieser Welt. Die Mehrzahl der Missionare in Tansania hat diese Schau nachvollzogen und steht zu Nyerere.

Es war also ein heilsamer Schock! Ein Laie, als tüchtiger und mutiger Denker und Christ, hat in weitem Maße beigetragen, die Kirche von Tansania konzilsgemäß zu machen! Nur geistig alte, vorkonziliare, immer noch koloniale Weiße in Afrika und Europa sind nicht in der Lage mitzugehen. Sie mögen den Stab über Nyerere brechen. Sie lassen sich nicht belehren, was man heute von einem christlichen Staatsmann in den Missionen erwarten darf und was nicht.

Im übrigen deckt sich Nyereres religiöse Haltung mit dem, was J. F. *Kennedy* in einer Wahlrede sagte, in seinem persönlichen Leben sei er katholisch. Jeder Amerikaner hat das Recht, der Religion anzugehören, von der er überzeugt sei. Aber als Präsident werde er Präsident der USA sein und sich in diesem Bereich von jeder Hörigkeit gegenüber der Kirche distanzieren. «Als Staatsmann bin ich meinem Gewissen verpflichtet, nicht einer kirchlichen Autorität.»

Dr. P. Walbert Bühlmann, OFM Cap.

Anmerkungen

¹ Bekannt ist vor allem sein in der Herderbücherei als Taschenbuch erschienenes Werk «Afrika, gestern, heute und morgen» (Nr. 86, 1960).

² «Orientierung», 1964, S. 7 ff.

³ Vgl. Sonderheft *Missi*. Lyon, août-septembre 1960.

⁴ Sie sind gesammelt im Buch: *Nyerere, Freedom and unity*. Oxford, University Press 1966, 366 pp.

⁵ Freedom 72.

⁶ Eine katastrophale Bilanz wird schon gezogen von Frank L. Howly im Artikel: Weshalb Tanganjika dem Westen verloren ging, in *Das Beste aus Reader's Digest*, Januar 1966, 60–65.

⁷ Wie der englische *Economist* bemerkt, hat der Arusha-Plan eine willkommene Klärung gebracht, da man nun weiß, was verstaatlicht werden soll und was nicht, so daß die Unternehmer nun wissen, woran sie sind. (*Red.*)

⁸ Vgl. den ausführlicheren Bericht: P. Walbert *Bühlmann*, Afrika. Mainz 1963, 279–280.

⁹ Er hat auch hier sehr deutlich betont, daß er sich weder an den Westen noch an den Osten auszuliefern gedenke. Vgl. Freedom 323–325.

¹⁰ *The Nationalist*. Dar-es-Salaam, March 6. (Vielleicht dürfen wir hier hinzufügen, was immer wieder von afrikanischen Studenten betont wird und was am Konzil auch von afrikanischen Bischöfen zu hören war: für den Afrikaner ist die Welt nicht in West und Ost, Kapitalismus und Kommunismus, sondern in entwickelte und unterentwickelte Völker geteilt. Die Faszination, die China als aufstrebendes Entwicklungsland auf fast ganz Afrika ausübt, ist ein Faktum, dem sich kein realistischer Staatsmann entziehen kann. *Red.*)

¹¹ Vgl. seine zwei diesbezüglich sehr aufschlußreichen Reden, die im Buch «Freedom» noch nicht enthalten sind, weil sie später gehalten wurden: *The honour of Africa* (14. Dezember 1965), und *Principles and development* (Juni 1966).

¹² Vgl. P. Walbert *Bühlmann*, Die Schule, das Bewährungsfeld des Laien. Dargestellt an Tanganjika, in *Das Laienapostolat in den Missionen*. Festschrift Beckmann, Schöneck-Beckenried 1961, 255–279, bes. S. 272.

¹³ *Africans and the christian way of life*. Kipalapala 1953. Ausführlicher bei Bühlmann, Die Schule, 267–272.

¹⁴ *Unity and freedom in the new Tanganyika*. Kipalapala 1960.

¹⁵ Vgl. die verschiedenen Berichte in *News Bulletin*. Tanzania Catholic Secretariat, z. B. in Nr. 5/1967, Ecumenism, S. 2–5.

Theologia cordis

Kardinal Charles Journet: Grundzüge seiner Spiritualität

Nach den Stunden der Ehrungen und Gratulationen ist in das Leben Kardinal Journets wieder die Stille eingekehrt. Die Öffentlichkeit ist nicht sein «Lebenselement». Sein Werk entsprang ja einem Leben der Bescheidenheit und des langen Schweigens. Nicht in den Ehrungen, sondern in seiner seelsorgerischen Tätigkeit suchten wir den Anlaß zur Würdigung seiner Person. Dieser Anlaß ergab sich – einem thomistischen Theologen passend – durch den Vortrag, den der Kardinal am

Vorabend der Feier des Kirchenlehrers Thomas von Aquin im Priesterseminar St. Luzi in Chur hielt. In seinen Begrüßungsworten hat Bischof Johannes Vonderach auf zwei Aspekte im Wirken des Kardinals hingewiesen: auf die «theologia mentis» und auf die «theologia cordis». Da die Verdienste des Schweizerkardinals auf dem Gebiet der rational durchgearbeiteten Theologie («theologia mentis») allgemein bekannt sind, fanden wir es richtig, das zweite, verborgene Moment seines Lebenswerkes aufzuzeigen: seine Bemühung um eine Begegnung des Herzens mit Gott («theologia cordis»).

► *Mensch der Innerlichkeit.* Wer eines der Bücher Kardinal Journets in die Hand nimmt, erkennt bald, daß es hier nicht bloß um Glaubenswissenschaft geht. Er kommt mit einem Menschen ins Gespräch, dessen Leben von christlicher Innerlichkeit geprägt ist. Mensch der Innerlichkeit! Das ist der Wunsch, der jedem von uns vorschwebt, dessen Verwirklichung aber nicht in erster Linie von menschlicher Anstrengung abhängt, sondern Frucht eines im Gebet (und vielleicht auch im Leid) vor Gott ausgetragenen Daseins ist. Im Munde eines solchen Christen gewinnt die Botschaft Christi jene Überzeugungskraft und jenen Tiefgang, die wir vielleicht am besten mit dem schlichten Ausdruck «christlicher Trost» bezeichnen könnten. Dieser Trost ist keine billige «Tröstung». Er verharmlost die Wirklichkeit nicht. Unsere Existenz ist dunkel. Das Leid der Welt ist schwer zu tragen. Die echte Bewältigung christlicher Existenz geschieht in einer «Verinnerlichung». Kardinal Journet will aber nicht selber «Tröster» sein. Denn:

► *Der Tröster ist Christus.* Die Mitte der christlichen Existenzhaltung ist die Person Christi. Christus war der Mensch, der immer und radikal das Innere über das Äußere zu stellen vermochte. Die «Weltverbesserer» versuchen das Irdische vorzuschieben. Für einen feinfühligsten Menschen ist das aber eine «tentation grossière», eine grobschlächtige Versuchung. Christus geht auf sie gar nicht ein. Sie ist zu roh für ihn. Aber gleich kommt die andere Anfechtung: Was bedeutet nun das Irdische? Was soll das Kleine und Minderwertige für eine Rolle spielen in unserem Leben? Soll man über all das hinwegschreiten und sich um den Alltag gar nicht kümmern? Flucht vor dem Alltag, vor der Schwere des Lebens und vor der Verantwortung? Wäre das eine christliche Antwort? Kardinal Journet stellt sich entschieden gegen eine solche «Spiritualität». Nicht deshalb sind wir Christen, damit wir es im Leben leichter haben. Wir dürfen nichts verharmlosen! Gott ist kein Lückenbüsser für unsere Bequemlichkeit. Das irdische Leben muß vom Christen in seiner ganzen Dimension ernst genommen werden. In seiner Schwere und in seinem Leid. So wird in den Schriften Journets keine graue Theorie gepredigt. Man wird ermahnt zum Durchhalten und zur Treue. Der Christ darf sich nicht hinter leeren Phrasen verstecken. Er darf aber auch nicht mit geballten Fäusten gegen das Hindernis hämmern, welches Gott uns auf dem Weg zu ihm gelassen hat. Oft fragt der Mensch verständnislos seinen Schöpfer: Warum? Angesichts dieses «Warum» zeichnet Journet eine neue Perspektive: Das Böse ist nicht eine Frage des Menschen an Gott; es ist eine Frage Gottes an uns. Der Mensch, der inmitten der Widerwärtigkeiten seiner Existenz, in Unzufriedenheit und Ungeduld bei Gott Vorstellungen macht, fühlt sich bei einer solchen Sicht beunruhigt. Wird seine Antwort die Verzweiflung sein? Lebt im heutigen Menschen nicht etwas, das wir «Freude am Haß» bezeichnen könnten? Haß kann ja auch eine «Freude» sein: die perverse Freude eines kalten Herzens. Oder wird die Antwort ein «Ja» sein, das «Ja», das sich noch am Rande der Verzweiflung vor Gott zu beugen vermag? Damit berührt Kardinal Journet die schwerste Frage unseres Lebens:

