INHALT

Ambaum, Jan: Die Identität des Priesters. Bemerkungen zum ontologischen und funktionalen Amtsverständnis 421

Balthasar, Hans Urs von: Adrienne von Speyr: Über das Geheimnis des Karsamstags. 32

–: Das Wagnis der Säkularinstitute 238

–: Von der Theologie Gottes zur kirchlichen Theologie 305

–: Die »Seligkeiten« und die Menschenrechte 526

Berger, Hans: Die katholischen Arbeitervereine Westdeutschlands von 1930-1945 373

–: Die katholischen Arbeitervereine Westdeutschlands von 1930 bis 1945 (II) 478

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die Kirche in der Gemeinde 397

Breuning, Wilhelm: Zur Lehre von der Apokatastasis. 19

Bürkle, Horst: Mission als Lebensaufgabe der Kirche heute 67

Dahinden, Justus: Warum ich Kirchen baue 146

Duchesne, Jean: Jedem, was er braucht. Gedanken über das katholische Priestertum 403

Dupront, Alphonse: Die Jugend Frankreichs heute. Eine Analyse. 382

Forster, Karl: Die Menschenrechte – aus katholischer Sicht 517

Gantin, Bernardin Kardinal: Die soziale Botschaft Johannes Pauls II. an die Völker Afrikas und Lateinamerikas 166

Görres, Albert: Kennt die Religion den Menschen? 85

Haas, Alois M.: Descensus ad Inferos. Höllenfahrten und Jenseitsvisionen im Mittelalter vor Dante 40

Hanssler, Bernhard: Kunst als Verkündigung. 73

Heck, Erich: Wieder Katechismen? Zu zwei Neuerscheinungen 563

Hill, Roland: Glaubenspraxis in Großbritannien 458

Höffe, Otfried: Die Menschenrechte als Prinzipien eines christlichen Humanismus. Zum sozialethischen Engagement von Johannes Paul II. . 97

Hohoff, Curt: Der junge Esel. Zur Einheitsübersetzung der Bibel. 264

Jaegerschmid, Adelgundis OSB: Edith Stein. Ein Lebensbild 465

Laboa, Juan Maria: Kirche zwischen Demokratie und Autoritarismus. Ein halbes Jahrhundert der Geschichte der Kirche Spaniens 246

–: Kirche zwischen Demokratie und Autoritarismus.
Ein halbes Jahrhundert der Geschichte der Kirche Spaniens (II) 349

Lehmann, Karl: Lehramt und Theologie. Versuch einer Verhältnisbestimmung . . . 331

–: Der Auftrag des Amtes in der heutigen Kirche 446

Lohr, Charles: Theologie und/als Wissenschaft im frühen 13. Jahrhundert 316

Maas, Wilhelm: »Abgestiegen zur Hölle«.
Aspekte eines vergessenen Glaubensartikels 1

Maier, Hans: Doctor universalis. Zu Gestalt und Werk des Albertus Magnus 254

–: Die Kirche und die Menschenrechte – eine Leidensgeschichte? 501

Nell-Breuning, Oswald von: Hat die katholische Soziallehre ihre Identität verloren? 107

Nüss, Franz Josef: Kirchbau und Verkündigung. Eine Antwort. 364

Quinn, Jerome D.: Die Ordination in den Pastoralbriefen 410

Raab-Straube, Albrecht v.: Ernesto Cardenal,
Prophet des Friedens und Charismatiker? 203

Raczynski, Joseph Graf: Glaube und Kunst – Hören und Sehen –
Kirche und Bild. Gedanken zu zwei späten Zeichnungen von Michelangelo 576

Ratzinger, Joseph Kardinal: Die kirchliche Lehre vom sacramentum ordinis 435

–: Das I. Konzil von Konstantinopel 381.
Seine Voraussetzungen und seine bleibende Bedeutung 555

Rauscher, Anton: Impulse der katholischen Soziallehre
für die deutsche Sozialpolitik. 179

Roos, Lothar: Politische Theologien und katholische Soziallehre.
Versuch einer historisch-vergleichenden Analyse
im Interesse eines besseren gegenseitigen Verständnisses 130

Sanders, Wilm: Gebet für die noch ausstehende Zukunft der Kirche 301

Schaefer, Hans: Heilen und Heil 274

Schick, Ludwig: Die Drei-Ämter-Lehren nach Tradition
und Zweitem Vatikanischen Konzil 57

Schulmeister, Otto: Das Wort, die Wahrheit und die Zeit.
Die Wandlung des Katholizismus im Spiegel
der Wiener Zeitschrift »Wort und Wahrheit« (1946/1973). 188

Schwarz, Johannes: Der Laie vor den evangelischen Räten 298

Sicari, Antonio M.: Die Offenbarung der evangelischen Räte 209

–: Heiligkeit der Theologie – Heiligkeit des Theologen 339

Simmel, Oskar SJ: Der neue Stil 198

Sudbrack, Josef: »Nackt dem nackten Christus folgen«.
Eine Besinnung über menschliche und christliche Askese 228

Voss, Eugen: Kirchen – Menschenrechte – KSZE 538

Weber, Wilhelm: Wirksamkeit und Unwirksamkeit der Katholischen Soziallehre . . 122

Wachter, Emil: Von der Notwendigkeit des Bildes 586

Wild, Wolfgang: Wandlungen unserer physikalischen Weltsicht in den letzten drei Jahrzehnten 285

–: Naturwissenschaft und Gesellschaft. Aspekte eines zunehmend problematischen Verhältnisses. 493

Wyszyński, Stefan Kardinal: Über die Aufgabe von Communio heute. Aus Anlaß der neuen polnischen Ausgabe 401

Zangerle, Ignaz: Ludwig v. Ficker als Herausgeber 200

Papst Johannes Paul II. in Deutschland 94

Die Kirche und die Menschenrechte 95

Zehn Jahre Communio. 594

BESPROCHENE BÜCHER

Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung (Curt Hohoff) 264

Jürgen Aretz, Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus (Hans Berger) 373, 478

STELLUNGNAHMEN

Giesecke, Susanne 595

Schütz, Hermann 400

Torello, Johannes B. 304

Wambolt, A. 595

REDAKTIONELLE HINWEISE

Betr. Mitarbeiter. 96, 208, 304, 400, 500, 596

»Abgestiegen zur Hölle«

Aspekte eines vergessenen Glaubensartikels

Von Wilhelm Maas

I. Die Problematik und Fragestellung

Die zentrale *theologische* Problematik dieses Beitrags beginnt schon bei der *sprachlichen* Formulierung der Überschrift: »Abgestiegen zu der Hölle«? »Hinabgestiegen in das Reich des Todes«? Geläufig war uns durch den liturgischen Gebrauch im Credo lange Zeit die erste Formulierung. Als Ergebnis der Bemühungen der deutschsprachigen christlichen Kirchen um eine gemeinsame Übersetzung liturgischer Texte kam dann vor ungefähr zehn Jahren die neue, zweite Formulierung in Gebrauch. Das Wort »Hölle« wurde gestrichen und durch das »neutralere« Wort »Reich des Todes« ersetzt. Damals hat diese — wie wir zeigen werden — tiefgehende Änderung, von vereinzelten Stellungnahmen (auch im Bereich der evangelischen Theologie) abgesehen, theologisch wenig Aufsehen erregt. Eher war eine gewisse Erleichterung festzustellen. Warum? Glaubte man, das Wort »Hölle« passe nicht mehr in den Erfahrungs- und Verstehenshorizont des aufgeklärten Menschen von heute? Glaubte man, nun endlich das Credo von längst überflüssigem mythologischem Ballast befreit zu haben? War »Entmythologisierung« das Zauberwort? Glaubte man, das Wort »Hölle« verhindere durch seinen stark von spätmittelalterlichen Vorstellungen geprägten Klang den Zugang zu dem »eigentlichen« Sinn des Glaubensartikels vom *Descensus ad inferos*? War die Verweigerung der Rede vom »Höllenabstieg« Christi vielleicht pastoral motiviert? Hatte man eingesehen, daß diese Rede nicht »ankam« und darum in einem theologischen »aggiornamento« dem Adressaten des Kerygmas angepaßt werden mußte?

Welche Motive auch immer maßgebend gewesen sind: Man mag zwar auf den ersten Blick (aber nur auf ihn) ein gewisses Verständnis für diese Haltung aufbringen, sie sozusagen als Anti-Haltung gegenüber dem Anspruch auf Vielwisserei über das Eschaton in der Schuldogmatik der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts betrachten. Aber bei näherem Hinsehen (und das hat dieser Beitrag zum Ziel) ist diese Abwertung bzw. dieses Beiseite-Interpretieren des »Höllenabstiegs« Christi höchst bedenklich, ja, theologisch nicht verantwortbar: Die Tiefendimension dieses Glaubensartikels wird nicht mehr gesehen, man kapituliert vorschnell vor der (zugegebenermaßen vorhandenen und auch bleibenden) Fremdheit dieses Glaubensmysteriums.

Es gibt aber nicht nur theologische Gründe — auf die werden wir ausführlich zurückkommen — für eine gründliche Kritik an der skeptischen oder gar

ablehnenden Haltung hinsichtlich des Glaubensartikels vom Höllenabstieg. Es muß auch, in anthropologisch-existentieller Hinsicht, dem oft gehörten Einwand widersprochen werden, der Topos »Hölle« käme in der Sprache und Existenzerfahrung des modernen Menschen nicht mehr vor. Gerade dort, wo menschliche Erfahrung verdichtet, in dichtester Form, exemplarisch zum Ausdruck kommt, nämlich in der Dichtung und Literatur, ist »Hölle« *die* »Orts«-Beschreibung des modernen Menschen, *der* negative Existenztopos schlechthin. Mit diesem Wort drückt er präzise aus, wo er sich befindet. Man könnte dies in der großen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts im einzelnen aufzeigen: bei Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont, Claudel, Kafka, Mann, Beckett, Joyce, Bernanos, Solschenyzin, um nur einige zu nennen. Wenn aber der Pfeil des Wortes Gottes die menschliche Situation auch in ihrer sprachlichen Artikulation wirklich treffen soll, ist auch von hier aus die Rede von Christi Abstieg in die *Hölle* für die Glaubensverkündigung heute nicht nur erlaubt, sondern not-wendig, was auch immer dies im einzelnen inhaltlich bedeutet. Um diesen theologischen Bedeutungsinhalt genauer zu entfalten, beschäftigen wir uns im folgenden zunächst mit den *biblischen* Aspekten der Katabasis Christi (II). (Die historisch-kritische Methode müßte hier eigentlich ergänzt werden durch eine Auslegung der Schrift mit »pneumatischen« Augen; eine »Inventarisierung« der Mystik bezüglich unserer Thematik und deren dogmatische Auswertung wäre eine dringende und lohnende theologische Aufgabe.) Im Anschluß an den biblischen Befund versuchen wir, eine zusammenfassende Deutung des *Descensus* aus der Sicht der heutigen *systematischen* Theologie zu geben (III).

II. Biblische Aspekte

1. Jesus — der neue Jonas

Jahrhunderte hindurch galt 1 Petr 3, 19 bzw. 4, 6 als die zentrale biblische Belegstelle für die Descensuslehre. Aus verschiedenen Gründen ist sie heute mehr in den Hintergrund gerückt. Dafür treten jetzt andere Stellen mehr in den Vordergrund, nicht zuletzt aufgrund wachsender Wertschätzung und Einbeziehung von intertestamentärer Literatur bzw. von Targumim und Midraschim zur Erklärung schwieriger Bibeltexte. Für unseren Zusammenhang sind Röm 10, 7 und Mt 12, 40 besonders deutliche Belegstellen.

Schon die redaktionsgeschichtliche Analyse von Mt 12, 40 zeigt: Das Jonaszeichen ist ein Zeichen des *Descensus* des Menschensohnes.[1] Diese Interpreta-

1 Vgl. R. A. Edwards, The sign of Jonah in the theology of the evangelists and Q. London 1971.

tion wird bekräftigt, wenn man die Auslegung im Midrasch Jona[2] betrachtet: Der Abstieg des Jonas in die Unterwelt wird hier in Beziehung gebracht mit seinem eschatologischen Sieg über Leviathan, der wiederum die Personifizierung des bösen, bedrohlichen Chaos-Urmeeres ist; dieses aber steht in engstem Zusammenhang mit der alttestamentlichen Scheolvorstellung.

Noch deutlicher steht die Jonastypologie im Hintergrund von Röm 10, 7, wo Paulus typische Midraschexegese benutzt. Bei detailliertem Vergleich[3] der paulinischen Interpretation mit der Paraphrasierung von Dtn 30, 11-14 durch das palästinensische Fragmenten-Targum (in der Rezension des 1956 wiederentdeckten Codex Neofiti I) zeigt sich: beide ersetzen das »Gehen über das Meer« durch »Hinabsteigen in die Abyssos« bzw. »in die Tiefen des Großen Meeres«. Das Targum bezieht diesen Vers dann auf den Propheten Jonas, während Paulus, offenbar auf dem Hintergrund dieser Jonasdeutung des Targum, ihn auf den *Descensus Christi* bezieht: Christus als der neue Jonas. So wie Jonas im dunklen Inneren des Fisches in der Tiefe der Abyssos war, so Christus in der Abyssos des Totenreiches. Wenn auch der Stellenwert des *Descensus* innerhalb des Gesamtskopus von Röm 10, 6-8 »nur« der einer Begleitvoraussetzung ist, eines »nebenbei« Mitausgesagten (ein Tatbestand, den wir auch bei anderen biblischen Descensusstellen finden), so ändert das durchaus nichts daran, daß diese Stelle für die Erhellung des Hintergrundes der Descensusvorstellung des Paulus höchst aufschlußreich ist: die Jonas-Typologie. Der Gedanke des Tot*seins* ist hier im Motiv des Verschlungen*seins* (als Bild für das In-der-Abyssos-Sein) besonders betont: Der Tod wird sozusagen »festgehalten« in seiner vollen Realität und Dunkelheit. Die nachbiblische Tradition hat allerdings *diesen* Aspekt der Jonastypologie gegenüber anderen Aspekten sehr vernachlässigt: Die Motive vom Verschlungen*werden* (Sterben Jesu) und vom Ausgespienwerden (Auferstehung) werden beherrschend. So kommt von hierher ein gewisser Triumphalismus in der Descensuslehre zum Zuge.

Wenn wir sagen: Christus als der *neue* Jonas, so sind damit auch die *Grenzen* der Jonastypologie angedeutet, die Unähnlichkeit bei aller Ähnlichkeit: Während Jonas als Lebendiger von der Tiefe des Abgrunds verschlungen war und nicht »bis ans Ende« preisgegeben, sondern als lebendig Verschlungener dem Leben zurückgegeben wurde, war Jesus als Toter bei den Toten, in der totalen Ohnmacht und Schwäche im Scheol-Abgrund, wurde er von Jahwe hingegeben »bis ans Ende«. Für ihn gab es keinen Wiederaufstieg nach dem Abstieg in die Abyssos. Letzterer war *als solcher* der Aufstieg und die »Herrlichkeit«.

Dieses christologische und soteriologische Paradoxon, daß selbst in der

2 Vgl. A. Jellinek (Hrsg.), Bet ha-Midrasch I. Jerusalem ^{3}1967, S. 96-105; Strack-Billerbeck I, S. 644-647.

3 Vgl. vor allem M. McNamara, The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch. Rom 1966, bes. S. 70-81.

Situation der absoluten Hoffnungslosigkeit, der totalen Ausweglosigkeit und extremen Verlassenheit, und gerade dort und nur dort, das Leben liegt, im *Descensus* der *Ascensus*, ist letztlich auch die Sinnspitze von Mt 27, 51 b-53, wenn und insofern man diese Verse deutet auf dem Hintergrund der Vision von den »vertrockneten Gebeinen« in Ez 37 (mit bestimmten Midraschim, Targumim und der bildlichen Darstellung in Dura-Europos als interpretatorischem Bindeglied): Der Tod Jesu ist der Anbruch der messianischen Zeit. Der tot gewesene Jesus ist der Christus, der durch sein Bei-den-Toten-Sein die Toten zum Leben führt. Die Möglichkeit einer hier im Hintergrund stehenden jüdischen Vorstellung von einem Messias-*Descensus* ist dabei nicht auszuschließen.[4]

2. *Die dunkle Stelle 1 Petr 3, 19 und 4, 6*

Diese Verse gehören zu den am meisten diskutierten Stellen überhaupt. Durch Jahrhunderte galten sie als *die* biblische Belegstelle für den *Descensus* schlechthin. Allerdings war z. B. Augustinus schon anderer Meinung. Heute nun neigt man exegetisch zu der Auffassung, daß hier *nicht* an eine Tätigkeit beim *Descensus* innerhalb des *Triduum mortis* gedacht ist. Unter Heranziehung der Kapitel 6-16 des sog. Äthiopischen Henochbuches, das hier im Hintergrund steht, interpretiert man diese Stelle so: Der *auferstandene* Herr verkündet den ungehorsamen, gefallenen, bösen Engeln, die die Menschen zur Sünde veranlaßt und so das Strafgericht der Sintflut verursacht haben und die jetzt, in den Lüften wohnend, bis zum Endgericht gefangengehalten werden, bei seiner Himmelfahrt seinen endgültigen Sieg über sie. Derjenige, der dieser, wie wir meinen, gut abgesicherten Deutung nicht zustimmen will, muß aber auf jeden Fall konzedieren, daß diese Stelle heute *nicht* mehr stringent *für* eine aktive Heilswirksamkeit Jesu im Totenreich »zwischen« Tod und Auferstehung geltend gemacht werden kann.[5]

Wir stehen also vor der bemerkenswerten Tatsache, daß einige der klassischen biblischen Standardstellen für den *Descensus* heute nicht mehr in diesem Sinne gedeutet werden, daß an deren Stelle aber neue, bislang wenig beachtete Stellen in den Vordergrund treten, wie wir eben andeutungsweise gezeigt haben. Außerdem bedarf es, um einen angemessenen biblischen Gesamtverstehenshorizont für den *Descensus ad inferos* zu erarbeiten, auch einer Analyse der Implikationen der biblischen Scheolvorstellungen, die sich hier anschließen soll.

---

4 Vgl. hierzu W. Maas, Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi (= Sammlung Horizonte, Neue Folge 14). Einsiedeln 1979, S. 73-97. In dieser unserer Untersuchung haben wir die in diesem Beitrag oft nur angedeuteten Thesen ausführlich dargestellt und begründet; dort finden sich auch ausführliche Literaturhinweise.

5 Vgl. W. J. Dalton, Christ's proclamation to the spirits. A study of 1 Peter 3, 18-4, 6. Rom 1965; N. Brox, Der erste Petrusbrief. Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen 1979, S. 170; 189.

3. Scheol als Verlassenheit von Gott und den Menschen

Land ohne Wiederkehr, absolute Trennung von den Lebenden, Vergessensein von Gott, Schweigen, Finsternis, kurz: Einsamkeit und Verlassenheit, dies sind wesentliche Charakterisierungen von Scheol. Scheol bedeutet: Herrschaft der Negativität, Triumph der Chaosmächte über Leben und Ordnung (Kosmos). Totsein und Scheol sind die Summe allen Übels, die Negation alles Guten, Anziehenden und Ersehnten. Der Zustand in der Scheol ist ein Zurückfallen in die gottfeindlichen Bereiche von Finsternis und Chaos »vor« der Schöpfung: *Tehom* als chaotisches Urmeer (personifiziert in Leviathan) und Scheol stehen in engstem, nicht nur örtlichem Zusammenhang (Wasser des Todes). Überwindung von Scheol bedeutet so »neue Schöpfung«.

Das Schlimmste aber an der Scheol-Existenz ist die absolute Verlassenheit von Gott und den Menschen, die totale Verhältnislosigkeit. Die unauslotbare Tiefe der Gottferne ist hier der Inbegriff allen Schreckens. Viele Psalmen (z. B. Ps 22; Ps 88) sprechen von diesem »Ur-Leiden der Gottverlassenheit« (H. J. Kraus[6]) und gerade in diesem Zusammenhang auch immer wieder vom Preisgegebensein, vom Dahingegebenwerden (worauf wir noch zurückkommen werden). Sehr bedeutsam ist nun, daß dieses alles auch umgekehrt gilt: Jede Verhältnislosigkeit, Einsamkeit, Verlassenheit von Gott und den Menschen, ist ein Eintauchen in die Sphäre von Scheol; doch bevor wir dies zeigen, müssen wir noch kurz darlegen, daß diese Scheol nicht erst *nach* dem Tode beginnt, sondern daß es auch den biblischen Befund vom *Descensus media vita* gibt.

4. Scheolabstieg mitten im Leben

Scheol hat biblisch nicht nur einen statisch-räumlichen, sondern auch einen existentiell-dynamischen Aspekt. Ersterer darf jedenfalls nicht überbewertet und allein in den Vordergrund gerückt werden. Scheol wird nicht nur als »Ort«, sondern auch als »Reich«, Herrschaftsbereich, Machtbereich, aufgefaßt. Scheol ist eine dynamische, aggressive Macht, die mitten in das Leben hineinragt und es bedroht. Scheol beeinträchtigt und vernichtet Lebensraum. Der *Descensus,* der Weg in die Scheol, beginnt schon mitten in diesem Leben. Not jeder Art, Krankheit, Verlassenheit, *sind* Scheol, zwar nur partiell, aber doch real. Viele Psalmen bringen dies zum Ausdruck; auch Weish 17 ist ein beredtes Zeugnis dafür (die menschliche Grunderfahrung der Ur-Angst als Realsymbol für Scheol). Diese Aussagen sind nicht nur übertriebene Metaphorik. Wenn »Leben« biblisch die Fülle von Freude, Gesundheit, Kommunikation, Sicherheit, Gottesnähe ist, dann ist alles, was diese Lebensinhalte

6 Psalmen. Neukirchen [4]1972, LXXV.

schwächt, vermindert oder zerstört, Tod und Scheol: Trauer, Not, Chaos, Krankheit, Leiden, Einsamkeit, Gottverlassenheit.

5. Descensus als Verlassenheit — Verlassenheit als Descensus

Wenn und insofern nun einerseits Verlassenheit von Gott und den Menschen, Verhältnislosigkeit, der Inbegriff von Scheol ist, andererseits Scheol mitten in diesem Leben gegenwärtig ist, so kann man die Gleichung wagen: *Descensus* = Verlassenheit, Verlassenheit = *Descensus*. Beide sind fast austauschbare Begriffe, wenn man auch bestimmte Nuancierungen und Akzentverschiebungen beim jeweils verschiedenen Gebrauch nicht außer acht lassen darf. Der zunächst mythisch fern erscheinende Begriff Scheol bekommt im existentiellen Begriff von Verlassenheit anthropologische Relevanz und Aktualität. Scheol wird lebendig im erfahrbaren Phänomen von Verlassenheit im weitesten Sinne. Wir haben anfangs schon angedeutet, daß sich dieses auch in der modernen Literatur widerspiegelt.

Hier soll noch auf einen christologischen Aspekt hingewiesen werden. Daß es eine enge innere Beziehung gibt zwischen den mit den Begriffen »preisgeben«, »verlassen«, »Scheolabstieg« gekennzeichneten Phänomenen, haben wir bereits vermerkt. Dies gilt nicht nur anthropologisch, sondern auch theologisch, und vor allem christologisch. Es geht hier ja um zentrale Begriffe im Umfeld der *Bundes*terminologie, wo es doch um *das* Verhältnis schlechthin geht: Wer Gott verläßt, indem er die Bundessatzungen bricht, den verläßt Gott, den gibt er preis, der steigt hinab zur Scheol, zur Verhältnislosigkeit und Bundeslosigkeit schlechthin (vgl. z. B. diesen schon fast formelhaft schematisierten Zusammenhang in Neh 9). Doch wird auch immer wieder betont, daß Gott das Volk, das den Bund gebrochen hat, den Menschen, der ihn verlassen hat, letztlich nur »für kurze Zeit« preisgibt, nicht bis ans Ende in der Verlassenheit der Scheol sein läßt. Um so schärfer wird auf diesem Hintergrund dann die Neuheit der christologischen Aussagen deutlich: Jesus Christus, von dem, weil er eins ist mit dem Willen des Vaters, kein Bundesbruch ausgesagt werden kann, wird im »Platztausch«, in »Stellvertretung«, für diejenigen, die den Bund gebrochen haben, vom Vater dahingegeben (vgl. Röm 8, 32). Was hindert uns, schon von daher, daß der Vater ihn dahingibt, und zwar »bis ans Ende«, daß er am Kreuz von diesem seinem Vater verlassen ist, daß er keine Schonung erfährt (wie sie z. B. Isaak erfahren hat; vgl. Gen 22), von eben diesem Jesus Christus, und zwar im Horizont aller hier dargelegten biblischen Perspektiven, auszusagen: Er ist hinabgestiegen in die Scheol, in die »Hölle«?

Das Neue Testament — und damit kommen wir zu einer letzten Stelle — tut dies denn implizit auch selbst, wenn es in Apg 2, 27-31 (»Du wirst meine Seele nicht im Hades verlassen sein lassen«) mit einem Zitat von Ps 16, 10 zunächst das Sein Christi im Hades (= bei den Toten) feststellt bzw. voraussetzt, dann

diesen *Descensus* bzw. dieses Sein-bei-den-Toten als ein Verlassensein vom Vater bezeichnet, schließlich aber diese Verlassenheit nicht als endgültige hinstellt (»Du wirst nicht . . .«). Der Gedanke der Verlassenheit und der Paradosis des Sohnes seitens des Vaters ist gleichsam eine theologische Klammer, die Leiden, Tod und Scheolabstieg Jesu zusammenfassend qualifiziert und zentral beinhaltet. Umgekehrt könnte man aber in gewisser Weise auch sagen: Der Höllenabstieg ist die theologische Überschrift über Gethsemane, Leiden, Tod und Totsein Jesu. Theologisch sinnvoll wäre von daher auch die Reihenfolge (im Apostolischen Glaubensbekenntnis): »Hinabgestiegen in die Hölle: gekreuzigt, gestorben und begraben.«

6. *Der Stellenwert der Descensus-Lehre*

Als Ergebnis der Analyse des biblischen Befundes können wir nach der Interpretation der klassischen Standardstellen festhalten, daß von einem »eigentlichen« Descensus, nämlich im Sinne von *aktiver* Heilswirksamkeit im Totenreich »zwischen« Tod und Auferstehung nirgendwo *ausdrücklich* die Rede ist. Es geht nicht thematisch und explizit um den *Descensus* als solchen. In formaler Hinsicht wird er »nur« im Sinne einer »nebenbei« enthaltenen Implikation bzw. Begleitvoraussetzung im Zusammenhang mit Kreuz und Auferstehung und der darin erfolgten Überwindung des Bösen und des Todes behandelt. Doch dieser formale Befund mindert nicht seinen inhaltlich zentralen Stellenwert, wenn wir das Ganze biblischer Scheoltheologie berücksichtigen und eine eingehende Analyse der mannigfaltigen Implikationen der Scheolvorstellung vornehmen. Nur so ist ein angemessenes biblisches Gesamtverständnis des *Descensus* zu erreichen. Unsere Bemerkungen etwa zu Mt 12, 40; 27, 51 b-53 und Röm 10, 7 haben hoffentlich verdeutlicht, daß die eben gemachte Einschränkung, daß nämlich vom Descensus im Neuen Testament »nur« im Sinne einer »nebenbei« enthaltenen Implikation im dominierenden Kontext von Tod und Auferstehung die Rede sei, den Stellenwert, die Bedeutsamkeit und den Aussagereichtum solcher Stellen durchaus nicht mindert. Vielmehr bringt auch die allerdings mühsame Kärrnerarbeit der Exegese ans Licht, was wir jetzt im folgenden theologisch-systematisch entfalten wollen, daß nämlich die Lehre vom *Descensus ad inferos* nicht an der Peripherie, sondern im Zentrum der Theologie steht.

III. Der Descensus ad inferos als Knotenpunkt systematischer Theologie

1. *Mythos oder Mysterium?*

Im Zuge der liberalen Theologie und der modernen, bei R. Bultmann radikalisierten Entmythologisierungstendenz hat es der Glaubensartikel vom Höllen-

abstieg neben dem von der Jungfrauengeburt und dem von der Himmelfahrt nie leicht gehabt: Er wurde als »vertrocknete Reliquie« (A. von Harnack) und als »erledigt« (R. Bultmann) abgetan. Die Rede vom Höllenabstieg sei mythologische Rede und als solche für den Menschen von heute unglaubhaft, weil das mythische Weltbild der Bibel für ihn vergangen und unmöglich zu repristinieren sei. Wir können hier zwar nicht die ganze Problematik der Entmythologisierung und existenzialen Interpretation darstellen, aber wir wollen doch kurz prüfen, ob, *inhaltlich* gesehen, sich die Behauptung aufrechterhalten läßt, die biblische Descensusaussage sei aus altorientalischen bzw. antiken Descensusmythen ableitbar, sie sei nur ein Abklatsch von Mythologie. Dies wird auch heute noch ernsthaft behauptet, und zwar speziell unter Berufung auf die vermeintliche Übereinstimmung des babylonisch-sumerischen Ischtar/Innana-Mythos mit der christlichen Descensusaussage.

Kurz zusammengefaßt läßt sich das Ergebnis einer vergleichenden Analyse so formulieren: In den nichtchristlichen Descensusmythen geht es immer um den *Descensus* eines Gottes bzw. gottgleichen Helden, der *lebendig* in die Unterwelt hinabsteigt. Die erstrebte Rückkehr ist nicht die zu einer Art »ewiger Glückseligkeit«, sondern zum irdischen Land der Lebendigen. Als Ziele des *Descensus* treten hervor: die Wiedergewinnung eines verlorengegangenen Schatzes, die Erklärung der Wege der Unterwelt, also die Lüftung des Geheimnisses des Totenreiches. Es geht in den Mythen immer um die Befreiung *eines* Gottes oder gottgleichen Helden durch einen anderen. Es geht nicht um die Rettung *aller* Toten bzw. einer Gruppe von Toten durch den herabsteigenden Gott. Ähnlichkeiten zu biblischen Vorstellungen ergeben sich nur aus der Art der Beschreibung der Unterwelt, z. B. als »Land ohne Wiederkehr«, oder etwa aus der Formulierung »Pforten der Unterwelt«. Die übernommenen und in Dienst gestellten Bildelemente werden aber durch ihre Stellung im biblisch-christlichen Kontext auch inhaltlich verwandelt. Nicht in heidnischen Mythen, sondern in alttestamentlich-jüdischen Vorstellungen liegen Ansätze für den christlichen Descensusglauben. Dieser ist kein Mythos, sondern ein Mysterium, das natürlich zunächst für den Gläubigen eine gewisse — und in bestimmter Hinsicht auch bleibende — Fremdheit besitzt. Doch darf das Mysterium, weil es heute nicht mehr »ankommt«, nicht unserem Verstehenshorizont in einem falsch verstandenen theologisch-dogmatischen »aggiornamento« angepaßt werden; denn dann bestände die Gefahr, daß letztlich unsere eigenen Wünsche und Sehnsüchte das bestimmen, was wir noch glauben können und was nicht mehr.

Der Karsamstag steht als Mysterium zwischen Kreuz und Auferstehung nicht an der Peripherie, sondern im Zentrum der ganzen Theologie. Aber dennoch ist gerade hier sein theologischer Inhalt leer geblieben, vergessen, vernachlässigt. Aber offenbar wird gerade unsere Zeit doch diesem Mysterium gegenüber langsam wieder aufgeschlossen, gerade weil sie die Zeit der Erfah-

rung der Gottverlassenheit ist, die Zeit des revoltierenden Abstiegs in die »Tiefen Satans«, und dadurch »reif« für dieses Geheimnis. Die bleibende Neuheit des christlichen Glaubens wird uns gerade durch die Fremdheit und Geheimnishaftigkeit dieses Mysteriums erschlossen, wenn auch langsam, mit Mühe, Fleiß und Geduld. Dazu beizutragen ist auch die Absicht der folgenden Überlegungen, in denen wir zeigen wollen, wie Fäden aus fast allen Bereichen der Theologie in diesem Knotenpunkt der Descensuslehre zusammenlaufen. Dabei erscheinen uns anthropologische, christologisch-soteriologische, trinitätstheologische und praktisch-theologische Aspekte besonders wichtig. Selbstverständlich sind diese einzelnen Aspekte zwar unterscheidbar, aber letztlich realiter nicht trennbar. Der soteriologisch-christologische Aspekt ist nicht ohne den anthropologischen denkbar; aus dem christologischen als Exemplum ergibt sich der praktisch-sakramentstheologische (oder auch ethische) Aspekt, und alle zusammen sind nur möglich innerhalb des umfassenden trinitätstheologischen Aspektes.

2. *Hölle als Ortsbestimmung des modernen Menschen*

Wie wir bereits sahen, macht gerade die moderne Dichtung und Literatur, in der sich in verdichteter Form die Erfahrung des Menschen widerspiegelt, evident, daß »Hölle« die exakte »Orts«-Beschreibung menschlicher Existenz heute ist. Mit diesem Wort, das der Inbegriff des Unheimlichen, Entsetzlichen, Sinnlosen und Schrecklichen ist, sagt der Mensch genau, wo er sich befindet und wie sein Befinden ist. »Hölle« ist *das* Stichwort der herrschenden Daseinsinterpretation. »Jeden Tag steigen wir einen Schritt in die Hölle hinab« (Baudelaire). »Ich glaube mich in der Hölle, also bin ich dort« (Rimbaud). Die Hölle hat hier viele Namen und Gesichter; Namen, wie sie eigentlich schon vom bedrängten Menschen der (Klage)Psalmen genannt werden (vgl. oben); und es ist bemerkenswert, daß auch die neue, »verinnerlichte« Hölle der modernen Literatur einen Grundzug dieser biblischen Tradition beibehalten hat, nämlich den der totalen Verlassenheit. »Seltsam, im Nebel zu wandern! Leben ist Einsamsein. Kein Mensch kennt den andern, jeder ist allein.« Der Dichter Hermann Hesse drückt mit diesen Sätzen aus, daß im tiefsten Innern unserer Existenz die Verzweiflung der Einsamkeit wohnt, der wir nie entfliehen können, die kein Mitmensch liebend, helfend und tröstend erreichen kann. Wir sind verlassen gegen unser innerstes Wesen, das auf Mitsein angelegt ist. Kulmination und letzte Radikalisierung dieser Kommunikationslosigkeit ist der Tod bzw., was biblisch letztlich dasselbe ist, Scheol.

Zu diesem »ersten Tod« — er ist schon furchtbar genug — kommt aber noch der »zweite Tod«, der Tod der Sünde. Damit kommen wir zum hamartiologischen Aspekt.

Der hybride Versuch des sich absolut setzen wollenden »cor curvatum in

seipsum«, der totalen Verhältnislosigkeit hinsichtlich Gottes und der Menschen, ist in sich selbst schon Scheolabstieg, ist in sich selbst »Hölle«, in verkehrt verstandener und sinnwidrig gebrauchter absoluter Freiheit (in diesem Sinne ist die Hölle das Geheimnis der Liebe des Vaters, der die Menschen frei erschaffen hat, weil in der Liebe Freiheit herrschen muß und darum Ablehnung geschenkter Gnade und selbstgewählte, höllisch-einsame Ichverschließung möglich wird). Der revoltierende Abstieg in die »Tiefen Satans« ist der *a priori* zum Scheitern (Hölle) verurteilte Versuch, statt der geforderten Selbstweggabe an die Anderen absolut und total nur in sich selbst zu gründen und für sich selbst zu leben.

