

DER NEUE STIL. – HÄTTE ES NOCH des äußeren sichtbaren Beweises bedurft, welcher Stilwandel mit Johannes Paul II. auch theologisch in der Führung der Kirche eingetreten ist, dann liefert ihn die Enzyklika »Dives in misericordia« vom 1. Adventssonntag 1980. In einer ihrer Fußnoten (Nr. 32) wird eine nicht weniger als 106 Zeilen umfassende bibeltheologische Erklärung der hebräischen Worte *baesaed* (Güte) und *rahamim* (Erbarmen) gegeben, wie sie in den Theologischen Wörterbüchern zum Neuen oder Alten Testament zu finden sind (Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament). So etwas gab es bisher in Enzykliken nicht.

Zum erstenmal wird damit in einer Enzyklika sichtbar, daß das Lehramt der Kirche auf die Arbeit der wissenschaftlichen Theologie angewiesen ist. Das war es natürlich auch bisher. Aber die Theologen hatten im Hintergrund zu bleiben. Es schien dem Lehramt peinlich zu sein, nicht alles selbst zu können. So konnte der Eindruck entstehen, das Lehramt doziere ohne Rücksicht auf die Erkenntnisse der Theologie, sozusagen von oben, sei autoritär.

Das Konzil hat darin einen gewissen Wendepunkt gebracht, nicht in der Sache, wohl aber im Bewußtsein der Kirche. Alle Welt erfuhr, welch entscheidenden Anteil die Theologen an der Arbeit des Konzils hatten. Und in einer Zeit, die so unkritisch dem Wissenschaftsglauben verfallen ist, konnte es nicht ausbleiben, daß die Autorität der wissenschaftlichen Theologie mehr und mehr über die Autorität des Lehramts hinauswuchs. Das Maß der gegenseitigen Entfremdung wurde so groß, daß Paul VI. am 2. Oktober 1966 vor den Teilnehmern an einem Internationalen Theologenkongreß von der Gefahr einer Vergiftung und Aushöhlung des Verhältnisses von Theologie und Lehramt sprechen konnte.

Johannes Paul II. ist in Fragen der kirchlichen Lehre und Disziplin gewiß nicht lascher als sein Vorgänger. Aber er hat offenbar eine leichtere Hand, was bei seiner slawischen Herkunft erstaunlich ist. Wie ganz anders war der

Ton seiner Rede vor den Theologieprofessoren in Altötting am 18. November 1980. Er sprach von der »großen Freude«, die ihm die Begegnung mit den Vertretern der wissenschaftlichen Theologie bereite. Nie schwankend, ist er der Theologie gegenüber unbefangener als sein Vorgänger. Er kann also ruhig zugeben, daß er die wissenschaftliche Theologie braucht, sich ihrer Erkenntnisse bedient. Und um so unbefangener kann er sie auch in ihre Schranken weisen.

Das Verhältnis zur Theologie bleibt nicht äußerlich. Eine neue Weise theologischen Denkens bestimmt die Enzyklika selbst. Bisher waren Enzykliken systematische Ausführungen zu einem Thema. Und wie in Lehrbüchern wurden sie mit Zitaten belegt, die sozusagen den »Beweis« aus der Heiligen Schrift liefern sollten. In dieser Zitatentheologie waren systematische Überlegungen und Heilige Schrift oft nur durch das gleiche in einer Konkordanz gefundene Wort verbunden, nicht durch die Theologie. Das ist in der Enzyklika »Dives in misericordia« anders. Natürlich gibt es auch darin systematische Überlegungen und werden Stellen aus der Heiligen Schrift zitiert. Aber das tragende Fundament der Ausführungen bildet das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11-32), in dem die erbarmende Vaterliebe Gottes unvergänglich schön geschildert ist. Dieses Kapitel, als viertes von insgesamt acht Kapiteln auch äußerlich die Mitte der Enzyklika, bildet Grundlage und Ziel einer bibeltheologischen Überlegung über das Erbarmen Gottes. Sie zeigt, wie das Volk des Alten Bundes in seiner Gesamtheit und der einzelne in diesem Volk immer wieder auf Gottes Gnade und Erbarmen angewiesen waren, wie des Volkes Gottlosigkeit Gottes Erbarmen geradezu herausfordert und zu einer bräutlichen Liebe (*Hosea*) voller Zärtlichkeit werden läßt, und wie schließlich dieses gnädige Erbarmen Gottes in Jesus Christus sichtbar geworden ist: »wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14,8), den Vater, der herausläuft, als der Sohn noch weit weg ist, ihm entgegeneilt, ihn umarmt, küßt und in die alten, aber nun doch ganz neuen Ehren einsetzt.

In dieses Gleichnis und die an ihm gewonnene Theologie werden alle Schriftstellen der Enzyklika eingebunden, das Magnifikat Mariens und die Bergpredigt und die vielen anderen zitierten Stellen. So entsteht der Eindruck einer Spirale, die sich immer tiefer einbohrt, die Thematik von immer anderen Seiten sichtbar macht und letzten Endes in einer großen Offenheit dem Thema gegenüber endet. Manche werden an der Enzyklika die Geradlinigkeit scholastischer Ausführungen vermissen. Die Frage ist nur, was dem Thema entsprechender ist, was den Menschen von heute mehr anspricht.

Ein weiteres kommt hinzu: Wären die Worte »vorkonziliar« und »nachkonziliar« nicht so ungut belastet, müßte man diese Enzyklika die erste »nachkonziliare« nennen. Zum erstenmal wird in einer Enzyklika die Forderung des Konzils verwirklicht, die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu durchleuchten (Pastoralkonstitution Nr. 4). Man sprach zwar in der nachkonziliaren Zeit viel von den Zeichen der Zeit. Und nicht selten entstand der Eindruck, als solle das Evangelium im Licht dieser Zeichen durchleuchtet werden, was aber zu mehr Dunkelheit als zu Licht führte. Die Enzyklika »*Dives in misericordia*« zeigt beispielhaft, wie die Forderung des Konzils erfüllt werden kann.

Der Papst zählt die Zeichen der Zeit auf: die wachsende Existenzangst angesichts der drohenden Selbstvernichtung der Menschheit durch die Atomwaffen, angesichts der »friedlichen« Unterwerfung von Einzelpersonen, Lebensbereichen, ganzer Gesellschaftsgruppen und Nationen, die aus irgendeinem Grund denen unbequem sind, die bedenkenlos jegliche technischen Mittel gegen den Menschen anwenden (Nr. 11), angesichts des Hungers, der Not, der Ungleichheit. Zeichen der Zeit ist auch, daß sich viele Menschen und Gemeinschaften an das Erbarmen Gottes wenden. Diese Zeichen der Zeit deutet nun der Papst im Licht des Evangeliums von der erbarmenden Liebe Gottes. Man geht nicht fehl, wenn man annimmt, die Enzyklika verdanke ihre Form, ihr Entstehen einer tiefen und eingehenden Betrachtung des Evangeliums vom verlorenen Sohn.

