

Lomé das Kolleg St. Joseph errichten. Dieses Kolleg wurde zur Ausbildungsstätte der Elite der katholischen Jugend und zählt momentan 358 Schüler. In Togoville wurde ein Lehrerseminar und in Lomé eine Höhere Schule für junge Mädchen gegründet. Auf dem Gebiet der Krankenpflege sind die Schwestern von St. François de Rodez tätig, sie haben eine große Klinik in Lomé; das einzige Entbindungsheim und Kinderkrankenhaus in Togo wird ebenfalls von diesen Schwestern geleitet.

Auf dem Gebiet der Katholischen Aktion wurde bereits viel erreicht. Die erste Konferenz des gesamten Episkopates der Länder von Französisch-Westafrika, 1949 in Dakar, war entscheidend für die Organisation der JOC (Jeunesse Ouvrière Catholique), JEC (Jeunesse Étudiante Catholique), der Organisation der katholischen Pfadfinder und der Legion Mariens. 1956 konnte man drei Franziskanerpatres für die Leitung dieser Aktionen ganz freistellen. Man hat den Eindruck, daß die katholischen Jugendorganisationen mit großem Elan arbeiten und eine rege, wohlgeplante Tätigkeit entfalten. Die JOC zählt etwa 1000 Mitglieder in 50 Gruppen, die sich dem Apostolat unter den jungen Arbeitern, aber auch dem Apostolat unter der ländlichen Jugend widmen. Letzteres ist eine logische Konsequenz der offiziellen Regierungspolitik in Togo, die sehr bewußt die landwirtschaftliche Entwicklung fördert und der Landflucht entgegenwirkt. Die männliche JEC zählt momentan 300 Mitglieder und die weibliche 100. Sie widmen sich zielbewußt der Berufsberatung in den Schulen.

Das Episkopat von Togoland hat zur Koordination der gesamten katholischen Laientätigkeit ein Sozialsekretariat gegründet, das seit 1950 von dem Laienmissionar Ernest Milcent, Mitglied der französischen Organisation für Laienmissionare „Ad Lucem“, geleitet wird. Das Sekretariat gibt ein eigenes Blatt „Rencontre“ heraus. Man ist bestrebt, die Leitung des Sekretariates sobald als möglich einem afrikanischen Laien anzuvertrauen.

Wenn man die Tätigkeit der Katholiken in Togo auf dem Gebiet der katholischen und sozialen Aktion überschaut, hat man den Eindruck, daß es der Kirche in Togo ernst ist mit ihrem Streben, eine wahrhaft bodenständige, durch afrikanische Priester und Laien getragene Kirche zu schaffen und sie zu festigen.

Im Augenblick der Erlangung der Unabhängigkeit verzeichnete die Kirche in Togo 204 200 Getaufte, 24 300 Taufbewerber, die sich auf das Erzbistum Lomé, das Bistum Sokodé und die Apostolische Präfektur Dapango verteilen und die von den Priestern der Gesellschaft der Afrikanischen Missionen und den Franziskanern betreut werden. 78 europäische und 18 togolesische Priester werden von 77 europäischen und 29 einheimischen Schwestern unterstützt. Über 31 000 Kinder besuchen die katholischen Schulen. Die Mitglieder der Regierung sind mit einer einzigen Ausnahme Christen, der Sender Lomé strahlt regelmäßig religiöse Programme aus. Togo zählt 42 500 Protestanten (Église évangélique du Togo) und 60 800 Mohammedaner.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Neue Forschungen über das Traditionsprinzip

Norm des katholischen Glaubens ist die Lehre der Kirche. Die Kirche setzt die *lex credendi* und mit ihr das Prinzip für die *lex supplicandi* und die *lex agendi*. Diese Gesetzgebung vollzieht sich im Bewußtsein des Bestandes des Heiligen Geistes, der das Lehramt vor jedem Glaubensirrtum bewahrt und ihm nach und nach die Fülle der Offenbarungswahrheit immer mehr erschließt. In der Kraft dieses Bestandes ist die Kirche gewiß, daß sie in ihrer Verkündigung das Erbe Christi und der Apostel jederzeit getreu überliefert und dabei immer mehr in die Tiefe und Fülle seines Gehaltes eindringt. Zwar „schöpft“ sie, wie der Katechismus sagt, ihre Lehre aus der Heiligen Schrift und aus der mündlichen Überlieferung. Allein sie bedient sich des Zeugnisses, das aus diesen beiden Quellen fließt, hauptsächlich zur Bestätigung des Glaubens, der in ihr lebt und aus dem heraus sie ihre Dogmen verkündet; sie verkörpert also die lebendige Überlieferung. Wie das Trienter Konzil ausdrücklich lehrt, macht sie von jenen Quellen Gebrauch *tamquam „testimoniis ac praesidiis in confirmandis dogmatibus et instaurandis in Ecclesia moribus“* (D 784). Es ist der Beachtung wert, daß in dem Dekret das Wort „*confirmandis*“ gewählt wurde statt des Ausdrucks „*constituendis*“, der im Entwurf vorgesehen war. Schon aus diesem Hinweis wird ersichtlich, daß das Verhältnis zwischen der Überlieferung, wie sie in der Kirche von heute und ihrem Glauben lebt, und den Überlieferungen der Apostel, wie sie in und außerhalb der

Schrift auf uns gekommen sind, von der Wissenschaft genauer bestimmt werden muß, als das im Katechismus geschieht. Ebenso verhält es sich mit den Beziehungen zwischen der Heiligen Schrift und den sogenannten mündlichen Überlieferungen, worauf ein Bericht im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift aufmerksam machen wollte (vgl. Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 349). Im Folgenden soll von einigen weiteren neuen Arbeiten zu diesem besonders für das ökumenische Gespräch so wichtigen Problemkomplex berichtet werden.

Die Lehre des Konzils von Trient

Das Konzil von Trient lehrt in seiner vierten Sitzung, daß die Offenbarung in den heiligen Schriften und in ungeschriebenen apostolischen Überlieferungen enthalten ist; ferner daß die letzteren die gleiche Verehrung und Achtung verdienen wie die Bibel (D 783). Muß diese Lehre des Konzils so verstanden werden, daß es zwei voneinander ganz unabhängige Offenbarungsquellen gibt? Oder gestattet sie eine Auslegung, die der Tradition in bezug auf die Glaubenslehre im wesentlichen die Funktion zuschreibt, das zu explizieren, was implizite schon in der Schrift enthalten ist? Die Diskussion darüber, die zwischen Heinrich Lennerz SJ, Rom, und Josef Rupert Geiselmann, Tübingen, geführt wurde (vgl. Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 349), betraf vor allem die Wichtigkeit oder Unerheblichkeit einer Änderung in der Formulierung des Tridentinischen Dekretes. Im Entwurf hieß es, die Offenbarung sei „teils“ in der Schrift und „teils“ in der münd-

lichen Überlieferung enthalten. Im definitiven Text wurden die Worte „teils-teils“ weggelassen.