Wenn so die menschliche Situation treffend beschrieben ist, dann ist dieser Mensch in dieser Hölle (sei sie nun innerweltlich oder postmortal aufgefaßt) der Adressat des Heilshandelns Jesu Christi. Dann kann auch das Glaubensangebot der Verkündigung und Theologie daran nicht vorbeigehen, sondern es wird den Menschen in dieser Erfahrung, in dieser Situation, als ernstzunehmenden Ausgangspunkt und Adressaten betrachten müssen. Der Höllenabstieg Jesu und die Verkündigung dieses Descensus werden dann geradezu not-wendig. Max Beckmann hat die Situation derer in dieser Hölle in seinem 1948 in New York entstandenen Ölgemälde »Christus in der Vorhölle« deutlich zum Ausdruck gebracht. Christus, mit der Dornenkrone auf dem Haupt, tritt in den Herrschaftsbereich der Hölle ein, ein brennendes Licht in der Hand. Aber die dort in der Hölle Empfänger seiner Heilsbotschaft und Heilswirksamkeit sind, unterscheiden sich sehr von denen, die in entsprechenden Descensusbildern (Ikonen) der Ostkirche auf das Heil warten: Es sind nicht die hoheitsvollen, wenn auch sehnsüchtigen Gesichter ehrwürdiger Patriarchen, sondern gestörte, verzweifelte, ängstliche Gestalten (Eva im Zentrum), in deren Gesichtern nicht Sehnsucht, sondern Ausweglosigkeit und Hoffnungslosigkeit geschrieben steht.

An *diesem* Ort wartet der Mensch auf Erlösung. Bis in diese Tiefen hinein ist er des Heiles bedürftig. Doch das ganze Ausmaß, die tiefste Tiefe seiner Verlorenheit, wird überhaupt erst *christologisch* sichtbar: Christus hat den *tiefsten* Abgrund der Hölle erfahren und durchlitten, tiefer und endgültiger als je ein Mensch ihn erfahren kann. Er ist »inferno profundior« gewesen (Gregor der Große, Moralia X, 9). Er hat *a priori*, immer schon, jeden Abgrund eingeholt und untergriffen, ja, ihm eine definitive Grenze gesetzt. In diesem Sinne ist die Hölle ein »christologischer Ort«, möglich geworden erst durch das Christusereignis; sie ist etwas qualitativ ganz Anderes als die alttestamentliche Scheol und auch noch als die jüdische Gehenna, und auch von (legitimen) anthropologischen Annäherungen trennt sie dann letztlich doch ein Abgrund. Diese zunächst mehr formalen Hinweise sollen im folgenden Abschnitt inhaltlich ergänzt werden.

3. Ortswechsel durch Platztausch

Theologiegeschichtlich gesehen war ein wichtiges Motiv für die Entstehung und Entwicklung des Glaubensartikels vom *Descensus* zweifellos die Frage nach dem Heil der alttestamentlichen Gerechten: Wie können sie an der erlösenden Wirkung von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi teilhaben? Die universale Heilsbedeutung des Erlösungsereignisses sollte hier ihren Ausdruck finden. Die ganze Geschichte der Menschheit sollte einbezogen werden in das Heil; nach vorne und nach rückwärts sollte es keine Grenzen geben. Insofern ist es durchaus verständlich, legitim und sinnvoll, wenn heute ein Aspekt des *Descensus* in den Vordergrund gerückt wird, der diese erlösende Befreiungsbewegung nach rückwärts besonders betont. In einer Zeit, die sich der negativen Schattenseiten moderner Emanzipationstheorien und Fortschrittsideologien immer mehr bewußt wird, die ihr Bewußtsein geschärft hat für die vergessenen und verdrängten Leiden der Toten, die sich der Herausforderung des Unrechts und der Sinnlosigkeit vergangener Leiden stellt, legt sich dieser Aspekt des *Descensus* besonders nahe. Bei diesem handelt es sich also nicht um einen Mythos, den man so bald wie möglich aus dem christlichen Glauben entfernen muß, sondern um ein unaufgebbares Moment an der erlösenden Befreiungsbewegung Christi. Der *Descensus* offenbart Christi »Solidarität nach rückwärts«, Solidarität mit den vergessenen Toten der Vergangenheit, Rehabilitation der Opfer der Weltgeschichte.

Zweifellos ist dies ein bedeutsamer Aspekt des *Descensus*, auf den aufmerksam gemacht zu haben vor allem das Verdienst von J. B. Metz[7] ist (der sich hierbei in vielem an W. Benjamin anschließt). Zweifellos enthält diese verdrängte Gestalt der »Solidarität nach rückwärts« ein wichtiges Moment der christlichen Soteriologie, an dem die Theologiegeschichte ja auch von Anfang an festgehalten hat. Das »Mitsein mit den Toten« ist in der Tat so etwas wie ein »apokalyptischer Stachel« im Wesen des christlichen Glaubens. Allerdings muß man an diese Solidarität nach rückwärts die kritische Frage stellen, ob sie wirklich das eigentlich und spezifisch Christologische in ihre Konzeption einbringen kann oder ob sie nur von einem (sehr formalen) geschichtsphilosophischen Schema herkommt (vgl. W. Benjamin). Gerade die unaufgebbare *gegenwarts*bezogene und auch zukunftseröffnende Dimension der christlichen Erlösung kommt hier zu kurz (wenn sie überhaupt in den Blick kommt). Vom Abstieg Christi zu den Toten kann man christologisch zureichend nur reden, wenn man gleichzeitig und gleichursprünglich von der Auferstehung redet (deshalb muß man noch nicht einem soteriologischen Triumphalismus verfallen). Auf jeden Fall sind mit dieser Solidarität nach rückwärts noch nicht alle christologischen und soteriologischen Dimensionen (und schon gar nicht die tiefsten) des *Descensus* erfaßt und beschrieben.

---

7 Vgl. vor allem: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz 1977, S. 104-119.

Diese Feststellung gilt auch für eine andere Deutung, nach der in der Lehre vom *Descensus* die Vorstellung impliziert ist, daß die menschliche, geistige Wirklichkeit Christi durch den Tod ein offenes real-ontologisches Verhältnis zum Ganzen der Welt in ihrer hinter dem raumzeitlichen Auseinander liegenden Einheit gewinnt. Die Geistseele jedes Menschen wird mit dem Tod nämlich nicht akosmisch, verliert nicht ihren Weltbezug schlechthin, sondern wird allkosmisch. Das der Hadesvorstellung zugrunde liegende Vorstellungsschema der Tiefe, des »Unten«, schließt auch den Sinn des »Inneren«, des »Hintergründigen«, »Wesenhafteren« mit ein: Hadesabstieg bedeutet so auch Eingehen in die innere, alles wurzelhaft vereinigende, hintergründige Tiefenschicht der Wirklichkeit der Welt (= das kollektive Unbewußte?[8]). Der *Descensus* bedeutet dann Einstiftung eines neuen Existentials in den Wurzelgrund des kosmischen Seins.[9]

Ist schon *philosophisch* die ontologische Bestimmung des allkosmischen Weltbezuges des Geistes innerhalb unseres überkommenen ontologischen Begriffsapparates schwierig und sind unsere bildhaften Denkschemata einer solchen Thematik gegenüber zu wenig eingeübt, so sind vor allem *theologische* Bedenken hinsichtlich dieser Descensusdeutung anzumelden. Nichts gegen den Gedanken, daß die Erlösung auch bis in die letzten Tiefenschichten, ja, bis in das Reich des Unbewußten, der Archetypen, des Menschen hineinreicht, aber es ist zu fragen, ob diese Descensusdeutung ausreicht. Wenn nämlich das solidarische Heilswirken Christi »pro nobis« nur beinhalten würde, daß er unser gemeinsames Todesschicksal erleidet, wenn auch verinnerlicht und bewußt auf sich genommen, in reinstem Gehorsam gegen den Vater, und in dieser analogielosen Einzigartigkeit und Exklusivität der Hingabe der Welt ein neues Existential einstiftend, dann hätte man das »Mehr« und das Spezifische hinsichtlich des Totseins Jesu gegenüber der allgemein menschlichen Todeserfahrung noch nicht erfaßt und außerdem biblische Aussagen wie 2 Kor 5, 21 (»für uns zur Sünde gemacht«) und Gal 3, 13 (»für uns zum Fluch geworden«) nicht hinreichend ernst genommen. Dieses »Mehr« besteht vor allem in der Erfahrung des »zweiten Todes« und im Tragen der gesamten »Sünde der Welt«, in der Erfahrung der Sünde als solcher.

Christus lädt alle Sünden der Welt sich selbst auf; er bietet sie dem Vater zur Verurteilung dar; er erfährt die in unser aller Sünde liegende Gottverlassenheit, unseren ewigen Tod dunkler Gottesferne; er wird solidarisch mit uns in der Erfahrung des Wesens und der Auswirkungen des Nein der Sünde selbst (ohne allerdings die Sünde selbst zu begehen); er erfährt in äußerster Ohnmacht und Schwäche den »zweiten Tod«, die Sünde an sich, die ganze Dunkelheit des Widergöttlichen, das, was die *poena infernalis* letztlich ausmacht (wenn es auch

8 Vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie III, S. 263-281, vor allem S. 271-276.

9 Vgl. K. Rahner, Zur Theologie des Todes. Freiburg/Basel/Wien ^{3}1961, bes. S. 58-61.

nicht *als* Strafe, sondern aus Liebe erlitten wird); er erfährt selbst Gottes gerechtes Gericht über das Böse. Alle diese Gedanken kommen immer wieder hier und dort in der Theologiegeschichte zum Durchbruch. Luthers bekannte Auffassung, daß Jesu Gottverlassenheit am Kreuz schon das Erleiden der Höllenqualen und damit der stellvertretend für die Sünder erlittene Höllenabstieg sei (wobei er im Gegensatz zu Calvin einen postmortalen *Descensus* nicht ausschließt), hat seine Vorgänger z. B. in Nikolaus von Kues' Gedanken vom stellvertretend gestraften Christus. Im 11./12. Jahrhundert spricht Rupert von Deutz von Christus als dem »maledictus a Deo«, und zwar *pro nobis*, stellvertretend für uns. Dionys Rijkel im 15. Jahrhundert bezieht die alttestamentliche Figur des Sündenbocks auf Christus und spricht ebenfalls vom stellvertretenden Strafleiden. Diese Beispiele ließen sich mehren.[10]

All diese Theologumena haben den inneren Sinn, »Stellvertretung« wirklich real und ernst zu nehmen, jedes (heute so verbreitete) minimalisierende und verharmlosende Verständnis von »Stellvertretung« zu überwinden. Der »Ortswechsel« ist vollzogen: An dem Ort, wo wir Sünder waren bzw. wo wir hätten sein können, ist jetzt er. Niemand von uns muß mehr dorthin. Ein wunderbarer »Platztausch« hat stattgefunden, ein »admirabile commercium«.

Der *Descensus ad inferos* läßt sich angemessen nur in diesen Tiefendimensionen verstehen. H. U. von Balthasar, der große Theologe der »Drei Tage«, hat im Anschluß an Gedanken von Adrienne von Speyr die Theologie des *Descensus* in diesen Dimensionen gegründet, vor allem auch die Deutung des Höllenabstiegs als Begegnung Christi mit dem Grauen der von den Menschen getrennten Sünde als solcher, als Erfahrung des »zweiten Chaos«, als Suchenmüssen nach dem Vater dort, wo er auf keinen Fall gefunden werden kann. Wir dürfen uns darum hier mit dem Hinweis darauf begnügen[11] und betrachten noch den Aspekt des *Descensus*, der alle anderen umfaßt und ermöglicht, nämlich den trinitarischen.

4. Die trinitarische Dimension

Das Geheimnis der Schöpfung ist das Geheimnis der Liebe des Schöpfers. Liebe ist aber nur in Freiheit möglich. Beim Geschenk der Freiheit an die Geschöpfe wiederum muß als voraussehbare Folge *a priori* der Mißbrauch dieser Freiheit, also Ablehnung, in Kauf genommen werden. Die Hölle als letzte Konsequenz der kreatürlichen Freiheit »gehört« somit ursprünglich zum Vater; sie ist sein Geheimnis, das aus seiner Liebe zur Welt hervorgeht. Der zur Rettung der Welt

10 Vgl. L. Sabourin, Redemption sacrificielle. Montreal 1961, bes. S. 70-73; 109-112.

11 Vgl. H. U. von Balthasar, Mysterium Paschale. In: Mysterium Salutis III/2. Einsiedeln/Zürich/Köln 1969, S. 133-326; B. Albrecht, Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs, Bd. 1: Durchblick in Texten. Einsiedeln 1972, bes. S. 104-120. Vgl. auch den Beitrag von H. U. von Balthasar in diesem Heft, S. 32

gesandte menschgewordene Sohn, dem das Gericht übergeben wurde, muß darum vom Vater auch in die Hölle eingeführt werden. Im dunklen Chaos der Hölle lernt dann der Sohn in reinstem Gehorsam etwas kennen, was bislang dem Vater vorbehalten war: den Teil der Kreatur, der durch den richtenden Vater verworfen worden ist, die Summe alles Gottlosen. Schon von diesem Aspekt her (den Adrienne von Speyr hervorhebt) ist die Hölle in ihrer letzten Möglichkeit ein trinitarisches Ereignis.

Wir haben bereits bei der Sichtung des biblischen Befundes festgestellt, daß der Gedanke der »Selbsthingabe«, des »Preisgegebenwerdens«, in engstem Zusammenhang steht mit dem *Descensus*. Dies wird in seiner ganzen Tiefe erst deutlich in der trinitarischen Dimension. Insofern gehört auch Röm 8, 32 zu den Stellen, die das »Mehr«, das Spezifische des Totseins Jesu gegenüber der allgemeinen menschlichen Todeserfahrung zum Ausdruck bringen. Die Dimension von Gottverlassenheit und Höllenabstieg ist, wie H. U. von Balthasar betont, nicht erst soteriologisch *ad hoc* erfunden, sondern liegt bereits in den innergöttlichen Dimensionen unbegrenzter Hingabe, in Gottes ewiger Entäußertheit, in der Kenose als der ewigen Seinsart Gottes selbst. Die trinitarische Differenz zwischen Vater und Sohn ist der letzte ermöglichende Grund für den *Descensus:* »Preisgabe durch den Vater und Sichpreisgebenlassen des Sohnes in der Einheit des trinitarischen Einverständnisses. Der Weg in die vollkommene Selbstentfremdung — denn Tod-Hades-Satan ist das Widergöttliche, mit Gott Unvereinbare, als solches von Gott Verworfene — wird im ›Gehorsam‹ (Phil 2, 7f.) dem preisgebenden Willen des Vaters gegenüber gegangen, in einer Freiwilligkeit, die als solche ›Macht‹ ist (Joh 10, 18), aber sich in die letzte Ohnmacht des Sterbens und Totseins verfügen läßt. Die vollkommene Selbstentfremdung der Höllenerfahrung ist Funktion des Gehorsams des menschgewordenen Christus, welcher Gehorsam wiederum Funktion seiner freien Liebe zum Vater ist.«[12]

Bisher war nur vom Vater und vom Sohn die Rede. Da zu einer umfassend und konsequent trinitarischen Dimension aber unabdingbar auch das gehört, was die Bibel »Pneuma« nennt, wollen wir hier auch noch versuchen, die Funktion des Pneuma im Vorgang des *Descensus* herauszustellen. Auch der Geist verzichtet im Vorgang der trinitarischen Selbstweggabe auf einen Aspekt seiner Gottgestalt: nämlich »das überschwengliche Produkt der Liebe zwischen Vater und Sohn zu sein«.[13] Wenn die Verlassenheit Jesu am Kreuz eine ökonomische und soteriologische Offenbarungsform der innergöttlichen hypostatischen Beziehungen ist, wenn der Sohn in Gott nicht anders existiert als vom Vater kommend und zum Vater gehend, wenn in dieses Kommen und Gehen hinein ökonomisch die Realität der Weltsünde hineingestellt wird, und

12 Pneuma und Institution. Einsiedeln 1974, S. 396f.

13 A.a.O., S. 224.

zwar nicht als ein äußerliches Hindernis, sondern als eine vom Sohn in sich hineingenommene, ihm als Person eignende Wirklichkeit, die wesensmäßig von Gott verurteilt und verstoßen werden muß, so »nimmt die unaufhebbare Beziehung zwischen Vater und Sohn die Modalität der Verstoßenheit, des Abbruchs der Beziehungen, der Unzugänglichkeit des Vaters an, und der Heilige Geist, der in Gott ewig der Ausdruck dieser gegenseitigen Beziehung ist, hält diese jetzt im Modus des Auseinanderhaltens aufrecht, der das Gegenteil ist eines Gleichgültigwerdens füreinander, vielmehr absolute Liebe, gerade durch absolute Entbehrung ihrer selbst bewußt«.[14] Göttliche Gemeinschaft also *als* gottmenschliche Trennung.

Was vom gekreuzigten Sohn gilt, gilt nun auch von dem in seinem Tod ausgehauchten Geist: Dieser ist natürlich Geist ewigen Lebens und ewiger Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn, aber in diesem Ausgehauchtwerden ist er es im Modus des Sterbens und der Gottverlassenheit. »Als der den Sohn in sein ›Ende‹ begleitende Geist hat er ein für alle Male die Erfahrung dieses Endens mitgemacht und kann, wenn er an Ostern der versammelten Kirche eingehaucht wird, von dieser zu seinem Wesen gehörenden Erfahrung nicht mehr abstrahieren.«[15] Balthasar spricht vom Pneuma als vom Ausdruck und der Personifikation des Nicht-an-sich-Haltens Gottes, vom nackten Kern der ewigen Liebe, er spricht vom Pneuma als der Exponiertheit der ewigen Hingabe.[16]

Der Vater hat nach Röm 8, 32 sein Eigenstes nicht geschont; der Sohn wiederum hat sich selbst nicht geschont, sondern sich »weggegeben«; diese Selbstweggabe ist also ein und dieselbe im Vater und im Sohn. Das Pneuma ist dabei der »im Vater und im Sohn streng identische *Vorgang* der Überlieferung selbst«.[17] Im Sinne des doppeldeutigen Wortes von Joh 19, 30 hat Jesus am Kreuz nicht nur sein menschliches Pneuma ausgehaucht, sondern eben in seiner äußersten Gottverlassenheit sein göttliches Pneuma an die Kirche überliefert.

Vielleicht kann man dann in Weiterführung dieser Gedanken hinsichtlich der trinitarisch-pneumatischen Dimension des *Descensus* sagen: Hölle ist der total »unpneumatische« Ort, der Ort der absoluten Wirlosigkeit, das heißt aber der totalen Verlassenheit und Icheinsamkeit. Wenn H. Schlier[18] den Karsamstag den Tag nennt, an dem es nur den historischen Jesus gab, so könnte man, dasselbe meinend, den Karsamstag auch den Tag nennen, an dem es den Nur-

---

14 A.a.O., S. 264.

15 A.a.O., S. 265.

16 Vgl. a.a.O., S. 115; 329; 339.

17 H. Mühlen, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Münster 1969, S. 33.

18 Der abwesende Herr. Der Tag, an dem es einen bloß »historischen« Jesus gab. In: »Rheinischer Merkur«, Nr. 15, vom 13. 4. 1973, S. 31.

Jesus, und zwar als toten, nicht also den »Christus« (= Gesalbter, Geistbegabter) gab. Im *Descensus* hält das Pneuma, um mit Balthasar zu sprechen, die Wir-Beziehung zwischen Vater und Sohn nur im Modus des Auseinanderhaltens aufrecht, bis eben im Vorgang der Auferweckung das lebendigmachende Pneuma des Vaters die innertrinitarische Wir-Beziehung wiederherstellt. So wird auch von dieser Perspektive her, und erst recht in ihr, die Charakterisierung der Hölle als totale Icheinsamkeit und Verlassenheit deutlich gemacht.

Das vom Kreuz in Kirche und Welt hineingesandte Pneuma bleibt von diesem Ursprung her dauernd geprägt. Es prägt so auch seine Träger in deren Sein und Handeln, wie wir abschließend zeigen wollen.

5. Der Sitz des Descensus im Leben des Christen

Bei der Darlegung des biblischen Befundes hat sich gezeigt, daß es eine bemerkenswerte innere Nähe zwischen den Inhalten der Begriffe Scheol, Abyssos, Meerestiefe, Chaos, Tod gibt. Das Versinken in den Abgrund, in die drohende Abyssostiefe, bedeutet und beinhaltet einen Abstieg in die Scheol, in das Reich des Chaos »vor« der Schöpfung, an den Ort der zerstörerischen Kräfte des Bösen. Das gilt nicht nur für das Alte Testament, sondern auch im neutestamentlichen Bereich können wir solche Zusammenhänge feststellen, wenn auch weniger ausdrücklich, mehr andeutungsweise.

Der Durchgang durch das Rote Meer, das in jüdischer Vorstellung wiederum ein Realsymbol war für die chaotische Abyssostiefe als Ort des Todes, der Bedrohung und des Unheils, wird zum überragenden Vorbild für das Geschehen der Taufe, durch das man anfanghaft Anteil erhält am Erlösungswirken Jesu[19] (vgl. 1 Kor 10, 1 f. und Röm 6, 3-5, dazu Hebr 11, 27-29 als wichtige Anhaltspunkte für den inneren Zusammenhang der genannten Stichworte). Jedenfalls sieht die Alte Kirche im Vorgang des Untertauchens, Hinabsteigens, in das Wasser (des Todes) bei der Spendung der Taufe einen Nachvollzug des *Descensus* Jesu Christi. Auch die Jordantaufe wird mit dem *Descensus* in Zusammenhang gebracht. Bemerkenswert ist auch die Tatsache, daß in einer der frühesten uns erhaltenen Darstellungen der Taufsymbolik (gleichzeitig auch des ältesten Christusbildes), nämlich im »Baptisterium« des christlichen Versammlungsraumes in Dura-Europos, der Wandel des Petrus über den See dargestellt ist: der See (von Galiläa) als Symbol für Lebensbedrohung, Tod, Abgrund.

In Hebr 11, 29 wird das Wort »hindurchgehen« als Terminus für den Durchgang durch das Rote Meer gebraucht, und zwar auf dem Hintergrund von Jes 51, 9 f. »Warst du es nicht, der Rahab tötete, den Drachen durchbohrte?

19 Vgl. P. Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne église. Leipzig/Uppsala 1942; D. A. Bertrand, Le baptême de Jésus. Tübingen 1973 (bes. S. 127 ff.).

Warst du es nicht, der das Meer vertrocknen ließ, das Wasser der gewaltigen Flut *(tehom)*, der die Tiefe des Meeres zum Weg schuf, damit die Erlösten hindurchzogen?« Der Exodus aus Ägypten, die Diabasis durch die Tiefe des Meeres, durch das Reich des Todes, wird zur »neuen Schöpfung«. Die Katabasis wird zur Diabasis, die Tiefe wird zum Weg, für den Christen nachvollzogen im Wasser der Taufe. Der *Descensus* in die Tiefe des Meeres, in die Scheol, ist zwar unumgänglich, aber dieser Abstieg ist eben nur Weg, Durchgang zum Heil. Durch das Heilswirken Jesu wird die unheilvolle, todbringende Tiefe der Abyssos zur heilbringenden Bathos-Tiefe.

Innerhalb dieser großen Zusammenhänge zeigt nun der iranisch-syrische Kirchenvater Aphraat[20] eine sehr interessante Perspektive auf, nämlich die Einordnung des Themas »Fußwaschung« in diesen Kontext. »Israel wurde getauft inmitten des Meeres in der Osternacht, am Tage des Heiles; unser Erlöser wusch auch die Füße seiner Jünger in der Osternacht, was das Mysterium der Taufe ist . . . In dieser Nacht spendete der Erlöser die wahre Taufe . . . In dieser Nacht zeigte er ihnen das Mysterium der Taufe seines Todesleidens« (Homilie 12, 10). Die Einsetzung der Taufe durch Christus hatte nach Aphraat ihren Ort also bei der Fußwaschung.

Wenn nun der *Descensus* auch als äußerste Solidarität Jesu mit uns Sündern in die dunkelste Nacht des Todes und in die letzte Einsamkeit der Hölle hinein auszulegen ist, also als »denkbar« tiefste Erniedrigung und Kenose, als Liebe »bis ans Ende«, als Selbsthingabe bis zum Äußersten, und zwar im Ganzen der Einheit von Leben, Sterben und Totsein Jesu, wenn weiterhin die Taufe ein Nachvollzug dieses so beschriebenen *Descensus* ist, die in der Regel am Anfang steht und damit in gewissem Sinn als Programm, als Kennzeichen und Überschrift für bzw. über das Leben des Christen gestellt werden kann und muß, so ist von diesem Anfang her das ganze Leben des Christen geprägt als schrittweiser Nachvollzug bzw. stufenweise Identifizierung mit dem Abstieg Jesu nach »unten«, also als Selbstweggabe des Christen für die Anderen, die eben nicht, wie Sartre es wollte, für mich die Hölle sind, sondern für die ich, wenn es sein muß, die »Hölle« von Verlassenheit, Mit-Leiden, Hingabe bis hin zum möglichen »Verlieren des Lebens« auf mich nehmen muß.

In einem bestimmten Sinn (vgl. Röm 6) ist dieser *Descensus* »objektiv« in der Taufe bereits geheimnisvoll geschehen. Aber es geht hier um die existentielle Aneignung dieser Vor-gabe in den Aufgaben und Weg-gaben des Lebens, wenn man so will also um eine Descensus-*Ethik*. Wodurch könnte dieses geforderte Verhalten eines ständigen ethischen *Descensus media vita* eindringlicher symbolisiert werden als im neutestamentlichen Bericht von der Fußwaschung? Es ist das große, nie durchschaubare und nur im Vorgang eben dieser existentiellen

20 Vgl. E. J. Duncan, Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian sage. Washington 1945.

Aneignung »verstehbare« Geheimnis des Christlichen, daß ich nur in diesem niedrigsten Dienst, nur in diesem Abstieg nach ganz unten, nur in dieser Selbstweggabe an den Anderen, den »Aufstieg«, das »Leben«, den »Himmel«, gewinnen kann. Insofern bleibt das Geheimnis, auf das ich zu Anfang meines Lebens getauft worden bin, durchgängig erhalten. Aber im Nachvollzug dieses in der Taufe initiierten Descensusmysteriums im täglichen Leben ist vielleicht doch anfanghaft *erfahrbar*, daß nur im Abstieg der Aufstieg, nur in der Selbstweggabe die Selbstwerdung, nur im Tod das Leben liegt. Diese Perspektiven haben wohl auch dem Menschen von heute durchaus noch etwas zu sagen und könnten von daher für die Deutung des *Descensus ad inferos* auch religionspädagogisch und pastoraltheologisch fruchtbar gemacht werden.

Zur Lehre von der Apokatastasis

Von Wilhelm Breuning

1. Das Problem in der Zeit der alten Kirche

Der Versuch einer dogmengeschichtlichen Einordnung der Apokatastasislehre soll zunächst von einem geschichtlichen Faktum ausgehen: vom Einfluß nämlich, den die Verurteilung des Origenes auf dem 5. ökumenischen Konzil in Konstantinopel und die Vorgänge in diesem Zusammenhang ausgeübt haben. Ein Anathematismus in einem Edikt des Kaisers Justinian von 543 lautet: »Wenn einer sagt, daß die Strafe der Dämonen und der gottlosen Menschen vergänglich sei und nach einer gewissen Zeit ein Ende habe oder daß eine Wiederherstellung der Dämonen und der gottlosen Menschen stattfinden werde, dann sei er ausgeschlossen.«[1] Die Verurteilung im Konzilsablauf selbst nennt nur pauschal den Namen des Origenes mit anderen Häretikern.[2] Vorausgegangen waren weitere Anathematismen in der Regie Justinians.[3] Dieser Verurteilungsvorgang wird bei der dogmatischen Erörterung der Apokatastasis durchweg als die lehramtliche Hauptgrundlage für die Ablehnung dieser Lehre ins Feld geführt. Die Ablehnung ist in der katholischen Dogmatik recht einhellig – trotz einer nicht übersehbaren Spannbreite, in der das Thema von der ewigen Hölle behandelt wird. Obwohl es in der evangelischen Dogmatik, besonders im Neuprotestantismus, sehr beachtliche Gegenbeispiele gibt, beherrscht die Ablehnung auch dort weithin das Feld, zumindest hält sich eine Einsicht in die Aporien durch, in die eine Theorie der Apokatastasis gerät, wenn man sie als glatte Lösungsmöglichkeit überschätzt. Vom katholischen Blickwinkel der Bezeugung einer Lehre als Lehre der Kirche her gesehen hat die ausdrückliche Ablehnung einer Apokatastasis in der lutherischen Theologie sogar eine Grundlage mit höchster Autorität. Die *Confessio Augustana* sagt in Art. 17: »Darum werden die Wiedertäufer verworfen, die lehren, daß der Teufel und die verdammten Menschen nicht ewige Pein und Qual leiden werden.« Auch das 7. Kapitel des zweiten Helvetischen Bekenntnisses spricht von der Ewigkeit der Hölle. Wenn die Ewigkeit eines Höllenzustandes implizit eine Apokatastasis ausschließt, muß allerdings auch bereits auf das altchristliche Symbolum »Quicumque«[4] und auf das Bekenntnis des 4. Laterankonzils

1 DS 411.

2 DS 433.

3 Vgl. Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, hrsg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns u. H. Karpp (Texte zur Forschung, Bd 24). Darmstadt 1976, S. 34 u. 825-831. (Im folgenden zitiert unter: Görgemanns/Karpp.)

4 DS 76.

von 1215[5] hingewiesen werden. Schließlich sei in diesem Zusammenhang schon auf den Einfluß des Augustinus verwiesen, der in seinem Gottesstaat allen Versuchen einer Theorie der Apokatastasis gegenüber entschieden an einem doppelten Ausgang der Menschen- und Geistergeschichte festhält. Er kennt die Genealogie der Apokatastasislehre von Origenes her. Die Gesamterörterung zeigt aber darüber hinaus, daß zu Augustins Zeit die Frage eingehend in mancherlei Details diskutiert wurde, die eine recht intensive Beschäftigung mit ihr verraten. Augustins Hauptargument gegen eine Leugnung der Ewigkeit des Höllenzustandes bleibt die Schrift, in der von der Ewigkeit des Himmels und der Hölle in einem Atemzug gesprochen werde. Wenn das für den Himmel unverbrüchliche Gültigkeit habe, mit welchem Recht wolle man das andere einschränken? Insbesondere scheint Augustin auch der Gedanke einer Erlösung des Teufels als widersprüchlich. Er sieht aber auch keinen Grund, einen Unterschied zwischen Dämonen und Menschen hinsichtlich der Dauer der eschatologischen Zustände zu machen.[6]

Das Beispiel des Augustinus zeigt, daß die Zuwendung zur Frage der Apokatastasis nicht nur im unmittelbaren Feld origenistischer Wirren zu lokalisieren ist. Ferner muß von den Vorgängen im Zusammenhang des 5. Konzils gesagt werden, daß sie viel stärker auf die Origenisten des 6. Jahrhunderts bezogen werden müssen als zunächst auf Origenes selbst.[7] Es geht um eine ganze origenistische Tradition, und innerhalb dieser ist die Auffassung von der Apokatastasis *ein* Punkt. Gewiß handelt es sich um einen entscheidenden Punkt, aber zu seiner richtigen Gewichtung muß man ihn in seinem theologischen und philosophischen Beziehungsgefüge sehen. Und man muß zwischen den Origenisten und Origenes selbst unterscheiden.

Die wichtigsten Stellen für die Auffassung des Origenes über die Wiederherstellung finden sich in seinem systematischen Hauptwerk »Von den Prinzipien«. Aber die Lehre wird selbst nicht systematisch entfaltet, sondern ist an verschiedenen Stellen in den Gedankengang eingebaut. Schwierigkeiten macht auch die methodische Eigenart des Origenes, vieles als Frage aufzuwerfen und durchzuspielen, ohne daß man immer entscheiden kann, ob und wieweit er eine »fertige« Stellungnahme vollzogen hat.

Eine entscheidende Rolle für den Zustand der Endvollendung spielt für ihn der paulinische Gedanke des »Gott alles und in allem«. Er sieht seine Verwirklichung – in wörtlichem Zitat aus Joh 17 – als Umfaßtsein von der Einheit Christi mit Gott und als Mitsein mit Christus. Darüber hinaus spielt der ganze Zusammenhang in 1 Kor 15,28 von der Unterwerfung des Sohnes unter den Vater als Weg zu »Gott alles und in allem« eine entscheidende Rolle.[8] »Die

5 DS 801. 6 Aug., De civit. Dei 21, 17-24.

7 Görgemanns/Karpp, S. 34.

8 II, 3, 5 (Görgemanns/Karpp, S. 315).

Unterwerfung Christi unter den Vater stellt die Seligkeit unserer Vollendung dar.« Damit stellt Christus alles Lenken und Herrschen in der gesamten Schöpfung wieder her, erneuert das rechte Verhältnis von Gehorsam und Unterwerfung im Menschengeschlecht und bringt Schöpfung und Menschenwelt dem Vater dar. Zu diesem Werk gehört dann aber auch die Unterwerfung der Feinde unter den Sohn. Mit der Unterwerfung des Sohnes wird somit »die vollkommene Wiederbringung der ganzen Schöpfung bezeichnet, und wenn es heißt, die Feinde seien dem Sohn Gottes unterworfen, so ist darin die Rettung und Wiederherstellung der Verlorenen zu sehen«.[9] Wichtig für Origenes ist, daß die Unterwerfung nicht durch Zwang geschieht, »sondern durch Wort, Vernunft, Wissen, Aufmunterung der Besseren, gute Lehren«, allerdings auch durch Strafdrohungen, wo nötig. Letztlich gilt aber wie in der Erziehung überhaupt: »Mit Worten und Vernunft werden sie zu allem Guten überredet und fügen sich ihm.« Wie Gott letztlich vorgeht, das bleibt sein und Christi Geheimnis.[10]

Das Einssein im »Gott alles in allem« ist ein allmählicher, stufenweiser Prozeß, kein plötzliches Geschehen. Origenes rechnet mit unendlich langen Zeiträumen. Dabei gibt es unter den Fortschreitenden zahllose zeitliche Stufen, je nachdem, wie schnell oder langsam sie vorankommen. Die Unterschiede der Stufen gelten aber nicht nur individuell vom einen zum andern. Der Vollendungszustand selbst ist christologisch qualifiziert und dadurch allen vorausgehenden überlegen. Zuletzt übernimmt Christus nach den propädeutischen Stufen selbst die Unterweisung. Darin ergreift er, die Weisheit selbst in Person, die Königsherrschaft über das All.