Man gewinnt den Eindruck, als habe den Papst diese Erkenntnis blitzartig überfallen. Noch vor der UNO zählt er nicht weniger als 35 Menschenrechte auf, die dem Menschen als solchem zukommen. Und in der Enzyklika bezweifelt er nicht im geringsten, daß die Gerechtigkeit das Fundament des menschlichen Zusammenlebens ist. »Die Kirche teilt mit den Menschen unserer Zeit diesen tiefen, brennenden Wunsch nach einem in jeder Hinsicht gerechten Leben und versäumt es nicht, die verschiedenen Aspekte der Gerechtigkeit, wie sie das Leben der Menschen und der Gesellschaftsgruppen fordert, zu durchdenken« (Nr. 12). Völlig unversehens, und man darf wohl annehmen, daß sich darin die umstürzende Erfahrung seiner Reisen in die Dritte Welt ausdrückt, legt der Papst dann seine Zweifel an der Gerechtigkeit dar. Programme, so sagt er, die von der Idee der Gerechtigkeit ausgingen, werden in der Praxis oft entstellt, ja gerade in ihr Gegenteil verkehrt, sie verletzen die elementarsten Menschenrechte. Die Gerechtigkeit, die ihre Forderungen auch mit Zwang und Machtanwendung durchsetzen kann und muß, wird nur zu leicht zur Gewalt, überschreitet das rechte Maß. Wer nur die Gerechtigkeit verfolgt, gerät leicht in die Gefahr, seinerseits Unrecht zu tun.

Dem Vater im Gleichnis von Lk 15 kam es gar nicht in den Sinn, Gerechtigkeit walten zu lassen, nachdem er dem verschwenderischen Sohn schon den ihm von Rechts wegen zustehenden Anteil vom Erbe ausgezahlt hatte. Er ist reines Erbarmen.

In allen Sozialenzykliken der bisherigen Päpste ist selbstverständlich auch immer von der Liebe die Rede. Hier wird sie die eigentliche Thematik, und zwar in der Form der sich den Armen und Elenden zuwendenden Liebe, eben des Erbarmens. Die Not dieser Welt, nicht nur der Dritten Welt, sondern dieser ganzen Welt kann mit den Mitteln der Gerechtigkeit nicht gelöst werden. Menschliche Gerechtigkeit ist nie nach allen Seiten hin überzeugend. Nicht einmal der göttlichen Gerechtigkeit ist dies in dieser Welt möglich. Helfen kann in dieser Situation nichts anderes als das Erbarmen, wie es uns Christus gelehrt, mehr noch, gezeigt hat. Das ist ein entscheidender Schritt über die

bisherigen Sozialenzykliken der Päpste hinaus.

Sie ist ein eindringlicher Ruf an die Katholiken vor allem auch der Dritten Welt, die sich mit aller Energie für die Verwirklichung der Gerechtigkeit einsetzen: Vergeßt nicht, daß allein die Barmherzigkeit die Gerechtigkeit im Recht tun bewahren kann! Nicht weniger aber ist sie auch ein Ruf an die Katholiken der industrialisierten Länder. Die wenigsten von ihnen haben die Möglichkeit, Forderungen der Gerechtigkeit der Dritten Welt gegenüber zu erfüllen. Aber alle können gegen sie barmherzig sein. So steht denn als geradezu kategorische Forderung und Aussage der Satz: »Die Kirche bekennt und verkündet das Erbarmen Gottes« (Nr. 13).

Nur so, meint der Papst, könne der Mensch seine wahre Menschlichkeit in dieser Zeit retten. »Das wahrhaft christliche Erbarmen ist in gewisser Hinsicht auch die vollkommenste Inkarnation der Gerechtigkeit, insofern auch diese in ihrem Bereich das Gleiche anstrebt. Die von der Gerechtigkeit bewirkte Gleichheit beschränkt sich jedoch auf den Bereich der äußeren, der Sachgüter, während Liebe und Erbarmen die Menschen dazu bringen, einander in dem Wert zu begegnen, den der Mensch selbst in der ihm eigenen Würde darstellt. Auch löscht die von der ›langmütigen‹ und ›gütigen‹ Liebe geschaffene Gleichheit unter den Menschen die Unterschiede keineswegs aus: wer gibt, wird hochherziger, wenn er sich gleichzeitig von dem beschenkt fühlt, der seine Gabe empfängt; umgekehrt leistet der Empfänger, der die Gabe in dem Bewußtsein anzunehmen weiß, daß er mit diesem Annehmen etwas Gutes tut, seinerseits einen Beitrag in dem großen Anliegen der personalen Würde und hilft so, die Menschen in tiefere Verbindung zueinander zu bringen« (Nr. 14). So ist das Erbarmen ein »unerläßliches Element, sollen die Beziehungen der Menschen zueinander vom Geist höchster Achtung des wahrhaft Menschlichen und gegenseitiger Brüderlichkeit geprägt werden« (Nr. 13).

In einer letzten Anstrengung wendet sich der Papst an die Kirche, an die Menschen, in einem letzten Aufgebot des christlichen Glaubens. Nicht in einem lehrhaften Dokument, auch wenn die Enzyklika voll von »Lehren« ist,

sondern indem er in einer Meditation das sichtbare Erbarmen Gottes gegenwärtig setzt: Jesus Christus. Hier zeichnet sich der letzte und überzeugendste Stilwandel in der Enzyklika Johannes Pauls II. ab. Gegen Ende der Enzyklika »Pacem in terris« Johannes' XXIII. heißt es: »Diesen Frieden, den der göttliche Erlöser uns gebracht hat, müssen wir von ihm in eindringlichem Gebet erbitten« (Nr. 171). Viel gewaltiger heißt es in der Enzyklika Johannes Pauls II.: »Die Kirche darf nie, in keinem Augenblick und keinem Abschnitt der Geschichte – insbesondere nicht in einer so kritischen Epoche wie der gegenwärtigen – den Aufschrei zu Gottes Erbarmen vergessen gegen die vielen Formen des Übels, die drohend über der Menschheit lasten« (Nr. 15). Dieser Satz offenbart nicht nur etwas vom slawischen Temperament des Papstes, von der leidvollen Geschichte seines Volkes. Er ist zweifellos auch unmittelbarer Ausdruck einer Erfahrung, die der Papst mit dem Psalmisten, mit der gequälten Kreatur, mit dem, der die Leiden aller verlorenen Söhne auf sich nahm, gemeinsam machte, eine Erfahrung, die nur dem geschenkt wird, der sich meditierend in die Geheimnisse Gottes versenkt und sie anbetet.