Lennerz beschäftigt sich in einem zweiten Aufsatz „*Sine scripto traditiones*“ („Gregorianum“ 1959, S. 624—635) nochmals mit der Frage, was in dieser Sache die Meinung der Konzilsväter gewesen sei. Er kommt zu demselben Ergebnis wie früher: das Konzil lehre trotz dieser Änderung der Formulierung, die beiden Quellen seien derart voneinander unabhängig, daß es Glaubenswahrheiten gibt, die ganz und gar nicht in der Heiligen Schrift enthalten sind und aus ihr hergeleitet werden können. Das ergibt sich nach seiner Ansicht schon daraus, daß fast die gesamte nachtridentinische Theologie das Dekret so verstanden hat, ohne daß das Lehramt dagegen eingeschritten ist. Es ergibt sich ferner aus den Konzilsakten, die der Verfasser schon in seinem ersten Aufsatz interpretiert hatte.

In seinem zweiten Beitrag untersucht er zunächst, was die Päpstlichen Legaten darüber nach Rom berichtet haben. Er meint: Wenn dieser kleinen Textänderung vom Konzil selbst eine so große Bedeutung beigemessen worden wäre, dann müßte in den Berichten davon doch eine Spur zu finden sein. Das ist nicht der Fall. Die Legaten schreiben: „Es besteht eine nicht geringe Meinungsverschiedenheit zwischen Katholiken und Häretikern, weil . . . die nichtgeschriebenen Überlieferungen so sehr bekämpft wurden, daß man auf nichts eine größere Aufmerksamkeit verwandte als darauf, sie zunichte zu machen, in der Meinung, daß alles zum Heil Notwendige in der Schrift stehe.“

Ferner argumentiert Lennerz aus dem Text des Konzilsdekretes: Wenn das Konzil von der Existenz der selbständigen mündlichen Überlieferung nicht überzeugt war, wie konnte es dann lehren, daß die Offenbarung in den Traditionen enthalten ist, daß sie denselben Respekt verdienen wie die Schrift, wie konnte es den Verächtern dieser Traditionen die Exkommunikation androhen, und wie konnte es sich schließlich in seinen dogmatischen Entscheidungen auf sie berufen! Diese Argumentation beruht aber auf einer wichtigen Voraussetzung: „Es kann nicht dasselbe ‚geschrieben‘ sein, das heißt in der Heiligen Schrift zu finden, und zugleich ‚nichtgeschrieben‘, das heißt in der Heiligen Schrift nicht zu finden. Diese beiden Dinge schließen sich aus: entweder geschrieben oder nichtgeschrieben.“

Lennerz führt drei Beispiele dafür an, daß das Konzil gewisse Lehren allein auf die Tradition stützt: den Kommunionempfang des Priesters, die Krankenölung und die Darbringung des Meßopfers für Verstorbene. Das Beispiel der Krankenölung ist aber nicht überzeugend; denn das Konzil lehrt doch, daß dieses Sakrament sich aus Jak. 5, 14—15 herleiten läßt, wenn man diesen Text im Sinne der Tradition versteht. Es weist der Tradition demnach eine explizierende Funktion zu. Die beiden anderen Beispiele treffen insofern zu, als das Konzil in beiden Fällen nicht ausdrücklich auf die Schrift verweist. Aber betrifft das erste von ihnen überhaupt eine dogmatische und nicht vielmehr eine kultisch-disziplinäre Frage? Und gibt es für das dritte etwa keine biblischen Prämissen? Werden sie nicht im Text (D 940) sogar angedeutet?

Wenn man der These von Lennerz beipflichtet, dann bleibt außerdem unerklärt, warum das Konzil eine so markante Textänderung vorgenommen hat. Die vom Konzil definitiv gewählte Ausdrucksweise läßt im Gegensatz zu dem Wortlaut des Entwurfs die Möglichkeit offen, das Verhältnis zwischen Bibel und Tradition allgemein und

grundsätzlich so zu verstehen, wie das Konzil selbst es im Falle der Krankenölung getan hat: Die Tradition hebt Offenbarungswahrheiten, die in der Schrift nur angedeutet oder in ihren Prämissen enthalten sind, in das volle und richtige Licht.

Man kann auch wohl nicht behaupten, daß eine solche Interpretation des Dekretes die Intention des Konzils verkennen würde, die darin bestand, die katholische Glaubenslehre gegen das Prinzip „*sola scriptura*“ der Reformatoren zu definieren. Zu diesem Zweck genügte es klarzustellen, daß die Offenbarungswahrheiten in der Schrift und in der Tradition enthalten sind. Es konnte dahingestellt bleiben, ob die Tradition von der Schrift ganz unabhängig ist oder ob sie die Schrift expliziert. Die Reformatoren bestritten ihr ja auch diesen explizierenden Charakter, soweit daraus Normen für die Schriftauslegung abgeleitet wurden. Es müßte gezeigt werden, daß das Konzil darüber hinaus die innerkatholische Kontroverse über das Verhältnis von Schrift und mündlicher Überlieferung habe entscheiden wollen. Dagegen spricht die Änderung der Textformulierung. Welchen sonstigen Grund gibt es für sie außer dem, daß man diese Frage offenlassen wollte?

Wenn das zutrifft, dann kann man auch die Interpretation des Konzilsdekretes durch die Mehrzahl der späteren Theologen im Sinne der Formel „teils-teils“ nicht als Argument verwenden. Dann besteht in dieser Sache bis heute Meinungsfreiheit. Es wäre auch nicht das einzige Beispiel dafür, daß gewisse Aspekte der Offenbarungswahrheiten aus kontroverstheologischen Gesichtspunkten überakzentuiert und andere verdunkelt worden sind und daß die Korrekturen Jahrhunderte brauchten.

Gegen die These von Lennerz wendet sich vor allem das neue Werk von Geiselmann: „Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens, dargestellt im Geiste der Traditionslehre Joh. Ev. Kuhns“ (Freiburg 1959).