In den angeführten Stellen klingen bereits fast alle wichtigen Kontexte mit auf: die theologisch qualifizierte Vollendung »Gott alles in allem und allen«, ihre christologische Vermittlung, die Leitvorstellung einer *παιδεία* als Vollzugsweise, die innere Zuordnung der geistigen Geschöpfe zu diesem Ziel und ganz betont auch die Wichtigkeit der Freiheit in diesem Prozeß. Alle diese Momente stehen in einer Zuordnungsspannung zueinander und bilden im gesamten Werk des Origenes das Feld, in dem sich seine Gedanken bewegen. Insbesondere wird man – jetzt in systematischer Begrifflichkeit ausgedrückt – die Zuordnung von Anthropologie und Christologie beachten müssen. Beide stehen aber auch in einer Beziehung zur Kosmologie, und die Lösung der Spannung geht auf ein harmonisches Ziel hin. Die Christologie trägt es: Die Verwirklichung besteht darin, daß durch Christus *alle* Geistgeschöpfe in freier Zustimmung ihr Ziel erreichen und gerade dies das Ganze zu seinem Sinnziel gelangen läßt. Ein wichtiger Kontext fehlt jedoch noch: Die Vollendungsvorstellungen des

9 III, 5, 8 (S. 639) Vgl. auch I, 6, 1 (S. 215-217).

10 III, 6, 9 (S. 665-667). Vgl. weitere Belegstellen bei G. Müller, Origenes und die Apokatastasis. In: Theologische Zeitschrift 14 (1958), S. 174-190.

Origenes stehen in einer engen Beziehung zu seinen Auffassungen vom Ursprung. Sie sind bekannt als die platonisierende Lehre von der Präexistenz der Seelen und vom Geisterfall; dieser hat als Abwendung von Gott von seiten der ursprünglich »rein« erschaffenen Geistwesen erst die konkrete Eigenart der Geschichte in der jetzigen real-materiellen Welt bedingt. Das schließt die platonische Abwertung des Materiellen ein und begreift zwar nicht die Schöpfungstat von seiten Gottes, aber doch den materiellen Kosmos, wie er konkret wurde, als Abfall, wenn auch – und das ist spekulativ gesehen eine imponierende Verknüpfung – gerade unter Einbezug der Freiheit der geistigen Geschöpfe. Das Positive des materiegebundenen Zustands ist jedoch die Erziehbarkeit, die er ermöglicht. In der Entfremdung liegt, weil Freiheit bleibt, eine treibende Kraft zur Rückkehr.[11] Auch in dieser Konzeption spielen wieder das Freiheits- und *παιδεία* -Motiv eine überragende Rolle. So sehr bei Origenes das Egreß-Regreß-Schema in solch konkreter Form als einheitliches Gebilde zu betrachten ist, so braucht jedoch die Apokatastasisüberzeugung an sich nicht alle Momente der origeneischen Urstandslehre aufzunehmen, eine Abtrennbarkeit vom Gesamt»system« des Origenes bleibt denkbar.

Aber das ist dem geschichtlich-existenten Origenes gegenüber nicht das Hauptproblem. Dies wird vielmehr durch die Frage nach der Rolle der Christologie bestimmt. An ihr muß sich die Qualität dieser Konzeption aus einem Guß entscheiden. Es kann jedoch vermutlich im heutigen Rückblick keine ganz klare Entscheidung werden. So sehr Origenes ein Ganzes bietet, so scheint das Spannungsverhältnis doch nicht festgeschrieben, sondern im erprobenden Ausspielen der Elemente zueinanderhin wird es entwickelt. Die Modelle des Erziehungsweges und des Heils durch Christus sollen zueinanderhingeführt werden; ob sie nicht eher konkurrieren, fällt für Origenes als Problem weniger ins Gewicht. Bleibt die Christologie oder die Erziehung das prägende Motiv?

Immerhin spielt auch in der Christologie das Freiheitsmotiv eine wichtige Rolle: Die Seele Christi hat Heilsbedeutung, weil sie in aktiver, bejahender Übereinstimmung mit dem Logos steht. Dennoch bleibt manches unklar, was gerade die Leiblichkeit Christi betrifft, und das wirkt sich wieder auf Fragen nach der Auferstehungsleiblichkeit aller aus. Behält die Inkarnation dann wirklich ihre überragende Rolle? Fällt nicht letztlich doch alles auf den Logos zurück? Ist die Verwandtschaft der Geistwesen zum Logos hin nicht der eigentliche Kern und entwertet sie nicht doch die Christologie, in der Geschichte ein für allemal entscheidend wurde? Wir können an dieser Stelle nur auf eine so behutsame Antwort hinweisen, wie Grillmeier sie zu geben versuchte: „Auch wenn die Leibeswirklichkeit Christi in gewisser Hinsicht die mehr negative Funktion eines Filters hat und in der ewigen Schau ihre positive

11 Vgl. I, 8; II, 8.

Bedeutung als Medium der Offenbarung zu verlieren scheint, so hängt doch auch bei Origenes die ganze Begründung der Schau und des Aufstiegs zu ihr von der Tatsache der Inkarnation ab. Sie bleibt damit für ewig gültig, und dies vor allem in der Wirklichkeit der Kirche.«[12]

Zusammenschauend müßte man urteilen, daß das *παιδεία*-Motiv, wenn es nicht durchbrochen wäre, gerade nicht das Entscheidende über die Vollendung in Christus sagen könnte. Der ganze Problemhorizont im Zusammenhang der Apokatastasislehre ist bei Origenes schon aufgerissen. Wichtig ist, zu erkennen, daß es sich nicht nur um ein Gerechtigkeits- und Vergeltungsproblem handelt. Viel interessanter ist der christologische Aspekt. Die Erziehung des Menschengeschlechts und die Harmonie der Welt mögen berückende Heilsvorstellungen sein, nur darf die Christologie nicht zu ihrer Funktion werden. Es ist sicher nicht unerlaubt, von der Christologie her die Frage nach dem umfassenden Heil der Welt zu stellen, aber die Christologie darf nicht dazu »gebraucht« werden, um die Frage positiv beantworten zu können, denn sie enthält von sich her Elemente, die in *παιδεία* und Weltharmonie nicht aufgehen, letztlich die Selbsthingabe des Sohnes. Immerhin scheint dann bei Origenes bedeutsam, daß das durchgehende Freiheitsmotiv verbunden ist mit der Unterwerfung des Sohnes im Sinn von 1 Kor 15,28. Man wird auch an die Rolle des Opfers Christi bei Origenes erinnern dürfen.[13] Die Bewegung Christi zum Vater könnte trinitätstheologisch sogar sehr weiterführend sein. Andererseits hat die Unterwerfung Christi bei Origenes auch so stark kosmologisch bestimmte Aspekte, daß diese das Trinitarische wieder relativieren.[14] Aber wenn wirklich für das Problem der Vollendung der Welt einmal der Gedanke der »Communio Christi« greifbar wurde, die mehr als pädagogischer Prozeß ist, dann wird die Frage unvermeidlich, ob diese Gemeinschaft mit Christus nicht die geheime Entelechie sein muß für alle Fragen, die mit dem Endzustand der Welt zusammenhängen. Doch scheint dieser Gedanke eine lange Inkubationszeit gehabt zu haben. Die Weiterbildung von Origines her scheint selbst bei einem Theologen vom Rang eines Gregor von Nyssa nicht zu einer letzten christologischen Zentrierung geführt zu haben. Gregor sieht das letzte Geschichtsziel als die volle Verwirklichung des Leibes Christi wieder im Anschluß an 1 Kor 15,28. Er beschreibt diese folgendermaßen: »(Dies ist das Ziel), daß einmal die Natur des Bösen ins Nichts übergehen wird, wenn sie gänzlich aus dem Sein getilgt ist, und daß die göttliche und lautere Güte jegliche geistige Natur in sich schließen und dann keines der Geschöpfe Gottes seiner

12 A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Freiburg/Basel/Wien 1979, S. 274. Vgl. auch zum zuletzt angesprochenen Problem dort die Anmerkung 144, die über den Diskussionsstand eine gedrängte Übersicht bietet.

13 Vgl. Stellen bei Müller, Origenes und die Apokatastasis, S. 181f.

14 Vgl. etwa die in Anm. 9 angesprochene Stelle.

Herrschaft entzogen sein wird, wenn alle in den Seienden enthaltene Bosheit wie ein unechter Stoff durch die Läuterung des reinigenden Feuers verzehrt sein wird und alles, was von Gott seinen Ursprung nahm, so wird, wie es von Anfang war, als es noch nicht die Bosheit aufgenommen hatte.«[15] R. Hübner konnte zeigen, wie stark Gregor bei der Entwicklung dieser Auffassung im Bannkreis des Origenes steht. Man wird in der angeführten Stelle in der Tat die sozusagen klassische Definition von »Apokatastasis« erkennen können. Aber der »Leib Christi« ist auch bei Gregor in seiner Vollendungsgestalt dann doch eher der im Logosursprung wiedervereinte Kosmos der Geister. Hübner zeigt zwar, wie Gregor ein anderes – von Marcell von Ancyra stammendes – Modell des Leibes Christi als des von ihm sauerteigartig erfaßten und durchdrungenen Menschheitsleibes mit einarbeitet, aber das origeneische Modell dann doch die Führung behält. Obwohl Gregor aus der origeneischen Gesamtkonzeption die Seelenpräexistenz und insbesondere die engelhafte Präexistenz der Seele Christi ausscheide, urteilt Hübner, bleibe er doch im Bannkreis der spiritualistischen Konzeption. Auch bei Gregor sei die Gefahr der Aufhebung der Menschheit Christi und der Verflüchtigung ihrer endgültigen Bedeutung für die Erlösung der Menschen nicht gebannt.[16] Man mag angesichts der großen Kraft, mit der Gregors Konzeption die Eschatologie auf den ebenso wie bei Origenes frei bejahten Sieg der Gutheit Gottes konzentriert, und angesichts der Rolle, die der Logos darin spielt, bedauern, daß dennoch die Christologie in ihrer Tiefe noch nicht so ausgeschöpft ist, wie es das gläubige Verhältnis zu Jesus Christus auch als Mensch nahegelegt hätte.

Wenn man schließlich die Entwicklung dazunimmt, welche die Applikation origenistischer Ansätze bei seinen Anhängern – wie etwa bei Evagrius Ponticus um die Wende zum 5. Jahrhundert – kennzeichnet, wird auch das ausweglose Ende einer Apokatastasislehre sichtbar, die immer stärker spiritualistisch-mystisch als inkarnatorisch orientiert ist.[17] Wenn man eine solche Alternative einmal heuristisch stellen darf, geht es bei der spiritualistischen Apokatastasis eher um den Sieg des Prinzips des Guten im System als um die sich selbst bis zum Ende ausleerende Liebe Gottes in erbarmender Neigung zum letzten Geschöpf. Freilich mag eine solche Alternativbeurteilung auch wieder zu starr sein. Denn wo immer etwas von der konkreten Überwindung des Bösen durch Christus her überhaupt in den Blick gekommen ist, ist der Modus der Überwindung größer als das nur »allgemein« gedachte Prinzip des unendlich Guten mit seinem Durchsetzungsvermögen. Immerhin zeigt sich hier aber doch die Grenze dessen, was in der alten Zeit als Apokatastasis gedacht worden

15 Aus Quando sibi subiecerit . . ., zitiert nach R. Hübner, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der physischen Erlösungslehre. Leiden 1974, S. 42f. (= PG 44, 1313A).

16 Hübner, Einheit des Leibes Christi, S. 61.

17 Grillmeier, Jesus der Christus 1, S. 561-568.

ist. Die Verurteilung im 6. Jahrhundert traf wohl bereits in eine Verfallsphase dessen, was bei Origenes sicher schon in einem unstabilen Spannungsverhältnis entworfen wurde, dem aber im Ursprung doch auch eine bewundernswerte Kraft innewohnte. Es wäre bedenklich um eine Theologie, der diese Frage gar nicht gekommen wäre.

2. *Die Wiederbringung Aller als neuzeitliches Thema*

Eine Wiederaufnahme des Themas in breiterer Bezeugung finden wir erst wieder in der Neuzeit. Wir übergehen damit die spärlichen Reprisen im Mittelalter, deren Existenz man sich aber wenigstens vergegenwärtigen sollte. Zu bedenken wäre hier allerdings, daß man nicht nur nach dem Stichwort »Allversöhnungslehre« in der gelehrten Schultheologie fahnden, sondern auch Predigt und Frömmigkeit mit berücksichtigen müßte. Das bedarf aber erst noch einer Aufarbeitung.[18] Die Neuzeit bringt von ihrer subjektbezogenen Grundhaltung her eine zustimmende Hinwendung zur Idee der »Wiederbringung aller Dinge« in bestimmten Strömungen protestantischer Theologie, in Bewegungen unterschiedlicher Herkunft im angelsächsischen Raum und – gespeist von der Begegnung der Gedankenwelt westlicher Religionsphilosophie mit dem Geist vor allem der russischen Orthodoxie – bei Denkern wie Berdjajew im Umkreis der russischen Religionsphilosophie. In der Reformationsgeschichte taucht der Gedanke bezeichnenderweise im Gefolge der Schwärmer auf. Wir erwähnten schon die Verurteilung in der *Confessio Augustana*. Demgegenüber steht die Theologie der Reformatoren fest in der vor allem augustinisch geprägten Tradition des doppelten eschatologischen Ausgangs. Das Verständnis von Gnade und Rechtfertigung durch Glauben unterstrich sogar diese Tendenz, und die calvinische Prädestinationslehre gab ihr noch eine besondere Schärfe. Gegentendenzen werden mit dem Pietismus greifbar. Visionäre Erlebnisse erwecken bei der Engländerin Jane Leade 1686 die Überzeugung, die Rückführung aller, einschließlich der bösen Geister, sei das »ewige Evangelium« selbst. Die davon ausgehende »Philadelphische Gemeinschaft« strahlt auch auf Deutschland aus. Das Ehepaar Johann Wilhelm und Johanna Eleonore Peterson, er ehemaliger lutherischer Superintendent, wirkt geradezu missionarisch in dieser Richtung.[19] Von einer »wahren Heerschar von Solchen, welche der Lehre von der Wiederbringung aller Dinge anhingen«, spricht E. Staehelin im Blick auf den württembergischen Pietismus. Hauptvertreter sind die Geistlichen Johann Albrecht Bengel, sein Schüler

18 Vgl. E. Staehelin, Die Wiederbringung aller Dinge (Basler Universitätsreden 45). Basel 1960, der einen Gesamtüberblick zum Thema Apokatastasis in der Geschichte bietet, auf den wir uns auch im folgenden stützen. Für das Mittelalter seien Namen wie Johannes Scotus Eriugena und – ganz anders – Amalrich von Bène genannt.

19 Ebd., S. 19-21.

Friedrich Christoph Oetinger im 18. und der Laientheosoph und Laienprediger Johann Michael Hahn im beginnenden 19. Jahrhundert.[20] Für alle diese Ansätze ist es charakteristisch, daß sie ausdrücklich vom Schrecken über die Vorstellung eines doppelten Ausgangs geprägt sind. Dieses »psychologische« Moment kennzeichnet überhaupt alle neueren Ansätze und gibt der Lehre von der Allversöhnung auch gegenüber der origenistischen Konzeption einen neuen Akzent. Die am Subjekt orientierte Erlebnisweise schlägt hier gegen die Vorstellung eines so Unvorstellbaren wie der ewigen Hölle durch und bedingt eine im Grundton von der Theodizee geprägte Argumentationsweise. Die grundsätzliche Bejahung einer Allversöhnung ist flankiert von pastoralpädagogischen Erwägungen unterschiedlicher Art: Die Höllendrohung konnte nichts fruchten, die Überzeugung von der Liebe Gottes, die keine Hölle zuläßt, wird mehr bewirken. Oder, sehr viel häufiger: Die Allbeseligung kann für den Tiefgläubigen nicht zweifelhaft sein, aber in der Predigt spricht man besser nicht davon oder doch nur sehr vorsichtig.[21] Als Ermöglichungsgrund, die Allversöhnung gegenüber der Gerechtigkeit Gottes behaupten zu können, bieten sich häufig Vorstellungen von Entscheidungs- und Entwicklungsmöglichkeiten nach dem Tod an – ein sehr »spekulatives« Terrain.[22]
Das Theodizeeargument spielt auch in Richtungen der Aufklärungstheologie wieder die Hauptrolle. Dort ist es verwoben mit einer optimistischen Konzeption eines Evolutionsmaximums der Vernunftwelt, und damit ist einerseits wieder der Anschluß an frühe Konzeptionen wie die des Origenes hergestellt, andererseits bildet das Vertrauen in die Selbstreinigungskraft des vorwärtsschreitenden Geistes in dieser Form ein zeitentsprechendes Novum.[23] Auch in Strömungen, die sich geistesgeschichtlich gegen einen platten Aufklärungsrationalismus wenden, bleibt die typisch neuzeitliche Unfähigkeit, eine ewige Hölle denken zu können – gerade auch von einer tieferen Religiösität her. Als Beispiel seien Lavaters Verse zitiert: „Ewig bist du die Liebe, im Himmel Liebe, die Liebe, Wo du Welten erschaffst und Welten zerstörest, die Liebe, In der furchtbaren Nacht der flammenströmenden Hölle. Seligkeit Aller willst du, nicht Eines Tod und Verderben! Ach, dein Zorn ist nicht Zorn; was Grimm die Leidenden nennen, Ist nur ernsterer Ruf zu deiner Liebe Genuß, ist gleich dem Donner-Gewitter, das Lüfte reinigt und Segen über die Felder ergießt, die unter dem Donner erzittern. Wer den gelinden Ruf mit Kinder-Freude nicht annahm, Donnern Gewitter der Höll', ihn brüllt der Verdammnisse Wut an.«[24]
Das ist zwar rührend fromm, aber weniger rührend naiv ist es, die Dramatik im

20 Ebd., S. 21-23.

21 Ebd., S. 20 die erste Richtung, die zweite zeigt sich immer wieder. Vgl. dabei die Tendenz, die Apokatastasis als Überzeugung der „Fortgeschrittenen" anzusehen. Für die Masse bleibt die Furcht vor der Hölle Erziehungsmittel.

22 Vgl. bei Staehelin, S. 30f., 39, 41.

23 Ebd., S. 25-28.

24 Zitiert nach Staehelin, S. 29f.

Verhältnis von Gott und Mensch auf den Erziehungsanspruch dann eben doch eines Kindes unter Aufbietung von Blitz und Donner zu reduzieren. Dennoch darf man nicht verschweigen, daß es in kirchlich gebundener Tradition auch die Berufung auf die Christologie gibt. Oft in so eindringlicher Weise, wie in Johann Christoph Blumenhardts Karfreitagspredigt von 1872: »Der Karfreitag verkündet einen Generalpardon über die ganze Welt, und dieser Generalpardon wird noch offenbar werden; denn nicht umsonst hing Jesus am Kreuz, und nicht umsonst dürfen alle Kreaturen, auch im Unsichtbaren, ihren Hohn an ihm ausüben, nein, nicht umsonst; auf einen Generalpardon geht es zu, und er wird noch kommen, Gott gebe in Bälde; wer dieses Größte nicht zu denken vermag, weiß nichts von einem Karfreitag.«[25]

Der bedeutendste evangelische Theologe, der sich im 19. Jahrhundert für die Apokatastasis entschied, ist Schleiermacher. Er hat versucht, das Problem in seinen vielen Aspekten »systematisch« zu lösen.[26] Wir finden bei ihm die Summe der bekannten Motive. Der umfassende Rahmen: Schleiermacher verbindet die Evolution des Menschengeschlechts zum Maximum an Gnade mit einem Motiv der Allbestimmung Gottes, das er sich von Calvin entlehnen möchte. Die Allbestimmung Gottes tendiert notwendig und unfehlbar zum guten Ende hin. Für Schleiermacher gilt: »Hat nicht Gott alles vorherversehen, so kann er nichts vorherversehen haben.«[27] Schleiermacher versucht aber Calvin nach vorne zu überwinden, indem er davon überzeugt ist, die Allbestimmung Gottes erwirke notwendig von sich aus nur entwicklungsfähig Gutes, und das Böse habe auf Gott hin keine Realität. Der Impuls dieser Wirkung betrifft jedoch primär das Menschengeschlecht als ganzes. Das Modell, wie Gottes lebenschaffender Geist wirkt, bleibt eher das Durchdringen einer Naturkraft. Gott wirkt in einem Ratschluß, nach dem »die des geistigen Eigenlebens fähige Masse allmählich belebt wird«. Dabei wird »der göttliche Wille nicht durch einzelnes bestimmt«.[28] Die Unterschiedlichkeit, wie die göttliche Kraft bei den einzelnen zum Zug kommt, ist durch den hohen Wert bestimmt, den Schleiermacher dem Geschehen der Entwicklung im ganzen beimißt. Gott will Entwicklung. »Aus dem Vorhandensein aller möglichen Entwicklungsstufen und Sättigungspunkte entsteht ja jene Vollständigkeit, in der allein die Gattung besteht.«[29] Dann sei es keine Frage mehr, warum nun dieser ergriffen wird und jener noch nicht. Im Sinn einer universalistisch gefaßten Ordnung der Entwicklung gehört so zwar auch die Idee der Ver-

25 Zitiert nach Staehelin, S. 36.

26 Wir stützen uns für Schleiermacher auf seine Abhandlung »Über die Lehre von der Entwicklung, besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneiders Aphorismen«. In: Fr. Schleiermacher, Sämtliche Werke I, 2, 1836, S. 393-484.

27 Ebd., S. 484.

28 Ebd., S. 461.

29 Ebd., S. 455.

dammnis zur Gesamtverwirklichung der Ordnung. Sie muß deshalb von irgendwelchen Einzelwesen der Gattung auch ausgefüllt werden. Glücklicherweise ist aber dieser Zustand, wenn auch notwendig, nur eine Entwicklungsstufe. Vollkommene Unseligkeit bleibt ausgeschlossen, Unvollkommenheit im Individuum ist vorübergehend und erfüllt einen Dienst im Ganzen. Sogar die Freiheit scheint gerettet, denn das Erwecktwerden durch Gottes Geist ist ja eben der Werdeprozeß der Freiheit selbst.[30] Auch Jesus Christus gehört in diese zielstrebig bewegte Ordnung. Vor ihm und ohne ihn hat sie nicht die Beständigkeit in der Gnade, in ihm ist die Bewegungsrichtung auf das Gelingen sicher.[31] Schleiermacher betrachtet es als Positivum, daß er in dieser Sicht die evangelische Grundlehre vom Unvermögen des Menschen voll integriert hat. Entscheidend für ihn bleibt, das Problem einer ewigen Hölle beseitigen zu können. Es gibt keinen letzten Unterschied der einzelnen gegenüber dem schönen Gesamtablauf. Und das macht den zuerst Auserwählten freundlicherweise auch ihren Himmel erträglich, dessen Seligkeit durch eine Hölle und das damit verbundene Bewußtsein von Verdammten getrübt wäre.[32] Man sieht, das Thema ist gerade für einen spekulativ begabten Theologen bedrohlich. Es gibt zwar immer wieder Versuche in dieser Richtung. Argumente werden anders gemischt. In evolutionistischer Sicht geht auch Troeltsch an das Problem. Für ihn ist die kirchliche Eschatologie schon durch Leibniz, Lessing, Kant, Schiller und Goethe über sich hinausgewachsen mit der Leitidee »einer kontinuierlichen, ins Jenseits hinüberreichenden Entwicklung bis zum Vollendungsziel«. Dies besteht in der »Emporhebung des endlichen Geistes bis zur völligen Einswerdung mit Gott«.[33] R. Seeberg begründet seine Überzeugung von der Apokatastasis immerhin christologisch. W. Hellpach kann sagen: »Der Protestantismus dürfte überhaupt keine ewige Verdammnis mehr kennen, sondern nur noch die Straße zur ewigen Vollendung für jeden . . .«[34]
Aber eine deutliche Tendenz bedeutender evangelischer Systematiker seit der Wiederentdeckung einer ernsthaften Eschatologie geht doch in die Richtung einer letzten Unentscheidbarkeit, wenn man eine spekulativ-systematische Lösung anstrebt. Überzeugender wirkt es, wenn mit dem Unausdenkbaren der Hölle zwar gerungen wird, aber die Einsicht bleibt, daß es keine Berechnung und Logik gibt, die das Entweder-Oder einer Entscheidung für den doppelten Ausgang oder die Allbeseligung mit einem Hieb durch den Gordischen Knoten lösen kann.

---

30 Ebd., S. 456f.

31 Ebd., S. 452.

32 Ebd., S. 479f.

33 E. Troeltsch, Glaubenslehre, 1925, S. 362ff., zitiert nach P. Althaus, Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie. Gütersloh [10]1970, S. 184f.

34 W. Hellpach, Zwischen Wittenberg und Rom, S. 477, zitiert nach Althaus, S. 185.

In der katholischen Theologie hat sich in dem Zeitraum, in dem die evangelische Theologie dieses Thema sooft angegangen hat, vor allem Herman Schell mit dem Problem abgequält. Seine spekulative Förderung der Frage besteht darin, daß er die frei gewollte Unwiderrufbarkeit der Sünde von seiten des Menschen, der in seinen eschatologischen Endzustand eingetreten ist, als Voraussetzung für die Denkbarkeit einer ewigen Hölle herausgearbeitet hat.[35] Aber kann der sterbliche Mensch denn eine Entscheidung treffen, die ihn im Bösen verhärtet?

Ausblick

Wenden wir uns, ehe wir zu dieser Frage zurückkehren, jedoch zwei gewichtigen Einzelvertretern aus der evangelischen Theologie unseres Jahrhunderts zu, die dem Thema nicht aus dem Weg gegangen sind. Paul Althaus sieht die lehrhafte Unbeantwortbarkeit der Frage in unserer Situation begründet, die uns die Spannung zwischen Gesetz und Evangelium nicht selbst zugunsten des von uns in eigener Regie übernommenen Evangeliums auflösen läßt. »Die Frage, ob alle selig werden, ist als Verlangen nach einer objektiven Antwort falsch gestellt und kann daher nicht theologisch beantwortet werden . . . Die Theologie darf die Wiederbringung Aller weder lehren noch ablehnen. Sie ruft vielmehr aus der Theorie in die Existenz, in die Praxis des Glaubens. Was der Glaube in der Heilsgewißheit für sich selber erhofft, das hofft er auch für alle seine Menschenbrüder.« Gnade müsse zwar grundsätzlich allumfassend gedacht werden. Aber wie im eigenen Glaubensverhalten Heilsgewißheit nicht ohne Heilssorge und das Bewußtsein der eigenen Verantwortung bestehen könne, so sei es auch im Hinblick auf die Frage nach dem Ausgang der ganzen Menschengeschichte. Hoffnung vollzieht sich so in der Weise der Fürbitte, der missionarischen Verantwortung und der Seelsorge. »Nur inmitten und über solcher Praxis des Glaubens hat der Gedanke der Wiederbringung aller christliches Recht.«[36] Der Ruf aus der Theorie in die Existenz bedeutet bei Althaus vor allem auch, daß die Einsicht in die Möglichkeit des Versagens „bei mir selbst" aktuell wird.[37]
Um Karl Barths Position in der Eschatologie hat es scharfe Auseinandersetzungen gegeben.[38] Er bejaht, das ist unbestritten, an keiner Stelle die Apokatastasis als Lehre. Aber drängt nicht seine ganze Lehre in der Eschatologie logisch

35 Vgl. H. Schell, Katholische Dogmatik, Bd. 3, 2. Teil. Paderborn 1893, bes. S. 882-897; stärker in Richtung der Allbeseligungslehre in seinem Werk »Gott und Geist«. Paderborn 1895/96. Zur Entsprechung »ewige Sünde – ewige Strafe« vgl. K. Rahner, Hölle. In Salutis Mysterium 2 (1968), Sp. 738.

36 P. Althaus, Wiederbringung Aller. II Dogmatisch. In: ³RGG (1962), Sp. 1695.

37 Althaus, Die letzten Dinge, S. 192.

38 Vgl. dazu W. Kreck, Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie. München 1961, S. 139-148. – Insbesondere ist hier auf die Kontroverse E. Brunners, der in diesem Zusammenhang eigens zu erwähnen wäre, mit K. Barth zu verweisen.

notwendig dorthin? »Das Himmelreich offen, die Hölle verrammelt, Gott gerechtfertigt, der Satan widerlegt, das Leben triumphierend, der Tod überwunden, Glaube an diese Verheißung die einzige, Unglaube ihr gegenüber die ausgeschlossene Möglichkeit«.[39] Drängt nicht vor allem die Christologie, die zu solchen Urteilen führt, in diese Richtung: Jesus Christus, der Sohn, als der einzig Erwählte, aber auch als der um unseretwillen Verworfene? Anteil an seiner Erwählung gibt es, aber gibt es angesichts seines Abstiegs in das Dunkel der Verwerfung noch einen, der dies mit ihm teilen könnte?

Barth lehnt – wie Althaus – die Apokatastasis als Lehre ab. W. Kreck versucht, die Denkweise Barths zu erläutern, indem er auf seine Absicht hinweist. Barth will jede Möglichkeit, vom Menschen Gott gegenüber in deterministischen Kategorien zu sprechen, unterlaufen: In der Verkündigung des Evangeliums geht es nämlich um »ein Geschehen, das von Gott her entschieden, dennoch nicht Vergangenheit, sondern zugleich Gegenwart und Zukunft, ein Zugleich, das nur in der Einheit des gekommenen, gegenwärtigen und kommenden Jesus Christus begründet ist. Kurz, wir würden die Barthsche Erwählungslehre im Sinn einer prinzipiellen Gnadenlehre falsch verstehen, wenn wir nicht sein Bemühen um diesen Modus von Wirklichkeit in dem oft widerspruchsvoll erscheinenden Reden erkennen würden.«[40]

Das Widerspruchsvolle ist, daß der Unglaube angesichts des sicheren Heilswillens Gottes zur absurden Möglichkeit wird. Aber gerade sie ist »aus mir« heraus nicht auszuschließen. Kann also menschliche Freiheit sich endgültig widersetzen? Auf diese Frage läuft alles hinaus. Hier scheint es fast schon wieder zuviel spekuliert, wenn man unterscheidet: Die Möglichkeit des endgültigen Versagens ist vom Menschen her gesehen eine Möglichkeit, die niemand ausschließen kann und darf; ob aber wirklich ein Mensch sich bis zum Ende lieblos gegen Gott gesperrt hat, wissen wir nicht. Der Gedanke ist richtig. Aber er kann keine Beruhigung bieten. So gesehen ist das Problem der Hölle nicht einmal so sehr ein Problem, das der Gläubige für die schlimmen Verbrecher stellt. Ich denke, Karl Rahner hat recht, wenn er feststellt: »Das Modell einer vindikativen Strafe in der bürgerlichen Gesellschaft, die sich gegen die Verletzer ihrer Ordnung schützt, ist . . . wenig geeignet als Verständnishilfe für die Lehre von der Hölle.«[41] Immerhin wäre es ein Fortschritt, wenn wir die Hölle nicht mit einer Weltordnung um der ausgleichenden Gerechtigkeit willen begründeten. Es wird auch erlaubt sein, die eindrucksvolle Passage über die Heilsbedeutung des Abstiegs Christi von Hans Urs von Balthasar zu bedenken: »Es bleibt aber zu überlegen, ob es Gott nicht freisteht, dem von ihm abgewendeten Sünder in der Ohnmachtsgestalt des gekreuzigten, von Gott verlassenen Bruders zu begeg-

39 K. Barth, Kirchliche Dogmatik; Bd. II: Die Lehre von Gott 2. Halbband. Zürich 1948, S. 358.

40 Kreck, Zukunft des Gekommenen, S. 145.

41 Sacramentum Mundi 2 (1968), Sp. 738.

nen . . . Man wird hier von keiner Vergewaltigung mehr sprechen können, wenn Gott demjenigen, der die vollkommene Einsamkeit des Nur-für-sich-Seins gewählt . . . zu haben meint, in seine Einsamkeit hinein als der noch Einsamere erscheint.«[42] Immerhin muß der bisher Einsame den noch Einsameren in Liebe annehmen. Aber genau das ist auch »mein« Problem, das ich nicht mit einer deterministischen Sicherheit über »mich« oder die Heilskausalität Gottes lösen kann. »Meine« Hoffnung bleibt die Offenheit für Gott – von ihm her und dadurch auch von »mir« her. Das genügt nicht nur zum Leben, sondern es vergegenwärtigt die geheimnisvolle Bedeutung dieses Lebens. Anselms Gedanke von der unendlichen Schuld der Sünde, weil sie gegen Gott gerichtet sei, hat vielleicht darin recht, daß es die Begegnung der Liebe Gottes ist, die »meiner« Entscheidung solche – eben nur von Gott her zu begründende – Bedeutung gibt. Aber das ist nicht in einer in sich ruhenden Eigenschaft des Menschen begründet, sondern in der Eigentümlichkeit der Liebe Gottes. Aus ihr darf kein pädagogischer Prozeß der geistigen Weltentwicklung gemacht werden. Dann gehört aber zu den Geheimnissen, die uns Hoffnung machen, auch die Überzeugung: Die geschichtliche Lebenszeit des Menschen genügt für Gott, um uns ihm endgültig begegnen zu lassen. Der Ausgang darf in seiner Hand bleiben. Daß Gott selbst wieder allein das Gericht darüber zusteht, ist kein Schrecken, sondern begründet Hoffnung für den, der das eigene Versagen nie ausschalten kann.

42 Hans Urs von Balthasar, Eschatologie im Umriß. In: Ders., Pneuma und Institution, Skizzen zur Theologie IV. Einsiedeln 1974, S. 443f. – Eine breitere Entfaltung der Problematik habe ich in Bd. 5 (»Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte«) von Mysterium Salutis Bd. 5 (hrsg. v. J. Feiner und M. Löhrer Zürich/Einsiedeln/Köln 1976), S. 847-861 versucht.

Adrienne von Speyr: Über das Geheimnis des Karsamstags

Adrienne von Speyr (1902 in La Chaux-de-Fonds geboren, 1967 in Basel gestorben) wurde nach einer schweren Jugend und einem selbstverdienten Studium Ärztin in Basel. Sie konvertierte 1940 bei mir, worauf sie, ihren Beruf fortsetzend, eine Fülle mystischer Gnaden, darunter viele Passionsgnaden erhielt. Sie diktierte mir als ihrem Beichtvater im Lauf von sechsundzwanzig Jahren eine große Zahl geistlicher Betrachtungen, darunter Kommentare zum Alten und Neuen Testament; die meisten ihrer Schriften sind im Buchhandel erhältlich, englische, italienische und französische Übertragungen haben zu erscheinen begonnen.[1]

Ein wichtiges Zentrum ihrer weitgespannten theologischen Sendung war es, wohl erstmals in der Kirchengeschichte, die Nachfolge auch des toten Herrn am Karsamstag antreten zu dürfen und dabei das Erfahrene in klaren Worten diktieren zu können. Die alljährlichen, nach dem Tod Jesu (Karfreitag nach drei Uhr bis in die Osterfrühe) erlebten »Abstiege« zeigen immer neue Seiten; der kurze Auszug, der hier folgt, muß die Fülle der Aspekte ungebührlich vereinfachen. Alles von Adrienne Gesprochene steht in Anführungszeichen. Die gesamten Texte werden später vorgelegt werden; zwei kurze Fragmente stehen in »Objektive Mystik«. Manches in ihren anderen Werken (etwa der Radikalismus ihres Büchleins »Bereitschaft«) ist nur erklärbar von der Einsicht aus, daß der Sohn am Karsamstag in einem letzten Gehorsam den Vater dort suchen, ja erkennen muß, wo das von Gott restlos Verworfene, die Gesamtsünde der Welt liegt.

