

rationen hindurch als eine ewige kundgibt, dieses Problem erst mit größter Schärfe stellt". Die christliche Wahrheit ist nicht toter Buchstabe, sie ist Wort Gottes und, wenn man so sagen darf, ununterbrochen gesprochenes Wort, ununterbrochen gespeiste Quelle. Jede an sich gültige Form stirbt also, wenn man nicht unaufhörlich danach strebt, unter ihrer Struktur den lebendigen Gedanken und Glauben wiederzufinden, dessen Niederschlag sie ist; die geschichtliche und religiöse Erfahrung fährt fort, ihren Sinn zu offenbaren, und die transzendente Quelle aus der sie hervorgegangen ist, wirkt mit unerschöpflicher Ausdruckskraft weiter.

Auf diesem Gedanken beruht die neue Strömung der Geschichtstheologie. Sie ging aus von der Sammlung „Sources chrétiennes“, die die Jesuiten P. Daniélou und P. de Lubac herausgeben und die die bisher schwer zugänglichen griechischen und lateinischen Väter einem großen Publikum nahebringen will. Die Einführungen in diese Bände betonen die Absicht, das vorthomistische theologische Denken wieder aufzuschließen und darin später vergessene oder abgeschwächte Wahrheiten wiederzufinden. In der Sammlung „Théologie“ der theologischen Fakultät von Fourvière erschienen Studien von P. Bouillard, Daniélou, de Lubac und Fessard, in denen ebenfalls auf die eine oder andere Weise das Problem der Geschichtlichkeit hervortrat. Dieser Gruppe von Theologen trat die „Revue thomiste“ entgegen, deren Hauptwortführer P. Labourdette war.

Die erste Gruppe hat eine Art Wiederentdeckung der Geschichte für das christliche Denken durchgeführt. Die Geschichte war die große Entdeckung des profanen Denkens des 19. Jahrhunderts, in dem sie als das Absolute erschien, durch das alles Seiende eine „absolute Relativität“ erhielt. Gegen dieses System mußte das christliche Denken Stellung nehmen. Jedoch hat sich auch in der nichtchristlichen Philosophie längst die Kritik an dieser Geschichtsphilosophie erhoben, in Frankreich vor allem in Bergson Péguy, Valéry, Raymond Aron. Gleichzeitig jedoch entdeckte das christliche Denken die wesentlichen Bindungen zwischen dem Christentum und der Geschichte, so wesentlich, daß der Begriff einer Geschichte des Menschen und der Welt in weitestem Umfang gerade von der christlichen Offenbarung ausgegangen zu sein scheint. Das Christentum ist keine Philosophie, sondern ein Zeugnis, das von einer gewissen Anzahl von Ereignissen um eine historische Person, die Person Christi, abgelegt worden ist. Gerade dieses gibt den Geschichtlichen in der Welt eine Richtung, und das heißt Geschichte, indem alles, was geschieht, dem unsichtbaren Fortschritt des Reiches Gottes dient. „Keine der wesentlichen Lehren des Christentums kann aufrecht erhalten werden, wenn das Christentum keinen wirklichen geschichtlichen Inhalt hat. Warum sollte die Menschwerdung auf sich haben warten lassen, wenn nicht, damit die Menschheit durch eine Kollektivreife auf diese neue Offenbarung vorbereitet wäre? Warum sollte die Vervollendung des Reiches hinausgezögert werden — und zwar genau um die ganze Dichte der menschlichen Geschichte — wenn diese Geschichte nicht positiv an der Reifung des Reiches teilnahm? Wenn die Wahrheit nicht in gewisser Weise von der Zeit abhinge, wie könnte man sagen, daß der Buchstabe des Alten Testaments, obwohl er eine ihm innewohnende Wahrheit besaß, in gewisser Weise durch die Ankunft des neuen Gesetzes hinfällig

geworden wäre? Die christliche Wahrheit ist also zugleich eine in ihrem Wesen ewige und selbst in ihren geschichtlich zustande gekommenen Formeln dauernde und eine geschichtliche Wahrheit, d. h. eine in der Entwicklung begriffene Wahrheit mit wirklichen Fortschritten, wirklichen Alterungen, wirklich vergänglichen Elementen in jenem Bereich, wo sie sich in den wechselnden Wirklichkeiten der Geschichte äußert.“