► *Die Frage des Bösen.* Sein spirituelles Denken kreist um dieses Problem. Das Böse ist der zentrale Punkt seines Fragens vor Gott. Die Auseinandersetzung mit dem Übel gehört ja zur tiefsten Beunruhigung der christlichen Existenz. Diese darf

nicht mit billigen Argumenten beschwichtigt werden. Die Augen vor dem Bösen zu verschließen, wem nützt das? «Bewältigt» wird das Böse nur durch die Liebe. Um aber das tun zu können, muß sie ein «amour fou» (eine «verrückte Liebe») sein. Hat Kardinal Journet die Frage des Bösen exakt gestellt? Ja! Jede Liebe ist «ver-rückt». Sie fragt nichts, sondern dient. Einzig sie hat die Macht, das Böse in der Welt zu besiegen. Das zu tun, ist die Aufgabe unseres Christseins. Diese Aufgabe hat Kardinal Journet in seinen berühmten (aber wenig bekannten) «Einkehrtagen» in ihren wesentlichen Zügen entworfen.¹ Diese Meditationen lassen vor uns das Bild eines Menschen erstehen, der das Leben durchlitten hat, eines Theologen, der in den Einleitungsworten zu seinem Buch über die «Sieben Worte Christi am Kreuz» schreiben konnte: «Nach diesen sieben Worten möchte man alles verbrennen, was man je geschrieben hat.»

► *Die Spaltung der Menschheit.* Das Böse hat es fertiggebracht, die Kirche Gottes zu spalten. Wobei freilich die eigentliche Spaltung mitten durch unser eigenes Herz verläuft. Die äußere Spaltung ist nur eine Konsequenz unserer inneren Zerrissenheit. Kardinal Journet hegt keine Illusionen. Obschon er aus tiefem Herzen eine Einigung der Christenheit herbeisehnt, erkennt er die Schwierigkeiten einer endgültigen Lösung der Kirchentrennung. «Komm, Herr!» Dieses Gebet weist auf das einigende Prinzip hin. Nur Gott kann die Menschen zusammenführen. Keine Einigung «par en bas», auf irdische Weise, kann halten und auch keine Einigung «par dominance», durch Beherrschung. Es geht hier schließlich nicht nur um die Einigung der Christen, sondern um die Einheit der Menschheit. Doch in einer Welt, in der wir im «Fremden» immer die Fehler sehen, in der die Einzelnen und die Nationen zunächst nach zeitlichen Interessen urteilen, ist eine solche Einigung zu schwierig. Ist sie überhaupt noch möglich? Kardinal Journet hofft auf eine allmähliche Verwirklichung.

► *Der Friede.* Kardinal Journets Spiritualität mündet in diesem zentralchristlichen Begriff. Der echte Friede kann aber nur «durch sehr große Liebe» erreicht werden. Vielleicht sein schönstes Buch ist dem Friedensstifter Nikolaus von Flüe gewidmet. Er schrieb über den Heiligen: «Inmitten einer von Haß und Feindseligkeit gestörten Welt war eine Stimme des Friedens zu vernehmen.» Im verehrten Heiligen sieht Kardinal Journet ein Vorbild. Wiederum gilt es: Nicht den labilen Frieden auf Grund irdischer Mittel sollen wir anstreben. Bruder Klaus war kein Pazifist. Er war mehr als das. Er war ein Mensch der Vorsehung. Er verstand es, zwei scheinbar gegensätzliche Sphären zu vereinen: den göttlichen und den menschlichen Bereich. Seine Gnade war es, die Blicke seiner Mitbürger nach oben zu richten, den besten und höchsten Hingebungen ihres Herzens zu entsprechen, und gerade dadurch das Leben zu «bewältigen».

► *Unsere nächsten Brüder.* Die eindeutige Haltung in der Judenfrage während des Zweiten Weltkrieges beweist, daß Kardinal Journet keine weltfremde Spiritualität verkündete. Seine Artikel in der «Liberté» fanden zum Teil harte Zensoren. Sein Buch «Destinées d'Israël» wurde mit einer weltgeschichtlichen Betrachtung über das Judentum mitten in der Zeit der brutalsten Judenverfolgung fertiggestellt. Fast ein Jahr verfloß. Die Amerikaner landeten in der Normandie, nahmen Paris ein; erst dann erhielt er das Imprimatur. Kardinal Journet war einer der Mitverfasser der «Thesen von Seelisberg», der «Magna Charta» der jüdisch-christlichen Begegnung.²

Wenn Bischof Johannes Vonderach das Motto «Der Friede ist allweg in Gott» erwähnte, so geschah dies nicht ohne Bezugnahme auf die Haltung Kardinal Journets. In einer Zeit, da umstrittene Kriege Völker zerstören, wird Papst Paul VI. nicht müde, der ganzen Welt den Frieden zu verkünden. Kardinal Journet wurde charakterisiert durch die Sorge, mit der er die Anliegen des Papstes verantwortlich mitträgt. Auch in diesem Punkt trifft das zu. Bei der Einweihung der Paulus-Akademie

in Zürich-Witikon (am durch den Papst angeordneten Friedenssonntag) war Kardinal Journet mit seiner Ansprache im Lager derer, die diesem Aufruf gefolgt sind. *Ladislav Boros*

Anmerkungen:

¹ Einige Beispiele: *La Sainte Vierge* (1951); *Le Mystère de l'Église* (1952); *Le Mal* (1953); *Saint Jean de la Croix* (1954); *La Messe* (1955); *Évangile de saint Jean* (1958); *La Charité* (1959); *Les Fins dernières* (1961); *Les Amis de Dieu* (1962); *Baptême et Tentation de Jésus* (1963); *La Prière avec Jésus* (1964); *Dieu* (1965). – Einige Werke der «Spiritualität» von Kardinal Journet sind auch im Buchhandel erhältlich: *Les sept Paroles du Christ en Croix* (Éditions du Seuil, Paris, 1952); *Entretiens sur la Grâce* (Desclée de Brouwer, Bruges, 1959); *Saint Nicolas de Flue* (nouvelle édition, revue par l'auteur; Éditions de la Baconnière, Neuchâtel-Paris, 1947).

² *Seelsberger Thesen* (Sommer 1947): (1) Es ist hervorzuheben, daß ein- und derselbe Gott durch das Alte und das Neue Testament zu uns allen spricht. (2) Es ist hervorzuheben, daß Jesus von einer jüdischen Mutter aus dem Geschlechte Davids geboren wurde, und daß seine ewige Liebe und Vergebung sein eigenes Volk und die ganze Welt umfaßt. (3) Es ist hervorzuheben, daß die ersten Jünger, Apostel und Märtyrer Juden waren. (4) Es ist hervorzuheben, daß das höchste Gebot für die Christenheit, die Liebe zu Gott und zum Nächsten, schon im Alten Testament verkündigt, von Jesus bestätigt, für beide, Christen und Juden, gleich bindend ist, und zwar in allen menschlichen Beziehungen und ohne jede Ausnahme. (5) Es ist zu vermeiden, daß das biblische und nachbiblische Judentum herabge-

setzt wird, um dadurch das Christentum zu erhöhen. (6) Es ist zu vermeiden, das Wort «Juden» in der ausschließlichen Bedeutung «Feinde Jesu» zu gebrauchen, oder auch die Worte «Die Feinde Jesu», um damit das ganze jüdische Volk zu bezeichnen. (7) Es ist zu vermeiden, die Passionsgeschichte so darzustellen, als ob alle Juden oder die Juden allein mit dem Odium der Tötung Jesu belastet seien. Tatsächlich waren es nicht alle Juden, welche den Tod Jesu gefordert haben. Nicht die Juden allein sind dafür verantwortlich; denn das Kreuz, das uns alle rettet, offenbart uns, daß Christus für unser aller Sünden gestorben ist. Es ist allen christlichen Eltern und Lehrern die schwere Verantwortung vor Augen zu stellen, die sie übernehmen, wenn sie die Passionsgeschichte in einer oberflächlichen Art darstellen. Dadurch laufen sie Gefahr, eine Abneigung in das Bewußtsein oder Unterbewußtsein ihrer Kinder oder Zuhörer zu pflanzen, sei es gewollt oder ungewollt. Aus psychologischen Gründen kann sich in einem einfachen Gemüt, das durch leidenschaftliche Liebe und Mitgefühl zum gekreuzigten Erlöser bewegt wird, die natürliche Abscheu gegen die Verfolger Jesu leicht in einen unterschiedslosen Haß gegen die Juden aller Zeiten, auch gegen diejenigen unserer Zeit, verwandeln. (8) Es ist zu vermeiden, die Bibelstellen von der Verfluchung und dem Geschrei einer rasenden Volksmenge «Sein Blut komme über uns und unsere Kinder» auszulegen, ohne daran zu erinnern, daß dieser Schrei die Worte unseres Herrn nicht aufzuwiegen vermag: «Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun»; Worte, die unendlich mehr Gewicht haben. (9) Es ist zu vermeiden, daß der gottlosen Meinung Vorschub geleistet wird, wonach das jüdische Volk verworfen, verflucht und für ein ständiges Leiden bestimmt sei. (10) Es ist zu vermeiden, die Tatsache unerwähnt zu lassen, daß die ersten Mitglieder der Kirche Juden waren.