Hans Urs von Balthasar

Das Kreuz

Das Kreuz ist die sühnende Übernahme aller Sünde (»auch der kommenden«) durch den Sohn. »Leiden kann man nicht, ohne wirklich von der Sünde getroffen zu sein.« Die Last dieser Sünde ist unvorstellbar, »dennoch leidet der Herr mehr, als was für die Sünde der Welt gelitten werden müßte«. Er muß die Gottferne und Sinnwidrigkeit der Sünde von innen kennenlernen, deshalb erscheint ihm sein Leiden als »ein Irrtum«, als »ausgangslos«, als absolute »Angst«, in der »nichts mehr entspricht« und alles »umsonst« scheint. Er wird von der Sünde »erdrückt«, »erstickt«. Jede Hoffnung auf einen Sinn ist verhängt, er ist auf einem »ausweglosen Weg«, im Verlassenheitsruf »sieht der Herr in keiner Weise mehr, daß er den Willen des Vaters tut«; indem er seinen Sendungsgeist in dessen »unsichtbare Hände« zurücklegt, geht er die letzten

1 Vgl. H. U. v. Balthasar, Erster Blick auf Adrienne von Speyr. 2. Aufl. 1975, Johannesverlag Einsiedeln. Italienisch bei Jacabook. Milano, französisch bei Apostolat des Editions. Paris.

Schritte auf den Tod zu als der reine Mensch (hier wird »die letzte Konsequenz der Menschwerdung« gezogen). Das Übermaß der aufgeladenen, nicht nur seelisch, sondern unbedingt auch leiblich erfahrenen Sünde (sie »dringt durch seine Wunden in seinen Körper ein«) läßt die Zeit am Kreuz als »zeitlos« erscheinen. Seine Zeit ist in jedem Sinn »verlorene Zeit«.

Die Leiden Adriennes (= A.) durch die Fastenzeit auf das Kreuz zu und in der Karwoche bis zum Nachmittag des Karfreitag waren furchtbar, körperliche, aber mehr noch seelische Folterungen, da sie vor allem die inneren Zustände Jesu: Angst, Schande, Grauen, Nutzlosigkeit, innere Nacht zu erleiden hatte, in einer seltsamen Dialektik: einerseits ganz selbst-los, ohne Reflexion auf seiten des Herrn, anderseits im tiefen Erschrecken über die eigene Sündigkeit (sie unterschied nicht mehr zwischen ihrer persönlichen Sünde und der aller Menschen), die dem Herrn solches zufügt. Aber dieses Leiden des Gekreuzigten und Sterbenden, diese »dunkle Nacht« (etwa auch des Johannes vom Kreuz) soll hier nicht geschildert werden. Bei der ersten Passion (1941) erwartete ich das Ende der Leiden mit dem Tod Karfreitagnachmittag. Aber das Wichtigste stand noch bevor.

Der Abstieg. Der Zustand

Nach dem Tod (A. liegt wie tot im Lehnstuhl) zuerst das Zucken beim Lanzenstich. Dann eine Pause und Suspension: Rückgabe der Sendung an den Vater im »Paradies« (wo der Schächer bleiben kann). Dann plötzlich: A. »begann zu sinken, in einen Abgrund«, sie hatte das Gefühl, endlos, immer schneller zu fallen. Sie »fällt bis auf den Grund der Hölle«. Und dies in einem Zustand »des Totseins«; physischen Schmerz gibt es nicht mehr, aber eine andere, noch tiefere Form von Zeitlosigkeit. »Die Dauer ist Stillstand.« So »kann in der Hölle nichts vergangen sein«. »Alles ist nur Jetzt.« »Ist dann die Hölle der äußerste Gegensatz zum Himmel, wo es in der Ewigkeit Gottes die Erfüllung aller Zeit gibt? In der Hölle ist die Zeitlosigkeit das Uferlose des Nicht-weiter-Könnens, das Erdrückende des Sündengewichts, die Endgültigkeit und Gegenwart des Sinnlosen.« »Die Verlassenheit ist zur völligen Entfremdung geworden.« Jeder mitmenschliche Kontakt ist ausgeschlossen. »Glaube, Liebe, Hoffnung sind unerreichbar.« A. spricht und tut die alltäglichen Dinge wie »ein Mechanismus«. Sie ist »wie eine Puppe, oder besser: wie ein Katatoniker, der jede Stellung einnimmt, die ihm ein anderer gibt«. Der Mensch in der Hölle, sagt sie, »hat nichts Unendliches mehr, er ist reine Endlichkeit«, er könnte deshalb nicht beichten, höchstens sich »ins Unendliche psychoanalysieren lassen«. Bewegt sich etwas, bewegt man sich, dann ohne jeden Richtungssinn; das, was man hinter sich läßt, kommt wieder auf einen zu. Es »wird dabei nichts erledigt, es gibt keinen Ausgang«. »Man schreitet in die Ewigkeit der Hölle hinein, aber je weiter man schreitet, desto mehr Ewigkeit

liegt vor einem. Das ist der äußerste Gegensatz zur Ewigkeit des Himmels.« »In jeder Sekunde, die ich in der Hölle durchlebe, vermehren sich die Jahre, die ich darin zu verbleiben habe. Natürlich ist das nur ein menschliches Bild für den Zustand, für das Je-mehr der Aussichtslosigkeit.« Es ist das »vollendete Grauen«. Aber A. ist hier nicht als »Verdammte«, sondern in einer paradoxen Nachfolge, sie muß die »Spuren« des Herrn suchen, von dem sie weiß, daß er hier hindurchgeht oder -gegangen ist, aber die Spuren bleiben unsichtbar: der tote Christus ist in der Hölle nicht mehr aktiv. »Folgt man auf Erden dem Herrn oder seinen Heiligen, so findet man überall Spuren; Spuren der Gnade, des Dort-gewesen-Seins, Dort-gesprochen-Habens.« In der Hölle nicht. »Man versucht, seinen Spuren nachzugehen und merkt dabei, daß es nicht geht.« »Man geht den Fußstapfen des Herrn nach, und doch kennt man sie nicht.« »Vergeblichkeit« ist der Name dieses Zustands.

Die Substanz der Hölle

Warum muß der Sohn durch die Hölle hindurch zum Vater zurückkehren? Es gibt viele Aspekte dieses Mysteriums. Ein erster: er muß von »innen her sehen«, was das Ergebnis seiner Passion ist: die Trennung der Sünde von den Sündern. »Die Höllenfahrt ist die Schau des gewirkten Werkes.« Die Hölle ist die Wirklichkeit der von der Welt getrennten Sünde. »Die Sünden, denen der Herr in der Hölle begegnet, sind Sünden ohne Sünder.« Aber Sünden, denen die Menschen etwas von ihrer eigenen Realität gegeben haben.

A. erlebt diese Substanz geradezu sinnenhaft, es kehren immer die gleichen Bilder wieder, von denen sie doch weiß, daß sie nur Stützen sind, um die unerhörte Konkretheit der durch das Kreuz überwundenen Sünde zu verdeutlichen. Immer ein unermeßlicher, brauner, stinkender Strom, der sich tot und mechanisch bewegt, den man hautnah spürt, schmeckt, riecht, tastet, ohne darin einzutauchen; darin schwimmen, versinkend, ins Formlose übergehend, Ballen von einzelnen Sünden, aber (A. sagt es immer wieder) jede Sünde ist eben Sünde, alle gehören zur gleichen Substanz. »Es ist ein Rinnen, das nie vorbeigeht.« Und es gibt wie Balken in den Strom hinaus, »dazu dienend, die abgelegten Sünden des Reinigungsortes in den Höllenstrom abzuladen«. Jeden Karsamstag erlebt A. diesen »ganz langsamen Fluß der formlos gewordenen Sünden«, und mit »bloßem Anschauen ist es nicht getan, man muß dran«, muß ihn im Mund haben: »fad, erdig, ranzig«. »In der Hölle wird der Mensch mit seiner Sünde konfrontiert: in diesem stinkenden Schlamm muß er sich erkennen. Und dies jetzt. Das bin ich.« Der Strom fließt, aber er »stagniert« zugleich, »er fließt in keine Zukunft hinein, sondern durch das Jetzt in das Jetzt«. »Es ist nicht schmerzhaft, sondern einfach grauenhaft, unendlich dumpf«, »luftlos, erstickend«, »ausgangslos«. Die Sünden können auch die Form einer »Höhle annehmen, in der man sich duckt, um an Felskanten vorbeizukommen, aber gar

nicht auf alles gleichzeitig achtgeben kann; man versucht, mit der Schulter nicht anzustoßen, und im gleichen Moment rennt man mit dem Kopf an«.

Die Effigien

Der Herr begegnet in seinem Gang durch die Hölle nicht nur der sich ins Formlose auflösenden Sünde, sondern auch dem, was A. die »Effigien« genannt hat, dem Abdruck dessen, was vom einzelnen Sünder wegverdammt worden ist, denn jeder, der sündigt, gibt etwas von seinem persönlichen Sein an die Sünde weg. Indem der Herr an die einzelne Effigie herantritt, wird sie irgendwie »ausgelöscht, aber es bleibt davon wie ein Rahmen, eine Erinnerung bis zum Jüngsten Gericht bestehen. Zudem erhält die Effigie, vom Herrn berührt, einen Sinn innerhalb des Kampfes des Menschen gegen die Sünde in der Welt. Augustinus zum Beispiel will, daß seine Sünde künftig den übrigen zur Abschreckung diene . . . Die Effigie ist auch das Objektive innerhalb des Subjektiven der Beichte. An die Effigie hat sich der Beichtende zu halten, und zwar an die vom Herrn berührte«, dann erkennt er nicht nur seine einzelnen Akte, sondern seinen Habitus, der »für den Sünder viel kennzeichnender« ist. Der Herr seinerseits »sieht in den Effigien, den unzähligen, die ganzen Schicksale der einzelnen Menschen, für die er gelitten und die er zurückgeholt hat«.

Das zweite Chaos

»Beim Erschaffen der Welt ging Gott in das Chaos hinein, um es zu ordnen.« »Von Schöpfungstag zu Schöpfungstag sieht man es schwinden.« Aber indem Gott dem Menschen die Freiheit schenkt, bleibt »ein Stückchen Chaos« in der Schöpfung übrig, das der Mensch, sündigend, in die Ordnung einbrechen lassen kann. »Die Freiheit der Wahl ist etwas Neutrales, und darin dem Chaos verwandt.« »Die Apokalypse ist voller Beweise dafür, daß es das (zweite) Chaos gibt; es kann entsiegelt werden.« Und da der Mensch es hervorgebracht hat, geht Gott »neu in das Chaos hinein, jetzt nicht mehr als Schöpfer, sondern als Zerstörer«, als Erlöser. Die Hölle ist das von der am Kreuz neugeordneten Welt abgeschiedene zweite Chaos. Was der Schöpfer ordnend schied, war »kristallklares Wasser«; was vom Sünder weggeschieden wird, ist »das reine Gegenteil«, der Pfuhl als »Restprodukt«. »Das Chaos ist das, woraus etwas wurde, die Hölle ist das, wohinein etwas wird.« »Wenn ein Mensch bei der Weltschöpfung dabeigewesen wäre, so hätte er es nicht für möglich gehalten, daß Gott aus dem Chaos eine Ordnung schaffen könnte; ebensowenig glaubt die leidende Menschheit, daß der Herr am Kreuz eine Heils-Ordnung zu schaffen vermag. Wir müssen schon erlöst sein, um an die Möglichkeit der Erlösung der Welt durch das Leiden des Herrn zu glauben.« »Die gestaltete Hölle muß umgestaltet werden in das gestaltlose Chaos.«

Das dunkle Geheimnis des Vaters

Indem der Vater den toten Sohn durch die Hölle führt, zeigt er ihm nicht nur, was sein Leiden bewirkt hat, sondern führt ihn, den menschgewordenen Erlöser in das letzte Geheimnis des Vaters als des Schöpfers ein. Das heißt aber, wie A. vielfach ausführt, nicht nur, daß der Sohn mit der letzten Liebesverantwortung des Vaters konfrontiert wird, sofern dieser die menschliche Freiheit geschaffen hat und gewähren ließ, sondern daß der Sohn (als der Menschgewordene) jetzt in das letzte Geheimnis seines eigenen Ursprungs eingeweiht wird. Gewiß ist »das Chaos Hölle eine Dunkelheit des Vaters; aber es gibt (dahinter) noch die Dunkelheit als das Geheimnis des urzeugenden Vaters, seiner Väterlichkeit selbst«. Eine solche Offenbarung des Vaters an den Sohn kann aber nur im tiefsten Schweigen, gleichsam in einer »Abwendung voneinander«, in der »äußersten Diskretion der Liebe« erfolgen. Auch innerhalb des ewigen dreieinigen Lebens spricht A. öfter von dessen Fülle und dauernden Neuheit so, daß es, menschlich gesprochen, für Gott selbst immer neue »Überraschungen«, immer neues »Überwältigtwerden« bereithält. Jetzt ist es der Sohn als Menschgewordener, der in das unfaßliche Geheimnis der väterlichen Fruchtbarkeit eingeführt wird. »Er hat bisher mit dem Vater im Vertrauen zusammengelebt, hat aber noch nicht in das letzte Verlies des Vaters gesehen, seine ganze Unbegreiflichkeit, das Geheimnis des Ursprungs der väterlichen Zeugungskraft selbst.« So ist »der Karsamstag fast mehr ein Tag des Vaters als ein Tag des Todes und der Hölle. Er ist der geradeste Weg zum Vater. An diesem Tag wird dem Sohn nichts erspart.« »Er muß jetzt, um die Dunkelheit des Vaters zu sehen, den Inbegriff aller menschlichen Abwendungen sehen«, das heißt jeden möglichen Mißbrauch der väterlichen Liebe, die der Vater zuläßt — letztlich im Vertrauen auf die äußerste Liebe des Sohnes. »Der Menschensohn geht ein in die trinitarische Geburt.«

Absoluter Gehorsam

Der Gehorsam des menschgewordenen Sohnes war immer schon der soteriologische Modus seiner ewigen Liebeshingabe an den Vater. Wenn die Sendung Jesu mit dem Tod am Kreuz »vollbracht« ist und er dort seinen Sendungsgeist dem Vater zurückgibt, so ist der Gehorsam des toten Herrn eine letzte, unerwartete und unberechenbare Überforderung. »In den Kelch wird immer noch Neues hineingetan, ohne Rücksicht darauf, daß er schon übervoll ist.« Es ist einerseits ein Gehorsam ohne mögliche Einsicht, da der Sohn den Vater dort suchen muß, wo er nicht sein kann, im von Gott Verworfenen. Er ist anderseits kein aktiver Gehorsamer mehr, »er hat keine Leistungskraft übrig«, »er wird mehr gegangen, als daß er geht«, er ist »reine Funktion« geworden, »ein Zwang, den man sich selbst auferlegt, nein: auferlegt *hat*«. Er ist reine Objektivität, wie auch das in der Hölle Erfahrene, die Weltsünde, reine

Objektivität ist; »zwischen dem Herrn und der Sünde gibt es kein waltendes Gesetz, sondern bloße Konfrontation ohne Gesetz«. So gibt es keine Phasen, kein Aufarbeiten, sondern in jedem Aspekt des Erfahrenen liegt immer das Ganze, wie die Erfahrung den ganzen Gehorsam ins Spiel bringt. Was hingenommen werden muß, ist »das Unverständliche der Sünde in der Hölle«. Dieses Unverständliche und seinen »Widerspruch« in Zeitlosigkeit aufnehmen zu müssen, erzeugt die spezifische »Höllenangst«, es ist das absolut »Unmenschliche«. Der Ruf am Kreuz war subjektive Verlassenheit mitten im geleisteten Gehorsam, die Verlassenheit in der Hölle ist rein objektiv, ist ein »Übergehorsam«.

Die brennenden Seelen

In dieser Hölle hat A. nie irgendjemanden gesehen. Irgendwo, während des Abstiegs auf den Grund, sah sie, von Gott abgekehrt, Seelen, denen Fackeln gegeben waren, um sich in diese zu stürzen, aber sie weigerten sich einstweilen, brennen zu wollen. »Keiner wollte sich öffnen und hingeben. Es waren unabsehbare Scharen, eine endlose Prozession.« Das war ein so schrecklicher Anblick, daß A. in immer größere Unruhe kam: »Sie *müssen* bereuen, müssen um jeden Preis brennen.« Ich sah A. aufstehen und, an die Wand gelehnt, die Gebärde des Aufnehmens machen, immer mühsamer, bis sie wie tot zu Boden sank und sich schwer verwundete. Sie erklärte mir nachher: Sie übergaben mir ihre Fackeln, und nun konnten sie brennen. »Brennen heißt: zu seiner Sünde stehen, ins Fegfeuer stürzen, die Sehnsucht nach Reinigung bekunden.« »Man läßt sie angesichts der Hölle stehen, so lange, bis ihnen der Entschluß kommt, zu brennen.«

Eine danteske Szene

Einmal beim Abstieg »hob A. die Hand und schaute gespannt und erschreckt. Sie flüsterte: Sehen Sie? Es sind die Abtrünnigen. Ich bat sie mit gewöhnlicher Stimme um Erklärungen. Sie winkte ab: Sprechen Sie ganz leise. Jetzt sehe ich ihre Gesichter. Es sind alle, die den Ruf Gottes überhört haben: zum Priestertum oder Ordensstand oder zur Taufe oder zur Kirche oder zu irgendeiner besonderen Nachfolge. Ich weiß nicht, wo sie sind, jedenfalls nicht ganz zuunterst bei den ganz Groben. Ich bin noch nicht so weit unten, man kann ihnen helfen . . . Leise, leise. Wissen Sie, es ist ihnen arg, wenn man sie sieht. Sie schämen sich so, wenn einer hindurchgeht, der nicht zu ihnen gehört.«

Jedenfalls ist nach A. der Karsamstag, der Tag des Durchgangs des toten Erlösers durch die Hölle, der eigentliche Ursprung des Fegfeuers, wobei man gut daran tut, alle irdische Chronologie aus dem Spiel zu lassen. Im Bild

gesprochen: wenn vorher der Teufel an einer langen Kette gebunden war, so wird jetzt »diese Kette so verkürzt, daß der Teufel in den letzten Winkel der Hölle zurückgedrängt wird; damit ist die Unterwelt zur Geburtsstätte des Fegfeuers geworden«.

Der Einsturz

In den Erfahrungen der letzten Lebensjahre kam zum Erlebnis des »Stromes«, der »Höhlen«, der »Effigien« ein neues, erschreckendes Motiv hinzu. Zuerst sagte A.: »Der Strom, den man vorbeirinnen sah, wandelte sich plötzlich in etwas wie einen Wasserfall. Er stürzte auf einen zu, man wurde zwar nicht berührt, aber fühlte sich furchtbar bedroht, es war atemberaubend.« Später schilderte sie es so: »Mitten im Fluß wie in den Höhlen gab es plötzlich wie ein Hinunterstrudeln, im Fluß an vielen Orten zugleich: auf einmal ein Einbruch, ein Wirbel in die Tiefe, ein großes Stück wird hinuntergesogen, in eine tiefere Hölle. Wie Krater. Dasselbe in den Höhlen. Nicht die Höhle bricht ein, sondern ein Stück von ihr bricht in die Tiefe.« »Das zu sehen ist schrecklich angstvoll. Es ist verloren. Aber *was* verloren ist, kann man nicht sagen. Und wenn alles lautlos versunken ist, hört man plötzlich ganz weit unten schreckliche Laute. Man kann nicht sagen: menschliche Laute, auch nicht tierisches Gebrüll. Es ist die Angst, die ruft, der Schrecken, der brüllt.«

Letztlich ist das die Selbstzerstörung der Hölle, die als ganze immer schon als die Auflösung der vom Menschen geformten Sünde in das formlose Chaos erlebt worden war.

Fragmentarische Erfahrung

Was hier umrissen wurde, ist nur Ausschnitt aus den weitverzweigten Erfahrungen A.'s. Viele bei ihr wichtige Themen konnten nicht zur Sprache kommen: etwa das Verhältnis zwischen dem Durchgang Jesu durch die Hölle zu seinem im Grab liegenden Leib (ein viel komplexeres Thema, als man annehmen möchte), sodann die Rolle des Heiligen Geistes am Karsamstag, die Form des überdauernden Glaubens Marias und der Kirche während dieses Tages des Schweigens Gottes, die Geburt der Sakramente, insbesondere der Beichte aus dem Karsamstag und andere Themen.

Aber auch mit all diesen Motiven zusammen bleiben die Auswortungen — das wurde immer stark betont — fragmentarisch. Die Theologie des Karsamstags kann nicht systematisch gedacht und geschrieben werden. Er ist der Tag, da Gottes Wort schweigt, und auch wenn dieses Schweigen der lebendige Hintergrund alles Redens Gottes ist und alles Gotteswort aus diesem Schweigen hervorgeht und dorthin zurückgeführt werden muß, um als göttliches Wort verstanden zu werden: auch dann bleibt das Schweigen des Karsamstags

etwas vom übrigen Schweigen Gottes Verschiedenes. Es war eine besondere Gnade, daß hier ein ganz reiner und gehorsamer Mensch etwas von dieser letzten Erfahrung des menschgewordenen Gotteswortes miterfahren durfte, vor dem alle Knie sich beugen, nicht nur im Himmel und auf Erden, sondern auch »unter der Erde«, und der »die Schlüssel des Todes und der Hölle« in Händen hält.

Man wird, wenn man die geschilderten Erfahrungen ernst nimmt, sich voreiliger Schlüsse in Richtung auf eine systematisierte Allerlösungslehre enthalten. Wir haben die Zeitlosigkeit des Kreuzes und die (nochmals andersartige) Zeitlosigkeit oder Ewigkeit der Hölle betont. Für den, der sie erlebt, existiert weder Vergangenheit noch Zukunft. Das hat für die Erfahrung der dunklen Nacht auch Johannes vom Kreuz betont.

A. erlebte Ostern und die Auferstehung immer in einem unteilbaren »Nu«, übergangslos. »Wenn das Maß voll ist — aber niemand kann wissen, wann das ist, es liegt im Dunkel des Vaters eingehüllt —, erfolgt die Umkehr.« »Sie ist plötzlich da mit ihrer ganzen Fülle.« Auch mit der Fülle der Hoffnung für alle: »Mit dem Sohn zusammen erweckt der Vater alle Sünder, sie haben Zugang zu Gott.«

Dahinter aber liegt ein letztes Geheimnis: daß der Durchgang durch das Dunkel der Welt nicht sinnlos gewesen ist und ebensogut hätte wegbleiben können: »Es gibt nichts Beglückenderes als den Gedanken, daß Leiden und Freude durch den Herrn zu einer unauflöslichen Einheit geworden sind. Die Wechselbeziehung bleibt. Es ist ein echt sohnliches Geheimnis, daß der Sohn etwas von der Müdigkeit der Seinen mit sich nimmt und mitten in der Freude nicht vergißt. Er zeigt damit dem Vater, daß das Erlösungswerk so angelegt ist, daß es nicht abhängig ist vom Weiterleben und -leiden des Sohnes auf Erden. Es zeigt ihm anderseits seine Dankbarkeit für das ihm verstattete Leiden, das er nicht einfach als Abgetanes hinter sich lassen und vergessen will. Auch die Leidensfähigkeit des Menschen gehört zum Gutsein der Schöpfung.«

Descensus ad Inferos

Höllenfahrten und Jenseitsvisionen im Mittelalter vor Dante

Von Alois M. Haas

Man wird die Sorge der Christen des Mittelalters um das Schicksal nach dem Tode — ein Syndrom von eschatologischen Beglückungen und Beängstigungen[1] — nicht mit aufklärerischer Geste wegwischen wollen und dürfen. Zuviel existentielle Problematik ist in diese Suche nach dem »Anderen« eingegangen, zuviel Sinndeutung des menschlichen Daseins ist aus solchem Blick auf ein »Jenseits« erwachsen, als daß Nachgekommene, scheinbar Aufgeklärte diesen Aufwand leichthin zu mißachten das Recht hätten. Kommt dazu, daß die Beschäftigung mit dem Jenseits kein Privileg der Christen allein darstellt, sondern eine Angelegenheit der ganzen Menschheit seit ihren Anfängen bis heute ist. Daher ist die Einblicknahme ins Jenseits eines ewigen Paradieses[2] oder eines finsteren Toten- oder Höllenreiches[3] immer schon Gegenstand und Möglichkeit der menschlichen Phantasie gewesen, daher kennen die Mythen aller denkbaren religiösen Denominationen diesen Ausgriff in die den Bereich der rein menschlich nie beherrschba-

1 Vgl. dazu G. Duby, L'an mil. Paris 1967; J. Delumeau, La peur en Occident, XIVe - XVIIIe siècles. Paris 1978. Zur theologischen Deutung der Angst: H. U. von Balthasar, Der Christ und die Angst. Einsiedeln ^{5}1976.

2 Oft sind in den geschichtlichen Darstellungen Himmels- und Höllenvisionen parallel behandelt. Vgl. an wesentlicher Literatur: A. d'Ancona, I precursori di Dante. Firenze 1874; F. Bar, Les routes de l'Autre Monde, Descentes aux enfers et voyages dans l'Au-Delà. Paris 1946; H. Diels, Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante. In: Neue Jahrbücher für das klass. Altertum, Gesch. u. deutsche Lit. 25 (1922), S. 239-253; U. Ebel, Die literarischen Formen der Jenseits- und Endzeitvisionen. In: Grundriß der roman. Literaturen, Bd. VI: J. Beyer (Hrsg.), La littérature didactique, allégorique et satirique. Heidelberg 1968, S. 181-215; dies., Das altromanische Mirakel. Heidelberg 1965; G. Fritzsche, Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. In: Roman. Forschungen 2 (1886), S. 247-279, 3 (1887), S. 337-369; A. Graf, Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo, 2 Bände. Bologna 1965; L. Kretzenbacher, Versöhnung im Jenseits, Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende. München 1971; J. Kroll, Die Himmelfahrt der Seele in der Antike. Köln 1931; Ch. Labitte, La divine comédie avant Dante. In: Etudes littéraires 1 (1846), S. 193-263; J. A. Macculloch, Early Christian Visions of the Other World. Edingburgh 1912; H. R. Patch, The Other World, According to Descriptions in Medieval Literature. Harvard 1950; E. Peters, Paradiesvorstellungen in der deutschen Dichtung vom 9. bis 12. Jahrhundert. Hildesheim ^{2}1977; A. Rüegg, Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der ›Divina Commedia‹, Ein quellenkritischer Kommentar, 2 Bände. Einsiedeln/Köln 1945; St. J. D. Seymour, Irish Vision of the Other World. London 1930.

3 G. Heid, Die Darstellung der Hölle in der deutschen Literatur des ausgehenden Mittelalters. Diss. (masch.) Wien 1957; L. Kretzenbacher, Eschatologisches Erzählgut in Bildkunst und Dichtung, Erscheinungsformen und exemplum-Funktion eines apokryphen Höllenstrafe-Motives. In: Volksüberlieferung, Festschrift für K. Ranke. Göttingen 1968, S. 133-150; J. Monnier, La descente aux enfers, Etude de pensée religieuse d'art et de littérature. Paris 1904; H.-W. Rathjen, Die Höllenvorstellungen in der mittelhochdeutschen Literatur. Diss. (masch.) Freiburg i. Br. 1956; K. Schnitzer, Die Darstellung der Hölle in der erzählenden Dichtung der Barockzeit. Diss. (masch.) Wien 1962.

ren Jenseitswelt. Menschlichen oder göttlichen Wesen wird es bisweilen gestattet, in diese Räume unendlichen Glücks oder ewiger Schmach einzutreten und Bruchstücke ihrer Erkenntnisse und Erfahrungen ins Reich der Lebenden zurückzubringen. Informationsreisen sind es gewissermaßen, in denen man Unbekanntes, Unwegsames erkundigen und benennen darf, so daß die Lebenden über Trost- oder Schreckbilder verfügen, die es ihnen gestatten, ein »richtiges«, d. h. auf das »eigentliche« Leben eingestimmtes Dasein zu führen. Klar, daß die Plausibilitätsstruktur dieser Jenseitsentwürfe sich seit dem Christentum nicht mehr nach ihrer rein mythisch-spekulativen Dimension bemessen läßt, nachdem der Abstieg des menschgewordenen Logos zur Erde sich in der Niederfahrt seiner abgeschiedenen Seele zu den Tiefen der Unterwelt vollendet hat (vgl. Mt 12, 40, Apg 2, 24-31, Röm 10, 7, Eph 4, 8-10, Phil 2, 5-10, 1 Petr 3, 19[4]).

Für den Christen ist dieser Abstieg nicht ein zufälliges Motiv mythischer Ausgestaltung des Lebens Christi, sondern wesentlicher Bestandteil der Soteriologie, des ganzen und vollen Erlösungsgeheimnisses. Denn Hölle im neutestamentlichen Sinne läßt sich nur als »eine Funktion des Christusereignisses« deuten, wie immer im übrigen Wirklichkeit und Wirksamkeit der Hölle christlich dargestellt werden mögen.

Gewissermaßen nachdrücklicher und — vom Schwergewicht des Erlösungsgeheimnisses her — sinnvoller drängt sich dem Christen die Vorstellung ewiger Glückseligkeit auf, da *sie* Ergebnis und Ertrag von Christi Erlösungstat in einem nicht mehr überholbaren und durch die Existenz der Hölle nicht in Frage zu stellenden Sinne ist. Eine Fülle von Texten des Mittelalters[5] befassen sich daher mit Vorstellungen vom Himmel als einem an die Verklärung Christi auf dem Berg Tabor und an seine Himmelfahrt anknüpfenden Lichtphänomen, darin das geistige Motiv der Entrückung dominiert, oder als einem endgültig gewordenen, durch erlöste Menschen ewig bevölkerten himmlischen Jerusalem oder — kurzschlüssig — als einem die irdische Glückseligkeit perennierenden Schlaraffenland.[6] Solche Imaginationen frommer oder irdischer Herkunft bilden in jedem Fall das positive Widerlager für alle Höllenvorstellungen. Man kann *diese* nicht beschreiben, ohne auf deren bestimmenden Kontext einer Vorstellung gänzlichen Erlöstseins in Glückseligkeit hingewiesen zu haben.

Bestimmend in einem tiefen Sinn bleibt für die Himmelsvorstellungen das Erlösungsgeschehen, das im Ereignis von Christi Einbruch in die Hölle[7] und in der Auferstehung

---

4 Vgl. zu 1 Petr 3, 19 H.-J. Vogels, Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Freiburg i. Br. 1976. Weitere Literatur siehe unten Anm. 7.

5 Vgl. Patch, wie Anm. 2.

6 Vgl. Rüegg I, wie Anm. 2, S. 207 ff.

7 Vgl. oben Anm. 4 und die folgende Literatur: H. U. von Balthasar, Theologie der drei Tage. Einsiedeln 1969; M. Bauer, Die Ikonographie der Höllenfahrt Christi von ihren Anfängen bis zum XVI. Jahrhundert. Diss. Göttingen 1948; W. Becker, Die Sage von der Höllenfahrt Christi in der altfranzösischen Literatur. In: Roman. Forschungen 32 (1913), S. 897-972; W. Bieder, Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Zürich 1949; F. I. Dölger, Sol Salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Münster W. ^{3}1972, S. 349 ff.; K. Gschwind, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Münster 1911; J. Kroll, Zur Geschichte des Spieles von Christi Höllenfahrt. In: Vorträge der Bibl. Warburg, Bd. 7: Zur Geschichte des Dramas, 1927/28, S. 257-301; ders., Gott und Hölle, Der Mythos vom Descensuskampfe. Leipzig/Berlin 1932, Neudr. Darmstadt 1963; L. Lochet, Jésus descendu aux enfers. Paris 1979; W. Maas, Gott und Hölle,

gipfelt. In sicherem Gespür für den Rang und die Bedeutung dieser Geschehnisse hat das Mittelalter den Abstieg Christi in die Hölle zu einem zentralen Motiv seiner Mentalität gemacht, es aber auch — im Anschluß an Vorbilder der antiken und anderen frühen Literaturen — ausgeweitet auf spekulativ und phantastisch ausgestaltete Abstiege besonders auserwählter Menschen in den Bereich der Hölle. Dante hat in seiner *Divina commedia* bloß exemplarisch und gewissermaßen endgültig, was andere vor ihm in vielen Varianten präludiert hatten, formuliert.

Im Blick auf die gewaltige Descensus-Literatur des Mittelalters gilt es, zwei Motivkomplexe — die untereinander in mannigfacher Weise verhängt sein können — zu unterscheiden: den *Descensus Christi ad inferos* — ein Motiv, das eindeutig den Vorrang hat — und den gefahrvollen Abstieg eines oder mehrerer erwählter Menschen in die Unterwelt der Hölle. Das erste christologisch-soteriologisch fixierte Motiv gibt die christlich notwendige Begründung für das zweite, das durchaus die alten orphisch-neuplatonischen Interessen für Ort, Art und Strafsystem der Hölle wahrnimmt: ein Neugierdeverhalten, das sich in *imaginären* Reisen in die Unterwelt dokumentiert und seine klassischen Vorgaben schon in Aeneas[8], Odysseus[9], Orpheus oder in altbabylonischen und indischen Vorprägungen besitzt.

I

Wohl den weitreichendsten Einfluß auf die Gestaltung des Descensus Christi im Mittelalter dürfte das sog. *Evangelium Nicodemi*[10] ausgeübt haben. Diese apokryphe Schrift enthält den von Augenzeugen schriftlich niedergelegten Bericht vom triumphalen Sieg Christi über die Mächte der Finsternis und der Befreiung der in der Hölle ihrer Erlösung harrenden Altväter:

»Zwei vom Tode erweckte Brüder, Leucius und Karinus, schreiben auf, was sie und alle, die in der finsteren Unterwelt auf die Erlösung warteten, erlebt haben: Zu mitternächtlicher Stunde dringt unvermutet überirdischer Glanz in das höllische Dunkel. Nacheinander versichern die hier versammelten Patriarchen und Propheten, daß es jenes Licht sei, dessen befreiendes Aufscheinen sie in ihren Erdentagen

---

Studien zum Descensus Christi. Einsiedeln 1979; J. A. Macculloch, The Harrowing of Hell. Edinburgh 1930; Monnier, wie Anm. 3; H. Quillet, Descente de Jésus en enfers, Dict. de théol. cath. IV/1. Paris 1911, Sp. 565-619; A. Saly, Le thème de la descente aux enfers dans le credo épique. Travaux de linguistique et de littérature VII. Paris 1969, S. 47-63; K. W. Ch. Schmidt, Die Darstellung von Christi Höllenfahrt in den deutschen und den ihnen verwandten Spielen des Mittelalters. Diss. Marburg a. L. 1915; R. V. Turner, ›Descendit ad inferos‹: Medieval Views on Christ's Descent into Hell and the Salvation of the Ancient Just. In: Journal of the History Ideas 27 (1966), S. 173-194; C. Vitanza, La leggenda del Descensus Christi ad inferos. Nicosia 1911; K. Young, The Harrowing of Hell in Liturgical Drama. In: Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences, Arts and Letters, Bd. 16/II, Nr. 2, S. 889-947.