Die Tradition als Explikation der Schrift

Der Tübinger Theologe Johann Ev. Kuhn hat während seines ganzen Lebens am Begriff der Tradition gearbeitet. Dabei standen ihm immer die Trienter Entscheidungen vor Augen. Das Ergebnis seiner Arbeit besteht in der Einsicht, „daß der Heiligen Schrift als dem Gegenstand der Erkenntnis die Tradition als Auslegungs- und Erkenntnisprinzip zugeordnet wird“ (156).

Kuhn gibt zunächst jener Tridentinischen Bestimmung ihr volles Gewicht, wonach die Heilige Schrift immer so ausgelegt werden muß, wie die Kirche sie verstanden hat und versteht und die übereinstimmende Lehre der Väter sie deutet (vgl. D 786). Daraus folgert er: „Erklärende Norm kann die Tradition doch nur unter der Voraussetzung sein, daß sie auch von den Wahrheiten redet, die sie erklären soll und die in der Schrift stehen. Damit ist also in dem Konzilsdekret vorausgesetzt, daß sich Schrift und Tradition inhaltlich decken und es sich bei der Tradition nicht um eine substantiell inhaltliche Ergänzung der Heiligen Schrift, sondern nur um ihre objektive Auslegung handeln kann“ (157). Man mag daran zweifeln, ob das Wort „nur“ im letzten Satz folgerichtig ist, wenn gleich der Gedankengang, daß die Überlieferung auch die in der Schrift enthaltenen Glaubenswahrheiten in sich birgt, wohl kaum bestritten werden kann. Aber sie könnte ja mehr enthalten als die Schrift!

Kuhn stellt sich der Frage, wie seine Auffassung zu ver-

einbaren sei mit der anderen Trienter Entscheidung, nach der die Offenbarung nicht in der Schrift allein, sondern auch mündlich überliefert ist. Er meint, die mündliche Überlieferung füge der Schrift keine völlig neuen Glaubenswahrheiten hinzu, sondern ergänze sie, was den Inhalt betrifft, bloß „relativ zu dem nur andeutungsweise in der Schrift Ausgesprochenen und nur implizite Enthaltenen“ (158). Damit wird die These von Lennerz, daß etwas nur entweder „geschrieben“ oder „nichtgeschrieben“ überliefert worden sein könne, radikal bestritten. Kuhn versteht die Tradition nicht als eine zweite Schatulle des depositum fidei, die andere Edelsteine enthält als die Schrift. Sie ist in seiner Auffassung „ihrem Wesen nach Glaubensnorm und Glaubensregel und das objektive Auslegungsprinzip der Heiligen Schrift. Dies ist der Sinn des ‚Hauptsatzes‘ des Konzilsdekretes, die heilsame Lehre des Evangeliums sei in der Schrift und den nichtgeschriebenen Traditionen enthalten“ (158). Kuhn bestreitet keineswegs die Insuffizienz der Schrift für den Glauben, die in dem Konzilsdekret festgestellt wird. Aber sie ist nach seiner Meinung eine qualitative. Die Schrift enthält manche Glaubenswahrheiten nur einschlußweise oder in ihren Prämissen. Ihre Lehre ist zudem sehr oft bezogen auf eine bestimmte Situation, und die Tradition erhebt sie aus diesem Zusammenhang ins Allgemeingültige und zur absoluten Glaubensnorm.

Der geschichtliche Hintergrund des Konzils von Trient

Um die Vereinbarkeit dieses Traditionsbegriffes mit den Trienter Dekreten beurteilen zu können, muß man sich vor allem deren geschichtlichen Hintergrund gegenwärtig halten. Sie richten sich gegen die reformatorischen Lehren. Die Konkordienformel besagt, daß die heiligen Schriften nach Ansicht der reformatorischen Theologie die einzige Regel und Norm sind, die für die Beurteilung von Dogmen und Doktrinen in Betracht kommt. Die Dokumente der Tradition mögen einen großen historischen Wert besitzen, aber einen dogmatischen haben sie nicht. Die Schrift dagegen legt sich nicht nur selbst aus, sondern richtet auch über die Rechtgläubigkeit jeder Lehre und Praxis. Das ist die Pointe des Grundsatzes „scriptura sola!“ gegen die katholische Lehre. „Damit wird das Dasein und das ununterbrochene Fortbestehen der reinen apostolischen Lehre in der katholischen Kirche geleugnet, der kirchlichen Lehre die Gültigkeit abgesprochen und gefordert, den kirchlichen Glauben an den Maßstäben der Schriftlehre zu prüfen; Glaube und Lehre der Kirche werden nur insoweit anerkannt, als sie mit der Norm der Schriftauslegung übereinstimmen“ (156).

Kern der Kontroverse ist also die Frage nach der Glaubensnorm. Die Frage nach der Vollständigkeit oder Unvollständigkeit der Schrift wird ja schon bei Johannes dahin beantwortet, daß nicht alles aufgeschrieben ist, was man von Jesus wußte. Aber die Reformatoren haben mit einer radikalen Deutlichkeit in Abrede gestellt, daß die nicht in der Schrift enthaltenen Teile der Überlieferung irgendeine Bedeutung für den Glauben haben.

Der Traditionsbegriff der Väter

Kuhn meint ferner, daß sein Traditionsbegriff auch in voller Übereinstimmung mit den Vätern stehe. „Beim Studium der Väter, unter ihnen vor allem bei Irenäus und bei Vinzenz von Lerin, macht Kuhn die Entdeckung, daß

diese von einer inhaltlichen Unvollständigkeit der Heiligen Schrift, die durch die Überlieferung vervollständigt werden müsse, nichts wissen. In der Anerkennung des unerschöpflichen Inhaltes und der Vollkommenheit der Heiligen Schrift stimmen alle Väter überein“ (133). Kuhn führt dafür eine Reihe von Zeugnissen an.

„Allein, wenn die Väter die inhaltliche Vollkommenheit der Heiligen Schrift übereinstimmend bezeugen — zum reinen Schriftprinzip hat sich keiner von ihnen bekannt“ (133). Denn der Schrift fehlt gerade wegen der Tiefe ihres Gehaltes die sich selbst erklärende Deutlichkeit. Ihr Wortlaut kann Zweifel und Streitfragen aufwerfen; ja nach Tertullian (de praescript. c. 38) verwirklicht sich nur deswegen das Wort in 1 Kor. 11, 19, daß es Häresien geben müsse. „Das abschließende Urteil gibt Vinzenz von Lerin in seinem ‚Commonitorium‘, das um so bedeutsamer ist, als er in ihm nicht etwa seine Privatmeinung, sondern die Lehre des christlichen Altertums wiedergeben will. Obwohl er die inhaltliche Vollkommenheit der Heiligen Schrift bejaht, fordert er doch, daß ihre Erklärung sich secundum ecclesiastici et catholici sensus normam zu richten habe, da sie wegen der Tiefe ihres Inhaltes den verschiedensten voneinander abweichenden Erklärungen ausgesetzt sei. Der kirchliche Sinn aber besteht in dem, was überall, immer, von allen geglaubt wird (Commonit. c. 3), d. h. in der lebendigen kirchlichen Überlieferung“ (135).