KONZIL OHNE FOLGEN?

Bewegte Klagen eines Pfarrers

Wir geben hier der Einsendung eines eifrigen und besorgten deutschen Pfarrers Raum. Manches scheint einseitig, ungeduldig, aus dem Blickwinkel seiner Pfarrei gesehen. Wer aber möchte leugnen, daß die Fragen die Sorgen vieler Geistlicher und vieler verantwortungsbewußter und dienstbereiter Laien widerspiegeln? Vielleicht könnte doch einiges realisiert, Geplantes beschleunigt, Verrostetes beseitigt, als richtig Erkanntes tapfer gewagt werden. In einem zweiten Teil sollen dann einige Hinweise gegeben werden, was unter den gegebenen Umständen in einer Pfarrei heute verwirklichtbar scheint. *Die Redaktion*

Was ist von dem großen Schwung des Konzils übriggeblieben? Was ist übriggeblieben von dem neuen Geist, der in der Konzilsaula wehte? Was ist übriggeblieben von jenem Geist, der auch in den Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen des Konzils – sicher unter manchen wortreichen und nur Altbekanntes wiederholenden Passagen – durchscheint und oft in erfrischend kühnen Formulierungen hervorbricht? Was ist heute in den Pfarreien davon zu spüren?

Dieser Frage soll hier zunächst nachgegangen werden.

Zeichen der Armut und des Dienens

Die Konstitution über die Kirche sagt: «*Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen ... So ist die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten*» (Art. 8). In Artikel 5 heißt es: «*Das Geheimnis der heiligen Kirche wird in ihrer Gründung offenbar.*» Jesus habe den Anfang seiner Kirche gemacht, indem er die Ankunft des Reiches Gottes verkündete. «*Vor allem aber wird dieses Reich offenbar in der Person Christi selbst, ... der gekommen ist, um zu dienen ...*»

Die Kirche sieht sich also selbst als arme, demütige, dienende. Steht sie wirklich so in der heutigen Gesellschaft? Hier soll weniger von der materiellen Armut die Rede sein. Es wird nie leicht sein, die Höchstgrenze «der menschlichen Mittel,

welcher sie zur Erfüllung ihrer Sendung bedarf», festzulegen. Sicher ist, daß es aber besser wäre, wenn sich in dieser Hinsicht manches änderte.

Wann endlich werden zum Beispiel unsere Gläubigen das Bewußtsein verlieren, daß sie immer dann, wenn sie in die Kirche gehen, bezahlen müssen? Wann werden wir die vielen Kollekten reduzieren? Wann werden die Bischöfe erkennen, wie unpsychologisch und ihre geistliche Sendung erschwerend es ist, wenn die Gläubigen beim Verlesen eines Hirtenbriefes von vornherein befürchten, daß nun wieder eine bestimmte Kollekte besonders empfohlen und der Eindruck erweckt wird, daß von der Höhe des gespendeten Betrages ihr christlicher Geist, wenn nicht gar ihr Heil abhängen soll? Gewiß sind die Misereor- und die Adveniat-Kollekte Zeichen wahrer christlicher Bruderliebe. Aber allmählich werden zu viele solcher «Zeichen» erwartet. Wenn dann der Pfarrer noch für dringende (sind sie das wirklich immer?) pfarrliche Bedürfnisse sammelt und dazu die vorgeschriebenen allgemeinen Kollekten kommen, die sich auch alle paar Jahre vermehren, statt sich zu vermindern, dann wird das einfach auch ein Stück des so oft von den Kanzeln gegeißelten Materialismus. Von anderem, nicht weniger unchristlich zu nennendem Finanzgebaren der Kirche soll nicht die Rede sein.

Viel mehr geht es aber um die geistige Armut. Wo ist die Kirche, die nichts mehr für sich selbst will? Die da ist, um zu dienen den Einzelnen, den Völkern, der Menschheit? Die nicht mehr mit Ansprüchen auftritt an den Menschen, die Gesellschaft und den Staat? Die sich und ihr Heil (es ist nicht ihres, sondern das Gottes, zu dem sie nur Zugang schaffen soll) einfach anbietet? Die wartet, daß der Einzelne sich frei für dies Angebot entscheidet? Deren Hauptbefürchtung sein sollte, daß sie jemand zwingen oder mit unlauteren Mitteln drängen könnte? Deren Hauptsorge sein sollte, daß sie durch ihre Unzulänglichkeit den Menschen diesen Zugang schwerer machen oder gar verstellen könnte?

Es paßt schlecht zur Armut und zum Dienewollen, wenn sie sich als eine der konkurrierenden Machtgruppen in der Gesellschaft fühlt, die durch Forderungen, die sie stellt, bestimmte Privilegien wahren will. Etwa, daß sie vor allem und zuerst Wohlfahrtseinrichtungen aufbauen darf (wo doch jetzt schon Krankenhäuser und Heime geschlossen werden müssen, ein-

fach weil Schwestern fehlen, und wo in errechenbarer Zeit bei dem offensichtlich immer größer werdenden Mangel an Ordensnachwuchs weitere Schließungen gar nicht ausbleiben können). Sollte sie nicht einfach mit diesen ihren Einrichtungen den Menschen dienen wollen, ohne sich ein Vorrecht darauf zu sichern, und sich freuen, daß auch andere den Menschen zu dienen bereit sind?

Daß die Kirche bei der Liaison mit einer bestimmten politischen Partei – welche Verbindung so selbstverständlich scheint und doch im Grunde so unglücklich ist – letztlich draufzahlt, ja sich selbst schadet, auch wenn sie im Augenblick Vorteile zu haben glaubt, gehört auch in den Zusammenhang dieser Überlegungen.

Es paßt auch schlecht zu diesem Armsein- und Dienenwollen, wenn sie etwa – um nun zum Bereich der Pfarrei zu kommen – in der Stadt jeden Sonntagmorgen 60–80 % der Bevölkerung durch ihr Glockenläuten aus dem Schlaf reißt. Wollte Jesus wirklich, daß die, die an ihn glauben, jeden Sonntag diejenigen, die dies nicht tun, ärgern – und dazu auch die, die es tun, aber eben nur einmal in der Woche ausschlafen und in eine spätere oder die Abendmesse gehen möchten? Es ist zu bezweifeln, daß, wenn dieses Glockenläuten am frühen Morgen unterbliebe, deswegen auch nur ein Gläubiger weniger zum Gottesdienst käme.

Es scheint doch das einzige Recht, das die Kirche fordern kann, dies zu sein, daß man ihr den Raum für ihre freie Tätigkeit und Entfaltung gewährt, der allen Gruppen in einer demokratischen, und das heißt immer auch in einer pluralistischen, Gesellschaft zusteht (und den mancherorts leider gerade katholische Kräfte anderen Gruppen nicht gewähren wollen). Ja, muß sie nicht bereit sein, ihrem Gründer, «der das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte», auch dort noch zu folgen, wo ihr von einem totalitären Regime ihr (scheinbar oder wirklich) zustehende Rechte versagt werden?

Sakrament des Heiles der Welt

«Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (Über die Kirche, Art. 1). «So ist denn dieses messianische Volk, obwohl es tatsächlich nicht alle Menschen umfaßt und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heiles» (ebd. Art. 9).

Karl Rahner meint, daß in einigen Jahrzehnten, wenn viele Ergebnisse des Konzils schon vergessen sein werden, diese Formulierung von der Kirche als dem «Sakrament des Heiles der ganzen Welt» als die vielleicht kühnste und entscheidendste gelten werde.