Oskar Simmel SJ

LUDWIG VON FICKER ALS HERAUSGEBER. – Anders als der durchschnittliche Intellektuelle, der immer in Gefahr sei, seinen jeweiligen Gesprächspartner, wie Ficker sagte, als Ohr zu mißbrauchen, war dieser selbst ein Hinhörender, welcher erst dann zur Antwort ausholte, wenn der Mensch gegenüber sich eröffnet hatte. Immer hielt dieser Sokratiker des Gesprächs dem anderen die Chance offen, zu sich selbst zu kommen. Ficker war außerstande, ein Sachproblem oder ein Kunstwerk völlig losgelöst vom Schicksal des Sprechers oder des Künstlers zu betrachten.

Dieser zutiefst ethischen Haltung entsprach auch sein eigener Sprach- und Sprechstil. Ficker sprach ein leicht tirolisch eingefärbtes österreichisches Idiom, vermied jede Überdeutlichkeit und war sparsam in den begleitenden Gesten. Seine Darstellung war nie völlig abstrakt, sondern wechselte immer ins Bildhafte über. Weil seine Bilder aus einer Sprache

geboren waren, welche gleichnishaft die Wirklichkeit widerspiegelte, konnte Ficker doppelbödig sprechen. Sein Denken war der Sprache untertan, war ein Denken in und aus der Sprache selber. Wenn Ficker mit unsereinem redete, verzichtete er darauf, den Unterschied zwischen Schriftsprache und gesprochener Sprache zu markieren. Immer handelte es sich um Einkehr in die Wirklichkeit anhand der Sprache, auch wenn in das Gespräch völlig unbetont die für Fickers geschriebene Sprache so bezeichnenden Tópoi wie »Erkenntlichkeit«, »Ergriffenheit«, »Geistesverstörtheit«, »Wahrsinn« u. a. einflossen. Sprache als Vehikel des Geistes und Sprechen als mitmenschliche Begegnung hatten für Ficker immer eine religiöse Relevanz. Von ihm ins Gespräch aufgenommen zu werden bedeutete sehr oft für den Teilnehmer die Entbindung der eigenen Sprachfähigkeit, war eine diskrete Einladung, sich auf einen neuen Erkenntnisweg zu begeben. Obwohl gerade er das Hintergründige vom Vordergründigen, das Wahrhaftige vom Verlogenen, das Sprachechte vom Geschwätzigem immer und überall zu unterscheiden wußte, verzichtete er im Gespräch auf das schlagende, auf das nieder-schlagende Wort.

Erst von diesem Hintergrund her ist Fickers besonderes Verhältnis zu den Autoren vor allem der von ihm von 1910 bis 1954 herausgegebenen Zeitschrift »Der Brenner«¹ zu verstehen. Von allem Anfang an war diese Revue als ein Raum des Gesprächs konzipiert, in dem gerade Gegner wechselseitig einen Beitrag zur Wahrheitsfindung leisten sollten. »Ich habe niemals nach ästhetischen Maßstäben eine Folge zusammengestellt. Aber jedesmal, wenn ich fertig war, stellte es sich heraus, daß sich die Beiträge um ein zentrales Thema gruppieren, das eine Entscheidung forderte«, gesteht rückblickend Ficker noch 1964.

Ausschlaggebend war vor allem in der zweiten Phase – sie begann mit dem »Brenner-Jahrbuch 1915« – die Sprachmächtigkeit der Mitarbeiter, die von dort an durch den Dichter Georg Trakl, durch die Schriftsteller Carl Dal-

lago und Theodor Haecker eine religiöse Dimension gewonnen hatte. Ohne Empfänglichkeit für das Religiöse wird man dieser seit 1915 zweimal durch Weltkriege unterbrochenen, in freier Folge erschienenen Reihe von Heften und »Jahrbüchern« kaum gerecht werden können. 1919 schreibt Ficker in seinem »Vorwort zum Wiederbeginn«: ». . . So ist es denn die Bestimmung des »Brenner« im letzten: Wegbereiter zu sein der Erkenntnis der Kommenden, der Tieferberufenen, Herz und Verstand der Gegenwart zu weiten, und dieser selbst vorläufig im wahrsten Sinne des Wortes heimzuleuchten aus dem ungeheuerlichen Angst-Dickicht, in dem sich der Geist der Zeit verfangen hat und darin er sich vom Auge des Ewigen, das er zu blinden wählte, nun wie von etwas Furchtbarem fixiert fühlt. Dieser Andeutung einer Charakter-Zeitschrift . . . nach Möglichkeit gerecht zu werden, scheint uns eines wohlbedachten Wagnisses der Begeisterung wert . . .«² Ficker möchte den »Brenner« durch Herausstellung des wahrhaft Relevanten immer mehr zu einer »Bekanntnisschrift« gestalten und ihm durch Nichtbeachtung des bloß Interessanten das »Zeitschriftengesicht« nehmen.

Fast gleichzeitig mit dem Beginn des eigentlichen »Brenner« – die erste Phase von 1910 bis 1914 war nur ein Vorspiel, wenn auch ein notwendiges, gewesen – hatte Ficker resolut auf eine eigene literarische Produktion verzichtet, erwies sich dafür in der Folge als ein immer hingebungsvollerer Ins-Gespräch-Bringer seiner Autoren. Was Ficker in seiner Abschiedsrede von Carl Dallago einbekannt hat: »Und so beschloß ich denn, obwohl oder gerade weil ich unter dem Druck eines eigenen, aber mir von Kindheit an mehr auferlegten als erwünschten Hanges zur Einsamkeit stand, dem isolierten Anspruch deiner Stimme im Rahmen einer kleinen kämpferischen Zeitschrift auf gut Glück Gehör zu verschaffen«³, dieses Hervor- und Eintreten des »Brenner« einem Autor zuliebe, der Gehör zu verdienen schien, bewahrte er später auch gegenüber den später eingetrete-