In diesem Sinne glauben die Herausgeber der „Sources chrétiennes“ auch, daß es gewisse christliche Wahrheiten gibt, die die scholastische Theologie verloren hatte. Und dies trifft den wunden Punkt ihrer thomistischen Gesprächspartner. Diese glauben, daß die Metaphysik des hl. Thomas „objektiv wahr und in der Natur der Dinge gelegen“ ist, daß sie den „wirklich wissenschaftlichen Zustand des christlichen Denkens repräsentiert.“

Gewiß darf man den Gegensatz der beiden Positionen nicht übersteigern. Die thomistischen Theologen sind sich zwar nicht einig über die Offenheit ihrer Philosophie für den geschichtlichen Sinn, geben aber doch alle zu, daß die Wahrheit ein Kleid trage und daß dieses Kleid nicht mit dem Fleisch verwachsen sei. Und auf der Gegenseite lehnt man energisch allen Relativismus ab und betont mit Nachdruck, daß „die Wahrheit durch die Jahrhunderte hin unverändert bleibt und unsere Einsicht nicht vom Absoluten abgeschnitten ist“. Der Gegensatz wird nur aktuell, wenn es sich darum handelt, die Grenzen des Geschichtlichen und des Unveränderlichen im Ausdruck der ewigen Wahrheit festzustellen. Für den Thomismus kann das Denken in seinen begrifflichen Formeln die Wahrheit direkt und unabhängig von zeitlichen Elementen erreichen. Ihre Gegner dagegen glauben, daß alle unsere Versuche, die ewigen Wahrheiten in Begriffssystemen zu erfassen, notwendig an die Bedingungen von Zeit und Ort gebunden sind und sich die gleiche unwandelbare Wahrheit im Laufe der Zeiten in verschiedenen Begriffssystemen ausdrücken kann.

Dieser Kampf, so sagt Mounier zum Schluß, ist nicht neu; er hat sich aber erneuert durch den ganz neuen Geschichtssinn, der sich im letzten Jahrhundert entwickelt hat. Er drückt jedoch nur eine dem Christentum wesentliche Spannung aus, die zwischen seiner Transzendenz und Immanenz. Beide Positionen könnten, auf die Spitze getrieben, zur Häresie führen, aber es ist auch „gut, daß die Menschen gegenüber den großen „existenziellen“ Fragen dieser Zeit mit ihrer Versuchung zum Irrationalen die Leidenschaft für Strenge und Vernunft sehen.“ Darum können diese Auseinandersetzungen dazu führen, gleichzeitig den verlorenen Glauben und die entthronte Vernunft und eine Weisheit wiederzufinden, in der intensives Leben nicht das Licht des Geistes trübt.

Eine „Theologie des Laienstandes“?

Je stärker die Laien als ein aktiver Stand der Kirche hervortreten und je wichtiger ihre Rolle in dem großen neuen Aufbruch christlichen Lebens wird, desto lebhafter erwacht auch das Bedürfnis, diese Rolle der Laienschaft in der Kirche theologisch zu klären, oder mit andern Worten: das Wesen der Kirche, der christlichen Gemeinschaft, des Corpus Christi so zu bestimmen, daß der Ort, der der Laienschaft zugewiesen ist, deutlich hervortritt. In Frankreich hat P. Yves Congar

OP eine solche neue Ecclesiology durchgedacht, über die wir im 1. Jahrgang der Herder-Korrespondenz, Heft 6/7, S. 301 ff, berichtet haben. In Österreich hat A. M. Knoll in der Zeitschrift „Wort und Wahrheit“ ebenfalls eine solche „Theologie des Laienstandes“ versucht, von einem überraschenden Ausgangspunkt aus und mit überraschenden Folgerungen (sodaß ein späteres Heft der Zeitschrift bereits einige sehr lebhaftes Kritiken an dieser Skizze gebracht hat), aber auch mit interessanten Streiflichtern.

Der Ausgangspunkt von A. M. Knoll ist ein ganz konkreter: Warum haben zur Zeit des „Anschlusses“ die österreichischen Bischöfe mit den Nationalsozialisten paktiert — und recht daran getan — und die österreichischen Katholiken individuell dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus angehört — und recht daran getan?