Wie sehr fühlt sich aber dagegen die Kirche heute noch als eine Gruppe neben den übrigen (wobei von ihr oft selbst die, die bewußt oder unbewußt keiner weltanschaulichen Gruppe angehören, in die Gruppe der Liberalen, der Indifferenten oder gar der Atheisten eingereicht werden). Wie sehr versperrt sie sich so den Weg zu vielen – es sind nicht immer die Schlechtesten oder Dümmeisten –, weil sie typisch als Gruppe reagiert. Da sind die «anderen» immer die Schlechten und Böswilligen; die, die «uns etwas wollen». So können kaum normale Kontakte entstehen. Entweder gibt «uns» die andere Gruppe immer recht, dann ist sie Freund. Oder sie wagt es, «uns» zu kritisieren, Ansprüche, die wir erheben, in Frage zu stellen oder auch nur die Dinge anders zu sehen oder andere Ziele zu haben als wir, dann ist sie Feind. (Wieviele werden nach diesem Schema auf die hier dargelegten Gedanken reagieren?) Schrecklich wird dies Freund-Feind-Schema, wenn hinter der einen Gruppe der Anspruch steht, ihre Ansicht sei in allem und unbedingt die von Gott gewollte. Kann das eine Gruppe von Menschen je von sich behaupten? Hat nicht gerade das Konzil selbst mehrere für unabdingbar gehaltene Meinungen in Frage gestellt und geändert?

Eine Gruppe in diesem Sinn fühlt sich immer stark im Kampf gegen andere. Ja sie möchte immer einen Gegner haben; wenn

kein wirklicher da ist, wird einer gesucht oder provoziert. Denn wenn keiner da wäre, könnte sie gegen niemand sein, und vielleicht würde dann die eigene Schwäche offenbar. Wieviele Gruppen leben jahrelang fast nur aus solcher Opposition; wenn diese aufhört, gehen sie bald kläglich ein. Wieviele katholische Gruppen sind solche «Gegen-Gruppen» gegen andere, sei es außerhalb oder auch innerhalb der Kirche. Ein Teil unserer kirchlichen Presse lebt in und von diesem primitiven Schema; ihr Hauptziel scheint zu sein, es den anderen «zu geben». Wie oft reagieren kirchliche Kreise ganz allgemein solcherart.

Müßte «Sakrament, Zeichen und Werkzeug für die Einheit der ganzen Menschheit» sein nicht vielmehr bedeuten, für alle offen zu sein? Bereitsein zum Gespräch mit allen, auch mit den Gegnern – vermeintlichen oder wirklichen –, im Glauben, daß auch «außerhalb ihres (der Kirche) Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen» (Über die Kirche, Art. 8)? Könnten so nicht viele Gräben zwischen «uns» und den «anderen» überwunden werden? Ja, kann es für einen Christen diese Trennung «wir» und «die anderen» überhaupt geben? Sind nicht alle ein «wir», nämlich die vom Vater in Jesus Christus angenommene Menschheit?

Sollte man zum Beispiel auf harmlos gemeinte und selbst auf nicht mehr ganz harmlose Anspielungen anderer (etwa in Karikaturen der Presse) nicht eher mit mehr Humor reagieren und sich durch sie in Frage stellen lassen, statt dahinter gleich böse Absicht zu sehen und zutiefst beleidigt zu sein (man fühlt sich ja gerade in solchen Fällen gerne als Vertreter Gottes, der angeblich beleidigt wurde)?

Sollten in den Gebeten der Kirche nicht mehr die Anliegen der ganzen Menschheit vertreten sein, und nicht nur ihre eigenen? Betreffen die Probleme, die die Katholiken beschäftigen, die Fragen, die sie diskutieren, und die Aktionen, die sie in Gang bringen, nicht viel zu sehr nur sie selbst? Machen sie sich um die großen Anliegen der heutigen Menschheit genau soviel Sorgen wie um die oft wesentlich kleineren eigenen? Investieren sie in die Lösung der umfassenden Nöte der Welt genau soviel Kraft wie in die Lösung der eigenen? Ja, sind viele dieser eigenen Nöte nicht auch Zeichen dafür, daß es ihr an geistiger Potenz und Vitalität der Liebe mangelt, die sich im Verantwortlichsein für alle zeigen würde?

Weg der Buße und der Erneuerung

«Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war ... umfaßt die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung» (Über die Kirche, Art. 8).

Es ist sicher leichter, dies grundsätzlich anzuerkennen und zu erklären (immerhin gehörte dazu schon einiges an Mut und Demut, die scheinbar früher nicht selbstverständlich waren), als es in concreto wirklich zu vollziehen. «Den Weg der Buße und Erneuerung immerfort gehen» heißt doch zunächst, immer wieder sich selbst in Frage stellen und in Frage stellen lassen. Und zwar radikal und in allem. Wenn man überzeugt ist, daß man «der Reinigung bedarf», so kann man sicher nicht von vornherein sagen, wo nur und wieweit man gereinigt werden muß. Man muß vielmehr bereit sein, an allem gereinigt zu werden, das heißt aber auch, sich überall in Frage stellen und kritisieren zu lassen. Ja eigentlich muß man froh sein, wenn dies geschieht, auch wenn es wehe tut und wenn man unsicher wird. Denn nur dadurch kann man zur Einsicht dessen kommen, was falsch ist, und kann umkehren, umdenken (metanoein), sich neu auf den Willen Gottes einstellen. So vor allem wird es geschehen, daß «Jesus durch die Kraft des Evangeliums die Kirche allezeit sich verjüngen läßt und sie immerfort erneuert» (Über die Kirche, Art. 4).

Wie sehr steht dem aber die gewohnte kirchliche Selbstsicherheit und nicht selten auch Selbstgefälligkeit entgegen. Oft scheint sich das Bestehende einfach durch die Tatsache, daß es besteht und daß es so besteht, voll zu legitimieren. Wie selten kommt es zum Beispiel vor, daß eine kirchliche Einrichtung abgeschafft wird, obwohl sie offensichtlich überholt ist.

Wie sehr wird oft Rücksicht genommen auf eigenwillige, schrullige und nicht selten unmögliche Wünsche und Ideen führender Kirchenmänner? Man glaubt, sie und ihre Ideen in Geduld und Liebe ertragen zu müssen, auch wenn dadurch offensichtlich noch so viel fehl läuft oder zerschlagen wird. Man macht sich vor, im Gehorsam nichts dagegen unternemen zu dürfen, während es nur an Mut und Verantwortungsgefühl fehlt, die Dinge zu ändern. So wird manche dringend notwendige Entscheidung nur deswegen nicht gefällt oder falsch getroffen, weil eine an ihr maßgebend beteiligte Persönlichkeit dies aus persönlichen Gründen, die sich sachlich nicht rechtfertigen lassen, nicht will oder gerade so will. Dies geschieht, obwohl die anderen Mitverantwortlichen klar einsehen, wie schwerwiegend und für die Seelsorge hinderlich es ist, daß nicht oder falsch entschieden wird.

Dialog innerhalb der Kirche

Während des Konzils und nach ihm wurde viel vom Dialog gesprochen. Vom Dialog zwischen Kirche und Welt, vom Dialog zwischen den Kirchen, vom Dialog innerhalb der Kirche. Um den letztgenannten soll es hier gehen. In der Konstitution über die Kirche heißt es: *«Entsprechend dem Wissen, der Zuständigkeit und hervorragenden Stellung, die sie (die Laien wie alle Christgläubigen) einnehmen, haben sie die Möglichkeit, bisweilen auch die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären. Dies soll ... immer geschehen in Wahrhaftigkeit, Mut und Klugheit, mit Ehrfurcht und Liebe gegenüber denen, die auf Grund ihres geweihten Amtes die Stelle Christi vertreten»* (Art. 37). F. Klostermann weist in seinem Kommentar darauf hin, daß an erster Stelle Wahrhaftigkeit und Mut genannt werden unter den Haltungen, in denen der Dialog mit der Hierarchie geführt werden soll; es solle also nichts beschönigt werden (Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil, I, S. 281).

«Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern. Sie sollen gern deren klugen Rat benutzen ... ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen. Mit väterlicher Liebe sollen sie Vorhaben, Eingaben und Wünsche, die die Laien vorlegen, aufmerksam in Christus in Erwägung ziehen ... Aus diesem vertrauten Umgang zwischen Laien und Hirten kann man viel Gutes für die Kirche erwarten ... Sie (die Hirten) können mit Hilfe der Erfahrung der Laien in geistlichen wie in weltlichen Dingen genauer und besser urteilen» (Über die Kirche, Art. 37). *«Sie (die Priester) sollen gern auf die Laien hören, ihre Wünsche brüderlich erwägen und ihre Erfahrung und Zuständigkeit in den verschiedenen Bereichen des menschlichen Wirkens anerkennen, damit sie gemeinsam mit ihnen die Zeichen der Zeit verstehen können»* (Dekret über Dienst und Leben der Priester, Art. 9).