8 E. Norden, Aeneis VI. Darmstadt ^{7}1957.

9 . Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 2 Bände. Tübingen ^{10}1925.

10 Vgl. A. Masser, Bibel- und Legendenepik des deutschen Mittelalters. Berlin 1976, S. 112 ff. Den Text des Ev. Nic. siehe in: E. Hennecke/W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. I, Evangelien. Tübingen ^{3}1959, S. 330-358; den Urtext: K. von Tischendorf, Evangelia Apocrypha. Hildesheim ^{2}1966, S. 210-432.

vorausgesagt haben. Eine ungeheure Freude ergreift alle. Adam erinnert sich an die Botschaft, die ihm einst Seth von seinem vergeblichen Gang zum Paradies mitgebracht hatte, und Seth erzählt bereitwillig die Geschichte. Inzwischen treffen die aufgescheuchten Höllendiener verzweifelte Maßnahmen, den Einbruch Christi zu verhindern. Doch die verriegelten Tore zerspringen, und der König der Herrlichkeit hält triumphalen Einzug. Der Satan wird in Ketten geschlagen, und unter Lobgesängen setzt sich der Zug der Erlösten zum Paradies in Bewegung. Unterwegs trifft man auf Enoch und Elias, die von ihrem zukünftigen Streit mit dem Antichrist berichten, und zuletzt begegnet man noch dem reuigen Schächer, der demütig sein Kreuz zum Paradies schleppt. ›Das sind die göttlichen und heiligen Geheimnisse, die wir, Karinus und Leucius, gesehen und gehört haben.‹ Nachdem sie die Niederschrift beendet haben, verflüchtigen sich ihre Körper, und die Juden bleiben in größter Bestürzung zurück.«[11]

Dieses Werk, das in seinen Vorstufen bis ins 2. Jahrhundert hinaufreicht, in griechischen und lateinischen Fassungen seit dem 5. und 6. Jahrhundert überliefert ist, hat einen von althochdeutscher Zeit bis zum Ende des Mittelalters reichenden, bei weitem noch nicht überschaubaren Einfluß[12] — vor allem in den Passions- und Osterspielen — ausgeübt. Obwohl oder gerade weil das *Evangelium Nicodemi* keine eigentliche Beschreibung der Hölle bietet, sondern nur das faktische Ereignis von Christi Einbruch in die Hölle, war Freiraum für eine differenzierende Ausgestaltung der höllischen Topographie gegeben. Tatsache ist, daß die Höllenfahrtszene in der gesamten epischen und dramatischen Literatur des Abendlandes seit dem *Evangelium Nicodemi* zu finden ist, insbesondere auch in der deutschen und französischen Literatur des Mittelalters.[13] Unter Umständen mag — neben verschiedenen inständigen liturgischen Hinweisen auf den *Descensus Christi* in Tropen und Antiphonen schon lange vor dem 10. Jahrhundert[14] — auch die Schilderung des Abstiegs Christi in die Hölle aus der aus dem Ende des 4. Jahrhunderts stammenden »Apokalypse des Paulus«[15] mit eine Rolle gespielt haben. Mit Sicherheit jedenfalls anzunehmen ist, daß die mittelalterlichen Predigten und Osterspiele die Verkündigung der ersten Jahrhunderte übernommen und ausgeweitet haben. Dabei ergeben sich allerdings bemerkenswerte Unterschiede zwischen deutschen und französischen Spielen. Während die deutschen Spiele — um den subjektiven und aktiven Triumph Christi über die Hölle nicht zu einer theologisch fragwürdigen Antizipation des Auferstehungsgeheimnisses schon in der Karsamstagnacht zu verdinglichen — erst den aus dem Grabe Auferstandenen die Hölle stürmen lassen, begibt sich in den französischen Spielen Christus vom Kreuz her in die Hölle, so daß »die Höllenfahrt selbst zum eigentlich heilsbringenden Akt aufgewertet«[16] und Christus nicht als der leidende Mensch, sondern als Verkörperlichung der Vatergottheit in eher mythologischer Anschaubarkeit erscheint.[17]

---

11 Nach A. Masser, wie Anm. 10, S. 113.

12 R. P. Wülcker, Das Evangelium Nicodemi in der abendländischen Literatur. Paderborn 1872.

13 Vgl. oben Anm. 7

14 Vgl. dazu Kroll, Gott und Hölle, wie Anm. 7, S. 126 ff.

15 Den Text siehe bei Hennecke/Schneemelcher, wie Anm. 10, Bd. II, S. 536-567.

16 R. Warning, Funktion und Struktur, Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels. München 1974, S. 165.

17 Zu Warnings grundsätzlich angenommener »Spannung von Mythologem und Theologume-

In den deutschen Spielen erweist sich der *Descensus Christi* so als Zubehör eines dem Marienspiel angehängten Auferstehungsspiels, das seine Wurzel in einem der Osterfeier vergleichbaren liturgischen Brauch haben dürfte. »In manchen Kirchen wird in der Osternacht das Kreuz als Symbol Christi in einer Elevatiofeier aus dem Grabe gehoben und dann in einer Prozession, die oft aus der Kirche hinausführt, zu einer Kirchentür getragen. Vor ihr wird ›Attolite portas, principes . . .‹ gesungen. Ein Kleriker, ›qui Diaboli personam simulans‹ (es können auch mehrere sein), stellt, hinter der Tür stehend, daraufhin die Frage: ›Quis est iste rex gloriae?‹ Die Antwort lautet, der Herr selbst begehre den Einzug. Dreimal werden Frage und Antwort wiederholt; dann wird die Tür aufgestoßen ›in signum redempcionis animarum ex limbo‹. Dieser Vorgang entspricht dem Ablauf der Höllenfahrt Jesu in den Spielen — der liturgische Brauch könnte seine Grundlage bilden«[18] — oder umgekehrt — die Spiele die Grundlage des liturgischen Brauches abgeben, da die frühesten Aufzeichnungen dieses *ordo* erst aus dem 14. Jahrhundert stammen, die Spiele aber diesen Vorgang schon seit dem frühen 13. Jahrhundert enthalten.

Zusammen mit dem Dialog im *Evangelium Nicodemi*, das sich seinerseits an Ps. 23 (24) anlehnt, ist ein Kirchweih-ordo des 9. Jahrhunderts (aus dem Bistum Metz) interessant, in dem sich eine erste und ähnliche Ausprägung dieses Vorgangs findet: Ein Kleriker verkörpert im noch ungeweihten Gotteshaus die bösen Geister; nachdem der weihende Priester — nach dreimaligem Umgang um die Kirche — sich als *rex gloriae* zu erkennen gegeben und die Kirchentür aufgestoßen hat, verläßt der die bösen Geister verkörpernde Kleriker fluchtartig die Kirche, so daß die Prozession ihren feierlichen Einzug halten kann. Obwohl für diesen *ordo* das *Evangelium Nicodemi* und wesentliche Momente für den *Descensus* nicht zutreffen — der Teufel flieht hier nicht, und die Hölle wird auch nicht nachträglich geweiht — hat er — vereinzelt — die deutschen Spiele beeinflußt.[19]

Unbestreitbar gewiß ist der Zusammenhang der Osterspiele mit dem genannten liturgischen Brauch der *Elevatio crucis*, die in sich schon alle Momente eines Dramas enthält: drei Akte (das Geschehen am Grab Christi, der Auszug zur Hölle und die Szene am Höllentor mit der Besiegung des Teufels, schließlich der Einzug der Gerechten im Himmel) und Agierende: Christus, der Chor der Engel und der Teufel.

Das Klosterneuburger Osterspiel aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts nimmt diesen liturgischen Vorgang in aller Genauigkeit auf. In späteren Spielen kann dann — unter Bewahrung des alten Handlungsmusters — die Höllenfahrt Christi verschieden orchestriert oder ausgeweitet werden. So kann die Begegnung zwischen Christus und dem

---

non« im Osterspiel vgl. aber F. Ohlys korrigierende Hinweise auf die Selbstverständlichkeit der Folge von Passion und Höllenfahrt in seiner Besprechung von Warnings Buch in: Roman. Forschungen 91 (1979), S. 111-141, bes. 128. Zur Kritik an der Verwendung des Mythosbegriffs im Zusammenhang des Descensusmotivs (bei Kroll) vgl. K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt II. Leipzig 1935, S. 17-51.

18 R. Steinbach, Die deutschen Oster- und Passionsspiele des Mittelalters, Versuch einer Darstellung und Wesensbestimmung nebst einer Bibliographie zum deutschen geistlichen Spiel des Mittelalters. Köln 1970, S. 41. Vgl. auch Kroll, Gott und Hölle, wie Anm. 7, S. 158 ff.; V. Wendland, Ostermärchen und Ostergelächter, Brauchtümliche Kanzelrhetorik und ihre kulturkritische Würdigung seit dem ausgehenden Mittelalter. Frankfurt a. M. 1980, S. 185-189.

19 Steinbach, wie Anm. 18, S. 44.

Satan zu einem Streit über das Recht Christi, dem Satan die Beute abzuverlangen, ausgestaltet werden — wie im mittelenglischen Gedicht »Harrowing of the Hell« (Verheerung der Hölle)[20] ebenfalls aus dem 13. Jahrhundert. Oder anderswo — etwa in dem aus dem Ende des 14. Jahrhunderts stammenden Innsbrucker Osterspiel — läßt Luzifer seinen Bediensteten Satan, nachdem er von Christus um die Seelen so vieler Altväter betrogen wurde, in aller Welt Seelen suchen, so daß schließlich vom Papst bis zu den Klatschweibern alle Stände in der Hölle wieder vertreten sind. Das Ganze wächst sich hier zu einer eigentlichen Ständesatire aus.[21]

Gewiß aber am eindringlichsten wirken jene Stücke, in denen die alten soteriologisch bedeutsamen Szenen ausgestaltet wurden. So etwa im Osterspiel aus Muri, dem aus der Mitte des 13. Jahrhunderts stammenden, ersten vollständig deutsch geschriebenen Osterspiel. Der Teufel, Jesus und die armen Seelen evozieren hier — wenn auch in höfischer Einkleidung — nichts anderes als die großen Gehalte des zu feiernden Heilsgeheimnisses. Bei der Ankunft Christi in der Hölle fragt deren Beherrscher:

Wer mac wol dirre kunec sin?[22]

Jesus gibt ihm, der tut als wüßte er von nichts, die Antwort:

Ihesus:[23]

Daz tvon ih dir vil shiere shin.
ih wene wol dc er ist
der megde sun, Ihesus Christ.
da von so lazent vwer wer,
want ih cerstoere iuh als ein her
mit gewalt iuwer tor,
e ih hie lange stan da vor.
ihr hant mir hie geuangen
(des mach mih wol belangen)
nu lange min hantgetat,
vil menge sele, div mir hat
gedienet stetechlihe:
die hant ir iemerlihe
verderbet ungehiure
in deme helleviure
in starchen hellewizen.
da von wil ih mih vlizen,
daz ih si danne loese
vnd ih die helle toese,
so dc ih iuh da binde
vnd ih min gesinde

Jesus:

Das werde ich dir sehr bald offenbaren.
Ich glaube gewiß, daß er ist
der Jungfrau Sohn, Jesus Christ.
Laßt darum ab von euerem Widerstand,
denn ich zerstöre euch als ein Gebieter
mit Gewalt euer Tor,
ehe ich lange Zeit stehe davor.
Ihr habt mir hier gefangen
(darum darf es mich wohl verlangen)
nun lange Zeit meine Geschöpfe,
eine große Schar von Seelen,
die stetig mir gedient:
die habt ihr jammervoll
und schrecklich zugrunde gerichtet
im Höllenfeuer
an starken Höllenstrafen.
Deshalb will ich mich bemühen,
sie denn zu erlösen
und die Hölle zu zerstören,
indem ich euch da in Fesseln lege
und die Meinen

20 K. H. Göller, Geschichte der altenglischen Literatur. Berlin 1971, S. 119 f. Vgl. auch Kroll, Gott und Hölle, wie Anm. 7, S. 163 f.

21 R. Meier (Hrsg.), Das Innsbruckner Osterspiel, Das Osterspiel von Muri, Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch. Stuttgart 1962, V. 388 ff., S. 34 ff.

22 Nach der Edition von Meier, wie Anm. 21, IV, 6; S. 136.

23 A.a.O., IV, 15 ff.

sam mir vůre von dan,
beidiv wip vnde man,
die min da bitent lange
in starchem helletwange,
vnd oh mit manicualter luge
an dien triuwen si betruge,
daz si dur chleine shulde
verluren mine hulde, —
nu hat erloeset min tot
ce rehte von so starcher not.
swie ih doh nu erstande si,
gewerer got vnd todes vri,
da von wil ih niht biten!
tůnt uf die porten witen,
old ih stoze si da nider,
daz si niemer choment wider!

mit mir von dannen führe,
Frauen wie auch Männer,
die meiner lange Zeit geharrt
in mächtiger Höllennot;
auch habt ihr mit mannigfacher Lüge
in ihrer Treue sie verblendet,
so daß sie durch geringe Schuld
verloren meine Huld —
nun hat sie erlöst mein Tod
zu Recht aus so starker Bedrängnis.
So, wie ich nun dennoch auferstanden bin
wahrer Gott und ledig des Todes,
so will ich nicht warten!
Öffnet weit die Tore,
oder ich stoße sie nieder,
damit sie sich nimmer auftun.

Der Akzent dieser Antwort des auferstandenen Erlösers liegt eindeutig auf der *Befreiung* von der Höllenstrafe, die den Altvätern und Armen Seelen auferlegt wurde — für nur geringe Schuld, wie ausdrücklich beigefügt wird. Wie sehr bei dieser Aktion die Hölle und ihre Macht geschwächt werden, macht dem Autor noch keine theologischen oder iuridischen Bedenken. Einzig der Akt der Erlösung interessiert.

Und dann der Chor der armen Seelen:

Animae:[24]

›aduenisti desid‹
[Advenisti, desiderabilis,
quem exspectabamus in tenebris,
ut educeres hac nocte
vinculatos de claustris.
te nostra vocabant suspiria,
te larga requirebant lamenta.
tu factus es spes desperatis,
magna consolatio in tormentis.]
Sist willechome, erwunster trost,
von dir so werden wir erlost,
here, von der helle
vs grozem ungeuelle!
wir han in iemerliher chlage
din gebitte lange tage,
daz din götlihu maht
loesen sol an dirre naht
vns armen riuwere
vs disem charchere.
vnser sin vnd gedanh

Die armen Seelen:

Du bist gekommen, Ersehnter,
auf den wir in der Finsternis warteten,
um in dieser Nacht die Gefesselten
aus ihren Verliesen herauszuführen.
Dich riefen unsere Seufzer,
dich suchten unsere reichlichen Klagen.
Du bist den Hoffnungslosen Hoffnung
geworden,
der große Trost in den Martern.
Sei willkommen, ersehnter Trost,
denn durch dich werden wir erlöst,
Herr, von der Hölle,
von großem Mißgeschick!
Wir haben mit jammervoller Klage
deiner geharrt durch lange Tage,
damit deine göttliche Macht
befreie in dieser Nacht
uns arme Büßer
aus diesem Kerker.
Unser Trachten und Gedenken

24 A.a.O., IV, 52 ff.

hat dir gerůfet ane wanh
in starchem hellewize
mit chlagelihem vlize,
in iemerliher riuwe,
mit vil steter triuwe,
want du, svezer here Christ,
der erbermde vater bist!
wir han dur tih vil not erlitten,
da von han wir din chume erbitten.

haben unbeirrbar dich gerufen
in großen Höllenstrafen,
mit beklagenswertem Mühen,
in jammervoller Reue,
mit recht beständiger Treue,
weil du, süßer Herr Christ
der Vater des Erbarmens bist!
Um dich haben wir viel Drangsal erlitten,
darum haben wir dein Kommen kaum erwarten können.

nu loese vns, here, ez ist an der cit,
want vnser trost gar an dir lit!
du solt vns niht geswichen.
la uns niht versliche
den tievel dur din gvete!
hilf vns, swie sere er wůte!
la uns hie niht beliben me,
old wir sin verlorn als e!
nu hilf uns, suzer heilant!

Nun erlöse uns, Herr; es ist an der Zeit,
denn unser Trost liegt nur in dir!
Du darfst uns nicht im Stiche lassen.
Laß uns nicht verschlungen werden
Vom Teufel, um deiner Güte willen.
Hilf uns, wie sehr er auch wüte!
Laß uns hier nicht länger bleiben,
oder wir sind wie vormals verloren!
Nun hilf uns, süßer Heiland!

Und Jesus antwortet den bittenden Armen Seelen:[25]

Grifent har an mine hant:
ih wil mih erbarmen
vber uh uil armen,
vnd wil iuh losen mit chraft
von dirre geselleschaft
vnd von starcher erebeit,
swem ez si liep old leit.

Langt her in meine Hand:
ich will mich euer erbarmen,
ihr gar Armen,
mit Macht will ich euch erlösen
aus dieser Bindung
und aus gewaltiger Not,
wem es lieb ist oder leid.

Gerade die Sparsamkeit der Motive — das Fehlen ausgestaltender Begründungen — macht diese Szene des Osterspiels von Muri ergreifender als andere vergleichbare. Christi Erlösungstat erscheint in ihrer tiefsten Begründung als Akt des Erbarmens: Der Erlöser nimmt an der schlimmsten Erfahrung seiner Geschöpfe — an der Erfahrung der Gottesferne — aktiven Anteil, um so erbarmend und erlösend die Befreiung zu bringen.

Hans Urs von Balthasar hat auf den gewichtigen theologischen Rang des *Descensus Christi* in den Osterspielen hingewiesen: In der Vermittlung einer konkreten Anschauung des Heilsdramas sind die Spiele »einzigartig erhellend«, »die, in naiver Weise den Abstieg Christi in die Unterwelt darstellend, das Bewußtsein einer alles wendenden Aktion vermitteln, und damit eine Theologie fortsetzen, die in patristischen Predigten und auf ostkirchlichen Fresken und Ikonen lebendig war, von der scholastischen Systematisierung aber fast gänzlich verschüttet wurde. Es ist nicht unwichtig, daß dieses Spiel bereits seit dem 10. Jahrhundert einen Bestandteil der kirchlichen Liturgie bildete, seit dem 11. Jahrhundert sich verselbständigte und recht eigentlich das fruchtbare Samenkorn war, aus dem die übrigen geistlichen Spiele hervorgingen.«[26]

---

25 A.a.O., V, 89 ff.

26 H. U. von Balthasar, Theodramatik, Erster Band: Prolegomena. Einsiedeln 1973, S. 104.

Die mittelalterliche Theologie verhält sich gegenüber dieser schlichten Erlösungsaktion des Gottessohnes, in der alle »Armen Seelen«, die in der Hölle sind, erlöst werden, oft bei Quisquilien auf, die von bestimmten ideologisch-aprioristischen Positionen her das Heilsereignis einzuschränken versuchen. »Es ist schlechte Theologie, dieses Heilsereignis a priori zu begrenzen, indem man — unter Voraussetzung von Hades (*Gehenna*) und Hölle — von vornherein zu wissen behauptet, Christus habe in der ›eigentlichen Hölle‹ (*infernus damnatorum*) kein Heil einzustiften vermocht. Die Hochscholastik hat in Nachfolge mancher Väter solche apriorischen Schranken errichtet. Unter Ansetzung von vier unterirdischen ›Behältern‹: Vorhölle, Fegefeuer, Hölle der ungetauften Kinder und eigentliche Feuerhölle, wird die Frage gestellt, wie weit Christus abgestiegen sei und bis wohin seine erlösende Wirkung — entweder durch Selbstgegenwart *(praesentia)* oder bloße Auswirkung *(effectus)* — sich erstreckt haben mag. Zumeist wird geantwortet, daß er sich den Verdammten gezeigt habe, um seine Macht auch über die Hölle zu erweisen; in der Kinderhölle war nichts auszurichten, im Fegefeuer konnte eine Amnestie erlassen werden, über deren Umfang disputiert wird, die Vorhölle bleibt der eigentliche Raum der erlösenden Tätigkeit.«[27] Schwierigkeiten machen den mittelalterlichen Theologen in der Tat vor allem der Umfang und die Auswirkung von Christi Erlösungstat im *Descensus*. Die Aussage des Credos: *Descendit ad inferos* war ihnen Anlaß, die Frage nach dem Schicksal der Menschen zu stellen, die vor der Menschwerdung des Gottessohnes starben. Dabei war natürlich vor allem ungewiß, wieweit die in die Hölle Verdammten den Abstieg Christi als heilvoll erfahren konnten.[28] Die griechischen Väter Klemens von Alexandrien und Origenes bestanden noch darauf, daß Christus den Seelen in der Hölle gepredigt habe, indem er allen in diese Tiefen Verdammten das Heil offerierte. Augustinus und Gregor der Große stellten dann die Weichen in dieser Frage anders, indem sie eine rigorosere Lösung anstrebten, mithin den Verdammten das Heil durch Christi Abstieg in die Hölle verweigerten. Motiv der Erlösung für die zwischen Adams Fall und der Inkarnation Christi Lebenden war beispielsweise nach Augustinus einzig der Glaube an einen Mittler zwischen Mensch und Gott; sie hatten in der Hölle zu verbleiben, bis Christus erlösend eingriff, da sie durch die Erbsünde geschädigt waren. Das Problem war dabei, welche Menschen diesen Glauben besessen hatten. Die Propheten und Patriarchen des Alten Testamentes machten hierbei keine Schwierigkeiten. Wie aber stand es mit den heidnischen Philosophen aus Griechenland und Rom? Noch Origenes und Klemens von Alexandrien mochten diese Menschen nicht als gerechterweise Verdammte ansehen. Augustinus und dann auch Dante resignierten in der Frage mit dem Hinweis darauf, daß der Mensch unfähig sei, Gottes Gerechtigkeit angemessen zu erkennen, und schlossen die heidnischen Weisen von der Anschauung Gottes aus. Peter Abälard dagegen — die menschlichen Fähigkeiten der Vernunft höher einschätzend — behauptete, die heidnischen Philosophen seien mittels der natürlichen Vernunft zur Erkenntnis der Dreifaltigkeit Gottes gelangt und hätten dadurch auch eine Christuserfahrung, seien mithin des Heils wert. Auch Thomas von Aquin erweiterte die Möglichkeit eines impliziten Glaubens auch auf die Heiden, so daß er durchaus die Rettung vieler *gentiles* behaupten konnte.[29]

---

27 H. U. von Balthasar, wie Anm. 7, S. 126.

28 Fürs Folgende vgl. die Stellenangaben bei Turner, wie Anm. 7.

29 De veritate, q. 14, a. 11; S. th. III. q. 52, a. 1-8. Vgl. Th. Ohm, Die Stellung der Heiden zu

Dante blieb in dieser Frage recht unduldsam: die Seufzerlaute — *di duol senza martiri* (durch Schmerzen ohne Qualen) — jener Geister, die ohne Taufe und ohne Sünde starben: *gente di molto valore* (Leute von hohem Werte) nimmt er zwar mit Schmerz wahr, muß aber Vergils Eingeständnis der Hoffnungslosigkeit in nie befriedigter Sehnsucht entgegennehmen. Erhärtet wird dieses Geständnis durch Vergils Hinweis auf den *Descensus Christi:*

»Ich war erst neu gekommen,
Da sah ich einen Mächtigen sich nahen,
Der trug auf seinem Haupt des Sieges Krone.
Er nahm den Schatten unsres ersten Vaters
Mit sich und Abel, seinen Sohn, und Noah,
Moses mit den Gesetzen und den frommen
Erzvater Abraham, David, den König,
Jakob mit seinem Vater und den Söhnen,
Mit Rahel auch, für die er soviel wirkte;
Und viele andre noch, und macht' sie selig.
Und du sollst wissen, daß vor diesen Leuten
Seelen von Menschen nicht gerettet wurden.«
(*Hölle*, 4. Gesang, 52-63)

Diese Stellungnahme wird einzig gemildert durch Dantes Aussage im Paradies, Gesang 19, 70-78, wo nach dem Recht gefragt wird, das einen Menschen, der am Indus ohne Kenntnis Christi sündenlos lebt, verdammen könnte.

Dem gegenüber steht die schon von den griechischen Vätern[30], von Matthias Joseph Scheeben und neuerdings von Hans Urs von Balthasar immer wieder — gegen alle vielwissenden Auskünfte der Dogmatiken — vorgetragene Ansicht, daß die Seele Christi nicht nur harmlos in die »Vorhölle« abgestiegen sei, sondern daß das Hinabsteigen Christi in die »Hölle« »irgend eine Bedeutung für die ganze Unterwelt gehabt habe«.[31] Nach von Balthasar ist in der Spekulation über den *Descensus Christi* zwar das theologisch-dogmatische »Systembedürfnis zurückzubinden, das sonst ungehemmt zu einer Apokatastasislehre fortschreiten würde«;[32] dagegen ist »die dramatische Ausmalung eines erlebten Triumphes« — wie ihn die mittelalterlichen Dramen zu schildern nicht müde werden —, »einer freudigen Begegnung zwischen Jesus und den Gefangenen, insbesondere zwischen dem neuen und alten Adam... nicht unerlaubte, fromme

---

Natur und Übernatur nach dem Hl. Thomas von Aquin, Eine missionstheorethische Untersuchung. Münster W. 1927.

30 Vgl. die Stellen bei Dionysius Petavius, Opus de theologicis dogmatibus VII. Paris 1869, De incarnatione Verbi, lib. XIII, cap. XVI, S. 212 ff.; J. Hurter, Theologiae dogmaticae Comp. II. Oeniponte 1885, S. 500 ff.; M. Schmaus, Kath. Dogmatik, Bd. II/2. München 1963, S. 422 ff. Vgl. auch A. Grillmeier, Der Gottessohn im Totenreich. In: Mit ihm und in ihm, Christolog. Forschungen und Perspektiven. Freiburg i. Br. 1975, S. 76-174.

31 M. J. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik III. Freiburg i. Br. ^{2}1925, S. 298.

32 von Balthasar, wie Anm. 7, S. 131

Betrachtung«, auch wenn sie »die Aussagemöglichkeiten der Theologie« letztlich »überschreitet«.[33]

II

Es gilt noch einen Blick zu tun in die zahlreichen Ausgestaltungen der Höllenreise, wie sie im Mittelalter — in der Form von Visionen oder narrativ ausgeformten Reiseberichten — von besonders Auserwählten und Begnadeten erzählt werden. Religionsgeschichtlich ergibt sich hier leicht ein Anschluß an die alten Jenseitsschilderungen des Orients und der griechisch-römischen Welt, zusätzlich aber immer auch — sofern es sich um christlich imprägnierte Berichte handelt — an den *Descensus Christi ad inferos*, da hier die eigentliche Legitimation solcher Geschehnisse gefunden wird. Die christliche Höllenvision unterscheidet sich daher durch einen moralisch-anagogischen und eschatologischen Aspekt von ihren klassischen Vorgängern: »den kosmologisch-metaphysischen Visionen Platos (*Eryxias*) und Ciceros (*Somnium Scipionis*), Lukians, Statius' und Senecas, aber auch von dem epischen Abstieg in die Unterwelt, mit dem Vergil enkomiastisch die eigene Nationalgeschichte enthüllt.«[34] Seit Gregor des Großen »Dialogen« (um 593/94)[35] und Bedas Kirchengeschichte Englands (um 709)[36] und den Machtkämpfen der karolingischen Zeit, wo sich eine politisch parteiliche Vision der Hölle ausbildet[37] — darin der politische Feind in den Zustand künftiger Qual versetzt war, ein Verfahren, das Dante zu einem Strukturprinzip seiner *Divina commedia* erheben wird —, insbesondere aber seit dem Jahre 1000, da die Menschheit sich von Weltenängsten und mannigfachen unheilvollen »Zeichen« gepeinigt sah[38], ist der Gang oder die Reise in die Hölle ein beliebtes, oft bizarr und erschreckend ausgestaltetes Thema, das schon in den frühen Apokalypsen, etwa des *hl. Petrus* aus dem 2. Jahrhundert[39] oder des *hl. Paulus* aus dem 4. bis 5. Jahrhundert[40] gewichtige Vorbilder hatte. Einen eigentlichen Höllen*abstieg* bietet die *Apokalypse des Esdras*,[41] ein eng an die Apokalypse des Petrus anschließendes, ursprünglich jüdisches, aber christlich überformtes Stück. Zusammen mit Michael, Gabriel und 34 anderen Engeln wird Esdras ein

33 A.a.O., S. 130

34 Ebel, Die literarischen Formen, wie Anm. 2, S. 197.

35 Vgl. dazu Rüegg I, wie Anm. 2, S. 280 ff. Es handelt sich vor allem um gewisse Kapitel des IV. Buches, in dem die Erlebnisse vom Tode Auferstandener geschildert werden. Vgl. auch C. Dagens, Saint Grégoire le Grand, Culture et expérience chrétienne. Paris 1977, S. 401-429.

36 Die Visionen von Fursa (Beda, Kirchengeschichte, III, c. 19) und Drycthelm (Beda, Kirchengeschichte, V, c. 12). Vgl. dazu Rüegg I, wie Anm. 2, S. 29 ff. und 297 ff.

37 W. Levison, Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters. In: Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit. Düsseldorf 1948, S. 229-246; E. Dünninger, Politische und geschichtliche Elemente in mittelalterlichen Jenseitsvisionen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Diss. Würzburg 1962.

38 Vgl. dazu Duby, wie Anm. 1.

39 Hennecke/Schneemelcher II, wie Anm. 10, S. 177-221; Rüegg I, wie Anm. 2, S. 238 ff.

40 Vgl. Anm. 15.

41 P. Riessler (Hrsg.), Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Augsburg 1928, S. 126-137. Dazu Rüegg I, wie Anm. 2, S. 249 f.

über unendlich viele Stufen abwärts führender Gang in die Hölle gewährt. Nacheinander begegnet er — in Form einer Höllenrevue — Herodes auf einem Feuerthron, alten, ungehorsamen Männern mit drehbaren, glühenden Zapfen in den Ohren, sodann dem nie zur Ruhe kommenden Wurm und dem ewigen Feuer, das die Sünder verbrennt. Im Grund des Abyssus sichtet er die 12 Tore der Hölle. Von den Engeln gegen Süden geführt, erblickt er einen an den Augenlidern aufgehängten Menschen, der von Engeln gepeitscht wird: ein Mutterschänder; im Norden sieht er einen an eiserne Stangen gefesselten Menschen, der sich für den Sohn Gottes ausgab. Sodann erblickt er eine aufgehängte Frau, an deren Brüsten vier Tiere saugen: eine Kindermörderin, die ihren Kindern die Milch versagte und sie ins Wasser warf. Ein Mann, an seinem Schädel aufgehängt, erweist sich als einer, der Grenzsteine versetzte. Schließlich umfängt den Höllenwanderer finsterste Nacht, so daß der Visionär weint und Gott um Erbarmen mit den Sündern anruft. Es erfaßt ihn hierauf eine Wolke und hebt ihn wieder ans Licht des Himmels.

Diese Höllenvision Esdras' ist weder typisch noch auch von wesentlichen quellenkundlichem Interesse für die mittelalterlichen Höllenreisen. Die Petrus- und Paulusapokalypsen sind in der Hinsicht bei weitem prototypischer. Sie verwirklicht hingegen den Abstiegscharakter in höchst anschaulicher und grundsätzlicher Weise. Die Hölle erweist sich hier wirklich als ein Abyssus, den zu erreichen nur dem Absteigenden möglich ist. Bei Mechthild von Magdeburg[42] wird der Höllenabstieg dann wie eine langsam von allem Irdischen Abschied nehmende Liftfahrt in die Tiefe erscheinen, bis die Mystikerin dann vom verlorensten Punkt der Schöpfung her — unter dem Schwanz Satans persönlich — ihr Gotteslob verwirklicht.

Die mittelalterlichen Jenseitsvisionen — oft nur auf die Hölle oder nur auf den Himmel bezogen, bisweilen und im Idealfall nacheinander die Schau beider umfassend — haben im Anschluß an Gregor den Großen, Beda und andere zunächst den Sinn eines Hinweises auf die Kampfsituation, in die der Mensch im Jenseits gestellt ist: Hier kämpfen Engel und Dämonen um die vom Körper sich lösende Seele; ein Motiv, das sich seit Gregor dem Großen in den meisten Jenseitsvisionen — als Signal für die Entscheidungssituation, in die der Verstorbene (oder Scheintote) sich gestellt sieht — wiederholt. Um die Alternative von Himmel und Hölle angemessen zur Kenntnis zu bringen, ist dann jeweils zusätzlich der Schrecken oder die Seligkeit der beiden Formen ewigen Daseins der Seele ausgemalt. Natürlich bleibt solche Darstellung von Himmel und Hölle nicht auf ihre abschreckende oder werbende Funktion beschränkt, sondern es kommt ein Moment fabulierender und phantastisch ausgreifender Ausgestaltung hinzu, das eine Fülle von Motiven orientalischer, antiker und keltisch-mythologischer Herkunft miteinbezieht, so daß die seit der Jahrtausendwende enttäuschten Endzeiterwartungen wenigstens im Reiche der Phantasie und der persönlichen Eschatologie der Menschen zum Austrag kommen können.

Stoffe, Gehalte und Darstellungsformen der meisten Jenseitsvisionen gehören seit deren gattungstypischer Ausformung dem nordischen, genauer dem irischen Raum an, obwohl die Niederschrift keineswegs in Irland hat stattfinden müssen, sondern oft in

---

42 Vgl. dazu A. M. Haas, Sermo mysticus, Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik. Freiburg/Schweiz 1979, S. 67-135; P. W. Tax, Die grosse Himmelsschau Mechthilds von Magdeburg, ZfdA 108 (1979), S. 112-137.

England oder auf dem Festland geschah. Dahinter stehen aber mit Gewißheit inselkeltische Jenseitsfahrten nichtchristlicher Herkunft. Allerdings ist es heute kaum mehr möglich, die echten vorchristlichen Traditionen von den christlichen Übermalungen abzulösen.[43] Form- und gattungsmäßig stehen hinter den Jenseitsschilderungen vor Dante im Mittelalter die keltischen, namentlich irischen *Imrama,* »Prosaberichte abenteuerlicher Seefahrten irischer Abenteurer«[44], welche die Kleriker als erzählerisches Grundmuster für die Schilderungen ihrer Jenseitsvisionen übernahmen. Daß diese Übernahme keine bloße Vermutung ist, beweisen die großen Jenseitsvisionen des Brendan[45], des Tundal[46] und des Adamnan[47] und die Berichte vom Besuch der Fegefeuerhöhle des heiligen Patrick[48], die sämtlich aus keltisch-irischem Kulturgebiet stammen.