1 Sämtliche »Brenner«-Folgen sind 1969 im Verlag Kraus-Thomson, Liechtenstein, als Reprint erschienen.

2 In »Denkzettel und Danksagungen«. München, 1967, S. 38.

3 Ebd. S. 189.

nen Mitarbeitern wie Ferdinand Ebner, Theodor Haecker und Paula Schlier. Ficker suchte nicht willkürlich und geschäftig Mitarbeiter für den »Brenner«, sondern ließ sich von Geisteszugewandten als ein ebenso zarter wie strenger Editeur und Kompositeur finden. Unzählige Lese- und Schreibnächte waren die Konsequenz dieser seiner selbstvergessenen Hingabe. Welche Mühe er es sich z. B. nur kosten ließ, einem schriftstellerischem Naturtalent, wie es Dallago nun einmal war, zu seinem unverwechselbaren Ausdruck zu verhelfen, bekannte er einmal mir gegenüber mit den Worten: »Ich bin ihm förmlich ins Hirn hineingekrochen«. Er war es auch, der, nachdem er sich von der Offenbarungsmacht des Weiblichen überzeugt hatte, der Dichterin Paula Schlier mit fast unerschöpflicher Geduld half, ihre überfließenden, eschatologisch gestimmten Träume und Visionen für den religiös und sprachlich anspruchsvollen Leser nachvollziehbar zu machen. Er hat diese Verantwortung, als ein einzelner diese Zeitschrift herauszubringen, mit dem größten Gewissensernst getragen. Ficker hat, wie er mir einmal gestanden hat, jedes Mal, wenn ein »Brenner« fällig war, darum gebetet, Gott möge ihm die Gnade verleihen, einerseits den jeweiligen Autoren zu ihrer einmaligen Stimme zu verhelfen, andererseits durch das richtige Gesamt der jeweiligen Folge einen Beitrag zur religiös-geistigen Orientierung einer hörwilligen Zeitgenossenschaft zu leisten. Dieser Herausgeber von zeitüberholend Neuem und von unüberholbar Altem beanspruchte aber nie, die Mitarbeiter und Leser des »Brenner« zu führen, sondern wußte sich bei seinem Herausstellen ursprünglicher Begabungen und echter Befruhenheiten selber »von oben« geführt.

Ficker war, darin Karl Kraus verwandt, ein unerbittlicher Grammatiker und Schreibmeister. Viele angehenden Dichter und Schriftsteller hat er mit seinem behutsam-strengen Rat vorwärtsgebracht, viele junge Menschen, welche sich zum Dichten berufen glaubten, hat er vor lebenslangem Dilettantentum bewahrt, indem er ihnen unmißverständlich nahelegte, überhaupt von diesem gefährlichen Metier zu lassen. Ficker selber freilich hat, seit ihm das Geistesunternehmen des »Brenner« über den Kopf und zugleich ans Herz gewachsen war, im

wesentlichen nur mehr Vor- und Nachworte zu einzelnen Folgen veröffentlicht. Eine Ausnahme bildet nur sein Brief an den Judenchristen Johannes Öesterreicher, der in dessen Zeitschrift »Die Erfüllung« 1937 erschienen ist. Dieser bildet, so will mir scheinen, auch den eigentlichen Drehpunkt für die dritte »Brenner«-Phase, in der die 1934 begonnene Konversion einer ganzen Zeitschrift in der Vorahnung eines zweiten, noch größeren Unheils, als es der Erste Weltkrieg und die nachfolgenden Umstürze waren, sich vollendet hat. Dennoch wird auch Ficker selber als großer Schriftsteller, als Brief-Schriftsteller in die Literatur eingehen; denn jede »Brenner«-Folge war Ergebnis und sichtbarer Ausdruck vieler geschriebener Gespräche. Dieser Entbinder von Begabungen verfügte über ein höchst empfindliches inneres Gehör. Er schrieb seine Briefe weder spontan noch impulsiv. Seine großen Briefe, yerkleidete Abhandlungen, meist für einen einzigen Empfänger und Leser bestimmt, wurden tagelang entworfen, sorgfältig komponiert und meist mehrfach umgearbeitet, ehe sie abgesandt wurden. Fickers Briefe stellen nicht bloß die Begleitmusik zu seiner Tätigkeit als Herausgeber des »Brenner« dar, sie sind darüber hinaus seine noch nicht fertig ans Licht gehobene persönliche Hinterlassenschaft. Dies aber war die Geisteshaltung, von der seine vielen Briefe⁴ – der Kreis der Adressaten reichte weit über den »Brenner« und die eigene Familie hinaus – bered Zeugnis ablegen: ». . . Was mir bei allen Brenner-Mitarbeitern wichtig und von wesentlicher Bedeutung war, ist bei aller Verschiedenheit der Denkweise und intellektuellen Fähigkeiten der Existenz-Einsatz, der jedem ihrer Sätze das Rückgrat gab.« Inhaltlich gesehen, wird vor allem aus Fickers Briefen an »Brenner«-Autoren neues Licht auf den Weg dieser »Zeitschrift« fallen, auf den Weg eines über Jahrzehnte hinweg im Geiste Ferdinand Ebners geführten Dialogs, in dem schließlich keinem der Mitarbeiter und Leser die Entscheidung für oder gegen die Gestalt Christi, für oder gegen die Kirche selber erspart geblieben ist.

4 Die Ausgabe der Briefe Fickers ist auf zwei Bände und einen Kommentarband angelegt. Sie wird 430 Briefe des Autors und ebenso viele Gegenbriefe von 391 Briefpartnern umfassen.

Ein Letztes, das die Gespräche und Briefe Fickers selber, aber auch den »Brenner« im ganzen kennzeichnet, muß gesagt werden: sein existentielles Gefühl für die Unwiederholbarkeit des jeweiligen »Augenblicks«, für die mögliche Entscheidungssträchtigkeit jeder Form menschlicher Begegnung. Ficker, der bis an sein Lebensende ein unenttäuschbar Hoffender geblieben ist, war sich immer bewußt, daß jedes Gespräch, jeder Brief, jeder Beitrag im »Brenner« im Hinblick auf den »Neuen Himmel« und auf die »Neue Erde« zur rechten »Zeit und Stunde« werden kann, wenn nur wir Menschen der Du-Erfahrung Raum zu geben vermögen.

Ignaz Zangerle

ERNESTO CARDENAL, PROPHET DES FRIEDENS UND CHARISMATIKER? – Die Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1980 hat keineswegs ungeteilte Zustimmung erfahren. In erkennbarer Proportion zur geistigen Kräfteverteilung in unserem Lande gab es auch scharfe Kritik. Auffallend war aber gerade auch die Unsicherheit und Hilflosigkeit, Kriterien zu finden, um dem wohl zu differenzierenden Sachverhalt des Solentiname Ernesto Cardenals gerecht zu werden. Cardenal ist ein Sonderfall von »Theologie der Befreiung«, und wer ist hier kompetent, wenn nicht derjenige, der die Verhältnisse in Nicaragua aus eigener Anschauung kennt.