Daß neue Erkenntnisse heute vor allem im Dialog gewonnen werden, schon deshalb, weil einzelne auch nur einen Sachbereich gar nicht mehr übersehen können, ist klar und wird überall praktiziert. Hat dies nicht auch das Konzil mit seinen Diskussionen in der Aula, in den Kommissionen, den Unterkommissionen und sonstigen Begegnungen sehr deutlich gemacht?

Wird heute der innerkirchliche Dialog wirklich gesucht? Wo etwa bleiben die Diözesansynoden, ohne die, wie kürzlich ein Autor in dieser Zeitschrift meinte, das Konzil unfruchtbar bleiben muß (Nr. 5/30. Jg., 1966, S. 49: «Ohne Synoden stirbt das Konzil»)? Suchen die Bischöfe jede sich bietende Gelegenheit zum offenen Gespräch mit ihren Laien und ihren Priestern? Sollten sie nicht geradezu solche Gelegenheiten schaffen, etwa auch in dem vom Konzil sehr gewünschten Seelsorgerat (Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, Art. 27), selbst wenn andere Pflichten deshalb zurückgestellt werden müßten? Können sie bei solchen Gesprächen – hoffentlich nicht nur bei den institutionalisierten – wirklich auf ihren Gesprächspartner eingehen und auch weniger konventionelle und weniger angenehme Meinungen gelten lassen? Sind in derselben Haltung geführte Gespräche zwischen den Laien und ihren Priestern überall möglich?

Kann man an vielen Orten «aus dem vertrauten Umgang zwischen Laien und Hirten viel Gutes für die Kirche erwarten»? Wieviele Pfarrausschüsse funktionieren so, daß darin auch gerade die aufgeweckteren und kritischeren Laien zu Wort kommen, ohne daß ihnen der Pfarrer ihre offene Meinungsäußerung übelnimmt? Ist ein offenes und engagiertes Gespräch

unter Priestern in vielen Fällen möglich? Darf die kirchliche Presse alle Themen zur Diskussion stellen? Ist es nicht traurig, aber auch typisch, daß der Autor eines ernstgemeinten und ernstzunehmenden Diskussionsbeitrages zur Frage des Zölibats glaubt, seine Schrift nur unter einem Pseudonym erscheinen lassen zu können (und daß der Schreiber dieser Zeilen meint, Ähnliches tun zu sollen)? Gibt es in der Kirche eine öffentliche Meinung, das heißt eine öffentliche Diskussion der die Praxis des kirchlichen Lebens betreffenden Fragen? Und wäre eine solche öffentliche Meinung und mehr noch ein echtes Mitentscheiden der von Entscheidungen Betroffenen nicht ein gutes Regulativ gegen Fehlentscheidungen? Sicher werden solche niemals ganz verhindert werden können, solange Menschen Entscheidungen treffen müssen. Aber die Wahrscheinlichkeit, daß Fehlentscheidungen getroffen werden, wird geringer, wenn mehrere mitentscheiden und wenn jede Entscheidung zur Diskussion gestellt wird. Dieses Verfahren ist umständlicher, aber der Sache dienlicher, menschlicher und christlicher, weil so jeder einzelne als Bruder, in dem auch der Geist Christi wirkt, ernst genommen wird. Das Wort von der notwendigen Demokratisierung der Kirche steht zwar nirgendwo in den Konzilstexten und es wird auch nicht überall gerne gehört. Aber das, was es meint, ist richtig und gut. In diesem Zusammenhang kann das, was vor einiger Zeit in dieser Zeitschrift über die Mitwirkung von Laien und Priestern bei der Bischofswahl vorgeschlagen wurde, nur voll unterstrichen werden (Nr. 6/30. Jg., 1966, S. 66).

Der Bischof und seine Priester

«Als sorgsame Mitarbeiter, als Hilfe und Organ der Ordnung der Bischöfe bilden die Priester ... in Einheit mit ihrem Bischof ein einziges Presbyterium, das freilich mit unterschiedlichen Aufgaben betraut ist. ... Der Bischof, mit dem sie in vertrauensvoller und großzügiger Gesinnung verbunden sind ... Die Priester sollen den Bischof wahrhaft als ihren Vater anerkennen und ihm ehrfürchtig gehorchen. Der Bischof hinwiederum soll seine priesterlichen Mitarbeiter als Söhne und Freunde ansehen, gleichwie Christus seine Jünger nicht mehr Knechte, sondern Freunde nennt (Jo 15,15). Diözesan- wie Ordenspriester sind also alle zusammen auf Grund ihrer Weib und ihres Dienstamtes dem Kollegium der Bischöfe zugeordnet» (Über die Kirche, Art. 28). *«Mit besonderer Liebe seien sie (die Bischöfe) jederzeit den Priestern zugetan ... Deshalb sollen sie sie bereitwillig anhören und sich durch ein vertrauensvolles Verhältnis zu ihnen um den Fortschritt der gesamten Seelsorgearbeit in der ganzen Diözese bemühen»* (Dekret über die Hirtenaufgaben der Bischöfe in der Kirche, Art. 16).

Können die Priester sich wirklich als Mitarbeiter der Bischöfe fühlen, wie sie in den Konzilstexten immer wieder genannt werden? Meint Mitarbeiter nicht vor allem: ernstgenommener Partner in derselben Aufgabe? Kann jene «vertrauensvolle Gesinnung» aufkommen, in der sie mit dem Bischof verbunden sein sollen? Fühlen sie sich nicht zunächst und vor allem als Untergebene einer Behörde, weil sie zunächst und vor allem so behandelt werden?

Das ist doch ihr Alltag: unpersönliche, oft fordernde Schreiben im kalten Behördenstil ohne Anrede und Gruß. Eine Flut von Verordnungen und Anweisungen in den Amtsblättern, über die man, wenn man sich durch ihr schwülstiges Amtsdeutsch gelesen hat, je nach Temperament und Dienstalter (je älter, desto abgebrühter!) oft nur entweder lächeln oder sich ärgern kann. Verordnungen, die nicht selten keiner ernst nimmt, weil sie undurchführbar sind, und bei denen man den Eindruck hat, daß «die da oben» sich um «jeden Dreck» kümmern und ihn genau regeln wollen.

Oft haben die Priester das Gefühl, daß sie in den eigentlichen Fragen und Problemen der Seelsorge weder verstanden noch ernstgenommen werden, ja daß man diese höheren Orts gar nicht hören will. (Vielleicht deswegen, weil sie den normalen, geordneten Ablauf der Arbeit nur stören?) Und sie haben das Gefühl, daß das gar nicht anders sein könne, so lange die Kirchenbehörden nur allzuoft auch in den eigentlich pastoralen

Referaten mit Männern besetzt sind, die nie richtig und länger in der praktischen Seelsorge gestanden haben oder die darin schlichtweg nicht sonderlich erfolgreich waren. Die Frage, sind die Pfarrer für die Behörde da oder die Behörde für die Pfarrer, muß nach der praktischen Erfahrung zugunsten der ersten Alternative entschieden werden. Gewiß wird das in allen Behörden so sein. Aber daß die Kirchenbehörden sich zwischen den Bischof und seine Priester drängen, daß sie bei letzteren kaum das Bewußtsein aufkommen lassen, ernstgenommene Mitarbeiter des Bischofs zu sein, daß manchmal selbst der Bischof der Gefangene seiner eigenen Behörde zu sein scheint, das ist fatal. Gewiß wird es in der Kirche nicht ohne Behördenapparat gehen. Aber dieser sollte auch vom Geist Christi geprägt sein, also vom Geist des Dienenwollens, der Aufrichtigkeit und vor allem vom Geist der Liebe. Die Diözesankurie und der Bischof sollten die Eigenverantwortung und Sachkenntnis der Priester anerkennen und nicht glauben, ihnen alles vorschreiben zu müssen. Zugegeben, mancher Priester macht manches falsch. Aber ist das schon ein Grund, allen zu mißtrauen und alle beaufsichtigen zu wollen? (Welch unheilige Simplicitas, die meint, dies sei wirklich möglich!) Kann durch irgendeine Verordnung erreicht werden, daß der Seelsorgeeifer auch nur eines Priesters geweckt oder vergrößert wird? Was bestenfalls erreicht werden kann, ist, daß er etwas tut, nur um den Vollzug melden zu können, schlimmerenfalls, daß er die Behörde mehr oder weniger offen anschwandelt.