Die keltischen *Imrama* sind — so wie sie uns nun vorliegen — Jenseitsfahrten, phantastisch ausgemalte Reiseberichte, in denen etwa geschildert wird, wie Männer, von wunderschönen Frauen verlockt, sehnsuchtskrank in bereitstehende Wunderschiffe steigen und auf diese Weise ohne Segel und Ruder das Jenseitsland der Frauen erreichen (vgl. die Jenseitsreisen Brans, Connlas', Cuchulainns, Arts, Thomas' the Rhymer).[49] Bei wachsender Christianisierung begegnen den Seefahrenden oft auf den verschiedenen Inseln, die sie anfahren, neben »Inseln der Seligen« auch Eilande, auf denen Gruppen von büßenden, leidenden Menschen zu finden sind. So im *Imram Maelduin:* Maelduin, ausgezogen, seinen erschlagenen Vater zu rächen, muß mit seinen Gefährten viele Abenteuer bestehen: mit Riesenameisen, mit Pferden mit Hundefüßen und Krallen, mit einem Tier, das sich in der eigenen Haut zu drehen vermag, mit Pferden, die sich gegenseitig Fleischstücke aus den Seiten reißen, mit einer sich in einen feurigen Pfeil verwandelnden Katze usf. Auf einzelnen Inseln aber zeigen sich entweder Selige oder Büßende. Auf einer von ihnen findet sich eine Höllenmühle: Dort werden alle Kostbarkeiten der Welt, um die in Irland Streit entsteht, gemahlen. Anderswo treffen die Seefahrer auf eine Insel der Wehklagenden: Schwarzhäutige, mit schwarzen Kleidern angetane Menschen wandern darauf ruhelos umher, weinen, seufzen und ringen die Hände; einer aus Maelduins Gefolgschaft schließt sich — magisch angezogen — den Weinenden an.[50] Im *Imram Ui Corra* sind diese Hinweise auf einen höllischen Ort noch verstärkt vorhanden: So treffen hier die Seefahrer auf ein Meer, in dem Totenköpfe umherschwimmen, die beständig aneinanderschlagen.[51] Eine Insel ist zur Hälfte mit

---

43 W. Haug, Vom Imram zur Aventiure-Fahrt. In: W. Schröder (Hrsg.), Wolfram-Studien. Berlin 1970, S. 264-298, hier: S. 285.

44 Rüegg I, wie Anm. 2, S. 314.

45 C. Semler (Hrsg.), Navigatio Sancti Brendani, Abbatis. Notre Dame/Indiana 1959; engl. Übersetzung: J. J. O'Meara, The Voyage of Saint Brendan. The Dolmen Press 1978.

46 H. Spilling, Die Visio Tnugdali, Eigenart und Stellung der mittelalterlichen Visionsliteratur bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. München 1975; A. Wagner (Hrsg.), Visio Tnougdali. Erlangen 1882; N. F. Palmer, Tondolus der Ritter, München 1980.

47 Aislingthi Adhamnáin, hrsg. von J. Vendryes. In: Revue Celtique 30 (1909), S. 355 ff.

48 Th. Wright, St. Patrick's Purgatory. London 1844; Henricus Salteriensis, Purgatorium S. Patricii, PL 180, 973 ff.

49 Vgl. dazu Haug, wie Anm. 43, S. 285; Rüegg I, wie Anm. 2, S. 314 ff.

50 Inhaltsanalyse bei Haug, wie Anm. 43, S. 272-277. 51 Rüegg I, wie Anm. 2, S. 324.

Lebenden, zur andern mit Toten gefüllt; ringsum ist ein brennendes Meer, dessen Wogen die Lebenden immer wieder gefährden. Schwarze Vögel mit glutroten Schnäbeln und Klauen zerreißen anderswo die Einwohner, die sich als unehrliche Schmiede entpuppen. Glühendheiße, ungeheuer große, flache Steine bedecken ein Eiland; darauf liegen Menschen, deren Körper zudem mit glühenden Spießen durchbohrt werden. Es handelt sich um eine Fliesplatte der Hölle, wie einer der Leidenden bekanntgibt: Wer sich hier finde, habe bis zum Jüngsten Tage hier zu bleiben. Auf einer andern Insel gräbt einer mit einem feurigen Spaten und wird bei dieser Arbeit immer wieder durch feurige Wellen gestört, die über ihm zusammenschlagen, eine Strafart, die sich auf Sonntagsarbeit bezieht. Ein anderer, riesenhafter Mann muß als Strafe für Pferdediebstahl auf einem feurigen Pferd übers Meer reiten. Noch ein anderer büßt für Sonntagsarbeit, indem er Feuer ausschnauben und ein feuriges Bündel Reisig auf dem Rücken tragen muß.

Solche *Imrama* bilden den Hintergrund der großen Jenseitsvisionen, die — für Dante gewiß stilprägend — die Überlieferung von Höllengängen geprägt haben. Älteste dieser volkstümlichen Traditionen entstammenden Visionen ist gewiß die *Navigatio Sancti Brendani:*[52] Sie wird zum ersten Mal am Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts erwähnt.[53] Die Geschichte dieses irischen Heiligen bezieht nun schon Motive ein, die eine gewisse theologische Problematik einbringen. So etwa die Begegnung der Seefahrer mit dem auf einem im Meer aufragenden Felsen leidenden Judas Iskariot:[54] Sich an den Felsen klammernd wird er immer wieder von den Wellen fortgerissen. Er informiert Brendan über die zwei Höllen: eine auf einer Bergspitze, die heiß ist (man denke an die mittelalterliche Anschauung, daß die Vulkane Öffnungen der Hölle sind!), und eine in einer Talsohle, die kalt ist.[55] Er, Judas, habe in beiden zu leiden: an Sonntagen und gewissen Feiertagen werden ihm in seiner Bußleistung Ruhetage geboten, als Entgelt für die wenigen guten Taten, die er beging.[56] Anderswo begegnet die Hölle als eine riesige Schmiedewerkstatt. Damit sind erste Versuche einer Durchstrukturierung der Hölle als eines mehr oder weniger systematisch organisierten Straf- und Peinigungsortes gegeben.

Die Vision *Adamnans*[57] — eine irische Komposition des 11. Jahrhunderts — treibt diese Systematisierung weiter, wenigstens, was die Schau des Himmels betrifft: Adamnan darf einen Gang durch sieben Himmel unternehmen. Erstaunlicherweise ist es auch den Verdammten gegeben, alle sieben Himmel zu durchschreiten; erst im siebenten wird die Seele des Verdammten dem Luzifer übergeben, der sie in die Tiefe der Hölle taucht. Dabei stößt die Seele einen furchtbaren Seufzer aus, wird nacheinander von zwölf feurigen Drachen verschlungen, bis sie endlich im Schlund des Teufels landet. Der Ausbildung eines Purgatoriumsgedankens leistet die Möglichkeit der Seelen Vorschub,

---

52 Vgl. Anm. 45. Inhaltsanalyse bei Haug, wie Anm. 43, S. 266-267.

53 Ebel, Die literarischen Formen, wie Anm. 2, S. 200.

54 Vgl. dazu L. Kretzbacher, Sankt Brandan, Judas und die Ewigkeit. In: Bilder und Legenden, Erwandertes und erlebtes Bilderdenken und Bilderzählen zwischen Byzanz und dem Abendlande. Klagenfurth 1971, S. 150 - 176; F. Ohly, Der Verfluchte und der Erwählte, Vom Leben mit der Schuld. Opladen 1976, S. 49 ff.

55 Rüegg I, wie Anm. 2, S. 329.

56 Vgl. dazu Ohly, wie Anm. 54, S. 49 f., Anm. 17 (mit Literatur).

57 Vgl. Anm. 47.

im Gang durch die sieben Himmel bis zu einem gewissen Grade für begangene Sünden Sühne zu leisten, wodurch »das Positiv-Erzieherische des sittlichen Sichemporarbeitens« gegenüber dem »Abschrecken durch furchtbare Höllenbilder« durchaus Vorrang bekommt.[58] Allerdings gibt es auch hier eine höllische Topographie: die Höllenbrücke und das Gewässer mit dem darin umherschwimmenden Gewürm, der Küstensaum der ewigen Pein, wo die stündlich von Qual überfluteten Menschen aufs Gericht harren, um dann von ihrer Pein erlöst zu werden (weil bei ihnen Gut und Übel im Gleichgewicht waren). Da erweist sich die Hölle als Provisorium. Anderswo stehen viele Leute bis zum Kinn in einem Flammenmeer, gefesselt an feurige Pfeiler. Es sind dies Bruder- und Vatermörder, Kirchenräuber und Tempelschänder. Ehemalige Diebe, Räuber, Wegelagerer, falsche Richter, Giftmischerinnen und Häretiker stehen bis an die Hüften in schwarzem Kot und tragen kurze Kapuzen von Eis. Sie werden abwechselnd von Hitze und Kälte geplagt, während ihnen Dämonen mit feurigen Keulen auf den Kopf hauen. Ihre nach Norden schauenden Gesichter werden von scharfem Wind und feurigen Regenschauern gepeinigt. Eigentliche Höllenabteile folgen so der Schilderung von Zuständen, die ein Provisorium darstellen, ein Wechsel, der die gesamte Auffassung der Hölle relativiert und die gedankliche Konstruktion eines Bußorts auf Zeit, eines Purgatoriums, wenn auch noch nicht vollends entwirft, so doch grundsätzlich ermöglicht.

Die in Italien niedergeschriebene, aber ohne volkssprachliche Nachfolge gebliebene *Vision Alberichs* von Guido von Montecassino aus dem Jahre 1129[59] und die wohl zum ersten Mal in Deutschland (Regensburg) von einem gewissen frater Marcus 1148/49 verfaßte *Tundalusvision*[60] bieten die bedeutendsten strukturellen Anhaltspunkte für die *Divina commedia* Dantes. Die Tundalusvision war im Mittelalter praktisch in alle europäischen Sprachen übersetzt worden, so daß sie als die einflußmächtigste angesehen werden kann. Der irische Edelmann Tundal — so wird erzählt — hat seine Pflichten gegenüber seinem Seelenheil und der Kirche sträflich vernachlässigt. Er wird krank und liegt während drei Tagen wie tot da. Dann erwacht er zum Leben und berichtet von seiner Jenseitsschau: Sobald sich die Seele von seinem Körper getrennt hatte, umstürmte sie eine Meute unreiner Geister; der Schutzengel vertreibt sie und heißt die Seele ihm nachfolgen. Eine Reise in unbekanntes Land, zunächst unaufhaltsam hinunter in die Tiefe eines finsteren Abgrunds und von dort wieder heraus, steil bergauf zu lichtvollen Höhen beginnt. Tundal durchwandert das Jenseits »wie einen gewaltigen Graben, dessen tiefsten Grund Traurigkeit und Verlorenheit beherrschten und dessen höchsten Rand Freude und Seligkeit erfüllten«.

Allerdings handelt es sich nicht um eine kontinuierliche Jenseitslandschaft, sondern um eine bestimmte Anzahl selbständiger, voneinander geschiedener Teilreiche und Stationen.[61] Nachdem Tundal acht furchtbare Martern mitangesehen und fünf von ihnen selber überstanden hat, gelangt er in den engeren Bereich der Hölle. Der Übergang wird folgendermaßen markiert: »Alle diejenigen, die du im oberen Teil gesehen hast,

58 Rüegg I, wie Anm. 2, S. 345; P. Dinzelbacher, Die Jenseitsbrücke im MA, Wien 1973.

59 Guido von Montecassino, Visio Alberici. In: Bibliotheca Casinensis V. Montecassino 1894, S. 191 ff.

60 Vgl. Anm. 46.

61 Spilling, wie Anm. 46, S. 48.

erwarten noch das Urteil Gottes; aber diejenigen, die im untern Teil sind, sind schon gerichtet; denn bis jetzt bist du noch nicht in der Tiefe der Hölle gewesen.«[62] Die Unterscheidung zwischen »unterer« und »oberer« Hölle war im Mittelalter an sich geläufig und bot keine Schwierigkeiten. Hingegen ist die mit dieser räumlichen Trennung verbundene Festsetzung von Vergeltung neu, sofern die Bewohner der oberen Hölle noch nicht endgültig gerichtet sind. Bekehrung *(conversio)* ist offensichtlich auch im Jenseits noch möglich — der Gedanke ist schon in Adamnans Anordnung der sieben Himmel, die allesamt von den Verdammten durchschritten werden müssen, umgekehrt vorgeprägt. Man wird die hier genannten acht Bußhöllen nicht schlicht mit dem Purgatorium identifizieren dürfen — die hier Leidenden haben den Überblick ja nicht wie derjenige, der sie an ihrem Leidensort besuchen kommt. Immerhin geht die Vorstellung des provisorischen Charakters der Höllenleiden in Richtung auf die Ausbildung eines Purgatorium-Konzepts.[63]

In die eigentliche Hölle einzutreten, ist Tundal nicht möglich, hingegen ist ihm ein Blick in die zisternenförmige *(puteus)* Öffnung der Hölle unter Furcht und Zittern und mannigfacher Bedrängnis durch die Teufel möglich. Im Abgrund sieht die Seele den Teufel in seinen Qualen. »Er ist schwarz wie ein Rabe und hat vom Kopf bis zu den Füßen einen menschlichen Körper, nur hat er viele Hände und einen Schwanz. Das fürchterliche Ungetüm hat nicht weniger als tausend Hände; jede Hand ist hundert Ellen lang und zehn Ellen breit. Die Nägel sind eisern und länger als Soldatenlanzen. An den Füßen hat er Krallen. Sein Schnabel ist lang und dick, sein Schwanz lang und rauh und ganz mit Widerhaken besetzt, um die Seelen zu plagen. Dieses furchtbare Scheusal liegt bäuchlings auf einem eisernen Rost. Darunter sind brennende Kohlen. Zahllose Dämonen fachen das Feuer mit Blasebälgen an. Rund herum stehen viele Dämonen und Seelen. Der Teufel ist an jedem Glied mit ehernen und eisernen Fesseln angekettet. In seinem Schmerz wälzt er sich hin und her, streckt seine Hände nach den Seelen aus, packt sie und quetscht sie, so wie Bauern die Trauben zerquetschen, bis sie alle zerrissen und zerfetzt sind. Dann stößt er seinen Atem aus und bläst die Seelen nach allen Richtungen der *Gehenna;* wenn er so bläst, steigt jeweilen die Rauchsäule den Schacht empor. Wenn er dann den Atem wieder einzieht, saugt er die auseinander gestobenen Seelen wieder zurück und verschlingt sie. Wer seinen Händen entwischt, den peitscht er mit seinem Schwanz. So liegt der Teufel in alle Ewigkeit da, selbst gepeinigt und andere peinigend.«[64]

Die mythische Inständigkeit dieses Höllenbildes ist gewonnen aus der Unausweichlichkeit und Ewigkeit, mit der dieser Ort den Gottlosen unbarmherzig begegnet und sich für sie bereithält. Theologisch fallen aber die Bußhöllen für die *mali non valde* und die *non valde boni* weit stärker ins Gewicht als solche Schau ewiger Pein, da hierin die Hoffnungslosigkeit des der Sünde verfallenen Menschen in Sühne- und Läuterungsstätten gemildert, ja aufgehoben werden kann.

---

62 Rüegg I, wie Anm. 2, S. 370; Spilling, wie Anm. 46, S. 100.

63 Rathjen, wie Anm. 3, S. 22 ff., möchte einen Unterschied machen zwischen den zeitlich befristeten Bußhöllen der irisch beeinflußten Erzählungen und den christlich fixierten Konzeptionen des Purgatoriums.

64 Rüegg I, wie Anm. 2, S. 373.

III

Man wird die Höllenvisionen des Mittelalters nicht einfachhin an die soteriologisch relevante Schau des *Descensus Christi ad inferos* anschließen dürfen. Dafür sind die motivlichen und ideologischen Hintergründe der Höllengänge zu sehr aus volkstümlichen und — ursprünglich — keltisch-mythischen Überlieferungen geschöpft. Immerhin aber werden einzelne Gehalte — die Topographie der Hölle, die diversen Peinigungsorte und -arten usf. — ins christliche Vokabular und Inventar der Höllenvorstellungen übernommen und hier einbezogen in eine Soteriologie, in der Christi Fahrt in die Hölle eine entscheidende Rolle spielt. Insbesondere in den Höllenerfahrungen der christlichen Heiligen und Mystiker, denen die Erfahrung des absoluten Bösen als eine Form der *resignatio ad infernum* gnadenhaft gewährt wird, tauchen solche Motive und Gehalte immer wieder auf, nun aber im Licht des Gnadenereignisses Christi, an das christlich ja alle Höllenerfahrung gebunden bleibt. Was in den Höllenvisionen als Ausgeburt einer sadistisch das Jenseits nach Folterstationen aufgliedernden Phantasie aussehen mag, ist hier relativiert und gebändigt im Heilsereignis Christi, das der Heilige bis in seine Dunkelheit hinein miterfahren darf.

Man hat das Ereignis von Christi Hadesfahrt als ein neues, nachapostolisches Dogma gedeutet, »das lediglich den enteschatologisierten Ersatz für die eschatologische Lehre des Paulus von der Überwindung der widergöttlichen Engelgewalten durch den Kreuzestod Jesu darstellt«.[65] Mit wieviel Recht diese dogmengeschichtliche Interpretation besteht, mag dahinstehen. Sicher hat die Sache des *Descensus* eine geschichtlich nicht aufrechenbare, sondern in sich gültige Bedeutung: die Ausprägung der stellvertretenden letzten Einsamkeit des Erlösers im Tode. In allen Gestaltungen der Höllenfahrt — auch jenen, die nicht Christus, sondern auserwählte Christen betreffen — ist die Solidarität — »mit dem toten Gott tot zu sein«[66] — letztlich der entscheidende Skopus und Bezugspunkt, ohne den alle Höllenschau ihre Rechtfertigung verwirkt.

65 M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas. Bern/Leipzig 1941, S. 250 - 265, hier: S. 261.

66 H. U. von Balthasar, wie Anm. 7, S. 131.

Die Drei-Ämter-Lehren nach Tradition und Zweitem Vatikanischen Konzil[1]

Von Ludwig Schick

Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die »Drei Ämter« sind immer wieder Anlaß für die Bestrebung, die von der katholischen Tradition durchgängig betonte und vom Zweiten Vatikanischen Konzil bestätigte ontologische und existentielle Unterscheidung zwischen Geweihten und (nur) Getauften aufzuheben.[2] Zuletzt versuchte Peter Eicher in einem Aufsatz mit dem Titel: »Priester und Laien – im Wesen verschieden? Zum lehramtlichen Ansatz der notwendigen Kirchenreform«,[3] aufgrund dieser Aussage zu beweisen, daß das letzte Konzil selbst die Gleichheit aller Christen in Sein und Dienst festgestellt habe. Wenn vom Konzil selbst und von nachkonziliaren Dokumenten und Verlautbarungen noch Unterschiede zwischen Geweihten und Laien in der Praxis der Kirche aufrechterhalten würden, sei dies ein »Widerspruch« zur Theologie, ein Hinterherhinken der Praxis hinter der Theorie.[4]

Peter Eicher antwortend, wollen die folgenden Ausführungen die eigentlichen Aussagen der Drei-Ämter-Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils darstellen. Damit soll zugleich den Fehlinterpretationen dieser Zentralaussagen des Konzils grundsätzlich begegnet werden.

Als Hinführung zur Problematik soll zunächst Peter Eichers irrige Auffassung über die Bedeutung der Trilogien des Zweiten Vatikanischen Konzils, die für manche Theologen stehen kann, skizziert werden.

Ansatzpunkt seiner Frage, ob zwischen Priestern und Laien Unterschiede bestehen, bildet, wie gesagt, die Drei-Ämter-Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, die »die Taufe zur Begründung der Teilnahme aller Christen an den drei Ämtern Christi«[5] betont. Diese Aussage, so meint er, müsse den Anspruch der besonderen Vollmachten der Amtsträger allmählich nivellieren und im praktischen kirchlichen Leben jede Unterscheidung zwischen den beiden kirchlichen Ständen (Geweihte – Laien) nach und nach aufheben. »Gemäß ihrer Teilnahme an den drei Ämtern Christi durch die Taufe nehmen die Laien an jener Kirchengewalt teil, welche dem Klerus doch allein durch die Ordination ermöglicht wird. Wer sieht nicht, daß hier zwei ganz verschiedene Theologien der Kirchengewalt mühsam zu einem dürftigen Kompromiß zusammengefügt werden: Was die hierarchische Theorie ausschließt, schließt die Drei-Ämter-Lehre wieder ein. Die Spannung zeigt, daß hier lebendige Kräfte noch nicht zum Ausgleich gekommen sind.«[6]

Was dieser Ausgleich konkret bedeuten würde, erläutert Eicher nicht ausdrücklich. Seine Ausführungen signalisieren aber deutlich, daß er zwischen den Ämtern beider

---

1 Über das gleiche Thema wird demnächst meine Promotionsschrift veröffentlicht werden. Sie wird ausführlich darlegen, was hier nur skizziert werden kann.

2 Das Zweite Vatikanische Konzil hat die traditionelle Unterscheidung zwischen geweihten Amtsträgern und Laien in *Lumen Gentium* 10 ausdrücklich bestätigt.

3 In: Priester für heute. München 1980, S. 34-50.

4 Vgl. ebd., S. 37. 5 Ebd., S. 41. 6 Ebd., S. 46.

Stände keinen wesensmäßigen Unterschied sieht.[7] Der Ausgleich bestünde also in einer Kongruierung von Sein und Dienst der Amtsträger und der Laien. Diesen habe das Zweite Vatikanische Konzil, das erstmalig als lehramtliches Dokument die Drei-Ämter-Lehre propagiert hat, angebahnt, aber nicht vollzogen. Es habe noch den »Kompromiß«, daß die Laien aufgrund der Taufe an den drei Ämtern Christi teilhaben, die Ordinierten aber aufgrund der Weihe, woraus dann für Leben und Dienst Unterschiede zwischen beiden konstruiert werden, vertreten.[8]

Dieser Kompromiß ist für Peter Eicher durch die Theologie und Kanonistik des 19. Jahrhunderts, wobei er Ferdinand Walter[9] und George Phillips[10] ausdrücklich nennt, vorgebildet. Sie hätten die calvinische Auffassung von den drei Ämtern Christi, an denen alle Christen aufgrund der Taufe teilnehmen, neben die schon bestehende Auffassung, daß die drei Ämter Christi ausschließlich den Ordinierten reserviert seien, gestellt: »Die Übernahme dieser reformatorischen Christologie der drei Ämter durch die katholische Theologie der Aufklärungszeit führte im Kirchenrecht des 19. Jahrhunderts zu einer neuen und im Ansatz nicht hierarchischen Ämtertheorie, welche neben das klassische Hierarchieschema trat.«[11]

Durch dieses Nebeneinanderstellen der Ämter der Ordinierten und der Laien wurde ihre Kongruenz angebahnt. Sie ist jedoch bis heute nicht vollzogen. Sie wird aber vollzogen werden, weil die Praxis nicht ständig der Theorie nachhängen kann.

Diese Auffassung Peter Eichers, daß das Zweite Vatikanische Konzil zwei gleiche Drei-Ämter-Lehren oder Trilogien nebeneinandergestellt hat – ohne ihre Gleichheit zu sehen und in der Praxis zu respektieren –, ist fundamental unrichtig. Ebenso sieht er auch die Entstehung und die eigentlichen Aussagen der Drei-Ämter-Lehren (es sind mehrere) falsch. Ja man kann sagen, weil er die Entstehung und Entwicklung und das Verständnis der Trilogien in der Theologiegeschichte nicht richtig beurteilt, verfällt er einer Täuschung über die eigentlichen Aussagen der Drei-Ämter-Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Im folgenden soll zunächst versucht werden, die Entstehung und Entwicklung der Drei-Ämter-Lehren bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil zu skizzieren. Danach soll dann gezeigt werden, wie das Zweite Vatikanische Konzil die Drei-Ämter-Lehren aufgenommen und verstanden hat.

Die Drei-Ämter-Lehren in der Patristik

Die Geschichte der Drei-Ämter-Lehren beginnt längst vor Calvin. Eusebius von Caesarea muß nach dem heutigen Stand der Forschung als ihr Vater angesehen werden. Er benutzt die dreigliedrige Formel oder den Ternar Priester, König, Prophet, der als

7 Vgl. ebd., S. 48.

8 Vgl. ebd., S. 46.

9 Vgl. ebd., S. 45.

10 Vgl. ebd., S. 46.

11 Ebd., S. 45.

Ursprung der Drei-Ämter-Lehren gelten muß, dreimal in seinen Werken.[12] Er erläutert mit ihm die Bedeutung des Beinamens Jesu »Christus«. Christus bedeutet Gesalbter, so führt er aus, und will Jesus als »den Hohenpriester aller, den König der ganzen Schöpfung und den obersten Propheten aller Propheten« kennzeichnen.[13] In ihm sind die drei Ämter Priester, König, Prophet erfüllt, die Ämter der Christoi des Alten Bundes, die durch Ölsalbungen übertragen wurden und die nach prophetischen Deutungen auf einen endgültigen Christus (Gesalbten) hinweisen sollten.

Mit der gleichen Absicht verwendet Petrus Chrysologos den Ternar.[14] Wie Eusebius und wahrscheinlich in direkter Abhängigkeit von ihm will auch er mit ihm den Beinamen Jesu »Christus« erklären und auf die damit ausgesprochene erhabene Würde und endgültige und unaufhebbare Heilsbedeutung des Kyrios hinweisen.

Neben diesen *christologischen dreigliedrigen* Formeln findet sich in den Schriften der Väter eine andere »Kategorie« Ternare. Da diese im Zusammenhang mit Aussagen über das in Christus erneuerte Sein des Menschen stehen, müssen sie *theologisch-anthropologische* Ternare genannt werden. Bisher wurden in den Väterschriften drei solcher dreigliedrigen Formeln gefunden.

Am deutlichsten und ausgefaltetsten findet sich dieser Ternar in einer Homilie des Johannes Chrysostomus.[15] Bei der Auslegung der Schriftstelle: »Gott aber, der uns und euch in der Treue zu Christus festigt und der uns alle gesalbt hat, er ist es auch, der uns sein Siegel aufgedrückt und als ersten Anteil (am verheißenen Heil) den Geist in unser Herz gegeben hat«,[16] nennt er die Christen »Propheten, Priester und Könige«. Durch die Salbung mit dem Heiligen Geist, den sie bei der Taufe empfangen haben, wurden sie »auf wunderbare Weise zugleich Propheten und Priester und Könige«.[17] Ihnen wird jetzt geschenkt, was einst den Christoi des Alten Bundes durch die Salbung übermittelt wurde, aber auf »vorzüglichere Weise«, denn jeder Christ erhält »nicht nur eine, sondern alle drei Würden« (*Axiomata*).[18]

Was diese drei Würden für das Leben der Christen konkret bedeuten, erklärt der Bischof von Konstantinopel wie folgt: »Da wir Priester sind: Bringt, so sagt er, eure Glieder als Gott gefällige lebendige Opfergabe dar (Röm 12,1).« »Darüber hinaus sind wir Propheten geworden. Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, das ist uns offenbart worden (1 Kor 2,9).«

»Und Könige sind wir dann mit Recht, wenn wir unsere schändlichen Gedanken beherrschen.«[19] Dieses Königtum wird seine Erfüllung finden, wenn der Christ des Königtums des erhöhten Herrn im Reich Gottes teilhaftig gemacht worden ist.

Ähnlich wie Johannes Chrysostomus verwendet der persische Kirchenvater Aphraates den Ternar.[20] Er betont, daß die »Christen durch das Öl zu Priestern, Königen und

---

12 Historia ecclesiastica 1, 3, in: PG 20, 72; Demonstratio evangelica IV, 15, in: PG 22, 289; Demonstratio evangelica VIII, Proömium, in: PG 22, 567f.

13 Historia 1,3.

14 Sermo LIX, in: CCL 23, 331; Sermo CXXVI, in: PL 52, 548.

15 Vgl. PG 61, 405-418.

16 2 Kor 1, 22.

17 PG 61, 411. 18 Ebd., 411. 19 Ebd., 411. 20 Vgl. PO 2, 2, 1-150.

Propheten« gemacht werden.[21] Als dritter Kirchenvater weist auch Fastidius, *Episcopus Britannorum*, der den Pelagianern zugerechnet wird, in seiner Schrift »De Vita Christiana«[22] darauf hin, daß »seit Christus alle Gläubigen zu Propheten, Priestern und Königen gesalbt werden«.[23] Die beiden letztgenannten deuten das dreifache Sein und Leben, das den Christen in der Taufe geschenkt wird, nicht näher aus.

Diesen theologisch-anthropologischen Ternar verwenden außer den Vätern auch die Liturgien der West- und Ostkirchen. Die römische Liturgie betet seit dem 8. Jahrhundert[24] bei der Weihe des heiligen Chrisams:

»Wenn hinweggenommen die Verderbtheit der ersten Geburt und Heiligkeit eingegossen ward durch die Salbung, dann werde der heilige Tempel eines jeden durchdrungen vom Wohlgeruch eines gottgefälligen Lebens der Unschuld, und wie es der Bestimmung deines Sakramentes entspricht, mögen sie überflutet werden mit königlicher und priesterlicher und prophetischer Würde und bekleidet mit dem Gewand einer unvergänglichen Ehre: durch Christus unsern Herrn.«[25] Häufiger noch verwenden die östlichen Taufliturgien diese theologisch-anthropologischen Ternare.[26]

Zusammenfassend darf man also sagen, daß es schon in der Patristik, also längst vor Calvin, dreigliedrige Formeln gab. Sie lassen sich in zwei Kategorien einteilen, die *christologischen und theologisch-anthropologischen* Ternare. Sie sind nicht direkt voneinander abhängig, so daß das Priester-, König- und Prophetsein Christi auf die Christen übertragen worden wäre. Beide Ternare werden aus dem Alten Testament abgeleitet. Der christologische ist die Erfüllung der alttestamentlichen Messiasverheißung, die in den drei Ämtern einen Priester, König und Propheten-Messias angekündigt sah. Der theologisch-anthropologische wird als Übertragung der Würde und der erhabenen Gaben und Aufgaben der alttestamentlichen Stände auf die Christen durch die Salbungen gedeutet. Der letztgenannte Ternar will aber keinesfalls Ämter der Kirche im eigentlichen Sinn umschreiben.

Die Drei-Ämter-Lehre in der Theologie des Mittelalters

Die Theologie des Mittelalters tradiert den christologischen wie theologisch-anthropologischen Ternar, ohne ihm jedoch irgendeine Bedeutung beizumessen oder ihn auszufalten. Die christologische dreigliedrige Formel findet sich bei Thomas von Aquin im Kommentar des Römerbriefes[27] und einmal in der Summa.[28] Beide Male hat sie die Funktion, den Namen »Christus« zu erklären.

---

21 Ebd., 7.

22 Vgl. PL 50, 383-402.

23 Ebd., 385.

24 Zur Herkunft und Geschichte des Ölweihegebetes der römischen Liturgie vgl. Schmidt, Hebdomeda Sancta II, Rom 1957, S. 758-763.

25 Pontificale Romanum (vor 1955), De Officio in Feria v. Coenae Domini.

26 Vgl. E. J. Lengeling, Die Salbung der christlichen Initiation und die dreifache Aufgabe der Christen. In: Zeichen des Glaubens – Studien zur Taufe und Firmung – Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag. Zürich 1972, S. 429-453.

27 Lectio 1.

28 STh. III, q. 31 a.2.

Der theologisch-anthropologische Ternar wird im Westen durch die Ölweiheliturgie und im Osten durch die Taufliturgien tradiert.
Andere dreigliedrige Formeln wurden bisher nicht in den theologischen Schriften des Mittelalters entdeckt.[29]

Die Drei-Ämter-Lehren der Neuzeit

Zu Beginn der Neuzeit treten die Ternare wieder zunehmend stärker hervor. Dieser Progreß beginnt in der protestantischen Christologie. Jedoch ist Calvin auch nicht der erste Theologe der Neuzeit, der dreigliedrige Formeln benutzt. Schon vor ihm finden wir sie bei Osiander und Bucer. Es ist sogar wahrscheinlich, daß der Genfer Reformator sie von den beiden letztgenannten übernommen hat.
In seiner Schirmschrift zum Augsburger Reichstag schreibt Osiander:
»Dann so Christus ein Gesalbter heißt und allein die Propheten, Könige und Hochpriester gesalbt sein worden, merkt man wohl, daß ihm diese Amt alle drei gespürn: des Propheten Amt, dann er allein ist unser Lehrer und Meister, Mt 23,8ff., des Königs Gewalt, dann er regiert im Haus Jacob ewiglich, Lk 1,32ff., und das Priesteramt, dann er ist ein Priester ewiglich nach der Ordnung Melchizedek, Ps 110,1f. Da ist nun sein Amt, daß er sei unser Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung, wie Paulus 1 Kor 1 bezeuget.«[30]
Ebenso spricht Bucer in seinen »Enarrationes in Evangelia« von Christus als »Rex regum, summus sacerdos et Prophetarum Caput«.[31]
Auch in der katholischen Theologie scheint der christologische Ternar schon vor Calvin an Bedeutung gewonnen zu haben. Der Reformator selbst schreibt in der »Institutio«: »Denn sie (drei Begriffe) werden auch von den Papisten ausgesprochen, aber ohne innere Beteiligung und ohne große Frucht: man hat eben dort keine Ahnung davon, was jede Lobpreisung bedeutet.«[32]
Im »Catechismus Romanus« wird der Erklärung des Namens Christus anhand des Ternars dann auch ein ganzes Kapitel gewidmet.[33]
Auch wenn Calvin *auch* in der Neuzeit nicht der erste ist, der die dreigliedrige Formel Prophet, König, Priester verwendet, so ist er doch der erste, der das Erlösungswerk Jesu Christi anhand der Tria-Munera systematisch darstellt. Das Kapitel der »Institutio Christianae Religionis«, das das dreifache Amt Christi behandelt, trägt daher den Titel: »Wollen wir nennen, wozu Christus vom Vater gesandt ward und was er uns gebracht

---

29 Auch Ludwig Hödl weist in: Die Lehre von den drei Ämtern Christi in der dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche, in: Wahrheit und Verkündigung – Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. München 1967, S. 1785-1806, auf einen christologischen Ternar in den Schriften Alexander von Hales hin (1793ff.).

30 Zitat nach W. Gußmann, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses. Leipzig 1911, S. 302.

31 Enarrationes in Evangelia 1536, 606.

32 Zitiert nach Weber, Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion. Neukirchen 1955, S. 307.

33 Catechismus Romanus Pars I, Caput III, Quaestio VII.

hat, so müssen wir vornehmlich sein dreifaches Amt, das prophetische, königliche und priesterliche, betrachten.«[34]

Damit verwendet er als erster die Christustitel Prophet, König, Priester in der Soteriologie und wandelt sie von Würdetitel (*Axiomata Christi*) in Funktionsaussagen (*Munera Christi*) um.[35]

Dieses Faktum ist für die Christologie und Soteriologie von großer Bedeutung. Da es uns hier aber um die drei Ämter der Christgläubigen und der Amtsträger geht, ist es nicht nötig, auf diese Tatsache näher einzugehen. Wichtig ist nur, festzuhalten, daß die dreigliedrige Formel seit Calvin in erster Linie eine Funktionsaussage ist. Als Theologumenon, das die Aufgaben, Verpflichtungen und »Missionen« auszudrücken versucht, wird es in der Neuzeit auf allen Gebieten der Theologie verwendet.

Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts tauchen dann dreigliedrige Formeln in der katholischen Amtstheologie auf.[36] Sie haben mit den vorher genannten christologischen und theologisch-anthropologischen Ternaren streng genommen nur die Dreizahl gemein. Ansonsten unterscheiden sie sich in allem von diesen.