Hieraus ergibt sich, daß die Tradition von den Vätern als Regel und Norm des Glaubens angerufen wird und daß sie mit dem Glaubensbewußtsein der auf apostolischer Nachfolge ruhenden und durch das Fortwirken des Heiligen Geistes zu jeder Zeit in der Wahrheit gehaltenen Kirchen identisch ist, wobei Irenäus bekanntlich der römischen Kirche einen Vorrang einräumt.

Allerdings bedienen sich die Väter auch eines Begriffes von Tradition, wonach diese der Heiligen Schrift Inhalte hinzufügt. Dabei handelt es sich aber um Gegenstände des Kultus und der Disziplin. Freilich, „mittelbar bezieht sich diese schriftergänzende Tradition auch auf den Glauben, da dieser allen Erscheinungen und Betätigungen des christlich kirchlichen Lebens zugrunde liegt und sich in den bedeutsamen Gebräuchen der Kirche, besonders in ihren Gebeten, ausdrückt“ (144). Doch haben die Väter diese mündlichen Überlieferungen nicht als einen völlig von der Schrift getrennten Offenbarungsstrom betrachtet. So etwa bezieht sich Augustinus zur Rechtfertigung der Kindertaufe einmal auf die apostolische Tradition, ein andermal auf die Schrift, und dieses Verfahren ist kein Einzelfall.

Wichtiger aber ist die weitere Beobachtung, daß die Väter, wenn sie von der Überlieferung sprechen, um irgendeine Lehre oder Praxis der Kirche zu rechtfertigen, sich immer damit begnügen, das Glaubensbewußtsein der Kirche anzurufen, die „lebendige Überlieferung“. In ihr sind die mündlichen Überlieferungen der Apostel „aufgehoben“. Wiewohl dieser Ausdruck von Hegel stammt, hat Kuhn ihn als fruchtbar für das theologische Verständnis der Tradition empfunden. Er drückt aus, daß die mündlichen Überlieferungen der Apostel für uns nur in der Aussage der Kirche späterer Zeiten greifbar und nur durch sie verbindlich werden. Sie gehen in die lebendige Überlieferung ein und in ihr auf. Was je zu ihrer Zeit von allen und überall geglaubt und geübt wurde und von altersher stammte, das galt den Vätern, wie Kuhn meint, als apostolische Tradition.

In diesem Traditionsbegriff werden die „mündlichen Überlieferungen der Apostel“ praktisch gleichgesetzt mit der „lebendigen Überlieferung der Kirche“, wie sie sich in ihrem jeweiligen Glaubensbewußtsein äußert und in dessen schriftlichen oder faktischen Dokumenten niederschlägt. Jedenfalls sind sie von ihm nicht zu isolieren. Diese Auffassung findet aber bei Lennerz den schärfsten Widerspruch. „Die Traditionen der Apostel dürfen nicht mit dem Lehramt der Kirche zusammengeworfen, sondern müssen ebenso von ihm unterschieden werden wie die Heilige Schrift“ (634). „Wenn und nur wenn diese Unterscheidung beachtet wird, können Verwechslungen und falsche Begriffe vermieden werden.“ „Man muß unbedingt unterscheiden zwischen ‚apostolischer Tradition‘ und jenen ungeschriebenen Traditionen, von denen das Konzilsdekret spricht“ (633). (Vgl. hierzu jetzt den in der Zeitschriftenschau kurz referierten Aufsatz von Joh. Beumer, ds. Heft, S. 581.)

Diese Unterscheidung ist aber nur dann von so großer Wichtigkeit, wenn man mit Lennerz die mündlichen Überlieferungen als eine von der Schrift ganz und gar unabhängige Quelle göttlicher Offenbarungen versteht. In diesem Fall sagt sie, daß die mündlichen Überlieferungen als *testimonia in confirmandis dogmatibus* und *instaurandis moribus* einen absoluten Eigenwert besitzen. Muß aber nicht die Frage gestellt werden, wie man ihres Zeugnisses überhaupt habhaft werden kann? Wenn man ihr Zeugnis von der lebendigen Überlieferung methodisch isolieren will, was ja doch der Sinn der Unterscheidung ist, die Lennerz fordert, dann müßte man in der Lage sein, unabhängig von der lebendigen Überlieferung den apostolischen Ursprung der mündlichen Traditionen nachzuweisen. Dazu sagt Geiselmann: „Weil die apostolische Überlieferung unzertrennlich mit der kirchlichen Glaubensbezeugung verbunden ist und von ihr nicht isoliert werden kann, ist die apostolische Überlieferung für sich allein auch nicht nachweisbar“ (74). Liegt darin nicht auch der Grund dafür, daß die Theologie „die Heilige Schrift als die Hauptbeweisquelle des Glaubens voranstellt“? Und was den Traditionsbeweis für eine Offenbarungswahrheit betrifft, so wird er doch ohne Ausnahme in der Weise geführt, daß man aus den früheren Äußerungen des Lehramtes, den Schriften der Väter und den übrigen Dokumenten des kirchlichen Glaubensbewußtseins nachweist, daß die betreffende Wahrheit „*semper, ubique, ab omnibus*“ wenigstens implizite geglaubt worden ist. Man schließt also aus der lebendigen Überlieferung der Kirche auf die apostolische Tradition. Selbst die ältesten Dokumente der Tradition sind ja Zeugnisse des Glaubensbewußtseins der Kirche, nicht aber in erkennbarer Weise Zeugnisse einer von der Schrift völlig unabhängigen mündlichen Überlieferung. Wollte man sie zum Beweise einer solchen anführen, so wäre das, wie Geiselmann sagt, eine *petitio principii* (82). Der Beweis der apostolischen Herkunft einer Lehre kann also, wenn man von der Heiligen Schrift und von der lebendigen Überlieferung absieht, nicht geführt werden. Sowohl das Lehramt wie auch die Theologie arbeiten „in *confirmandis dogmatibus*“ die Beziehungen zwischen der Heiligen Schrift und der kirchlichen Überlieferung heraus. Beide haben ihre besondere Funktion. „Der feste Buchstabe der Schrift ist für die lebendig fließende Überlieferung ein Regulator und eine Art von Zaun“ (75). Andererseits wird das Verständnis

der Schrift und die Tragweite der in ihr enthaltenen Prämissen und Andeutungen durch die lebendige Überlieferung bestimmt. Bei diesem Verfahren sind die mündlichen Überlieferungen tatsächlich in der lebendigen Überlieferung „aufgehoben“.