Die Bischöfe und ihre Behörden müßten es sich klarmachen und es spüren lassen, daß auch sie keine Patentrezepte für die Probleme der Seelsorge haben, und sie müßten auch deswegen bereit sein, mit ihren Priestern in ein ehrliches Gespräch über diese zu kommen. Der Pfarrklerus setzt einige Hoffnungen auf den Priesterrat der Bischöfe, der im Dekret über Dienst und Leben der Priester (Art. 7) und im eben erlassenen Motu proprio «Ecclesiae sanctae» mit den Ausführungsbestimmungen dazu gewünscht wird. Und sie hoffen, daß die Feststellung, sie, die Priester, seien dem Kollegium der Bischöfe zugeordnet, sich im brüderlichen Verhältnis zwischen dem Bischof und ihnen in der Praxis beweisen wird. Der «priesterliche Gehorsam, der vom Geist der Zusammenarbeit durchdrungen sein muß» (Dekret über Dienst und Leben der Priester, Art. 7), wird deswegen oft übermäßig strapaziert, weil er in kleinlichen Dingen gefordert wird und weil oft mehr blinder Gehorsam erwünscht scheint als ein Gehorsam von reifen, selbständigen und urteilsfähigen Männern im «Geist der Zusammenarbeit». Erst wenn in diesen Dingen eine Änderung eintritt, wird dadurch begonnen, folgenden Wunsch des Konzils zu verwirklichen: «Die Diözesankurie soll so geordnet werden, daß sie für den Bischof ein geeignetes Mittel wird, nicht nur für die Verwaltung der Diözese, sondern auch für die Ausübung des Apostolates» (Dekret über Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, Art. 27).

«Man tut so, als ob»

Im Dekret über die Ausbildung der Priester heißt es: «Die Alumnen müssen ihren Charakter formen lernen. Sie sollen zu geistiger Entschlossenheit erzogen werden und überhaupt jene Tugenden schätzen lernen, auf die die Menschen Wert legen und die den Diener Christi gewinnend machen. Dazu gehören Aufrichtigkeit, wacher Gerechtigkeitsinn, Zuverlässigkeit bei Versprechungen, gute Umgangsformen, Bescheidenheit und Liebenswürdigkeit im Gespräch» (Art. 11).

Erstaunlicherweise wird an erster Stelle der für den Priester notwendigen Haltungen Aufrichtigkeit genannt. Daß ein junger Mensch in seiner Familie mehr durch das geprägt wird, was er erlebt, als durch das, was man ihm sagt, ist allbekannt. Ist es nicht ähnlich mit dem Alumnen und jungen Priester in der Kirche?

Macht man der Kirche den Vorwurf der Unaufrichtigkeit und Unehrlichkeit wirklich so zu Unrecht? Wird Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit in ihr genau so hoch geschätzt wie Gehorsam und Keuschheit? Hat man nicht den Eindruck, man lebe in der Kirche in einem Raum des «Man tut so, als ob»? Man tut so, als ob bei der Kirche nun eigentlich alles wieder in Ordnung sei, nachdem sie vor allem durch Johannes XXIII., durch das Konzil und durch einige ihrer auch von Nicht-

christen ernstgenommenen Theologen einiges Prestige in der Öffentlichkeit neu gewonnen hat. Man tut zum Beispiel so, als ob man noch in einer christlich geprägten Umwelt lebte, und verbaut sich so Chancen echten Apostolates. Man tut so, als ob die Getauften, deren Bindung an die Kirche sich im Zahlen der Kirchensteuer erschöpft, noch zu den wirklichen Kirchengliedern gerechnet werden könnten. Man tut so, als ob die Trauungen und Krankensalbungen, die diese Taufschein-Katholiken empfangen, und als ob die Taufen, Erstkommunionen und Firmungen, die ihre Kinder empfangen, wirklich um des Sakramentes willen empfangen werden. Und man weiß doch, daß es nur der äußeren Feier wegen, oder weil es eben so üblich ist, geschieht. Man tut so, als ob bei der Kindertaufe der Täufling ein erwachsener Katechumene wäre. Man tut so, als ob die Symbole der Liturgie noch Zeichen für heutige Menschen sein könnten. (Was sollen sie mit Weihrauch, Küssen von Patene, Buch u. a. oder einem Backenstreicheln des Bischofs anfangen?) Man tut so, als könnten die Formulierungen der liturgischen Gebete von den Gläubigen unserer Tage verstanden und im Beten wirklich vollzogen werden. Wie schlecht sind schon sprachlich die meisten Gebete im neuen deutschen Missale. Und wie wenig drücken sie das aus, was die Menschen heute denken und fühlen und worum sie beten möchten.

Wäre es nicht die beste Abwehr gegen alles Gerede vom Reichtum der Kirche, wenn etwa der Etat einer Diözese auch im Kirchenblatt veröffentlicht würde für die, deren Kirchensteuergelder es ja sind, die dabei ausgegeben werden?

Erneuerte, angepasste Kirche

«Die von früheren Generationen überkommenen Institutionen, Gesetze, Denk- und Auffassungsweisen scheinen aber den wirklichen Zuständen von heute nicht mehr in jedem Fall gut zu entsprechen» (Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Art. 7). «Außerdem sehen sich die Theologen veranlaßt, ... nach einer geeigneteren Weise zu suchen, die Lehre des Glaubens den Menschen ihrer Zeit zu vermitteln» (a. a. O., Art. 62). «Die Formen des Apostolates sollen den heutigen Erfordernissen gebührend angepaßt werden» (Dekret über Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, Art. 17). «Er (der Geist) läßt die Kirche allezeit sich verjüngen und erneuert sie immerfort» (Über die Kirche, Art. 4).

Beginnt die Kirche eine wirklich erneuerte, eine unserer Welt angepaßte zu sein? Entspricht ihre Verkündigung auch nur annähernd den «Weisen des Denkens und Empfindens» der heutigen Menschen? (Für die Konzilstexte kann man diese Frage sicher nicht bejahen.) Versucht man neue Formen der Liturgie zu finden, die auch moderne und junge Menschen ansprechen? (Wenn solche Versuche hie und da stattfinden, werden sie meist rundweg verdammt und verboten.) Wo geschieht das, was die Liturgie-Konstitution wünscht: «Damit die Anpassung (der Liturgie) aber mit der nötigen Umsicht geschehe, wird der kirchlichen Autorität des betreffenden Gebietes vom Apostolischen Stuhl die Vollmacht erteilt werden, gegebenenfalls in gewissen dazu geeigneten Gemeinschaften für bestimmte Zeit die notwendigen Vorversuche zu gestatten und zu leiten» (a. a. O., Art. 40,2)? Entspricht die Kleidung der Bischöfe, Prälaten und Priester, auch die liturgische, dem Empfinden und dem Stilgefühl unserer Zeit?

Andererseits trifft man auch ein gewaltsames und oberflächliches Modernseinwollen, das einen an das sarkastische Wort Tucholskis erinnert: die Kirchen seien die Kirchen der hängenden Zunge geworden, hinter allem Neuen liefen sie mit hängender Zunge her und keuchten: wir auch – wir auch – wir auch:

Da werden zum Beispiel mit großem Aufwand in vielen Städten sogenannte Gebietsmissionen aufgezogen. Man weiß ja, wie man das heute macht; man hat ein modernes Rezept dafür: Religionssoziologische Zählungen in allen Kirchen (die aber niemand ernstlich auswertet), bewußte

Öffentlichkeitsarbeit (wie langweilig kirchliche Plakate meist sind!) usw. Am Ende aber sind die Ergebnisse solcher Gebietsmissionen enttäuschender als die der früheren Pfarrmissionen – natürlich nicht in der Statistik und den offiziellen Berichten, aber bei den betroffenen Laien und meist auch bei den betroffenen Pfarrgeistlichen. Denn man hat viel erwartet nach dieser Propaganda und dieser Vorbereitungsarbeit und bekam dann die altbekanntesten, nicht ansprechenden, die wirklichen Probleme selten treffenden Predigtthemen und vor allem Predigtweisen vorgesetzt wie eh und je. Es kann ja gar nicht anders sein. Denn wenn so viele Prediger – von ihnen hängt auch heute noch das Gelingen einer Mission am meisten ab – auf einmal benötigt werden, muß man natürlich auf die Routiniers und auf die weniger fähigen zurückgreifen. Man läßt sich auch hier nicht in Frage stellen, indem man etwa fragt, ob solche Missionen heute überhaupt noch sinnvoll sind. Und wenn sie es sein sollten, wie sie dann aussehen müßten.

Wie stark herrscht in der Kirche noch die längst überholte und eigentlich unchristliche Meinung, mit Institutionen an sich ließe sich etwas erreichen. Da werden Internate, Wohnheime, Schulen usw. gebaut. Meist fehlen aber die Persönlichkeiten, um sie mit Leben, mit wirklich christlichem Leben zu erfüllen. Wozu es sicher nicht genügt, daß alle Heimbewohner gezwungen sind, sonntäglich und leider auch allzuoft noch werktäglich in die Messe zu gehen.