Der amtstheologische Ternar umschreibt die Vollmachten, die Jesus Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern vor seiner Himmelfahrt (Mt 28,19f.) zur Errichtung und Auferbauung seines Reiches oder seines Leibes gegeben hat. Diese Umschreibung des Amtes als dreifache Vollmacht ist unter dem Einfluß, den im vorigen und vorvorigen Jahrhundert die protestantische Theologie auf die katholische ausübte, entstanden.

Im ersten Jahrtausend wurde das Amt in der Kirche bekanntlich als Hirtenamt, das mit – in der Weihe übertragener – Vollmacht in vielfachen Funktionen zum Wohl der Gemeinden ausgeübt wurde, umschrieben. Im zweiten Jahrtausend betonte die Theologie zwei Funktionen und *Potestates* des Dienstamtes, das Heiligungsamt und das Leitungsamt.[37] In dieser zweigliedrigen Beschreibung des Amtes wurde die Verkündigungsaufgabe und Lehraufgabe der kirchlichen Amtsträger unterbewertet und kam daher auch in der Praxis zu kurz.[38] Durch die starke Betonung, die die protestantische Theologie der Verkündigung und Lehre zumaß, empfanden katholische Theologen die Umschreibung des Dienstamtes der Kirche als Priester- und Leitungsamt als unzureichend. So schreibt Ferdinand Walter: »Drittens ist in jener Zweitheiligkeit für das Lehramt keine angemessene Stelle ausfindig zu machen.«[39]

Um diesem Mangel abzuhelfen, wurde den beiden Ämtern das Lehramt hinzugefügt. Diese so entstandene Aussage über die dreifache *Potestas* der Geweihten, die eigentlich nur eine neue Gliederung der Vollmachten der Amtsträger in der Kirche darstellt, findet

---

34 Weber 307.

35 Vgl. Pannenbergs »Kritik der Dreiämterlehre«. In: Grundzüge der Christologie. Gütersloh ²1960, S. 218-232.

36 Vgl. dazu Fuchs, Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie. Köln 1941.

37 Zur wechselnden Umschreibung der Vollmachten des kirchlichen Amtes vgl. Mörsdorf, Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie. In: »Münchener Theologische Zeitschrift« 3 (1952), S. 1-16.

38 Predigt und Unterweisung waren zur Zeit der Reformation in der katholischen Kirche eine Seltenheit.

39 Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Konfessionen. Bonn⁹, S. 29f., Anm. 5.

man seit Beginn des 19. Jahrhunderts in den meisten katholischen dogmatischen und kirchenrechtlichen Handbüchern. Über die Laien sagt diese amtstheologische Trilogie nichts aus. Sie betrachtet sie als »Subditi« und nicht als mögliche gleichberechtigte Partner. Sie kommen höchstens als Helfer bei der Ausübung der ansonst nur den Geweihten eigenen Vollmachten in den Blick. Aufgrund dieser Drei-Ämter-Lehre des 19. Jahrhunderts ist kein »Kompromiß« und keine Kongruisierung der kirchlichen Amtsträger und der Laien möglich.

Diese amtstheologische Trilogie verdrängte auch nach und nach die *Duae-Potestates*-Lehre (Heiligungs- und Leistungsamt) aus den lehramtlichen Dokumenten und Schreiben. In den nicht veröffentlichten Schemata des Ersten Vatikanischen Konzils werden sie erstmalig in einem Konzilstext verwendet.[40] Danach finden wir sie in Enzykliken und Ansprachen der Päpste mit zunehmender Häufigkeit.[41]

Die erste Trilogie, die die gesamte Kirche im Blick hat, ist die Konzeption George Phillips.[42] Er beschreibt die gesamte Kirche als Prolongation Christi und Fortsetzung seiner drei Ämter. Diese Auffassung hat er aus der Komposition der von Drey, Möhler und Sailer wiederentdeckten Leib-Christi-Ekklesiologie und der calvinischen *Tria-Munera-Christi*-Soteriologie entwickelt. Er umschreibt mit ihr die Kirche als Fortführung des die Menschheit erlösenden Christus. In diesem Leib-Christi, der wie ein Menschenleib aufgebaut ist, nehmen alle Glieder an den *Munera Christi* teil. Konkreter ausgedrückt: Wie im menschlichen Leib bildet auch im Leib Christi, der Kirche, ein Glied den Kopf, das ist Petrus und seine Nachfolger; von ihm hängen die Zentralorgane ab, das sind die Bischöfe; von diesen wiederum sind die Kleriker ihrer Ortskirchen abhängig; in strenger Abhängigkeit von den Klerikern nehmen schließlich auch die Laien an den *Munera Christi* teil. Durch diese Konzeption wird die Teilhabe aller Kirchenglieder an den *Tria-Munera Christi* hervorgehoben und zugleich eine streng hierarchisch gegliederte und letztlich total vom Papst und seiner Verteilung abhängige Ausübung der *Munera Christi* garantiert.

Diese ekklesiologische *Tria-Munera*-Konzeption Phillips ist äußerst problematisch, wie jeder geschulte Theologe ohne weiteres einsieht. Sie stellt nicht die *Tria-Munera* der Laien, die aus der Taufe entstehen, und die der Ordinierten, die in der Weihe begründet sind, als »Kompromiß« nebeneinander. Auch entwickelt sie keine neue »Ämtertrilogie«, die der hierarchischen Ämtertheorie gegenübersteht, wie Eicher meint. Die Konzeption Phillips begründet vielmehr die Aufgaben der Laien als Teilnahme an den *Potestates* der Hierarchie (nicht aus dem *Munus-Triplex Christi* direkt). Die Taufe ist für ihn einzig und allein Eingliederung in diesen »Funktionsmechanismus« Leib Christi, Kirche.

Die Trilogie Phillips ist – Gott sei Dank – einmalig. Sie wurde nach ihm nie wieder

---

40 Vgl. Mansi 51, 539-553; Mansi 53, 308-317.

41 Vgl. z. B. Leonis PP. XIII. Epistola Encyclica »Satis Cognitum«, »De unitate Ecclesiae«, Typis Polyglottis Vaticanis 29. Juni 1896, 19; Pius' XII. »Mystici Corporis« AAS 35-36, 204 u. a.; »Mediator Dei« AAS 39, 527 u. a.

42 Die Drei-Ämter-Lehre Phillips wird ausführlich in meiner Schrift: »Entstehung und Entwicklung der Drei-Ämter-Lehren« dargelegt werden. Sie ist äußerst kompliziert und kann hier nur angedeutet werden.

aufgenommen, auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil nicht, wie immer wieder fälschlicherweise behauptet wird.[43]
Mit der ekklesiologischen Trilogie Phillips war die Kreation von Trilogien abgeschlossen. Wir fassen zusammen:
1. Die christologische Trilogie, die die *Axiomata* und die *Munera Christi* beschreibt,
2. die theologisch-anthropologische Trilogie, die Geschenk und daraus resultierende Haltung der Taufe kennzeichnet,
3. die amtstheologische Trilogie, die die Vollmachten der kirchlichen Amtsträger als Lehr-, Priester- und Hirtenamt gliedert,
4. die ekklesiologische Trilogie, die die gesamte Kirche als Fortführung der *Munera Christi* erfaßt.

Die Drei-Ämter-Lehren im Zweiten Vatikanischen Konzil

Diese vier Kategorien von Trilogien, die in Ursprung und Aussage fundamental verschieden und daher auch nicht kompromißfähig noch kongruierbar sind, lagen den Vätern des Zweiten Vatikanischen Konzils vor. Sie haben die drei ersten aufgenommen und in ihren Dokumenten systematisch verarbeitet. Da jedoch das letzte Konzil keine Christologie entworfen hat, finden sich die christologischen Ternare nur als Ausgangspunkt für oder in Beziehung zu den theologisch-anthropologischen und den amtstheologischen Trilogien. Auf sie wird daher nur im Zusammenhang mit den beiden letztgenannten eingegangen werden.
Die ekklesiologische Trilogie Phillips findet sich, wie gesagt, in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht. Jedoch wird die ekklesiale und missionarische Relevanz der theologisch-anthropologischen Trilogie so stark hervorgehoben, daß sie als ekklesiologische Trilogie, das heißt alle Glieder der Kirche umfassend, angesehen werden kann. Sie unterscheidet sich allerdings grundsätzlich von der Konzeption Phillips, wie die folgenden Ausführungen zeigen.
Die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils heben zunächst hervor, daß die ganze Kirche ein dreifaches Amt ausübt. Es ist in der Teilnahme am dreifachen Amt Christi begründet: »Als Teilnehmer am Amt Christi, des Priesters, Propheten und Königs, haben die Laien (Christgläubigen) ihren aktiven Anteil am Leben und Tun der Kirche.«[44]
Jeder Christ ist Priester «zur Ausübung eines geistlichen Kultes zur Verherrlichung Gottes und zum Heil der Menschen«.[45] Ebenso ist er als »Verkündiger des Glaubens an die zu erhoffenden Dinge« Prophet, wenn er »mit dem Leben aus dem Glauben ohne Zögern das Bekenntnis des Glaubens verbindet«.[46] Nicht zuletzt ist er auch König, der wie Christus »die Brüder in Demut und Geduld zu dem König hinführt, dem zu dienen herrschen bedeutet«.[47]

---

43 Zum Beispiel Neumann, George Phillips (1904-1972). In: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. II. München 1975, S. 293-317; Eicher, s. Anm. 2.

44 Laienapostolat 10.

45 Kirche 34.

46 Kirche 35.

47 Kirche 36.

Diese dreifache Gabe und diese dreifache Aufgabe schenkt Christus, der erhöhte Herr, in der Taufe, die »die Christgläubigen, . . . Christus einverleibt, zum Volk Gottes . . . (erwählt) und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig macht«.[48]

Dieser Drei-Ämter-Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils liegt, wie ein Vergleich leicht zeigen könnte, die patristisch-liturgische, theologisch-anthropologische Trilogie zugrunde. Die funktionale Komponente der neuzeitlichen Ämterlehre hat allerdings starken Einfluß auf sie ausgeübt. Nicht mehr die *Axiomata Christianorum* stehen bei ihr im Vordergrund, sondern die *Munera.* Es wird auch nur das Substantiv *Munus* oder *Munera* verwendet, was im Deutschen aber zugleich Gabe wie Aufgabe bedeutet. Eindeutig ist aber dennoch, daß diese Trilogie keine Umschreibung eines kirchlichen Amtes im eigentlichen Sinn darstellt. Daher kann sie keine Parallele zur amtstheologischen Trilogie sein, die das Konzil als zweite Drei-Ämter-Lehre ebenfalls aufgenommen hat, wie wir im folgenden sehen werden.

Häufiger noch als die theologisch-anthropologischen Ternare finden sich in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils die amtstheologischen Trilogien. So heißt es in *Lumen Gentium* von den Bischöfen:

»An Gottes Stelle stehen sie der Herde vor, deren Hirten sie sind, als Lehrer in der Unterweisung, als Priester im heiligen Kult, als Diener in der Leitung.«[49]

Ähnlich heißt es von den Priestern:

»Ähnlich sind sie . . . nach dem Bilde Christi, des höchsten und ewigen Priesters . . ., zu Verkündigung der Frohbotschaft, zum Hirtendienst an den Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes geweiht.«[50]

Das dreifache Amt der Bischöfe und Priester, das durchgängig Lehr-, Priester- und Hirtenamt genannt wird und sich daher auch terminologisch vom dreifachen Amt der Christgläubigen, das als Prophetenamt, Priesteramt und Königsamt bezeichnet wird, unterscheidet, ist in der Weihe begründet.

»Aufgrund der Überlieferung . . . ist es klar, daß durch die Handauflegung und die Worte der Weihe die Gnade des Heiligen Geistes so übertragen und das heilige Prägemal so verliehen wird, daß die Bischöfe in hervorragender Weise die Aufgabe Christi selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters, innehaben und in seiner Person handeln.«[51]

Ebenso empfangen auch die Priester durch die Weihe ihr dreifaches Amt, wie die oben zitierte Stelle zeigt.

Dieser Drei-Ämter-Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils liegt die im 19. Jahrhundert begründete amtstheologische Trilogie zugrunde. Zwar verwenden die Texte nirgends das Wort *Tres-Potestates* oder ähnliche Ausdrücke, sondern immer *Tria-Munera.* Dennoch gibt die Gesamtkonzeption dieser Trilogie die amtstheologische wieder, die an sich, wie wir festgestellt haben, das Ziel verfolgt, die Unterschiede zwischen Amt und Christgläubigen deutlich zu machen. Von daher ist weder eine Parallelisierung noch eine Kongruierung beider möglich, ja würde den Texten direkt widersprechen, wie folgende Aussage zeigt:

»Die Laien sollen wie alle Gläubigen das, was die geweihten Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer und Leiter in der Kirche festsetzen, in christlichem Gehorsam

48 Kirche 31. 49 Kirche 20. 50 Kirche 28. 51 Kirche 21.

bereitwillig aufnehmen nach dem Beispiel Christi, der durch seinen Gehorsam bis zum Tod den seligen Weg der Freiheit der Kinder Gottes für alle Menschen eröffnet hat.«[52]
Die theologisch-anthropologischen und die amtstheologischen Drei-Ämter-Lehren erfordern jedoch eine gegenseitige Ergänzung, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil hervorgehoben und betont wird. Wie der erhöhte Christus seinen Leib, die Kirche, erhält, belebt und nach und nach vollendet, so ist das Amt auf das Volk Gottes bezogen; denn stellvertretend für Christus, an »Stelle Gottes«, »in seiner Autorität« und »in der Funktion des Hauptes«, bauen die Geweihten mit den in der Weihe erlangten Vollmachten den Leib Christi auf. An einer Stelle drücken dies die Konzilsväter deutlich aus:
»Als Mitarbeiter Gottes sollen die Missionare solche Gemeinschaften von Gläubigen erwecken, die würdig der Berufung, die sie empfangen haben, die Ämter, die Gott ihnen anvertraut hat, ausüben: das priesterliche, das prophetische und das königliche Amt.«[53]

Zusammenfassung

Nach der Tradition und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind also die *Munera* der Christgläubigen und die der Geweihten in ihrer Begründung und in ihrem Wesen fundamental verschieden. Die *Tria-Munera* der Laien werden als Gabe und Aufgabe gesehen, die Christus durch die Taufe schenkt und stellt. Die *Tria-Munera* der Geweihten werden aus dem Sendungsauftrag Jesu an die Apostel in Mt 28,19f. abgeleitet und werden durch die Weihe an einige Christgläubige übertragen.
Das letzte Konzil hat diese Unterscheidungsmerkmale, die die Tradition erarbeitet hat, in seinen Drei-Ämter-Lehren erneut deutlich betont. Dann betrachtet es aber beide Ämter als Teilhabe an den Ämtern Christi (was Peter Eicher und andere verführt hat, diese beiden Schemata als kongruent zu betrachten). Trotz der Herleitung beider aus dieser gemeinsamen Quelle hat es doch auch mit ihr klar die Unterschiede beider betont. Sie wurzeln in der doppelten Existenzweise Jesu Christi selbst. Er thront einmal als der erhöhte Herr und das Haupt der Kirche zur Rechten des Vaters. Zugleich west er als Leib in seiner Kirche auf Erden weiter. Haupt und Leib sind aufeinander bezogen. Der Leib kann nur existieren, wenn er vom Haupt her ständig belebt wird. Die Erhaltung seines Leibes besorgt der erhöhte Herr durch die geweihten Amtsträger. In ihnen ist er, der Kyrios, der Lehrer, der Priester und Hirte, der sein Volk, das als sein Leib west, zu einer heiligen Priesterschaft, zu einem königlichen Prophetentum und zu einem priesterlichen Königreich auferbaut.[54]
Eine den Texten entsprechende Interpretation der Drei-Ämter-Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils, die die historischen Wurzeln dieser Aussagen berücksichtigt, sieht also, daß diese die Unterschiede zwischen Ordinierten und Christgläubigen nicht nivellieren. Sie wird vielmehr die wesentlichen Unterschiede beider hervorheben und ihre wunderbare heilsökonomische Beziehung zueinander verstehen und würdigen.

---

52 Kirche 37. 53 Missionen 15.

54 Diese Beziehung des Amtes zur Kirche, die die Beziehung Christi zu seinem Leib widerspiegelt, betonen das Zweite Vatikanische Konzil und die Lehrschreiben Papst Johannes Pauls II. an mehreren Stellen. Systematisch hat sie G. Gozzelino in Il Ministero Presbiterale. Turin 1972, herausgearbeitet.

Mission als Lebensaufgabe der Kirche heute

Von Horst Bürkle

»Die Kirche lebt und erneuert sich aus dem Vollzug ihrer Sendung.« Dieses Wort des Missionswissenschaftlers Walter Freytag gilt bis heute uneingeschränkt. Missionarischer Dienst wird damit zum Gradmesser des Kircheseins. Ob die Kirche lebt, ob sie das neue Leben, das ihr verheißen ist, in sich hat, erweist sich darin, ob sie sich denen zuwendet, die nicht zu ihr gehören. Dieses »Nicht« kann ein Noch-nicht oder ein Nicht-mehr bedeuten.

Das Zweite Vatikanische Konzil beschreibt denselben Sachverhalt, indem es Mission und Wesen der Kirche in einen Zusammenhang setzt: »Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ›missionarisch‹ (d. h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan des Vaters.«[1] Diese ihre Sendung ist also nicht etwas, was noch hinzukommt zur Kirche. Dabei handelt es sich auch nicht um etwas, was einmal seine Zeit gehabt hat und damit geschichtlich »verortet« werden könnte. Nicht wenige sind heute geneigt, die Zeit der Mission als eine bestimmte Epoche der Kirche zu verabschieden. Für die einen wird dieses Stück Kirchengeschichte zum Gegenstand dankbarer Erinnerung. Für die anderen – und sie scheinen heute zu überwiegen – erscheint sie als eine Epoche des »geistlichen Kolonialismus« und des kritikwürdigen »Hochmutes des weißen Mannes«. Aus dem oft genug ideologisch verzerrten Blickwinkel der eigenen Gegenwart heraus wird das Vergangene beurteilt und verurteilt. Aus dem Gehorsam der Väter wird dann unter der Hand das Bild des Ungehorsams einer Kirche im Dienst fremder Interessen. Welche perspektivischen Verrückungen haben hier stattgefunden, daß das zum Wesen der Kirche Gehörige in der Zeiten schwankendes Meinungsbild geraten und damit in Frage gestellt, ja – verneint werden konnte?

Dem Mißverständnis der Mission begegnen wir heute nicht nur dort, wo die Kritik an ihr in ihrer Verneinung gipfelt. Es begegnet uns bereits dort, wo dieses Wesentliche und Ursprunghafte herabgemindert wird zum Speziellen und Beiläufigen. In diesem Verständnis können ganze Regionen und Kontinente als nicht mehr von diesem Prozeß Betroffene angesehen werden. Irgendwo an der Peripherie – jedenfalls weit genug entfernt von der eigenen Basis – mag es dann noch missionarische Dienste als Sonderaktionen aus gegebenem Anlaß geben. Geschichtlich verabschiedet in Epochen der Vergangenheit wird das gegenwärtige missionarische Geschehen zugleich zur Episode. Was aber zum Ursprung und zum Wesen der Kirche gehört, kann weder Epoche noch Episode bleiben: »In dieser Sendung setzt die Kirche die Sendung Christi selber fort . . .«[2]

Mit dieser Feststellung umreißt der Konzilstext das im Bezug auf das Wesen der Kirche Gesagte noch einmal unter einem anderen Aspekt. Es geht in alledem um den Zusammenhang zum Heilswerk Jesu Christi selber. Was im Begriff des Wesens noch statisch verstanden werden könnte, wird hier noch einmal von seiner dynamischen,

1 Rahner/Vorgrimmler, S. 608.

2 a.a.O., S. 612.

prozeßhaften Seite her begriffen. Teilhabe an der Sendung Jesu zu den Menschen bedeutet, sich von ihm senden lassen. In einer unüberbietbaren Weise wird *missio Dei* damit christologisch verankert. Es gibt keine Gegenwart Jesu Christi ohne Beteiligtsein an seiner Zuwendung und Hingabe an andere Menschen. Das Mysterium des eigenen Empfanges entschlüsselt sich in der Hin- und Weitergabe. Das Wunder des eigenen In-Christus-Seins erweist sich im Beteiligtsein und im Mitvollzug seiner Sendung. »Jesus Christus selbst ist der Missionar«, so wurde dieser unaufgebbare Zusammenhang formelhaft auf evangelischer Seite zur Sprache gebracht.

Aber was bedeutet dies alles? Es könnte ja in seiner theologischen Formelsprache so richtig klingen, daß von ihr keine Impulse mehr ausgehen. Im folgenden soll darum an einigen wenigen Beispielen gezeigt werden, was das heißt: Mission nicht nur als eine Aufgabe, sondern als eine Lebensaufgabe der Kirche.

Eine Aufgabe also, deren Wahrnehmung dem Leben, dem Lebendigsein der Kirche zugute kommt. Allzu einseitig verbindet sich mit dem Begriff der Mission die Vorstellung eines Handelns an und für andere. Von da aus ist dann der Schritt nicht mehr weit zum wirklichen Mißverständnis der Mission: Als ob Menschen nach dem Maßstab und nach der Weise des eigenen Christseins geprägt werden sollen. Die frühere Unterscheidung von »Subjekt« und »Objekt« im Werk der Mission kann solches Mißverständnis nahelegen: die eine Seite, die subjekthaft Handelnde, die andere die von ihr objekthaft Bestimmte und Gestaltete. »Mission als Lebensaufgabe« setzt ein anderes Verständnis voraus: Wir befinden uns in einem lebendigen wechselseitigen Bezugsvorgang.

Das Gefahrvolle für das Leben der Kirche besteht darin, daß das Neue Sein in Christus den Bedingungen einer geschichtlichen und damit vorläufigen Situation unterworfen wird. Grenzen von Rasse, Staat, Kultur oder auch Ideologie können zur neuen Grenze der universalen Gemeinschaft in Christus werden. In allen diesen Fällen wird die Endgültigkeit der Botschaft und des neuen Lebens mit Christus eingeschränkt auf die Bedingungen, unter denen Kirche in ihrer Geschichte lebt, aber denen sie nicht mehr unterliegt. Mit diesem Spannungsfeld hat es die Mission zu tun. Erst dadurch, daß sie dafür sorgt, daß im Namen und im Auftrag ihres Herrn Grenzen der Sprache, der eigenen Kultur und der politischen Identitäten überschritten werden, hilft sie die Sache der Kirche davor zu bewahren, ihre wahre Katholizität zu verlieren. Spannungsvoll ist dieser Prozeß der Grenzüberschreitung darum, weil beides notwendig ist und dazu gehört: die einheimische Gestaltwerdung des Christlichen in einer bestimmten geschichtlichen Situation – also in Sprache, Sitte, Denken eines Volkes – und die Bewahrung der Freiheit und Bewegung des Evangeliums hinsichtlich noch anderer Möglichkeiten geschichtlicher Gestaltwerdung. Nur so bleibt sie lebendige Kirche, orientiert am Verlauf des Ganzen im Blick auf das Ende der Geschichte und ihre Erfüllung in Christus. Mission wird so zur zeichenhaften und partiellen Vorwegnahme jener eschatologischen Verheißung: »Auf daß Gott sei alles in allen« (1 Kor 5,28).

Wir können hier die Breite und die Tiefe, in denen sich dieser Prozeß missionarischer Grenzüberschreitung abspielt, nicht annähernd beschreiben. Darum wollen wir uns darauf beschränken, an einzelnen Beispielen modellartig diese dem Leben der ganzen Kirche zugute kommende Funktion der Mission zu verdeutlichen.

1. Entwicklung und Zeugnis

Die Mission ist von ihren Anfängen an immer beides gewesen: Weitergabe des Evangeliums und Hilfe für die Verbesserung und Entwicklung der Lebensbedingungen der Menschen. Die Stationen der Mission waren zugleich Zentren für die Entwicklung ihrer Region. Das betrifft schulische Bildung, medizinische und zivilisatorische Hilfen, technische und wirtschaftliche Förderung.

Heute haben internationale Organisationen und politische Zweckverbände Entwicklungshilfe im großen Stil zu ihrer Sache gemacht. Die kirchlichen Hilfswerke erscheinen dabei oft nur noch als Teil dieser umfassenden Strategien der Enwicklungspolitik. Dabei greifen sie weit über den kirchlichen Bereich hinaus. Vielen mag es scheinen, als ob die technischen und wirtschaftlichen Hilfsaktionen in unserer Zeit die Aufgabe der Mission abgelöst hätten. Nicht mehr die Frage nach dem Reich Gottes und nach seinem Kommen, sondern die Frage nach den Lebensbedingungen im globalen technischen Zeitalter stehen im Vordergrund.

In dieser Lage fällt dem missionarischen Handeln eine doppelte Aufgabe zu. Zum einen erinnert es die eigene Kirche und Gesellschaft daran, daß die Hoffnung für den Menschen nicht aufgehen kann und darf in den begrenzten Erwartungshorizonten des technisch und ökonomisch Plan- und Machbaren. Von ihren Anfängen an ist Mission ein ganzheitlicher Vorgang. Die Konsequenzen, die das mit Christus geschenkte neue Sein für den Menschen hat, lassen sich nicht ablösen von der Voraussetzung, der sie entspringen und an die sie gebunden bleiben: die Erneuerung des Menschen in seinem und durch sein Verhältnis zu seinem Schöpfer und Erlöser. In diesem Sinne steht die Mission der Kirche für eine Primärveränderung, die allen möglichen und wünschenswerten Veränderungen auf vielen Gebieten zugrunde liegt und ihnen vorausgeht.

Angesichts des geistigen Umbruchs und der rapiden Verfremdungen asiatischer und afrikanischer Identität fällt diesem Dienst der Kirche zugleich die andere Aufgabe zu: Allein in der Zuwendung zum Menschen, die sich in der Tiefe seines Seins selbst, in der religiösen Sinnmitte vollzieht, vermag sie ihm den entscheidenden Dienst zu leisten. Alle anderen begleitetenden Hilfen vermögen auch von anderen Hilfsdiensten übernommen zu werden. In dieser Frage nach dem wahren Humanum, nach dem, was göttliche Bestimmung und Erfüllung seines Menschseins ist, bleibt der Dienst der Mission unersetzbar.

Die Faszinationen, die heute in Gestalt von Innovationen im gesellschaftlichen Bereich die jungen Staaten der Dritten Welt erfassen, sind ungeheuer. Der Einbruch der technischen Welt mit ihren Versprechungen, diese Welt verfügbar und paradiesisch zu machen, droht auch ihnen das Geschick eines platten Materialismus und die Leere des rein Säkularen zu bereiten. Wer als Missionar mit diesen Menschen lebt, weiß um diese Nöte. Wie aber sieht die Brücke aus, die aus der im Neonlicht der Ballungsräume oder in den Slums der Dritten Welt ersterbenden Väterreligion eines Hindu oder Ahnengläubigen in die neue Freiheit des Geschöpfes »Mensch« führt? Welche Gestalt und welchen Ausdruck muß der christliche Glaube haben, damit er in dieser Situation Erbe einer Religiosität zu sein vermag, die dieser so radikal anders gewordenen, modernen Welt zum Opfer zu fallen scheint? Mission – »Anwalt dieser Welt« und der durch sie verunsicherten, entfremdeten Menschen. Aber Anwalt nicht nur auf Grund eines verbesserten Entwurfs von heutiger Welt, einer Variante gerechterer und effektiverer

Strukturen, neuer politischer Regelmechanismen oder ideologischer Orientierungszwänge. Anwalt allein als Mandatsträger eines göttlichen Freispruchs, der Hilfe für den Menschen vom Ursprung her und auf das Endziel des geschichtlichen Ganzen hin ist.

2. Der Missionar

Die Funktion des Missionars hat unter diesem Gesichtspunkt eine prototypische Bedeutung für das Leben der Kirche als ganzer. Die Voraussetzungen, unter denen sein Tun steht, markieren noch einmal besonders deutlich, was es mit der exemplarischen, zeugnishaften Weise des Christseins schlechthin auf sich hat. Was er zu vermitteln hat, entstammt der Überlieferungsgestalt seiner Kirche. Es trägt die Züge seiner persönlichen Erfahrungen. Er selber ist Teil eines kulturellen und geistesgeschichtlichen Zusammenhanges, in dem sein Glaube Ausdruck und Gestalt gefunden hat. Diese Grenze überschreitet er aber, indem er sich um dieser Botschaft willen den anderen zuwendet. Das geschieht nicht nur in Form der fremden Sprache, Bräuche und Denkweisen, die hier in den Blick kommen. Mission hat es immer auch mit Ethnologie, Sprachforschung, Religionswissenschaft zu tun. Aber mit der Erforschung und mit der eigenen Beteiligung an dem, was an geschichtlich Gewordenem hier auf seine Durchdringung mit dem Evangelium wartet, ist es noch nicht getan. Der entscheidende Dienst des Missionars ist seine eigene Bereitschaft zur Selbstentäußerung um des anderen willen. Er darf mit dem, was er an eigenen geschichtlichen Gestaltwerdungen seines Christseins kennt, diesem Prozeß nicht im Wege stehen.

Die apostolische Beschreibung dieses von seinem Wesen her missionarischen Verhaltens lautet so: »Für die Juden bin ich zu einem Juden geworden . . . denen, die ohne Gesetz sind, bin ich zu einem Gesetzlosen geworden . . . allen bin ich alles geworden« (1 Kor 9, 20f.). Not und Verheißung missionarischer Existenz liegen hier dicht beieinander. Hingabe und Selbstverleugnung, die um des Evangeliums willen vorliegt, übersteigt die sonst bekannten Weisen opfervoller Bereitschaft. Sie zielt in das Allerheiligste selbst. Die Art und Weise, in der der Glaube seine mir liebgewordene, durch die Geschichte meiner Väter und in der eigenen Biographie und Umwelt begründete Gestalt gewonnen hat, steht noch einmal zur Disposition. Missionarischer Dienst ist von Grund auf »mäeutischer Hilfsdienst« am Evangelium. Der Bote ist Geburtshelfer, der mit seiner »Christentumsgestalt« dabei nicht im Wege stehen darf.

Im Grunde genommen geschieht hier nur auf besonders markante Weise, was zum Wesen jeden pastoralen und kirchlichen Dienstes gehört: In der eigenen, bedingten Gestalt des Christseins das Nichteigene, das Nichtpersönliche – das Neue Sein in Jesus Christus selber unter den Voraussetzungen des anderen und für ihn sichtbar werden zu lassen. Selber transparent werden, ist das Geheimnis allen Zeugendienstes. Aber durch ihre Mission wird die Kirche wieder in unübersehbarer Weise auf dieses Grundverhalten aufmerksam gemacht. Was im vertrauten eigenen Milieu geflissentlich übersehen zu werden vermag, wird hier unausweichlich. Darin ist Mission »prototypisch«. Um dessentwillen bleibt sie eine Lebensaufgbe für die Kirche selber. Am Schluß dieser apostolisch exemplarischen Rede heißt es darum: »Das mache ich alles um des Evangeliums willen, damit ich selber daran Anteil bekomme« (V. 23). So lebt die Kirche erst aus der Wahrnehmung ihrer Sendung. Im Grenzerlebnis und im Transparentwerden enthüllt sich ihr das Evangelium als endgültig und universal. Jenseits des bloß Geläufigen

und allzu Selbstverständlichen liegen die Verheißungen der Neuwerdung und des Lebens in Christus.

3. Missio Dei und das Rätsel der Religionen

In einer neuen Weise stehen wir heute vor dem Rätsel, das uns fremde Religionen aufgeben. Die Landkarte der Religionen hat sich verändert. Nicht nur östliche Religionen bieten sich als Heilswege auch für den westlichen Menschen an. Aus der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Christentum und seiner Geistesgeschichte haben sie Impulse empfangen. Das Ergebnis ist oftmals ein neues universales Selbstverständnis. Einst eine Religion der Kaste oder der Blut- und Bodenbindung, artikulieren sie sich als »Botschaft für alle«. Ihr Adressat ist der moderne Mensch unserer Tage mit seinen Ängsten und Hoffnungen, mit seinem Gefühl der Leere im Verlust seiner religiösen Heimat. Die Faszination, die von ihnen auf viele Zeitgenossen – gerade auch unter der jungen Generation – ausgeht, liegt nicht allein im Neuen oder gar bloß Exotischen. Mit dem Anspruch, die große Synthese in und über den Gegensätzen der Religionen zu bieten, verbindet sich die Vorstellung einer »Religion in den Religionen«. Aber ihr Kern ist identisch mit dem jeweiligen Grundverständnis der betreffenden Religion.

Von da aus ist es nur konsequent, wenn die so erneuerten und erweiterten fremden Religionen auch in institutionalisierter Form missionarische Praxis entfalten. »Asien missioniert im Abendland« – vor Jahren noch der provokatorische Titel eines Buches des Missionswissenschaftlers Georg Vicedom – umschreibt einen immer deutlicher sich herausschälenden Tatbestand. Solche Aufbrüche und Bewegungen anderer Religionen in unserer Zeit stellen die Kirche in elementarer Weise vor die Frage nach ihrem eigenen Auftragsverständnis. Ein Jude, der seine Identität nicht nur in der neuen staatlichen Gemeinschaft Israels, sondern in der täglichen Praxis seines Glaubens an den Bund Gottes ausdrückt, legt damit Zeugnis von der Universalität seines Glaubens ab. Solche Herausforderung für den Christen unserer Tage kann in der Art und Weise liegen, in der ein Hindu oder Buddhist die Realität dessen bezeugt, was im Koordinatensystem säkularen Bewußtseins nicht verrechenbar ist.

Der Dialog des Glaubens mit anderen Religionen gewinnt von hier aus die Dringlichkeit des Ringens um die Wahrheit in der Tiefe. Er kann sich nicht in die Unverbindlichkeit eines Gespräches an der Peripherie flüchten. Dialog ist keine Alternative zum missionarischen Gehorsam der Christen. Vielmehr stellt er eine zur Sache gehörende und darum unverzichtbare Seite an der Mission dar. Hier werden Kirche und Theologie die Augen geschärft für Zusammenhänge, Ganzheit und Mehrdimensionalität, auf die der christliche Glaube nicht verzichten darf, wenn er religiöse und das heißt Antwort aus der Sinnmitte des Ganzen sein will. Es gibt heute viele Themen, die in der Zuwendung und Begegnung mit Menschen einer anderen Religion anstehen. Sie reichen von den Problemen einer Menschheit, die sich in den Grundfragen ihrer Existenz immer näher rückt, bis zu den spezifischen Anlässen einer besonderen Situation und Region. Das Rätsel, das die Religionsgeschichte als Ganzes und in ihr jede einzelne Religion dem Christen aufgibt, liegt noch woanders. Es beginnt sich erst dort zu enthüllen, wo die Kirche mit ihrer Botschaft aus dem eigenen Lager heraus und in den gesamtmenschheitlichen Horizont eintritt.