Auch die Besinnung auf den tatsächlichen Hergang der apostolischen Verkündigung, die Geiselmann sehr ausführlich dargestellt hat, bestätigt diese Auffassung vom Verhältnis zwischen Schrift und Tradition. Lukas bemerkt in der Einleitung zu seinem Evangelium ausdrücklich, daß die mündliche Verkündigung und die Heilige Schrift sich nicht material, sondern formal unterscheiden. Das Kerygma ist ein einziges und wird in der Schrift und in den Dokumenten des kirchlichen Glaubensbewußtseins fortschreitend formuliert. Es liegt in der Natur der Sache, daß in Glaubenssätzen die Schrift, in Angelegenheiten des Kultus und der Disziplin dagegen die Tradition bei diesem Prozeß der Explikation die führende Rolle spielt.

Neuerdings hat auch Karl Rahner SJ, Innsbruck, an einem Schulbeispiel die Probleme des Traditionsbeweises dargestellt, und es scheint, daß auch er den Thesen von Lennerz mit Skepsis gegenübersteht (vgl. auch hierzu Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 351). Wir berichten aus Rahners Aufsatz „*Virginitas in partu*“ (in: Kirche und Überlieferung, Festschrift zum 70. Geburtstag von J. R. Geiselmann, hrg. v. J. Betz und H. Fries, Freiburg 1960), was der Verfasser zu der Meinung von Lennerz in einem Exkurs (S. 62—65) bemerkt.

Rahner bezweifelt, daß es Glaubenswahrheiten gibt, die aus der Schrift nicht abgeleitet werden können, die dagegen „in einem historischen dogmengeschichtlichen Beweisverfahren als explizite Lehre bis in die apostolische Zeit zurückgeführt werden können“ (62). Denn dieser Beweis wird nicht dadurch erbracht, daß man in einem Querschnitt das Glaubensbewußtsein eines nachapostolischen Zeitalters dokumentarisch feststellt. Man müßte vielmehr zeigen, daß entweder in der Zeit der Apostel diese Wahrheiten explizit ausgesprochen worden sind, oder mindestens, daß sie in einer Aussage der apostolischen Zeit implizite enthalten sind. Das kann man aber nicht durch das Zeugnis von Vätern aus einem späteren Jahrhundert belegen, „wenn uns ein solcher Vater nicht den mehr als unwahrscheinlichen Gefallen täte, ausdrücklich und feierlich zu erklären, die vorgetragene Lehre sei apostolischen Ursprungs und von absoluter gesamtkirchlicher Autorität“ (64). Wer also den Traditionsbeweis in der herkömmlichen Weise führt und meint, er habe dadurch eine von der Schrift unabhängige mündliche Überlieferung aufgewiesen, setzt an die Stelle eines Beweises ein Postulat. Zwar genügt der Beweis aus dem Glaubensbewußtsein einer Traditionsperiode dogmatisch. Aber er kann nicht einsichtig machen, daß eine mündliche apostolische Überlieferung „wirklich mehr enthalten habe, als was aus dem Ganzen der Schrift für uns (bei genügend sorgfältigem, eindringlichem Verhör) noch greifbar ist“ (64). Die Fixierung des Kanons der Heiligen Schrift, die als das einleuchtendste Beispiel für eine selbständige mündliche Überlieferung angeführt werden kann, ist ein von Rahner sehr gründlich dargestellter Sonderfall (vgl. K. Rahner, Über die Schriftinspiration, Freiburg 1959, S. 42—45 und 80—84). Er zeigt besonders deutlich den Zusammenhang zwischen Schrift und lebendiger Tradition.

Auch Rahner macht darauf aufmerksam, daß sowohl das Lehramt wie die Theologie der Väter immer bemüht sind, den Zusammenhang zwischen den Glaubenslehren der

Kirche und der Heiligen Schrift aufzuweisen. „Warum hat sich die Vätertheologie immer und in allen Fällen um eine solche Ableitung bemüht und die Tradition eher als Beweis für die Richtigkeit dieser Ableitung denn als schlechthin eigenständige Quelle . . . betrachtet?“ (62). Und, was das Lehramt betrifft: „Was soll es denn z. B. bedeuten, wenn die Kirche erklärt, auch für die Assumptio Mariae sei die Schrift das ‚letzte Fundament‘? Eine weniger unmittelbar und explizit in der Schrift greifbare Wahrheit als diese wird man sich doch kaum denken können“ (63).

Rahner meint ferner, den tridentinischen Canones, selbst wenn man sie so auslegt wie Lennerz, würde man genügen, wenn man die Kanonbildung der Schrift ausschließlich auf die Tradition zurückführt und außerdem zugibt, was auch dem evangelischen Theologen keine Schwierigkeit bereitet, daß das mündliche Kerygma nicht nur der Schrift vorausging, sondern auch nach ihrem Entstehen weiterfloß. Daß es Aussagen enthalte, die durch die Schrift in keiner Weise positiv gestützt würden, das sei aus der Tridentinischen Definition unmittelbar nicht zu entnehmen. Es werde (wie bei Lennerz) höchstens aus ihr gefolgert.

Rahner bemerkt außerdem noch, er könne nicht einsehen, daß die These von Lennerz der Dogmatik Vorteile brächte. Ein dogmengeschichtlicher Beweis von voller dogmatischer Beweiskraft sei nicht leichter zu führen als ein Schriftbeweis. Und er fragt Lennerz, ob er denn an den Sinn oder die praktische Bedeutung seiner These glaube, wenn doch offenbar kein Konsens über die Dogmen zu erzielen ist, die nur aus mündlicher Überlieferung stammen.

Auch Yves Congar OP hat in seinem Aufsatz „Traditions apostoliques non écrites et suffisance de l'Écriture“ (Istina Jhg. 1959, Nr. 3 [Juli/September] S. 279—306) zu der kontroversen Stellung genommen. Sowenig wie Karl Rahner will er ein endgültiges Urteil abgeben. Sein Beitrag beschränkt sich, abgesehen von wertvollen Quellen- und Literaturangaben, auf zwei wichtige Aspekte des Problems. Das Ergebnis seiner Untersuchungen stützt die von Geiselman dargelegte Auffassung. Übrigens bemerkt auch Congar, daß der endgültige Text des Konzils nicht notwendig so ausgelegt werden muß, wie die Mehrheit der nachtridentinischen Theologen und mit ihnen Lennerz ihn verstehen (282).