Da gibt es eine Menge Seelsorgeämter, Dekanats-, Diözesan- und Generalsekretariate usw. Gewiß wird es auch ohne sie nicht gehen. Sind sie aber so organisiert und miteinander koordiniert, daß Leerlauf möglichst vermieden wird und daß sie das auch wirklich sind, was sie sein wollen: Hilfe für den Pfarrseelsorger? – Parkinson würde sich freuen, wenn er sähe, wie sich auch hier seine berühmten Gesetze bewährten. – Wem etwa soll die über 100 Seiten umfassende, vervielfältigte und gebundene Statistik dienen, in der jeder Vortrag verzeichnet ist, der im Laufe eines Jahres irgendwo in einer großen Diözese, angefangen vom Katholischen Bildungswerk der Großstadt X bis zur Kolpingfamilie des Dorfes Y, gehalten wurde, mit Angabe von Ort, Datum, Thema, Referent und Teilnehmerzahl (bei nicht wenigen unter zehn!)? Wem soll so etwas dienen? Vielleicht der Statistik als Selbstzweck, dem Nachweis der eigenen Existenzberechtigung oder der Eitelkeit? Andererseits kann der einzelne Pfarrpriester, wenn er eine konkrete Hilfe braucht, nicht selten mit dem von diesen Stellen Angebotenen nichts anfangen.

Auswahl und Bildung für den priesterlichen Dienst

«Gott läßt es ja seiner Kirche nicht an Dienern fehlen, wenn man die fähigsten auswählt» (Dekret über die Ausbildung der Priester, Art. 6).

Geschieht dies in unseren Theologenkonvikten und Seminarien wirklich? Man hat den Eindruck, daß oft die «brävereren», unkomplizierteren und weniger reflektierenden jungen Menschen ausgewählt werden und daß die vitaleren, wacheren, kritischeren und intellektuelleren weggehen oder weggehen müssen. Ist das eine positive Auswahl der Fähigsten? Kann es aber anders sein, wenn in diesen Häusern oft eine geistige Enge herrscht und eine zumindest nicht erforderliche und wohl auch nicht angebrachte disziplinäre Strenge? Früher, als Priestersein noch ein Sozialprestige verschaffte, wurde dies um der Erreichung dieses Prestiges willen zum Teil mit zusammengebissenen Zähnen ertragen. Heute können und wollen viele diese sinnlose Hürde nicht mehr nehmen. Gewiß kann nicht von heute auf morgen ein neues Seminar mit einem neuen Geist geschaffen werden. Gibt es aber überhaupt ernsthafte Versuche in dieser Hinsicht? Werden solche erlaubt oder gar dazu ermuntert? Man wird den fatalen Eindruck nicht los, daß dort, wo sich in diesen Häusern etwas tut, im Augenblick die alte straffe Ordnung nur gelockert wird, das heißt, daß nur hier und dort Erleichterungen gewährt werden, ohne daß dahinter eine neue Konzeption steht. Dabei scheinen einige Grundzüge für solch eine neue Konzeption, für «eine den einzelnen Völkern und Riten eigene auszuarbeitende Ordnung der Priestererziehung», wie sie das Dekret über die Priestererziehung wünscht (Art. 1), für unseren Bereich auf der Hand

zu liegen: eine mehr von Selbständigkeit und Selbstverwaltung her aufgebaute Hausordnung und eine neue Studienordnung, die mehr auf die spätere praktische Seelsorgearbeit ausgerichtet und bei der Theologie und Spiritualität wieder eins geworden sind.

J. R. B., Pfarrer

Ein aktuelles Buch

Berufsethos

ALFONS AUER, CHRISTSEIN IM BERUF. Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966, 318 Seiten, DM 24.—. Diese Arbeit über das christliche *Berufverständnis* sucht Normen für das Verhalten in Arbeit und Beruf aus größeren geschichtlichen und theologischen Zusammenhängen zu gewinnen. Dabei wird von dem ausgegangen, was der heutige Mensch unter «Beruf» versteht. – Die Welt hat nicht nur Zweck, sondern auch Sinn. Dieser muß dem Menschen «bewußt werden, wenn das Indirekte, Abstrakte, Formelhafte und Sachhafte in seinem Verhältnis zur Dingwelt und zum technischen Werk nicht zerstörerisch wirken sollen. Diese Wahrheit eröffnet sich freilich nur dem Ehrfürchtigen» (189). Die moderne Profanität ist indes nicht abzulehnen. Die Träger der Säkularisation haben durch ihren Protest gegen die Beschlagnahme der Welt durch die Kirche «das Recht der Welt, ihre Seinswahrheit, gegenüber illegitimen kirchlichen Ansprüchen zur Geltung gebracht. Und gerade das ist auch theologisch bedeutsam. Es gibt nicht nur das Charisma der Agape, durch die die Welt zu Christus heimgeholt wird; es gibt auch das Charisma des Eros, der die Wahrheit und die Schönheit der Welt anerkennt und liebt. Wie soll zu Christus heimgebracht werden, was nicht erkannt und nicht geliebt wird!» (209). Andererseits ist der Welt eine alles umfassende Dynamik auf Christus hin eingegründet, die keine endgültige Befriedigung bei vordergründigen Sinnzielen duldet (242). Die Integration von Arbeitsberuf und Heilsberuf läßt sich nur im Zusammenhang mit gesamt menschlicher Bildung erreichen. Über die Ansätze hinaus, die in der Arbeit selbst liegen, ist eine meditative Haltung, ein Standpunkt, ein Verhältnis zur Welt im Ganzen nötig, ein Wissen um die Bedeutung des eigenen Tuns für die Gesamtheit, ein Bewußtsein des Eingegliedertseins in die gesamt menschliche Geschichte und «die Zuordnung des konkreten Arbeitsberufes auf die wesentlichen Dimensionen der eigenen Existenz, weil nur aus solch universalem Verständnis die fachliche Spezialisierung sich in einer fruchtbaren Weise – wie ein Glied aus dem Ganzen – herausentwickeln kann» (295). W. R.

Eingesandte Schriften

RAVIER ANDRÉ: Dom Augustin Guillerand, prieur chartreux. Un maître spirituel de notre temps. Editions Desclée de Brouwer, Bruges 1965. 316 S., brosch. FB 180.—.

RONCALLI ANGELO: Baronius. Sammlung Sigillum 22. Johannesverlag, Einsiedeln 1963. 77 S., Glanzfolie.

RÜEGG ROSE-BERTHE: Johannes XXIII., Papst der Liebe und des Konzils. Antonius-Verlag, Solothurn 1964. 64 S., Fr. 1.—.

SCHURHAMMER GEORG SJ: Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit. Zweiter Band: Asien 1541–1552. Erster Halbband: Indien und Indonesien 1541–1547. Herder-Verlag, Freiburg i. Br. 1964. 852 S., brosch. DM 80.—.

SEUSE HEINRICH: Deutsche mystische Schriften. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966. 432 S., Leinen DM 36.—.

STEINMANN JEAN: Pascal. Desclée de Brouwer, Bruges 1962. 380 S., brosch.

STEINMANN JEAN: Les trois nuits de Pascal. Desclée de Brouwer, Bruges 1963. Les Carnets DDB. 107 S., brosch. FB 66.—.

STOLPE SVEN: Dag Hammarskjölds geistiger Weg. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1964. 122 S., Paperback-Ausgabe DM 7.80.

STOLPE SVEN: Ich blicke zurück – ich blicke voraus. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1965. 92 S., engl. Broschur DM 6.80.

THURIAN MAX: Amour et vérité se rencontrent. Les Presses de Taizé 1964. 280 S., FF 12.—.

THURIAN MAX: Der ungeteilte Christ. Aktion und Kontemplation. Herderbücherei, Band 246, Freiburg i. Br. 1966. 121 S., DM 2.80.

TSCHOL HELMUT: Pfarrer Otto Neururer. Priester und Blutzeuge. Tyrolia-Kleinschriftenreihe, Innsbruck 1963. 64 S., Fr. 1.90.

VILLAIN MAURICE: Das Gebet Jesu für die Einheit der Christen. Ökumenische Meditation über Johannes 17. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1962. 122 S., kart. DM 5,80.

WALZ ANGELUS: Saint Thomas d'Aquin. Ed. Nauwelaerts, Louvain 1962, 248 S., brosch.

ZANDER VERA: Seraphim von Sarow. Ein Heiliger der orthodoxen Christenheit. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965. 176 S., Leinen DM 16.—.

ZELLER HERMANN: Gut sein – täglich neu. Verlag Ars sacra, München 1964. 80 S., Glanzfolienumschlag Fr. 6,30.