Die Hierarchie und das Laientum, so meint Knoll, haben als christliche Stände so verschiedene Aufgaben und Ämter, daß sie konkreten Situationen gegenüber zuweilen gegensätzlich handeln müssen, um beide die ihrer Berufung gemäße Pflicht zu erfüllen. „Der geistige Stand hat die Rettung der Seelen zur Aufgabe“. Darum „sind ihm die Dinge dieser Welt gleichgültig. Sie sind ihm, in der Amtssprache der Scholastik gesprochen, kontingent, indifferent, neutral“. Er muß „in der Welt“, wie sie jeweilig ist, Christus verkünden können“ und sich darum irgendwie mit der Welt einrichten — während der Laie die Aufgabe und Pflicht hat, an der Wertschöpfung der Welt mitzuwirken, die Welt zu verchristlichen, sie heimzuholen zu dem auferstandenen Herrn und daher alles zu bekämpfen, was dem in ihr widerspricht.

Diese beiden verschiedenen Berufungen der beiden Stände in der Kirche basiert nun Knoll auf zwei verschiedene Seinsweisen Christi, an denen die Stände teilhaben sollen. Diese Abbildhaftigkeit der irdischen Stände gegenüber dem Herrn ist eine alte Lehre: das Mittelalter hatte seine beiden großen Gemeinschaftsordnungen, Kirche und Staat, in ihren beiden Häuptern, dem Papst und dem Kaiser, so gesehen. Sie hatten, der eine am Priestertum, der andre am Königtum Christi teil (diese besondere Würde empfangen sie allerdings auch in einer besonderen Weihe; denn auch der Kaiser war ja ein „Gesalbter“). Eben diese Beziehung möchte nun Knoll als die theologische Grundlage der besonderen Artung des Priesterstandes und des Laienstandes in der Kirche ansehen: wie die Hierarchie am Priestertum Christi teilhat, so, meint er, hat das Laientum an der Herrlichkeit Christi teil.

Gewiß, auch der Laie, der christliche Weltstand „ist Schritt für Schritt auf die Nachfolge Christi vereidigt. Auch er hat Christus „anzuziehen“ (Röm. 13, 14), ihn in sich Gestalt werden zu lassen bis hin zum Jubelruf des Apostels „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal. 2, 20)“. Denn „Nachfolge Christi ist grundsätzlich Verpflichtung auf das Kreuz und zwar für jeden Christen“. Aber zugleich besteht da die Aufgabe der Verchristlichung der Welt!

Die Kernfrage für den Laien liegt, so meint Knoll, in der Frage: Warum ist „das Wort Fleisch geworden“? Der Thomismus antwortet: er kam um der Sünder willen und um die Sünder zu erlösen. Wäre die Sünde nicht, so wäre Christus nicht gekommen. Dagegen lehrte Duns Scotus und die ganze Franziskanerschule: Auch wenn

die Menschen nicht gesündigt hätten, wäre Christus gekommen, denn der erhabenste ursprüngliche Zweck der Inkarnation war die Krönung der Welt. Und nun ordnet Knoll das Menschwerdungsmotiv des Thomismus dem geistlichen Stande zu, das des Skotismus dem weltlichen! Der Christ in der Welt hat im franziskanischen Krönungsmotiv sein theologisches Fundament.

Dieses Motiv gibt der Welt, auch wie sie heute beschaffen ist, einen unvergleichlich hohen Wert. Die Wertung der Welt schließt aber die Wertung des weltlichen Standes mit ein. So erhält also der Skotismus eine soziologische Bedeutung.

Der christliche Weltstand würde sich gegen den Schöpfungsauftrag, sich die Erde untertan zu machen, versündigen, wenn er nur „verzichten“, nicht „herrschen“ wollte. Er ist auf das irdische Heil verpflichtet. Ihm liegt das Königsamt der Kultur ob, denn Kultur ist letzten Endes Überwindung der Erbsündenfolgen und Hinführung an die Neue Erde. Vor allem aber geht die Sendung des christlichen Weltstandes von der Auferstehung des Herrn aus, die die Berufung zu einer neuen Schöpfung bringt. Er ist bezogen auf den zweiten Lebensstand Christi, den der Verherrlichung und der Verkörperung des Leibes. Allerdings wird er seine Erfüllung erst finden am Endziel, am Ende der Zeit.