Welche mündlichen Überlieferungen gibt es?

Die Erörterungen über das Verhältnis von Schrift und mündlicher Überlieferung gewinnen an Gegenständlichkeit, wenn man erfährt, für welche kirchlichen Traditionen die mündliche Überlieferung im kirchlichen Altertum und im Mittelalter überhaupt in Anspruch genommen und auf den Schriftbeweis verzichtet wurde. Besonders wichtig ist es zu wissen, ob sich unter ihnen wirklich dogmatische Lehren befinden. Bekanntlich hat das Konzil von Trient darauf verzichtet, einen Katalog dieser Traditionen aufzustellen. Doch Congar ist der Meinung, daß es genügend sichere Anhaltspunkte gibt, um sich eine Vorstellung davon zu machen, was die Konzilsväter im Auge hatten. Ludwig Nogarola präsentierte dem Konzil im Jahre 1546 eine Liste von 34 solcher Überlieferungen. Eine große Anzahl von ihnen wird durch patristische oder lehramtliche Äußerungen aus dem Altertum, durch theologische Aussagen auf dem Trienter Konzil oder zu seiner Zeit oder gar durch die Trienter Dekrete selbst bestätigt.

Zählen wir, nur als Beispiele und ohne Vollständigkeit anzustreben, einige von ihnen auf: kirchliche Feste, sakramentale Riten, Gebete und Gebetsriten, das Fasten zu bestimmten Zeiten, die Sonntagsfeier, die Ohrenbeichte, das Mönchtum, die Kindertaufe, die Zelebration der heiligen Messe, die Bilderverehrung, die Gültigkeit der Häretikertaufe, die Aufspaltung des Weihesakramentes, die kirchlichen Tagzeiten, die Kanonbildung der Schrift, die Glaubensbekenntnisse. Schon aus diesen Beispielen ist zu ersehen, daß die Überlieferungen überwiegend kultischen oder disziplinären Inhaltes sind, daß sie aber zum Teil doch auch unmittelbar den Glauben berühren oder einen ausgesprochen dogmatischen Charakter haben. Congar erwähnt im Anschluß an Driedo den Opfercharakter der Messe, die Realpräsenz, die Anrufung der Heiligen, das Purgatorium, die Unauflöslichkeit der Ehe, die permanente Jungfräulichkeit Marias.

Aber es ist nicht entscheidend, daß man diese Überlieferungen des Glaubens und des Lebens in der mündlichen apostolischen Tradition begründete, wobei man sich der Kriterien von Vinzenz von Lerin bediente, sondern wichtig ist, wie man diesen Traditionsbeweis mit der Schrift verband. Und darüber äußert Congar eine sehr bestimmte Meinung. Er sagt: zur Zeit der Reformation zeigten die katholischen Apologeten große Sorge, alles das dem apostolischen Depositum zuzuweisen, was die Protestanten leugneten oder bestritten. Dabei verfahren sie bisweilen ohne die genügende historische Sorgfalt und Kenntnis des Vorganges der Dogmenentwicklung in einer extrem logistischen Manier. Je weiter man von dieser Zeit aus rückwärtsschreitet, je weniger die Notwendigkeit bestand, die Berechtigung kirchlicher Lehren und Bräuche zu verteidigen, um so mehr verschmilzt der Begriff der mündlichen Überlieferung mit dem der von altersher überkommenen kirchlichen Tradition. Die Dogmen der Kirche werden durch eine einfache Darlegung der Heiligen Schriften nach dem Gesetz der analogia fidei begründet: „Das ist die Tradition“ (293). „Der kirchliche Glaube ist ganz in den heiligen Schriften enthalten: diese Überzeugung ist damals allgemein“ (293). Dagegen werden die Anwendungen dieses Glaubens in der Liturgie und Seelsorge unbefangen der mündlichen Anordnung der Apostel zugeschrieben, wobei man erst relativ spät zwischen unwandelbaren und wandelbaren apostolischen Anordnungen zu unterscheiden beginnt. Diese These Congars ist für das Verständnis der Meinung der Konzilsväter von Trient sicherlich von Wert. Sie hilft vor allem zu verstehen, warum man sich über die mündliche Überlieferung nicht in konkreterer Weise ausgesprochen hat. Man begnügte sich damit, an der überkommenen Glaubenslehre festzuhalten, daß es eine solche gibt. Erst die nachtridentinische Theologie bediente sich ihrer aus apologetischen Gründen gegenüber der reformatorischen Bibeltheologie.

Abschließend faßt Congar die Auffassung der Väter über die Tradition zusammen: Unter „Tradition“ verstehen sie die christologische Auslegung des Alten Testaments und das kirchliche Verständnis des zentralen Mysteriums von Christus und der Kirche gemäß dem Zeugnis der Schrift. Wenn sie von „apostolischen Traditionen“ sprechen, haben sie vor allem die allgemeinen und auf den Ursprung der Kirche zurückreichenden liturgisch-disziplinären Bräuche im Auge.

Das Trienter Konzilsdekret ist kein Hindernis, diese Auffassung der Väter beizubehalten. „Man sieht, um die Wahrheit zu sagen, auch nicht, was das für Glaubens-

wahrheiten sein sollen, die durch Jahrhunderte insgeheim von Mund zu Ohr überliefert worden wären. Abgesehen davon, daß die Zeugnisse der ältesten Väter der Idee einer esoterischen Tradition ausdrücklich widersprechen, wäre das eine historisch äußerst unwahrscheinliche Sache“ (295). Ein Dogma kann nur eine Offenbarungswahrheit zum Inhalt haben. Die Offenbarung aber ist öffentlich. „Die heiligen Schriften sind die genügende und vollkommene Denkschrift davon. Die Tradition ist nicht, abseits von ihnen, eine zweite Quelle, aus der ein Teil der Glaubenswahrheiten käme, der in ihnen nicht enthalten ist, sondern eine andere, komplementäre Weise, diese Wahrheiten mitzuteilen. Außerdem trägt sie in sich Überlieferungen, und zwar Bräuche, Praktiken oder Riten, deren geschichtliche Entwicklungen nicht hindern, daß sie der Substanz nach möglicherweise von den Aposteln herkommen; erst recht nicht übrigens hindert ihr liturgisch-disziplinärer Charakter, daß sie im Zusammenhang mit der Lehre stehen und eine Tragweite dieser Art besitzen, besonders wenn es sich um die eigentlichen Sakramente handelt“ (295). Ein umfassender Begriff von der Kirche umschließt und überwölbt die beiden untrennbaren Elemente der Schrift und der Überlieferung.