Trotzdem gibt es in Westdeutschland ein lebendiges Interesse an Solentiname als gesellschaftlichem Experiment, in dem nach vielen mißlungenen Versuchen nun vielleicht doch so etwas wie Sozialismus glücken könnte, gar ein »Sozialismus mit menschlichem Gesicht«, gar unter eindeutig christlichem Vorzeichen. Parallelen in der eigenen Geschichte stellen sich ein: Hitler-Deutschland entspricht der Unfreiheit im Somoza-Regime. Und die »gewaltlose Revolution« der Sandinos entspricht der Etablierung eines demokratischen Deutschlands nach 1945. Gegen eine solche Sicht sind jedoch eine Reihe Einwendungen zu machen. Hitler ist in Deutschland nach streng demokratischen Regeln an die Macht gekommen, und die überwiegende Mehrheit des Volkes stand auch noch zu ihm, als sich alles dem schrecklichen Ende entgegenentwickelte. Das ganze Volk mußte

sich einem Prozeß tiefgreifenden Umdenkens unterziehen, bis sich bei uns ein demokratisches System entfalten konnte, dessen wichtigster Zug der Pluralismus der Kräfte nach der Analogie der angelsächsischen Demokratien war. Ganz anders im Umsturz in Nicaragua, wo in einem Handstreich von einer kleinen Gruppe das Somoza-Regime gestürzt wurde, um gleich darauf eine Einparteien-Herrschaft aufzurichten, die von einer Freigabe der Regierung an das Volk auf dem Wege freier Wahlen weit entfernt ist. Nicaragua hatte eine »Kulturrevolution«, die im wesentlichen von Cardenal und seinem Freundeskreis in Solentiname den Ausgang nahm. Von welcher Art der geistige Nährboden dieser Revolution ist, geben die frühen Schriften Cardenals deutlich Zeugnis. Recht instruktiv ist die Dokumentation »Das Evangelium der Bauern von Solentiname«. ¹

Wenn in der Diskussion um Ernesto immer wieder betont wird, wir hier im »verbürgerlichten« und dem »Kapitalismus« hörigen Westdeutschland könnten im letzten nicht beurteilen, was in Nicaragua, gewissermaßen »an der Front«, vor sich gehe – wie kommt es dann, daß es aus gleicher Richtung wenig Kompetenzprobleme gibt, die Situation in Südafrika oder Chile zu bedenken? Es ist unbestreitbar, daß es eben Interessen im Kontext der eigenen Gesellschaftswirklichkeit sind, die bestimmte Systeme im Ausland in die Hölle verdammen, um dann andere um so intensiver in den Himmel zu erheben. Himmel- und Höllenfahrt, made in Germany, – solche Interessen gilt es zu beleuchten! Wie Chile und Südafrika hierzulande zu Reizworten geworden sind, die gelinde Erdbeben auszulösen vermögen, so kann Ernesto Cardenal als die teuerste Symbolfigur gelten, die zur Zeit in westdeutscher Kirchenpolitik gehandelt wird. Die uns leitende Frage muß also sein: Wer ist dieser Ernesto, der bei uns so beredte Fürsprecher auf allen Ebenen der kirchlichen Landschaft findet? Und wer sind die Gläubigen, die voll Hoffnung auf die neu gehißte Flagge Schwarz-Rot schauen? Wer die Rede Ernestos in Frankfurt im Oktober 1980 aufmerksam liest, ist bald belehrt, daß die angesprochenen Zusammenhänge nicht

1 Bde. 1-4, Gütersloh.

provinzieller Art sind, sondern weltweite Gültigkeit beanspruchen: sie gelten in Transposition ohne weiteres in Südkorea, in Südafrika, in Nordirland, in Polen, in dem in Ost und West gespaltenen Deutschland. Bestimmten Einwänden gegenüber müßte eine längere Erörterung Platz greifen, wie weit die Semantik sozialistischer Vokabeln Cardenals auf die südamerikanischen Verhältnisse hin einzugrenzen sei. Aber das »Kubanische Tagebuch« und »Meditation und Widerstand« lassen reinrassige Sätze aus dem internationalen sozialistischen Vokabular hervortreten, deren Urheberrechte eben auch »made in Germany« sind. Die Rede Cardenals in Frankfurt ist semantisch überraschend eindeutig und präzise: Unterdrückung liest sich (mit Brecht gesprochen) in allen Ländern gleich, bzw. »Freiheit« oder »Reich Gottes« intendieren ein Gemeinsames für alle, die nicht einem neuen sprachlichen Rassismus huldigen möchten.

Vielmehr ist die Frankfurter Rede ein überraschender Beweis dafür, wie gleichförmig – um nicht zu sagen stereotyp – die Sprachfiguren sind, die sich überall in der Welt in den ideologischen Sprachküchen wiederfinden lassen. Der Beweis ist hier zu erbringen. Auf Grund der Frankfurter Rede läßt sich eine Ideographie aufzeichnen, die die Schwerpunkte der angezielten Erheblichkeiten getreu widerspiegelt. Diese sind (immer sind Themenkomplexe zusammengefaßt):

Kampf, Krieg	42
Volk	33
Friede	28
Revolution	21
Befreiung	20
Kinder, Jugend	20
Leben, Tod, Auferstehung	19
Verbrüderung, Vereinigung	17
Nicaragua, Sandinos	15
Unterdrückung, Ausbeutung	15
früher – heute	15
Arbeiter und Bauern	14
machen, aufbauen	14
Liebe	13
Waffen aller Art	13
Sieg	11
Feinde	11
Veränderung, Zukunft	11

Christentum, Glaube, Evangelium	10
Werk, Aktion	10
Unwissenheit – Bewußtsein	9
Erziehung, Kultur, Alphabetisierung	9
Staat	7
Gerechtigkeit	7

Befragt man die angegebenen Begriffe auf ihre geistige Heimat, so ergeben sich drei Grundströmungen und Gruppierungen, die für das Denken Cardenals charakteristisch sind:

1. die völkisch-kulturelle Komponente,
2. die sozialistisch-marxistische Komponente,
3. die religiös-christliche Komponente.

Alle drei Strömungen dürften in gewisser Ausgewogenheit vertreten sein, so daß man Cardenal wohlüberlegt und ohne polemische Verzeichnung als einen christlichen nationalen Sozialisten bezeichnen kann. Diese Behauptung ist zu erhärten, wenn man die Frankfurter Rede in Konkordanz zu vergleichbaren Aussagen christlicher Nationalsozialisten in Deutschland betrachtet.