Reihe: HEILIGE DER UNGETEILTEN CHRISTENHEIT. Dargestellt von den Zeugen ihres Lebens. Herausgegeben von Walter Nigg und Wilhelm Schamoni. Patmos-Verlag, Düsseldorf. Leinen:

ECKERT PAUL: Das Leben des heiligen Thomas von Aquin. 1965. 326 S., DM 16,80.

NIGG WALTER: Die heilige Elisabeth. 1963. 169 S., DM 10,80.

NIGG WALTER: Mönchsväter des Ostens im frühen Mittelalter. 1964. 221 S., DM 11,80.

NIGG WALTER: Das Leben des seligen Heinrich Seuse. 1966. 232 S., DM 14,80.

SCHAMONI WILHELM: Martyrer der Frühkirche. 1964. 189 S., DM 10,80.

SCHENKER ADRIAN: Die heilige Katharina von Siena. 1965. 196 S., DM 12,80.

SCHLÄPFER LOTHAR: Das Leben des heiligen Bernhardin von Siena. 1965. 232 S., DM 14,80.

SCHLÄPFER LOTHAR: Das Leben des heiligen Johannes Chrysostomus. 1966. 240 S., Fr. 17,30.

Philosophie

ANSELM VON CANTERBURY: Monologion – Prosligion. Die Vernunft und das Dasein Gottes. Deutsch-Lateinisch. Jakob Hegner Verlag, Köln 1966. 269 S., DM 15,80.

AUBERT JEAN-MARIE: Philosophie de la nature. Propédeutique à la vision chrétienne du monde. Editions Beauchesne, Paris 1965. 336 S., kart.

BAADER FRANZ VON: Vom Sinn der Gesellschaft. Schriften zur Social-Philosophie. Jakob Hegner Verlag, Köln 1966. 333 S., DM 16,80.

BÖHM WALTER: Die Metaphysischen Grundlagen der Naturwissenschaft und Mathematik. Verlag Herder, Wien 1966. 196 S., Leinen DM 17,50.

BUBER MARTIN: Ich und Du. Jakob Hegner Verlag, Köln 1966. 159 S., DM 9,80.

Zur Kenntnisnahme: Die Redaktion der evangelischen Monatsschrift für Mitarbeiter der Kirche *Die Zeichen der Zeit* (Berlin O 17) teilt uns mit, daß der Dichter Johannes *Bobrowski* (vgl. Orientierung Nr. 2/1967, S. 15) bereits im Spätsommer 1965 verstorben ist. Wir danken bestens. Red.

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins.

Redaktion und Administration (Abonnement und Inserate): Scheideggstraße 45, 8002 Zürich/Schweiz. Telefon (051) 27 26 10. Postcheckkonto: 80-27842

Bestellungen: bei der Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842
Deutschland: Volksbank Mannheim, Postscheckamt Karlsruhe Kto.-Nr. 17525 (Vermerk «Orientierung», Bankkto.-Nr. 12975). – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postscheck 60.675 mit Vermerk «Orientierung» (26849) – Belgien-Luxemburg: siehe Schweiz – Dänemark: an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065 «Orientierung» C. E. Suisse No 20/78611 – Italien: c/c N. 1/18690 Pontificia Università Gregoriana, Deposito Libri, Piazza della Pilotta, Roma, «Orientierung».

Abonnementspreise:

a) Jahresabonnement: sFr. 15.—/DM 16.—/öS 90.—/bfr. 190.—/dän.Kr. 25.—/FF 18.—/Lire 2200.—/USA Dollar 4.—

b) Halbjahresabonnement: sFr. 8.—/DM 8,50/öS 50.—/bfr. 100.—/dän.Kr. 13.—/FF 10.—/Lire 1200.—

c) Gönnerabonnement: sFr. 20.—/DM 20.—/usw.
d) Studentenabonnement: jährlich wie Halbjahresabonnement (für alle Länder).

BÜCHEL WOLFGANG: Philosophische Probleme der Physik. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1965. 472 S., Leinen DM 42.—.

DELFGAAUW BERNARD: Philosophie im 20. Jahrhundert. Herder-Bücherei, Band 248. Freiburg 1966. 160 S., DM 2,80.

FINANCE JOSEPH DE: Connaissance de l'être. Traité d'Ontologie. Section de Philosophie, Nr. 4. Editions Desclée de Brouwer, Bruges 1966. 516 S., FB 390.—.

GABRIEL LEO: Integrale Logik. Die Wahrheit des Ganzen. Verlag Herder, Wien 1965. 224 S., Leinen S 198.—, DM/Fr. 32.—.

HINNERS RICHARD C.: Ideology and Analysis. A Rehabilitation of Metaphysical Ontology. Essais pour notre temps No. 3. Editions Desclée de Brouwer, Bruges 1966. 278 S., kart. FB 225.—.

HIRSCHBERGER/DENINGER: Denkender Glaube. Philosophische und theologische Beiträge zu der Frage unserer Zeit nach Mensch, Gott und Offenbarung. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1966. 364 S., Leinen DM 28.—.

HOLZ HARALD: Transzendentalphilosophie und Metaphysik. Walberberger Studien, Philosophische Reihe, Band 3. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1966. 238 S., Leinen DM 35.—.

IDÉE DE MONDE ET PHILOSOPHIE DE LA NATURE. Collection «Recherches de philosophie», Nr. 7. Editions Desclée de Brouwer, Bruges 1966. 216 S., brosch. FB 255.—.

IVANKA ENDRE V.: Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Johannes-Verlag, Einsiedeln 1964. 496 S.

KASPER WALTER: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1965. XXVIII und 439 S., Leinen DM 45.—.

KAUFMANN WALTER: Religion und Philosophie. Eine Kritik des Denkens unserer Zeit. Szczesny Verlag, München 1966. 490 S.

KUES NIKOLAUS VON: Philosophisch-theologische Schriften. Studien- und Jubiläumsausgabe. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben von Leo Gabriel, Band I, 1964, 592 S., Leinen DM/Fr. 26.—. Band II, 1966, XXXII und 732 S., Leinen Sch. 228.—, DM/Fr. 36,80. Verlag Herder, Wien.

KUHN HELMUT: Traktat über die Methode der Philosophie. Kösel-Verlag, München 1966. 102 S., Leinen DM 9,80.

LAIN-ENTRALGO PEDRO: L'attente et l'espérance. Textes et études philosophiques. Desclée de Brouwer, Bruges 1966. 592 S., FB 390.—.

LAY RUPERT: Die Welt des Stoffes. Band I: Atom – Quantum – Relativität. Enzyklopädie «Der Christ in der Welt», Band II/3a. Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1966. 226 S., kart. DM 4,50.

LEAHY LOUIS: L'inéluctable Absolu. Comment poser le problème de Dieu. «Essais pour notre temps», Nr. I. Desclée de Brouwer, Bruges 1965. 173 S., brosch. FB 114.—.

MAIMONIDES MOSES: Ein Querschnitt durch das Werk des Rabbi Mosche Ben Maimon. Jakob Hegner Verlag, Köln 1966. 195 S., DM 11,80.

MARCEL GABRIEL: Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1965. 206 S., Paperback-Ausgabe DM 9,80.

MARCEL GABRIEL: Schöpferische Treue. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1963. 236 S., DM 17,80.

MÜLLER MAX: Philosophisches Jahrbuch. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft. 73. Jahrgang, 2. Halbband. Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br. und München 1966. 450 S., kart.

NAULIN PAUL: L'itinéraire de la Conscience (Etude de la Philosophie de Jean Nabert). Aubier, Edition Montaigne, Paris 1963. 520 S., brosch.

NICKEL ERWIN: Zugang zur Wirklichkeit. Universitätsverlag, Fribourg 1963. 308 S., Leinen Fr. 19.—.

PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Max Müller und Michael Schmaus, 69. Jahrgang, 2. Halbband. Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br. / München.

PICARD GUY / PELLAND GILLES: De Anima. Liber III. Thomae de Vio Cardinalis Cajetani O.P. Commentaria in libros Aristotelis. Les Editions Desclée de Brouwer, Bruges 1965. 142 S., kart. FB 150.—.

PIEPER JOSEF: Verteidigungsrede für die Philosophie. Kösel-Verlag, München 1966. 151 S., Leinen DM 10,80, kart. DM. 7,80.

RAHNER KARL: Hörer des Wortes. Neu bearbeitet von J.B. Metz. Kösel-Verlag, München 1963. 221 S., Leinen DM 18,50.

REDING MARCEL: Die Aktualität des Nikolaus Cusanus. Morus-Verlag, Berlin 1964. 79 S., Taschenbuchformat.

ROSMINI ANTONIO: Die Politik als philosophisches Problem. Manz-Verlag, München 1963. 128 S., engl. Broschur DM 6,80.