Die Suffizienz der Schrift nach der Väterlehre

Der zweite wichtige Nachweis der Studie von Congar führt an Hand einer Fülle von Texten aus den Vätern und aus der mittelalterlichen Theologie, die hier nicht einzeln zitiert zu werden brauchen, zu dem Ergebnis, daß diese Überlieferungszeugen die materielle Suffizienz der Heiligen Schrift für den Glauben lehren. Sie wissen zwar auch von Überlieferungen, die nicht in der Bibel enthalten sind. Aber diese beziehen sich „hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich“ auf Sitte und Kult. Die Überzeugung von der materialen Suffizienz der Schrift bei den Vätern bedeutet aber nicht, daß sie das Schriftprinzip im reformatorischen Sinne verstanden, das heißt die Bibel zur obersten Norm des Glaubens erhoben hätten. Für sie steht die Schrift in der Tradition und mit ihr in der Kirche.

Die Entstehung des Trienter Dekretes

Hubert Jedin hat in seiner „Geschichte des Konzils von Trient“ gezeigt, daß der Traditionsbegriff auf dem Konzil erst allmählich zur Klarheit gelangte. Zu einer Begriffsbestimmung, die genau und umfassend genug gewesen wäre, die nachfolgenden Meinungsverschiedenheiten auszuschließen, ist es überhaupt nicht gekommen. Wenn auch, Jedin zufolge, kein Zweifel darüber besteht, daß die Mehrzahl der in Trient anwesenden Theologen der Sache nach das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition im Sinne der Formel „partim-partim“ verstand, so ist doch diese Frage nicht zude diskutiert worden, vermutlich von vielen nicht einmal in ihrer ganzen Tragweite erkannt worden und deshalb auch im endgültigen Dekret nicht entschieden.

Über den Gang der Verhandlungen berichtet Henri Holstein in seinem Aufsatz „La Tradition d'après le Concile de Trente“ in „Recherches de science religieuse“ (Bd. 47, Nr. 3 [Juli/September 1959] S. 367—390). Über diesen Aufsatz hat Eduard Stakemeier in „Catholica“ (14. Jhg., Nr. 1, S. 34—48) unter dem Titel „Das Konzil von Trient über die Tradition“ mit Ergänzungen referiert.

Das Problem ist durch die Präsidenten des Konzils, namentlich durch Kardinal Cervini, gleich zu Anfang an die Väter herangetragen worden. Nach der Vorstellung Cervinis ist das apostolische Zeugnis in seinen Hauptlinien in den neutestamentlichen Schriften enthalten. Aber um sie recht zu verstehen, muß man sie im Zusammenhang mit der Lehrüberlieferung auslegen, die in den von den Aposteln begründeten Kirchen erhalten ist und ihnen neben den Schriften von den Aposteln hinterlassen wurde. Außerdem gibt es kultische und sakramentale Überlieferungen, in denen sich ebenfalls der Glaube ausdrückt.

In bezug auf die letzteren zeigte sich zuerst die Schwierigkeit, den Traditionsbegriff zu bestimmen; bei ihrer Vielzahl schien es nicht möglich zu sagen, welche von den Aposteln stammten und welche von ihnen als Anordnungen von Offenbarungscharakter hinterlassen worden waren. Daraus folgte einerseits der Verzicht auf eine Aufzählung einzelner bestimmter Überlieferungen und die Beschränkung auf die grundsätzliche Entscheidung, daß die Tradition zusammen mit der Schrift Quelle unseres Glaubens ist, und andererseits die Unterscheidung zwischen dogmatischen und kultischen Überlieferungen. Das Konzil entschloß sich, nur über die für den Glauben oder die Moral erheblichen Traditionen zu verhandeln. Als erheblich galt das, was nach allgemeiner kirchlicher Überzeugung von den Aposteln im Namen Christi oder unter Einfluß des Heiligen Geistes ihren Kirchen zu glauben aufgegeben worden war und sich durch die ununterbrochene Überlieferung über alle späteren Zeiten hinweg als solches auswies. Man bediente sich also des Kriteriums von Vinzenz von Lerin und beabsichtigte, gegen Luther festzustellen, daß die konkrete Kirche unter der Leitung des Heiligen Geistes stehe und daß dessen Inspiration nicht nur dem Neuen Testament zuteilgeworden sei. „Die eine und einheitliche Lehrverkündigung der Apostel wurde sowohl in den Schriften des Neuen Testaments wie auch in der ständigen Lehrverkündigung der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes weitergeleitet und — um mit Cervini zu sprechen — in den Herzen der Gläubigen durch den Heiligen Geist bewahrt“ (Stakemeier 47). Es ist nicht zu erkennen, daß die Väter von Trient zu einem definitiven Urteil über die Beziehungen bzw. die Unterscheidung zwischen den „mündlichen Überlieferungen“ und der „lebendigen Überlieferung“ der Kirche gelangt sind. Es „fehlt dem Dekret des Konzils von Trient der Reichtum der theologischen Perspektiven der Tradition . . .“ (Stakemeier 48).

Die Bedeutung der Tradition in der Kontroversetheologie

Da in diesem Bericht deutlich ausgesprochen wurde, daß zwischen der katholischen und der evangelischen Lehre in unserer Sache ein wichtiger Gegensatz besteht, der die beiderseitigen Auffassungen von der Norm unseres Glaubens betrifft, muß zum Schluß wohl auch gesagt werden, daß dieser Gegensatz wahrscheinlich gar nicht dort liegt, wo manche katholische Theologen ihn suchen, nämlich in der Frage, ob es mündliche Überlieferungen der Apostel gibt. Und wenn es auch in dieser Frage noch einen Gegensatz gibt, ist er vielleicht nicht unüberwindlich, weil er nur durch die Polemik der Reformationszeit hochgespielt wurde. Zu dieser Einsicht führt das Buch von Peter Lensfeld: Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart (Pa-

derborn 1960). Um Wiederholungen zu vermeiden, sei nur festgestellt, daß der Verfasser in der Frage der Auslegung der Trienter Dekrete mehr mit Geiselmann als mit Lennerz übereinstimmt (vgl. S. 118—128), obwohl sein Buch aus einer Dissertation an der Gregorianischen Universität entstanden ist.