Mit dieser Interpretation des Wesens der beiden Stände, des Priestertums und des Laientums, geht Knoll in dieselbe Richtung wie P. Congar, der ebenfalls, jedoch in einer viel differenzierteren Formulierung, den Priesterstand zu dem noch-Unterwegs-sein, dem noch-im-Ende-sein der Menschheit in Bezug setzt, den Laienstand aber zu dem schon-Erlöst-sein, dem schon-Teilhaftig-sein an der Wiederherstellung der Menschennatur. In diesem doppelten Zustand des Christen, daß er einerseits bereits erlöst ist und „den neuen Menschen angezogen hat“, andererseits aber noch die Folgen der Erbsünde, Unwissenheit und Geheimmtheit, mit sich trägt, scheint die theologische Begründung des Wesens der beiden Stände also wohl zu suchen zu sein. In der Zuordnung zu den Ämtern Christi, dem Priesteramt, Lehramt und Herrscheramt, verfährt Congar jedoch ganz anders als Knoll, denn er sieht alle drei Ämter in beiden Ständen nachgebildet, jedoch auf verschiedene Weise. In der Deutung Knolls fällt das Lehramt Christi gänzlich weg. Er bezieht sich hinsichtlich des „ersten Lebens“ Christi in der Erniedrigung nur auf sein Leiden und seine priesterliche Opferthat, hinsichtlich des zweiten, des auferstandenen, auf Herrschaft und Fülle.

Von den beiden bisher in „Wort und Wahrheit“ wiedergegebenen Einsprüchen gegen diese „Theologie des Laienstandes“ von Knoll geht die eine an der theologischen Fragestellung völlig vorbei, sie findet es nur überhaupt unzulässig, durch eine solche Typenlehre das Trennende der beiden Stände zu stärken in einer Zeit, die des Einigens bedarf. Die andere Erwiderung die von einem „theologischen Anonymus“ stammt, begrüßt die Aufwerfung des Problems als solchem aufs lebhafteste, findet aber die Lösung durchaus unannehmbar: die Zuordnung zum leidenden Christus einerseits, zum erhöhten andererseits scheint ihm keineswegs die Scheidung von Priester und Laien begründen zu können. Er betont, daß der Priesterstand an allen drei Ämtern Christi Anteil hat. Im Geheimnis der Messe begehrt der Priester nicht nur das Gedächtnis des Kreuzestodes, sondern ebenso der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi. Umge-

kehrt nimmt auch der Laie am Priestertum Christi, an seinem Leiden und Opfer teil, allein schon dadurch, daß er eben in der Welt ist. Der Priester, die Hierarchie hat aber zudem noch eine spezifische Mittlerrolle zwischen Gott und den Menschen zu spielen, sie vertritt darin Christus, den Mittler, das Haupt des mystischen Leibes, während die Laienschaft das Ganzopfer des Leibes repräsentiert. Der Irrtum Knolls liegt nach dieser Kritik

vor allem darin, daß er zwei Gegensatzpaare verwechselt, nämlich das soziologische Priester-Laie und das geistige Geistlicher-Weltlicher Stand. (Es gibt ja auch „geistliche“ Laien, z. B. alle Ordensmitglieder, die nicht Priester sind). Eine andere „Theologie des Laienstandes“ gibt der Anonymus nicht, da ihm nur die Richtigstellung der Charakterisierung des Priesterstandes am Herzen liegt.

Aus dem geistigen Leben

Die Mohammedaner Indiens

Die französische Zeitung „En Terre d'Islam“ veröffentlichte einen aus dem Englischen übersetzten Aufsatz von V. Courtois SJ, über die geistigen und religiösen Verhältnisse bei den Mohammedanern Indiens, die jetzt, da ein selbständiger mohammedanisch-indischer Staat Pakistan geschaffen worden ist, von besonderem Interesse sind. Die Ausbreitung des Islams in Indien ist nicht an den neuen Grenzen zu Ende, wenn auch die Gebiete Pakistans die am stärksten islamisierten Teile des Landes umfassen. Im Ganzen gehören von den rund 350 Millionen Indern etwa 94 Millionen dem Glauben Mohammeds an, also ungefähr der vierte Teil aller Inder, die sich über alle Provinzen und Staaten Indiens verteilen. Es sind Angehörige verschiedener Stämme und Rassen darunter, doch besteht der Großteil dieser 94 Millionen aus echten Indern (Indern, die allerdings wiederum mindestens 15 verschiedene Dialekte oder Sprachen sprechen). Diese große Masse von Mohammedanern (der neue Staat Pakistan ist heute der größte mohammedanische Staat der Erde) ist trotz ihrer Gespaltenheit in verschiedene Länder, ihre Zugehörigkeit zu verschiedenen Rassen und Sprachen in religiöser Hinsicht ungewöhnlich homogen: sie hängen alle dem gleichen einfachen mohammedanischen Credo an und wiederholen das gleiche Gebet: Allah ist Gott, und Mohammed ist sein Prophet. Über diese grundlegenden Prinzipien ihres Glaubens sind die Mohammedaner Indiens sich einig, und in ihrer Gesamtheit sind sie zufrieden, den alten Überlieferungen ihrer Religion zu folgen. Es gibt jedoch neben der konservativen auch liberalere Richtungen im indischen Islam. Der Aufsatz in der Zeitschrift „En Terre d'Islam“ zählt vier Gruppen auf, die die moderne mohammedanische Kultur in Indien vertreten: die liberale Schule von Aligarh, die kulturelle Richtung Chiblis und Emir Alis, die fortschrittliche Richtung Iqbars und die Missionarische Schule.