Kennzeichnend für die Frankfurter Rede Cardenals sind der emphatisch substantivierende Stil und die Sterotypie der verwandten Begriffe. Es scheint ein Wesensmerkmal von ideologisch geprägten Systemen zu sein, daß sie mit einem Minimum von sich immer wiederholenden Begriffen auskommen, so daß unser Ideogramm fast vollständig das Gesamtfeld menschlich-gesellschaftlicher Kommunikation abdeckt. Läßt sich in wenigen zusammenfassenden Sätzen die Substanz der Aussagen Cardenals erheben?

Die Bewegung im Volke Nicaraguas ist der entschlossene Kampf gegen die imperialistischen Feinde im In- und Ausland. Prototyp des Feindes ist das Somoza-Regime, das lindwurmgleich zum Inbegriff aller Scheußlichkeiten und jeglicher Repression wird. Die kollektive Macht, die sich hinter dem Somoza-Regime verbirgt, ist der Kapitalismus, wie er im Kultur- und Wirtschaftssystem der USA sichtbar wird. Gegen dieses Mammutgebilde einer Superzivilisation erheben sich Kampf und Aufstand des Volkes von Nicaragua, nachdem es lange Jahre in schrecklicher Unterdrückung und Ausbeutung gelebt hat. In Akten der Befreiung kann der Friede dauernd hergestellt werden. Bedeutsamer Träger dieser Befrei-

ungs- und Befriedigungsbewegung sind die Kinder und die Jugendlichen, die von Ernesto wesentlich als Kämpfer gezeichnet werden. Sie bauen in Solidarität mit der Arbeiter- und Bauernklasse, den Armen im Volke, das neue Gesellschaftssystem auf, das das alte Unrechtssystem der Klassenteilung ablöst. Im neuen System herrschen Gleichheit und Demokratie – alle verdienen gleich, es gibt im Volke keine Unterschiede mehr. Der leider notwendige bewaffnete Aufstand ging vom Volke aus und ist der Umschlagspunkt, von dem aus die neue Zeitrechnung gilt: seitdem konnten die Forderungen des Evangeliums durchgesetzt werden nach dem neuen Menschen, der vorher schon in Kuba gesellschaftlich sichtbar ins Licht der Weltgeschichte getreten ist. Die entscheidende Kraft der Revolution ist die Liebe. Im Notfall muß die Liebe auch nach Waffen greifen, um das grausame Instrument der Unterdrückung zu zerschlagen. Dabei solidarisieren sich die Menschen mit der weltweiten Arbeiterbewegung des Sozialismus, wobei Karl Marx als Urheber der Theorie für den notwendigen Gesellschaftsumschwung angesehen werden muß. Wesentlicher Motor der Revolution aus Liebe ist aber Jesus Christus. Sein Evangelium konnte sich bisher nicht durchgreifend entfalten, weil die Kirche eine verhängnisvolle Amalgamierung mit dem Kapitalismus eingegangen war. Mit dem Marxismus ist aber die weltgeschichtliche Stunde gekommen, die Verwirklichung des Evangeliums ist in den Horizont der Möglichkeit gerückt. Diesem gewaltigen gesellschaftlichen Werk geht ein Erwachen im Volke voraus, das durch Akte der Aufklärung und Alphabetisierung zu fördern ist. Das entscheidende Zentrum dieser Aktivierung, dieser Bewaffnungsaktion mit Papier und Bleistift ist Solentiname.

Natürlich ist diese Skizze der wesentlichen Gedanken Ernestos in vielerlei Hinsicht ergänzungsbedürftig. Uns interessiert hauptsächlich, in welcher Weise die drei dominierenden Grundlagen von Völkischem, Sozialem und Christlichem verknüpft sind. Denn erst diese Verknüpfungen und kühnen Identifikationen machen das Eigentümliche der Cardenalschen Ideensynthese aus, die bei uns in Westdeutschland so viel Sympathie und Echo ausgelöst haben.

Die erste Identifikationsgruppe, die sich abzeichnet, ist der Kampf um die neue Gesellschaft: Hier wird »gleichgeschaltet« der Befreiungskampf des Volkes Israel im Alten Bunde mit dem Befreiungskampf der unterdrückten Arbeiter- und Bauernschaft des Volkes von Nicaragua. Hier wird die neue Gesellschaft vorbereitet, ja hergestellt durch unsere Aktion! Wie der Leib Mariens als gesegnet gelten kann, weil sie den Messias trägt, so können die Leiber der sandinischen Mütter als gesegnet gelten, weil sie die Kämpfer für die messianische Bewegung des neuen Volkes tragen.

Und wie Christus durch den Tod zur Auferstehung gelangt, so ist das Volk aus der ägyptischen Finsternis der Unterdrückung in den Akten der Revolution zur Auferstehung, zum neuen Leben gelangt. Mit den neuen Verhältnissen sind österliche Verhältnisse ins Land gekommen, endlich ist Friede. Im Klima dieses Friedens wachsen die neuen Menschen des Neuen Testaments heran. Das Reich Gottes auf Erden ist in der Revolution in Nicaragua realisiert. »Unsere Revolution war genau dies: eine große Veränderung, eine Umkehr zur Liebe.«

Freilich hat sich die Notwendigkeit der Revolution nicht überall herumgesprochen, denn ein Teil der Christen verharret leider in böser Sympathie mit den Kapitalisten in bürgerlichen Verhältnissen. Unser aller Sympathie gehört aber der weltweiten Arbeiter- und Bauernbewegung des Sozialismus, die sich im Nachbarland Kuba am sinnenfälligsten dokumentiert. So muß es leider zu einer Trennung kommen unter den Christen: die Fortschrittlichen solidarisieren sich mit der sozialistischen Bewegung, die Konservativen bleiben in der verhängnisvollen Bindung an das Kapital mit der Mehrheit der Bischöfe.