Hier soll es vielmehr genannt werden, weil es manche Mißverständnisse aufdeckt, in die man sich von beiden Seiten her hineingesprochen und hineingeschrieben hat. In den Ohren evangelischer Theologen ruft das Wort „Tradition“, wenn es aus dem Munde von Katholiken kommt, die Erinnerung an das wach, was die Reformatoren als „Menschensatzungen“ (Mark. 7, 7) bekämpft haben. Wir

wiederum beklagen, daß sie dabei, wie Lengsfeld meint, das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und zwischen apostolischen Überlieferungen und traditionellen kirchlichen Statuten nicht mehr unterschieden haben. So wurde von protestantischer Seite dem Wort der Schrift eine Exklusivstellung verliehen, die es weder irgendwann in der vorreformatorischen Zeit noch in der praktischen Handhabung der evangelisch-theologischen Systematik innehalten konnte. Und ebensowenig entsprach auf katholischer Seite dem Exklusivitätsanspruch, den nachtridentinische Theologen für die mündlichen Überlieferungen postulierten, das tatsächliche Verfahren des Lehramtes und der konkreten theologischen Beweisführung.

Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens

Der Libanon nach den Wahlen

Das Gebiet zwischen Libanon und Taurus zeichnet sich seit Jahrtausenden durch seine besonders komplizierten ethnischen und religiösen Minderheitsverhältnisse aus. Die muslimischen Herrscher dieses Landes, in den letzten Jahrhunderten die Türken, lösten die sich hieraus ergebenden Probleme, indem sie die Religionsgemeinschaften, die zugleich als nationale Minderheiten behandelt wurden, weitgehend sich selbst überließen, die Angehörigen der Staatsreligion bevorzugten und gelegentlich, nämlich dann, wenn es das Staatsinteresse erforderte, eine Minderheit gegen die andere ausspielten. Als nun nach dem ersten Weltkrieg Syrien französisches Mandatsland wurde, mußten sich die Franzosen mit ähnlichen Problemen auseinandersetzen wie die Türken: Sie hatten ein Gebiet zu verwalten und zu beherrschen, das besonders in den Randzonen von religiösen Minderheiten besiedelt war, die u. a. von der französischen Mandatsregierung erwarteten, daß sie die gleichen politischen Rechte erhielten wie die bis dahin von den Türken bevorzugte sunnitische Mehrheit und zugleich als Minderheiten geschützt und in ihren Rechten bestätigt würden. Die Franzosen lösten diese Aufgabe, indem sie das Land in autonome Provinzen aufteilten, in denen jeweils eine Minderheit vorherrschend war. So wurde eine autonome Alawiten-Provinz im Norden, im Süden ein drusisches Gebiet und der Staat Libanon für die Christen gebildet. Das syrische Kernland blieb sunnitisch. Durch diese Aufteilung sollte zugleich der Widerstand großer Teile der Bevölkerung gegen die Franzosen geschwächt werden. Von all diesen Teilen erwies sich allein das Libanongebiet als lebensfähig, alle übrigen Gebiete wurden Syrien einverleibt. Im Libanon hatten die Franzosen die Grenze so gezogen, daß die Christen eine knappe Mehrheit bildeten, Sunniten, Schiiten und Drusen zusammen in der Minderheit blieben. Der Libanon ist also ein religiöser Minderheitenstaat. Dieser Situation wurde die libanesisische Verfassung gerecht, indem sie die Konfessionen proportional an der Legislative beteiligte. Die Volksvertreter können zwar als Vertreter von Parteien oder als Unabhängige gewählt werden, es müssen aber in jedem Wahlbezirk eine vorgeschriebene Anzahl Maroniten, Sunniten, Schiiten, Griechisch-Orthodoxe, Drusen usw. gewählt werden. Ein Schiite darf zwar einem Drusen seine Stimme geben, es wird jedoch auf

jeden Fall der Abgeordnete der vorgeschriebenen Konfession einen Parlamentssitz erhalten. Ein ungeschriebenes, aber dennoch streng beachtetes Gesetz ist, daß die wichtigsten Staatsämter nur die Angehörigen bestimmter Konfessionen erhalten dürfen: Der Staatspräsident, der mit großen Vollmachten ausgestattet ist, ist immer ein maronitischer Christ, also Katholik, der Ministerpräsident ein sunnitischer Muslim, der Präsident der Kammer immer ein Schiit.

Die Konfessionalisierung des öffentlichen Lebens ist jedoch nur scheinbar. Selbstverständlich üben die Kirchen einen starken politischen Einfluß aus. Die Kirchen sind jedoch nicht ausschließlich religiöse Institutionen, sondern zugleich die natürlichen Vertreter der religiösen und daher auch der kulturellen Minderheiten. Die Abgeordneten werden ja auch nicht von der Hierarchie, sondern von der ganzen Glaubensgemeinschaft ins Parlament gewählt. Der konfessionelle Proporz bei der Wahl der Abgeordneten ist in der Tat die einzige Möglichkeit, das relativ friedliche Nebeneinanderleben der religiösen Minoritäten zu ermöglichen, denn welche politische Richtung ein Abgeordneter auch vertreten mag, so wird er doch immer die elementaren Interessen seiner Gemeinschaft wahrnehmen, weil diese zugleich seine eigenen sind. Die Vielzahl der Religionsgemeinschaften macht es unmöglich, daß kleinere Gemeinschaften überstimmt werden, da im größeren Rahmen die Gemeinschaften aufeinander angewiesen sind.

Trotz der konfessionellen Struktur des Parlamentes und der Regierung gibt es interkonfessionelle Interessengemeinschaften. So bildet z. B. die Gesamtheit der Christen einen geschlossenen Block, wenn es um muslimisch-christliche Differenzen geht. Es ist aber auch durchaus möglich, daß bestimmte wirtschaftspolitische Interessen z. B. von den Parlamentariern verschiedener Religionsgemeinschaften gegen Parlamentarier der gleichen Religionsgemeinschaften vertreten werden.

Sieht man von den im Parlament nicht vertretenen Kommunisten ab, dann gibt es im Libanon eigentlich keine politische Bewegung, die nicht konfessionell begrenzt wäre. Eine politische Partei ist deshalb primär immer die Partei einer bestimmten Religionsgemeinschaft. Es kann im Parlament aber auch zu Gruppierungen kommen, die über die konfessionellen Grenzen hinausreichen, so besonders in der Form „regionaler Blöcke“.