Jahrhunderte lang war der Islam statisch, in Indien fast noch mehr als irgendwo anders. Dem Eindringen europäischer Ideen gegenüber verhielt er sich durchaus ablehnend, der Errichtung einer Fremdherrschaft gegenüber feindlich: diese Fremden waren ja auch „Ungläubige“. Sie schickten ihre Kinder nicht in europäische Schulen und machten keine Geschäfte mit den Eindringlingen. Diese absolut ablehnende Haltung der Mohammedaner Indiens gegenüber der englischen Regierung hätte auf die Dauer einem Selbstmord gleichkommen können. Doch

fand sich ein Mann, der seine ganze Kraft einsetzte, um seine Glaubensgenossen aus dieser Haltung zu lösen: Said Achmed Khan. Er predigte Toleranz, geistige Offenheit und Liberalismus in Glaubensdingen, und im Jahr 1875 konnte er die Muslim-Universität in Aligarh eröffnen. Said Achmed predigte zwar zum Entsetzen der strenggläubigen mohammedanischen Theologen das Recht auf persönliches Urteil bei der Interpretation des Koran, und er respektierte die Überlieferung nicht, doch glaubte er an Gott und an eine übernatürliche Offenbarung. „Seine Liebe zum Islam war tief. Diese Liebe zum Glauben seiner Väter trieb ihn dazu, ihn zu reinigen und ihn mit den dringlichsten modernen Neigungen in Einklang zu bringen. Man kann in ihm wohl den Gründer der modernen mohammedanischen Apologetik sehen. Die Bewegung, die Sir Said eingeleitet hat, hat ihn überlebt. Seine Schüler gehören zu den besten Geistern des mohammedanischen Indien“.

Als Reaktion gegen den religiösen Liberalismus Said Achmeds erhoben sich aus den Reihen der frommen Anhänger des alten Glaubens zwei Schriftsteller: Chibli Nu'ami und Emir Ali. Der erstere rief vor allem wieder das Bild der großen islamischen Vergangenheit auf, der letztere schildert neben der vergangenen auch die gegenwärtige Größe des Islam, die Schönheit seiner Botschaft, die Weisheit seiner Lehre, und stellt ihn als die einzige Lehre dar, die imstande sei, die Probleme der Gegenwart zu lösen.

Diesen „passiven“ Schulen gegenüber, die sich damit begnügen, die Schönheit und Größe ihres Glaubens bewundernd zu betrachten, hat Iqbar durch seine Verse zur Tat aufgerufen. Er wurde von allen Parteien bewundert, und alle zählten ihn zu den ihren. Er war Mohammedaner seinem Glauben nach, jedoch war seine Auffassung vom Menschen durch abendländische Denker bestimmt. Er hatte Bergson und Nietzsche gelesen und war im Grunde ein Humanist. Sein Einfluß ist sehr groß gewesen, und er hat zahlreiche Schüler und Nachahmer gehabt, die jedoch nur den Schwung seines Verses nachahmen konnten, nicht aber seine Gedanken begriffen. Sie entnahmen den Versen Iqbars als gedankliches Element den Aufruf zur Tat: man muß sich einsetzen. Viele von ihnen setzen sich ein für kommunistische Ideen. Für sie ist der Islam vor allem eine Soziallehre, ein Weg zu einer glücklichen Gesellschaftsform. Alle diese Reformbewegungen innerhalb des indischen Islam betreffen jedoch letzten Endes mehr das Gemeinschaftsleben als den Glauben. Das hängt allerdings auch