Die klarste Bewertung dieser Art von »politischer Theologie« findet sich bei Kardinal Ratzinger, der zur Sache schreibt: »Es gibt zum einen eine Spannung, die aus der Option für ein als Marxismus verstandenes Christentum herrührt, wie dies kürzlich Ernesto Cardenal formuliert hat, der heute zwei Kirchen gegeben sieht: die eine, die ein Instrument der Befreiung und entsprechend den humanistischen Impulsen des Marxismus die kommende Gesellschaft

herbeizuführen sucht, das Reich Gottes, wie Cardenal meint; die andere, die die bisherige Gesellschaft festhält und in dieser Reaktion zu dieser neuen Kirche steht.«² »So findet sich hierzulande und gerade bei und mit der Kampf- ansage an Gott ein religiöses Pathos, das die weithin heimatlos gewordenen religiösen Energien vieler Menschen mit geradezu magnetischer Kraft an sich zieht und zusehends auch die Theologie erfaßt, die hier eine Möglichkeit wittert, die eschatologische Botschaft mit einem faßbaren realistischen Inhalt zu füllen.«³ Das Charakteristikum dieser Art von »politischer Theologie« ist die präsentische Eschatologie, in der die Gesellschaftsform des neuen Nicaragua identifiziert wird mit dem neuen messianischen Reich Christi. Das Reich Gottes, dessen Ankunft Christus verkündigte, konnte bisher nicht anbrechen, da es sich in der babylonischen Gefangenschaft des Kapitals befand. Jetzt aber, »das erste Mal«, daß in der Weltgeschichte eine friedliche Revolution gelang – so urteilen bundesdeutsche Stimmen triumphierend. Nun ist diese Art von utopischer Schwärmerei nach Mt 24,26 »hier ist Christus« in der Kirchengeschichte kein Novum. Es tritt hervor immer in Zeiten des geschichtlichen Umbruchs – so im ausgehenden Mittelalter mit dem Aufkommen der Nationalismen und der präkommunistischen Sozialutopien im Schwärmertum und der Täuferbewegung. Hierher gehören die säkularisierten Darstellungsformen des Calvinismus im aufkommenden anglikanischen Kapitalismus. Der letzte dramatische Fall einer solchen schwärmerischen Identifizierungsbewegung ereignete sich im eigenen Land im »Deutschen Christentum«, das seine Wurzeln bereits in den Anfängen des 19. Jahrhunderts hat und zur vollen Blüte gelangte im nationalsozialistischen Deutschland Hitlers.

Bei meinem Vergleich beziehe ich mich auf die heute greifbare Literatur zur Sache in dem Werk von Martin Pertiet »Das Ringen um Wesen und Auftrag der Kirche in der nationalsozialistischen Zeit.«⁴ Nach Pertiet kam die

besondere Eigenart des »Deutschen Christentums« am prägnantesten heraus bei den Thüringer »Deutschen Christen«: »Die Thüringer Deutschen Christen führten die Gleichsetzung von Kirche und Drittem Reich konsequent durch; damit beraubten sie die Kirche ihres besonderen Wesens und ihrer eigentlichen Aufgabe, sie säkularisierten diese also in gewissem Sinne, während sie dem deutschen Volk und Dritten Reich Prädikate, Funktionen und Wesensgehalte der Kirche übertrugen, diese also spiritualisierten . . . Weil Christus und seine Botschaft erst im deutschen Volk ihre Erfüllung fanden, war das deutsche Volk der Nerv und das Herz des Glaubens, den uns der Heiland brachte. Die Sendung Christi gab auch dem deutschen Volk und seiner Sendung den letzten Wert. Das deutsche Volk galt den Thüringern als das Volk Gottes, »das Volk Christi«, der »Tempel des heiligen Geistes«. Das deutsche Reich war ihnen ein »Gleichnis des ewigen Gottesreiches« . . . Das Kommen des Dritten Reiches wurde als Kommen des Reiches Gottes erlebt. . . Wurden so die Leitbilder der Kirche und Aussagen über das Reich Gottes auf das deutsche Volk und das Dritte Reich übertragen, so wurden auch die Christusereignisse auf das Werden des »heiligen Deutschland« von den Freiheitskriegen an umgedeutet.« Seinen »Tag der Pfingsten« hatte Deutschland in den Märztagen des Jahres 1933 erlebt: »Da waren wir eine Gemeinschaft an Leib und Seele, ein Reich, eine Glaubens- und Schicksalsgemeinde, ein Volk. Der Gott der Liebe weilte als heiliger Geist mitten unter uns und schenkte uns die Kraft zum Glauben an die Freiheit und Ehre der deutschen Nation.« »Das Reich Gottes ist als Drittes Reich auf Erden erschienen. Das Reich Gottes ist der religiöse Sinn des Dritten Reiches: das ist der Sinn des Dritten Reiches im Rahmen der Ewigkeit.« Diesem von Gott auserwählten Volk war auch eine einzigartige Aufgabe für das Reich Gottes und die Kirche zgedacht. Das deutsche Volk als Volk Christi sollte Träger der Offenbarung des Evangeliums sein. Was in der Regel von einem Christen und der christlichen Kirche erwartet wurde, daß sie dem Nächsten Christus werden, das wurde auch von einem christlichen Volk . . . erwartet: »In dem Maße, in dem ein Volk

2 In dieser Zeitschrift 5/80, S. 430.

3 Kleine kath. Dogmatik, Bd. 9, Eschatologie S. 11.

4 Göttingen 1968.

sich diesem Willen Gottes hingibt, wird es zum Heilsvolk für die Welt . . . Sowohl Volk und Kirche, als auch Volks- und Heilsgeschichte setzten die Thüringer Deutschen Christen einander gleich.«⁵

Auch für Pertiet ist das Charakteristikum der Verirrung des Deutschen Christentums die kurzschlüssige Identifizierung von Kirche und Volk, von Kommen des Reiches Gottes und Etablierung der neuen gottgewollten Regierungsform. Vergleicht man Texte Cardenals mit Sätzen aus den »Glaubensbekenntnissen« der Deutschen Christen, so findet man identische Aussagen. Es müssen nur analog »Deutschland« durch »Nicaragua«, »Juden« durch »Kapitalisten« ersetzt werden – wir haben ein nahezu identisches Ideogramm, das freilich in der Wertigkeit von nationaler Strömung unterschiedlich ist: bei den Deutschen Christen ist die deutsche Nation Träger des Gottesreiches, bei Cardenal ist es die Weltbewegung des Sozialismus. Aber die Grundmerkmale des irrigen Messianismus sind voll gegeben: die fatalen Identifikationen von Ort und Zeit »Hier ist der Messias!« (Mt 24,26); und schließlich die Drapierung einer wölfischen Aggressivität mit dem Lamms-Gewand: »Hütet euch vor den falschen Propheten, die in Lammes-Gewandung zu euch kommen, inwendig aber reiße Wölfe sind« (Mt 7,15).

Als besonders makabre Parallele fällt ins Auge die Aufforderung Ernestos im Gespräch mit Fidel Castro, die Christen aufzuspalten: »Während unseres Gespräches über die Vereinigung von Christen und Marxisten in Lateinamerika sagte ich, es müsse sich um eine Vereinigung mit einer Teilung handeln: eine Vereinigung der revolutionären Christen und Marxisten ohne die reaktionären Christen und Marxisten, also ohne den größten Teil der Bischöfe und ohne die kommunistischen Parteien . . .«⁶ Analog findet sich bei den Deutschen Christen die Aufforderung an alle aufrechten Christen, sich von den Juden in den eigenen Reihen zu distanzieren und nur noch mit Ariern Gemeinschaft zu halten. Pertiet schildert, wie in der internen kirchlichen Ge-

setzung eine Paragraphierung Platz griff, wonach Pfarrer, die mit Jüdinnen verheiratet waren, ihren Dienst quittieren mußten.⁷

Als Probe aufs Exempel mag die Schlüsseligkeit der damals unter wesentlicher Federführung von Karl Barth entstandenen »Barmer Erklärung« in Anwendung auf die Statements von Ernesto Cardenal gelten. Dort ist zu lesen: »Kirche entsteht, wo Gott heraufruft, wo er durch das Evangelium die Heiligen von der Welt sondert. Zwar ist Kirche nicht zu denken ohne Volk, und sie muß gemäß Mt 28,18ff. auf die Gesamtheit jedes Volkes und aller Völker ausgerichtet sein. Aber weder in ihrem Wesen, noch in ihrer Substanz kann sie mit dem Volke gleichgesetzt werden.«⁸

Wenn die genannten Analogien stimmig sind, kommen wir an dem harten Schluß nicht vorbei, daß Ernesto Cardenal, der von bestimmten Gruppierungen der kirchlichen Öffentlichkeit – im evangelischen Raum fast noch stärker als im katholischen – zum Panier erhoben wird, keineswegs der Prophet und Charismatiker ist, als der er ausgegeben wird. Wir haben Anlaß vielmehr zu der Warnung vor neuerlichen kurzschlüssigen Mythisierungen, nachdem noch keine zwei Generationen über der Katastrophe des deutschen Christentums ins Land gegangen sind.

Eine nicht zu gering zu veranschlagende Ironie der Geschichte besteht darin, daß immer wieder und mit Permanenz der Sauerteig des Christentums auch zugleich der Ausgangspunkt aller Irrlehren war (1 Joh 2,19). Es ist eine historisch nachzuweisende bittere Lehre, daß die Etablierung des Nationalsozialismus in Deutschland nur möglich war, weil schon lange vorher das deutschnationale Christentum für die nötige religiöse Überhöhung des Nationalismus gesorgt hatte. Heute ist der Nationalismus für uns längst nicht mehr die erste Gefahr. Die entscheidende christliche Versuchung ist, wie Kardinal Ratzinger zutreffend zeigt, die mythische Überhöhung des Sozialen zum Sozialismus unter kräftigster Beweihräucherung von seiten kirchlicher Amtsträger und »Theologen«. Es ist genau dies »religiöse Pathos, das die weithin heimatlos gewordenen religiösen Energien vieler Menschen mit geradezu ma-

5 Pertiet, S. 281 ff.

6 Aus »Kubanisches Tagebuch«, S. 114.

7 A. a. O., S. 286-294.

8 Ebd., S. 80.

gnetischer Kraft anzieht.«⁹ Es ist nicht von ungefähr, daß der warnende Protest gegen neuerliche Umdeutungen und mythische Verzerrungen des Glaubens aus demselben Land kommt, wo bestimmte Kreise es nicht lassen

können, auf Suche nach neuen Propheten und Führern zu gehen. Wir Deutschen sind noch am ehesten die gebrannten Kinder, die im eigenen Land zwei totalitäre Ideologien miterleben mußten – und wieder die schmerzende Beflissenheit erfahren, diesen Systemen nach- und vortüglich den kirchlichen Segen zu erteilen. Albrecht v. Raab-Straube

9 J. Ratzinger, Eschatologie S. 11.

Otfried Höffe, geboren 1943 in Leobschütz (Oberschlesien), ist ordentlicher Professor für Ethik und Sozialphilosophie sowie Direktor des Internationalen Instituts für Sozialwissenschaft und Politik an der Universität Freiburg i. Ue.

Oswald von Nell-Breuning SJ, geboren 1890 in Trier, ist Professor für Sozial- und Wirtschaftsethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt.

Wilhelm Weber, geboren 1925 in Meggen/Wf., lehrt als ordentlicher Professor der Universität Münster die Fächer Sozialethik, Wirtschaftsethik, politische Ethik und Sozialpolitik; er ist Direktor des Instituts für Christliche Sozialwissenschaft an der gleichen Universität.

Lothar Roos, geboren 1935 in Karlsruhe, seit 1960 Priester, ist seit 1975 ordentlicher Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Universität Mainz.

Justus Dahinden, geboren 1925 in Zürich, Dr. arch. ETH Zürich, ist ordentlicher Professor an der Technischen Universität Wien und Direktor des Instituts für Raumgestaltung.

Bernardin Kardinal Gantin, geboren 1922 in Toffo (Benin), seit 1951 Priester, 1960 Erzbischof, 1977 Kardinal; Vorsitzender der Päpstlichen Kommissionen »Justitia et Pax« und »Cor unum«. – Den Beitrag auf Seite 166 übertrug aus dem Französischen August Berz.

Anton Rauscher, geboren 1928 in München, ist Ordinarius für christliche Gesellschaftslehre an der Universität Augsburg.

Otto Schulmeister, geboren 1916 in Wien, ist Herausgeber der Wiener Tageszeitung »Die Presse«.

Oskar Simmel SJ, geboren 1913 in Haar bei München, ab 1952 Redakteur der »Stimmen der Zeit«, ab 1967 bei Radio Vaticana, ab 1970 im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, ab 1973 Redaktionsmitglied des »Rheinischen Merkur«, ab 1979 Mitarbeiter des Erzbischofs von München und Freising.

Ignaz Zangerle, geboren 1905 in Wängle bei Reutte, war Bundesstaatlicher Volksbildungsreferent und leitet das Katholische Bildungswerk der Diözese Innsbruck. Bei dem Beitrag auf Seite 200 handelt es sich um den Text der Rede, die Zangerle auf der Innsbrucker Feier des 100. Geburtstages von Ludwig v. Ficker am 17. April 1980 gehalten hat.

Albrecht v. Raab-Straube, geboren 1931, ist Pastor in einem Dorf im Hochsauerland und zugleich Geistlicher Rektor in der Erwachsenenbildungsstätte St. Bonifatius in Elkeringhausen.