Erst so kann wieder deutlich werden, daß es nicht bei einem statischen Gegenüber der Religionen noch bei einem synkretistischen Nebeneinander bleibt. Nicht nur Sprachen, Riten und Gebräuche anderer Völker und Kulturen, sondern die Religionen selber leisten so ihren Beitrag zur geschichtlichen Entfaltung der universalen christlichen Wahrheit. Der Prozeß aber, in dem sich dies allein vollziehen kann, ist ein von Grund auf missionarischer. Denn die Voraussetzung dafür liegt in der Bereitschaft, die Grenzen der bisherigen Gestalt und der geschichtlichen Konkretionen des Christentums in Richtung auf noch andere mögliche zu überschreiten. Dämonisches und Heiliges liegen in der Geschichte der Religionen eng nebeneinander. Die Scheidung der Geister bleibt darum gültiger apostolischer Auftrag. Aber sie bewirkt zugleich eine Läuterung und Vertiefung in Verständnis und Verwirklichung des Evangeliums selber. Für den missionarischen Gehorsam der Kirche gilt die Verheißung des Evangeliums noch in einem anderen Sinne: Wer hingibt, der empfängt, und wer sich selbst verliert, der wird sich finden. In der Hinwendung zum anderen sich selber erfüllen, in seiner Beteiligung den Reichtum des Evangeliums und die Schönheit der Kirche neu entdecken – dies eben macht die Mission zugleich zu einer ökumenischen Aufgabe.

4. Mission im Dienst der Ökumene

Es ist kein kirchengeschichtlicher Zufall, daß die ökumenische Bewegung auf dem Missionsfeld und nicht schon in einem heimatlichen Konferenzsaal geboren wurde. Wir erfahren das heute immer wieder: Gegenwart Jesu Christi in einer anderen Kirche zu entdecken, fällt in der fremden Luft einer außereuropäischen Situation leichter als in den festgeschriebenen konfessionellen Identitäten des Abendlandes. Hier leistet uns die »junge Christenheit« in den Völkern der Dritten Welt einen wesentlichen ökumenischen Dienst. Auf dem Hintergrund ihrer eigenen Kultur-, Geistes- und Religionsgeschichte enthüllen viele der unsere Kirchen trennenden Faktoren ihren sehr spezifischen europäischen Zusammenhang. Im missionarischen Schritt über Sprachbarrieren und Kulturschranken hinweg wird aber das Geläufige nicht nur relativiert. Es vollzieht sich auch eine neue Gewichtung. Es braucht – ja – es darf nicht um jeden Preis dabei bleiben, daß wir mit den Prioritäten recht behalten, die die Geschichte unserer Vorfahren dem Evangelium abgewonnen hat. Wenn der indische Bruder und die afrikanische Schwester in der neuen Familie Jesu Christi mündig mit zu Wort kommen, dann fällt das Lob des gemeinsamen Herren noch etwas anders aus, als es uns seit Kindesbeinen vertraut ist. Genau hier liegt der Unterschied zu jenem ghettohaften sterilen Verhalten einer die eigene Art konservierenden ausländischen Minderheitsgruppe. Mission ist das Gegenteil von bloßer Transplantation der eigenen Christentumsgestalt. Sie will implantieren, nicht transplantieren. Sie will nicht den Export des geschichtlich und damit konfessionell schon Festgeschriebenen. Sie sucht vielmehr die neue Gestalt der Kirche, an der das *mysterium mundi* auch für uns wieder sichtbar zu werden vermag. Und wer von denen, die Gelegenheit hatten, solchen eigenständigen, neuen und noch einmal anderen Weisen der Gegenwart Jesu Christi in aller Welt zu begegnen, hätte dabei nicht wieder etwas vom Wunder der Kirche unter den Völkern entdeckt?

Aber der Blick, dem solches »Sich-wundern« im neutestamentlichen Verständnis des Wortes zuteil wurde, sieht auch in neuer Weise auf die alte Geographie der Konfessio-

nen. Wieviel Gewohnheit, wieviel nichttheologische Faktoren, welche Milieubedingtheiten verstellen uns hier oft den Zugang zur gemeinsamen Erfahrung und zum gemeinsamen Ausdrucksvermögen im Glauben? Wenn aber der christliche Bruder in einem südindischen Ashram, wenn die Vielfalt des Gotteslobes unter Bantu-Christen oder wenn der brasilianische Zeuge in seiner Basisgemeinde oder als Wallfahrer in Aparecida mit zu Worte kommen, dann beginnt damit zugleich ein Lernprozeß zwischen unseren Kirchen. Christen in Asien, Afrika und Lateinamerika sorgen somit auf ihre Weise dafür, daß es bei konfessionsspezifischen Festschreibungen nicht bleibt. Was gilt und Bestand hat, muß sich noch einmal vor dem Forum einer um andere Völker und ihre Kulturen erweiterten Christenheit bewähren.

Mit all dem sind nur Aspekte genannt, die den Anlaß zur Gründung eines Instituts für missionstheologische Grundlagenforschung und seine vielfältigen Aufgaben noch lange nicht zu erschöpfen vermögen. Hier wäre von dem interdisziplinären Zusammenhang und vom Gespräch zu reden, in dem missions-wissenschaftliche Arbeit allein gedeihen kann. Obwohl eigenes Fach- und Forschungsgebiet im Spektrum theologischer Disziplinen, ist doch die Missionswissenschaft immer auch *ancilla theologiae*. Sie stellt sich nicht nur gerne, sondern mit Notwendigkeit als Partner im fachübergreifenden Dialog zur Verfügung. Sie braucht den Kontakt zu den anderen Arbeitszweigen der Theologie, aber auch zur Ethnologie, zu den Kultur- und zu den Sprachwissenschaften. So bleibt sie Vermittler und Umschlagplatz zwischen der Kirche und Theologie hier und dort, zwischen gegenwärtiger Gestalt und zukünftiger Aufgabe, zwischen Eigenem und noch Fremdem. Weil Missionswissenschaft eine Dimension jeder theologischen Arbeit ist, gehört sie von Hause aus in diesen Zusammenhang. Dort aber, wo dies nicht mehr gegeben ist, wird die Kirche gut daran tun, die Wahrnehmung dieser Aufgabe zu gewährleisten.

Kunst als Verkündigung

Von Bernhard Hanssler

Kunst, die keine Botschaft hat, ist nur Ware am Markt. Also, denkt man, wird Kunst im Dienst der Kirche schon Verkündigung sein, denn was ist Verkündigung anderes als die Botschaft, die von der Kirche auszurichten ist. Aber vielleicht sollten wir es nicht so eilig haben mit den allzu glatten Formeln. Um klarer zu sehen, ist es nützlich, sich die naheliegende Frage zu stellen, ob kirchliche Kunst in ihrer geschichtlichen Entwicklung sich in allen Epochen und folgerichtig als Verkündigung verstand. War die altchristliche Basilika Verkündigung? War die Romanik Verkündigung? Sehr scharf zumindest ist der frömmigkeitsgeschichtliche Hintergrund dieser Stile nicht zu erkennen. War die Gotik Verkündigung? Soweit sie als geistige Schöpfung des Abtes Suger von St. Denis gelten kann, ist sie eigentlich eher spätes Wiederaufleben des Neuplatonismus (wie ihrerseits die deutsche Mystik) mit ihrer Freude an Zahlenverhältnissen und ihrer Liebe zum Licht. Ist Renaissance und Barock Verkündigung? Da sie eine ganz neue Baugesinnung

offenbaren, müßte ein vorgängiges neues Verständnis der christlichen Botschaft vorausgesetzt werden. Der Nachweis dürfte schwierig sein.

Die Fragen sind offen. Vielleicht sind die Beispiele zu historisch — fern, um eine genaue Antwort zu ermöglichen. Aber wir haben ja einen historisch näher liegenden Fall, um uns das Problem zum Bewußtsein zu bringen. Bedeutet das Jahr 1965 eine Zäsur im Kirchbau, wie es doch der Fall sein müßte, wenn Kunst Verkündigung wäre? Denn dann hätte die Kunst die scharfe Schwenkung des Konzils im Kirchenverständnis, also den Übergang von der Kirchenidee des *Corpus Christi Mysticum* zur Kirchenidee des Gottesvolkes mitvollziehen und alsbald sichtbar machen müssen. Aber auch nicht die Andeutung einer Zäsur ist festzustellen.

Wiederholen wir die Frage aus einer anderen Sicht. Haben die großen Frommen und haben die Heiligen unter den Künstlern ihr künstlerisches Schaffen als Verkündigung verstanden, der heilige Bernward von Hildesheim, der selige Jakob Griesinger aus Ulm-Bologna, der fromme Fra Angelico? Ihre Werke sind religiöses Zeugnis. Der Anhauch der Frömmigkeit, der von ihnen ausgeht, rührt jeden Empfänglichen unmittelbar an. Aber religiöses Zeugnis ist nicht dasselbe wie Verkündigung. Verkündigung ist immer kirchenamtlich. Sie ist ikonographisch streng an das Kerygma der Kirche gebunden, und innerhalb des Kerygmas an die Hierarchie der Wahrheiten.

Das alles sind vorläufig Fragen über Fragen, aber sie können in der Funktion der Einleitung ein erstes und allgemeines Problembewußtsein schaffen. Ich werde fortfahren zu fragen und auch die folgenden Hauptteile als Fragen entwickeln, weil Antworten in dieser Sache schwierig sind, und weil es ohnehin aufmunternder und erfrischender ist, gefragt zu werden, als belehrt zu werden.

Das ganze Kerygma

Ich beginne mit meinen Fragen:

1. Wenn Kunst als Verkündigungsauftrag aufgefaßt wird, kommt sie dann nicht als Kunst ins Gedränge? Zur Verkündigung gehört das inhaltlich unverkürzte Glaubensgut und die Kennzeichnung eines Einzelthemas in seinem Stellenwert innerhalb des Ganzen, Kunst aber ist die Reduktion des Vielerlei auf Form und Verdichtung in der Form. Kunst kann nicht methodisch katechisieren, was sie doch müßte, wenn sie sich dem Vorrang des Inhalts vor der Form beugen müßte, der für die Verkündigung unbedingte Geltung hat. Kunst, der ein Verkündigungsauftrag erteilt wird, muß also gegenüber jedem Verkündigungsmotiv fragen: Kann man das bauen, malen, meißeln, modellieren, ziselieren, sticken, applizieren? Meistert die Form den Stoff? Man braucht nicht so weit zu gehen, wie Friedrich Schiller, der sagt »Form vernichtet den Stoff«, aber man muß darauf bestehen, daß die inhaltliche Aussage sich in gültige Form verwandelt. Ganz gewiß sind nicht alle Inhalte der Verkündigung diesem Prozeß der Umwandlung zugänglich. Es gibt gewiß keinen Formenkanon sakraler Kunst (das berühmte Paar Säule und Bogen), entscheidend aber ist, daß sich die Lösung in ihrer formalen Qualität als Kunst ausweist, und daß sie als Form lesbar und nicht hermetisch ist, daß sie also ein Fest für die Augen statt eine Marter für das Gehirn ist. (Muß man erläutern, daß mit »Fest für Augen« nichts Ästhetizistisch-Genießerisches gemeint ist, sondern die Steigerung der sinnlich-seelischen Empfänglichkeit in der Begegnung mit dem Kunstwerk?) Wenn Einverständnis herrscht, daß Kunst ihr Wesen in der Form hat, wird uns durch alle

Aspekte unseres Themas hindurch notwendigerweise die Frage immer wieder sich stellen: Kann man das bauen, malen, meißeln, modellieren, und so weiter.

2. Wenn Kunst Verkündigung ist, ist ihr dann nicht die unmittelbare Verantwortung dafür auferlegt, daß die Inhalte der Verkündigung, der kirchliche Glaube also, durch sie unverkürzt und ausgewogen vorgelegt werden? Ikonographische Beliebigkeit ist dann ausgeschlossen. Beliebigkeit der Auswahl oder Einseitigkeit der Betonung verletzt das Wesen der Verkündigung. Man kann sich auch nicht darauf hinausreden, daß zwar die einzelne Kirche nicht die Summe des Glaubens darstellen könne, daß aber alle Kirchen zusammen vermutlich einigermaßen vollständig die Glaubensinhalte zur Sprache bringen dürften; denn jeder Gemeinde muß ja das ganze Kerygma vorgelegt werden. Man kann zwar alle zwölf Glaubensartikel an die Wand schreiben, wie in St. Peter in Rom, wo dieses umlaufende Schriftband zugleich das die Kirche im Glauben einende Band versinnbildet, aber eben mit graphischen, nicht mit künstlerischen Mitteln. Wie soll also, um konkret zu werden, eine Schutzengelkirche oder eine Bruder-Konrad-Kirche das ganze Kerygma darstellen? Das Gesetz der Verkündigung verlangt, daß gerade bei solchen selektiven oder aspekthaften Inhalten des ikonographischen Programms mehr als irgendwo auf die Hierarchie der Wahrheiten geachtet wird, auf die das Konzil mit einem so glücklichen Begriff hingewiesen hat. Das Postulat ist offensichtlich in das Bewußtsein der christlichen Kunst noch nicht eingedrungen, obwohl es nirgendwo nötiger wäre als hier, wenn der Kunst eine Verkündigungsaufgabe zugedacht ist. Die Predigt kann nachholen, was fehlt, und sie kann ausgleichen, was einseitig betont war, eine Kirche aber, die einmal steht und ausgestattet ist, ist fertig und als Gesamtaussage nicht mehr korrigierbar.

Welches Kirchenbild?

3. Die dritte Frage antwortet auf den zu erwartenden Einwand, Kunst als Verkündigung sei gar nicht so zu verstehen, als ob sie die Vollständigkeit des Kerygmas wiedergeben müsse. Dafür gebe es ja die Wortverkündigung. Kunst habe vielmehr kerygmatisch insofern zu sein, als sie die Idee Kirche möglichst angemessen zum Ausdruck bringen solle.

An die historische Frage ist schon erinnert worden, ob an der Kunstgeschichte als der Geschichte der Stile ein wechselndes Kirchenverständnis der Epochen wirklich ablesbar sei. Die Antwort scheint negativ ausfallen zu müssen. Vorkonziliarer und nachkonziliarer Kirchenbau war das schlagende Beispiel.

Über das Kirchenverständnis, das die Kirche des Westens im Kirchbau auf dem Weg von der Basilika zur Kathedrale aussagte, habe ich vor einiger Zeit anderswo einige Bemerkungen gemacht, die mancherorts Verwunderung auslösten.[1] Diese Bemerkungen waren nicht so gedacht, als wollte ich den Kirchbau der Jahrhunderte für einen Irrweg erklären und sozusagen Mißtrauen gegen die Kathedralen säen. Mein Ausgangspunkt war vielmehr folgender: Angenommen, die Wege der Vergangenheit seien für uns nicht mehr gangbar, wie müßten wir heute Kirchen bauen, wenn wir es tun wollten in voller Aufrichtigkeit gegenüber der Lage der Kirche in der gegenwärtigen Welt und zugleich in der Bereitschaft, uns vom Neuen Testament her Weisung geben zu lassen?

---

1 Rheinischer Merkur 51/52, 1979.

Könnten wir zum Beispiel eine Kirche bauen als Abbild des Himmels oder als Abbild des Kosmos? Die historische Frage, ob diese Deutungen der Basilika und der Kathedrale das letzte Wort sind, mögen beiseite bleiben. Aber angenommen, der Auftrag würde lauten, ein modernes Kirchengebäude als Abbild des Himmels zu errichten, dann wäre doch gewiß bei einem so stark antitriumphalistischen Kirchenverständnis wie dem nachkonziliaren zumindest der Höhenüberschuß des Baus nicht die angemessene Bausprache, davon abgesehen, daß der Turm auf jeden Fall ins Wanken käme. Aber grundsätzlich und theologisch gäbe es keinen Einwand gegen das Programm. Die Kirchenidee des himmlischen Jerusalem bleibt auch heute gültig, von Apokalypse 21 her wie von Hebräer 12 her: dort ist die Kirche definiert als das himmlische Jerusalem, das herabstieg, hier ist die Kirche dadurch gekennzeichnet, daß sie sich dem himmlischen Jerusalem genaht hat, der Unterschied ist also sozusagen nur der des Beobachterstandpunktes (Apk 21, 2.10; Hebr 12, 22). So würde also im vorliegenden Fall die Antwort auf meine Frage: »Kann man das bauen . . .?« offensichtlich positiv ausfallen. Eine ganz andere Frage aber ist es, ob für den Kirchbau das Abbild des himmlischen Jerusalem die einzige oder auch nur die vorrangige Kirchenidee ist.

4. Seitdem Kirche nicht so sehr als Haus voll Glorie, sondern stärker als Kirche der Sünder, als kleine Herde, als Gegenstand kritischer Sympathie empfunden wird, ist die himmlische Vision der Kirche nicht die sich aufdrängende Entsprechung zu unserer heutigen Kirchenerfahrung. Man möchte eigentlich der Ehrlichkeit wegen ganz gern sehen, daß die biblische Aussage von der Schwachheit — sie ist Ausdruck der irdischen Armseligkeit — irgendwie einginge in die bauliche Darstellung der Kirchenidee. Nur: kann man das bauen, meißeln, malen und so weiter? Freilich, Schwachheit, die zwar theologisch vom einzelnen Christen wie von der Kirche auszusagen ist, dürfte auch wieder nicht isoliert werden, selbst wenn man das Thema bauen könnte. Vielmehr wäre für die Kirche genauso festzuhalten wie für die christliche Existenz, was Paulus im 2 Kor 12, 10 sagt: »Wenn ich schwach bin, bin ich stark.« Aber, davon werden wir noch mehr als einmal zu sprechen haben: dialektische Aussagen wie diese kann man erst recht nicht bauen, modellieren, malen und so weiter! Die Kirche als Kirche in Schwachheit bauen zu wollen, ergäbe offensichtlich architektonischen Unsinn, und falls man es überhaupt könnte oder wollte, müßte zudem die Schwachheit, wie angedeutet, jedenfalls erscheinen als von der Liebe Christi immer noch umfangen. Von der Liebe Christi spricht Paulus einmal mit einem Symbol, das sozusagen ein architektonischer Archetypus ist. Im Epheserbrief ist nämlich die Rede von der Breite, Länge, Höhe und Tiefe der Liebe Christi, als dem Kubus, in den die Welt eingeschrieben ist (Eph 3, 18).

5. Wenn Kunst Verkündigung ist und wenn die Idee der Kirche ihr eigentliches kerygmatisches Thema ist, welche Kirchenbilder sind dann realistisch verfügbar? Gibt es nur die Wahl zwischen dem Abbild des himmlischen Jerusalem und der Kirche der Schwachheit, das heißt die Kirche der Sünder? Erinnern wir wieder einmal an das berühmteste Beispiel unserer Zeit, an Ronchamps. Niemand hat so genial, theologisch so zeitgerecht — es wäre zu fragen, ob nicht auch zeitgebunden — die theologischen Aspekte der Kirche in der Sprache des Bauens ausgesagt und sie zur bruchlosen Einheit der Form verschmolzen wie Le Corbusier. Die Kirche ist Zelt, Arche und Burg in einem. Jede der drei Ideen ist biblisch fundiert. Zelt ist die Kirche in ihrer Vorläufigkeit als wanderndes Gottesvolk, Arche ist sie als rettende Zuflucht, wobei die Arche in Ronchamps durch die Lage auf dem Berg und durch die Assoziation der Schiffstürme

zugleich deutbar ist als das Schiff, das über den Ozean der Zeiten den Ufern der Ewigkeit entgegenfährt. Aber nicht nur Zelt und Arche ist die Kirche, sie ist auch Burg und Festung als unüberwindlicher Felsenbau im Sinn von Mt 16, 18ff., worauf die kasemattenförmigen Elemente des Baues aufmerksam machen.

6. Ob man jemals versucht hat, die herrschende Kirchenidee der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, also die Idee des Leibes Christi, mit Mitteln des Baues auszusagen, und ob ein solcher Versuch gelingen könnte, ohne skurril zu werden, weiß ich nicht — der Begriff des Baukörpers und Raumkörpers könnte ja auf solche Gedanken bringen. Aber läßt sich statt dessen jetzt der neue Kirchenbegriff bauen, der Begriff des Gottesvolkes? Demokratie zu bauen in Abhebung von der Formenwelt der Feudalordnung war ja wohl immer wieder ein Gedanke, der Architekten gereizt hat. Modelle dieser Art, falls es sie gibt, auf die Kirche zu übertragen, wäre aber ein fatales Mißverständnis. Denn Kirche als Gottesvolk meint nicht Demokratie. Der Volk-Gottes-Begriff meint den Bund mit Gott, den Gegenseitigkeitsvertrag zwischen Gott und Volk, dessen biblische Formel heißt: »Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein.« Der Gedanke der Volkssouveränität ist im Bereich der Kirche das reine Mißverständnis.

Wenn man Volk Gottes vermutlich als statisches Bild nicht bauen und malen kann, so kann man vielleicht Volk Gottes doch in seinem Agieren zeigen und zumindest das agierende Volk Gottes mit architektonischen Mitteln unterstützen. Es ist nicht unwichtig, in diesem Zusammenhang sich klarzumachen, daß das Wort *Ecclesia*, das die Bibel für Kirche verwendet, eigentlich Aufgebot heißt, also das Volk Gottes in Aktion meint. Hier wird das Problem nun sehr konkret. Die Aktionen des Gottesvolkes kann man als seine Funktionen bezeichnen, so daß von da aus die oberste Forderung des Kirchenbaues das funktionsgerechte Bauen wäre, das wahrscheinlich auf zusätzlichen thematischen Verkündigungsüberschuß ebensogut verzichten könnte (könnte, nicht müßte, ob nun angenommen wird, der Kirchenraum sollte der Bildersaal des Credo sein oder er müsse nur das ekklesiologische Thema darstellen).

Eucharistie heißt, den Tod des Herrn verkünden

7. Die Aktion, zu der sich das Aufgebot des Bundesvolkes im Kirchengebäude vor allem versammelt, ist die Eucharistiefeier. Sie ist eine Einheit von Wortgottesdienst und Sakrament. Die entscheidenden Schritte auf diesen Schwerpunkt hin sind im Kirchenbau längst getan. Wir haben den Altar als Tisch betonen gelernt und zunächst die Retablen weggenommen, dabei allerdings oft traurig nackte und abweisende Apsiswände in Kauf genommen. Da zeigt sich dann eher eine Mauer von der Art der Berliner Mauer, als eine Wand, aus der auf den Kyrie-Ruf der Gemeinde geheimnisvoll der Herr hervortritt als Herr des Mahles, das nicht umsonst das Herrenmahl heißt. Die Korrektur war, liturgisch gesehen, die Korrektur eines Irrtums: *on posa le retable et reposa la table*, hat jemand geistreich über den mittelalterlichen Altaraufbau gesagt. Nach dem Wegfall des Retabels ist die Apsiswand ohne Zweifel eine der kritischen Stellen des Baues, eine neue Herausforderung für den Architekten und der Ort einer Bewährung oder der Pranger eines Scheiterns.

Die zwei Phasen des Gottesdienstes, Wortverkündigung und Sakrament, sind in ihrer Zuordnung sichtbar zu machen. Es genügt nicht, zwei isolierte Schwerpunkte zu schaffen, die aufeinander bezogen sind. Ambo und Altar müssen in Spannung und

Zuordnung erfahrbar werden, als die beiden Brennpunkte einer Ellipse. Nur wo die Gestaltung des Chorraumes dies leistet, geschieht durch Mittel der Kunst die Versichtbarung des Mysteriums in seiner inneren Struktur.

Der Laienraum muß die Aufgabe lösen, das Gottesvolk auf das Geschehen im Chorraum hin zu orientieren, so daß Blick und Gehör die Zentren des Geschehens erreichen und von diesen Zentren erreicht werden. Neben dieser sozusagen inneren Bewegung muß aber auch die äußere Bewegung der Prozessionen des Gottesdienstes begünstigt werden. Dies ist das Problem der Wege, der Wegsamkeit des Raumes. Wo enge Düsen Stockungen zur Folge haben, ist die Aufgabe verfehlt. Wo der Raum die Besucher so führt, daß sie untereinander anecken, statt zur Begegnung zu kommen, stimmt etwas nicht. Der Laienraum hat die Aufgabe, Gemeinde als gegliedertes, unter sich verbundenes Gottesvolk darzustellen. Der Raum selbst und die Bänke sollten geradezu einen sanften Druck ausüben zu wechselseitiger Zuwendung, die aber weder leeres unverbindliches Ritual bleiben darf noch zur Anbiederung, zu peinlicher und indiskreter Distanzlosigkeit verführen darf. Mit einem Wort: der Raum hat Wege der Begegnung zu bahnen, statt ein Container von Individuen und Individualisten zu sein. Bis hierhin geht es noch nicht um Verkündigung, sondern um die Unterstützung der Vorgänge, also um funktionsbezogene und funktionsgerechte Lösungen.

8. Wenn irgendwo Verkündigung durch die Kunst geschehen soll, dann in der Gestaltung des Altarraumes samt der Apsiswand und des Altars. Vom Altar sagt die alte Weiheliturgie: »der Altar, der Christus ist«. Dieser scheinbar so kühne oder so rätselhafte Satz bezeichnet nicht eine frivole Verdinglichung der Christusvorstellung, sondern er unterstreicht mit großem sprachlichen Nachdruck, daß der Altar seinen Sinn nicht in sich selber hat, sondern darin, daß er Stätte der Kultepiphanie Christi ist.

Bei den Fragen, die der Altarraum unter dem Gesichtspunkt der Verkündigung aufgibt, müssen wir etwas länger verweilen. Eucharistie feiern heißt nach dem Wort des Apostels Paulus, »den Tod des Herrn verkünden bis zum Tag seiner Wiederkunft« (1 Kor 11, 26). Ob der Altarraum aus diesem Grund zum Altarberg gestaltet werden soll, der an den Kalvarienberg erinnert, sei dahingestellt; es wäre allenfalls eines der denkbaren Mittel, den Bezug auf »den Tod des Herrn« sichtbar zu machen, also die gewaltige mythische und religionspsychologische Symbolik des Berges aufzurufen. Das Kreuz stand eben auf dem Berg und nicht im lieblich-schattigen Tal. Auf jeden Fall ist der Zusammenhang der Eucharistiefeier mit der Kreuzigung Jesu der Grund, warum ein Kruzifix unverzichtbar zum Altarbereich gehört.

Daß Eucharistie feiern »den Tod des Herrn verkünden« heißt, geht schon mit aller Deutlichkeit aus den Einsetzungsworten Jesu hervor: »Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben — das heißt in den Tod hineingegeben — wird«; »das ist mein Blut, das für euch und die vielen vergossen wird.« Im Sakrament handelt es sich also um die Vergegenwärtigung des zerbrochenen Leibes und des sich verströmenden Blutes, das ist nie zu vergessen. Die Eucharistie als »unblutiges« Opfer, wie sie in der Sprache der Dogmatik heißt, lebt immer vom blutigen Opfer des Kreuzes, auf das die Worte vom hingegebenen Leib und vom vergossenen Blut verweisen. Um einmal elementar philologisch zu argumentieren: die Relativsätze enthalten hier wie überall die »nähere Bestimmung« der Begriffe, auf die sie verweisen. Die Eucharistie ist also primär Vergegenwärtigung der Passion. Freilich die Passion ist nicht isolierbar, denn sie ist nicht der Endpunkt, sondern sie ist der Durchgang zur Herrlichkeit. Darum »feiern wir

das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung« Jesu (2. Hochgebet). Die Heilige Schrift legt Wert auf diese unscheidbare Einheit von Tod und Auferstehung Jesu. Das Johannesevangelium hat dafür ein verblüffendes sprachliches Mittel gefunden. Es spricht von der Erhöhung Christi und meint mit Erhöhung ganz buchstäblich das Aufgehängtwerden am Kreuz. »Gleich wie Moses die Schlange in der Wüste erhöht (also aufgehängt) hat, so muß der Menschensohn erhöht werden« (Joh 3, 14), aber zugleich bezeichnet das Wort auch die Erhöhung aus der Niedrigkeit in die Herrlichkeit und in die Verklärung: »Wenn ich von der Erde erhöht sein werde, werde ich alle an mich ziehen« (Joh 12, 32). Als Jesus diese Worte sprach, reagierte das Publikum bezeichnenderweise auf das doppelsinnige Wort »erhöhen« prompt mit der Frage: »Wie meinst du das, daß der Menschensohn erhöht werden muß?« (Joh 12, 34). Während also Johannes die Einheit von Passion und Auferstehung mit einem doppelsinnigen Begriff ausdrückt, wählt Paulus ein anderes sprachliches Mittel. Er sagt: »Christus, der gestorben ist oder richtiger gesagt, auferweckt worden ist« (Röm 8, 34). Das sprachliche Gebilde, das hier vorliegt, heißt Wortantithese, die Ausdruck für ein intellektuelles Paradox ist.

Kann die Kunst solche dialektische und paradoxe Begriffe darstellen? Anders gefragt: kann man das bauen, modellieren, malen usw.? Sprache kann mit den Mitteln des Paradoxes, der Dialektik, der Antithetik beides gleichzeitig aussagen, das Leiden und den Sieg, das Sterben und das Auferstehen. Die Kunst kann das nicht, sie kann nur im Nacheinander oder Nebeneinander, aber nicht im Ineinander den verblutenden und den siegenden Christus zugleich zeigen. Angesichts dieser Schwierigkeit hat sich die Kunst in der Spätantike, in der Romanik und wieder in der modernen Sakralkunst dafür entschieden, am Kreuz den siegenden Christus zu zeigen, und nur den Siegenden, so daß die Kruzifixe niemandem mehr den elementaren Schrecken über das grausige Geschehen der Hinrichtung Jesu einjagen. Ist das der richtige Weg, der einzige Weg, weil der durch Tradition geheiligte Weg, ist es der verkündigungsgerechte Weg? Man darf da aus mehreren Gründen einige Zweifel anmelden. Es sei noch einmal erinnert an den Akzent, den die Relativsätze der Einsetzungsworte der eucharistischen Gegenwart geben, und es sei erinnert an die knappe Formel des Apostels Paulus: »Sooft ihr dieses Brot eßt und diesen Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er wiederkommt« (1 Kor 11, 26). Das bedeutet doch wohl, daß die Kunst, falls sie den Anspruch erhebt oder den Auftrag übernimmt zu verkündigen, den *Tod* des Herrn verkündigen muß, also das Kreuz nicht einseitig als Siegestrophäe gestalten darf. Man sollte nicht so selbstverständlich voraussetzen, daß wir das schaurige Sterben, das gewaltsame Zerbrechen und das Ausbluten des Leibes überspielen oder in eine bloß ästhetische Form auflösen dürfen. Wir haben uns allzu selbstverständlich im liturgischen Bereich mehr oder weniger an eine gehübschte Passion gewöhnt. Man kann auch nicht »Erhöhung« als Hinrichtung an den Kreuzweg verweisen und »Erhöhung« als Siegesgang dem Altarkreuz vorbehalten, denn der Kreuzweg hat keinen Bezug zur Eucharistie.

Die Frage ist also, ob wir die Zeichen der Passion nicht deutlicher zeigen müßten, wenn wir den Tod des Herrn verkünden, statt uns allzu spielerische und allzu keimfreie Kruzifixe auszudenken. Paulus schrieb den Galatern: »Euch Galatern ist Jesus Christus als der Gekreuzigte vor Augen geführt worden«, wörtlicher übersetzt: »vor die Augen geschrieben (oder gemalt) worden« (Gal 3, 1).

Müßten wir nicht auch heute den Gekreuzigten vor Augen führen, weil es so der Schrift und dem Gesetz der Verkündigung entspricht? Dazu kommt ein nicht unwichti-

ger weiterer Grund. Wir haben allen Anlaß, die Qual der Kreatur, die unsäglichen Leiden des Menschen dieser Tage mit dem Kreuz Jesu Christi in Verbindung zu bringen, indem wir die leidenden Menschen dadurch zugleich auf den Ort hinweisen, von dem her allein die Leidbewältigung möglich ist. Vor bald 60 Jahren hat Max Scheler die Leidleugnung seiner Generation angeprangert. Heute leidet der Mensch mehr als damals, weil die Mittel, ihn zu peinigen und zu erniedrigen, politisch wie technisch raffinierter geworden sind. Außerdem kommt uns das Leiden des Menschen in der Mediengesellschaft in weit größerem Umfang täglich zur Kenntnis. Aber mit wachsendem Leid wächst offenbar auch die Tendenz zur Verdrängung oder zum wirkungslosen Protest oder zum ratlosen Entsetzen (siehe das Vietnamsyndrom der vergangenen Jahre). Das Problem des Leidens bekommt doch erst seinen Ernst, wo Sedativum, Analgeticum, psychische Betäubungstechnik am Ende sind, wo der Protest wirkungslos bleibt, wo die politische Verwahrung gegen das Leiden vergeblich und daher nur noch peinlich ist. Jenseits dieser Grenze aber gewinnt das Leiden den formalen Charakter des Opfers, es tritt, anders gesagt, sein Bezug zum Kreuz Christi ans Licht. So wie dem mittelalterlichen Frommen das Erbärmdebild oder das Bild der Schmerzensmutter die Bewältigung seines eigenen Leidens vermittelt hat, so brauchen wir das Passionskreuz, das aufragt aus der grenzenlosen Leidenslandschaft der gegenwärtigen Menschheit.

Das Kreuz wird wahrlich in der Eucharistie nicht sakramental vergegenwärtigt, um die Leidenden vom Kreuz her zu beruhigen, sondern um die gegenwärtigen Leiden der Menschen in die Passion Christi hineinzunehmen und, bezogen auf sie, das Werk der Erlösung, das heißt der Rettung, neu in Gang zu setzen. Daher gehören schon in der Frühkirche die Bilder der Rettung zum ikonographischen Programm des Gottesdienstortes wie etwa die Darstellungen des Guten Hirten in der Callixtus-Katakombe. Dieses Bild wie andere Rettungsgeschichten machen die Feiernden darauf aufmerksam, daß das Geschehen am Altar auf die Verlorenheit des Menschen bezogen ist, die im Leiden ihr elementares Symbol hat und in der Auferstehung Christi ihre Wende erfuhr. »Sooft wir die Feier begehen, wird das Werk der Erlösung erneuert«, sagt ein altes Kirchengebet. Hier ist ein Hinweis auf eine neue Problematik fällig, die sich aus einer versuchten Neufassung des Begriffes der Erlösung ergibt: wenn der Erlösungsbegriff heute erweitert wird zum Begriff der Befreiung im politischen Sinn, erhebt sich die Frage, welche Bilder im Altarraum das neue Verständnis der Erlösung und ihrer sakramentalen Begehung künftig zu artikulieren hätten. Müssen wir uns darauf einstellen, daß sich bald ein Delacroix der Theologie oder ein anderer Revolutionsmaler einfindet, um uns Erlösung neuen Verständnisses vor Augen zu führen?

Um ein weiteres Problem wenigstens vorzumerken: Die eucharistische Gegenwart wird durch den Heiligen Geist bewirkt. Die Liturgiereform hat daher die Epiklese erneuert. Gehört also nicht auch ein Heilig-Geist-Symbol zur Vollständigkeit des Programms im Altarraum?

Eine letzte Frage aus dem Bereich der eucharistischen Praxis soll wenigstens noch gestreift werden. Die geschöpflichen Elemente, in denen der Herr in der Eucharistie gegenwärtig wird, sind Brot und Wein, die als Grundnahrung Symbole der existentiellen Verfassung des Menschen als eines Hungernden und Dürstenden, das heißt eines nicht autarken Wesens sind. Sie symbolisieren aber auch die Kultur, denn sie sind nicht wildwachsende Gaben der Erde, sondern Produkte der Arbeit, worauf die Darbringungsgebete ausdrücklich hinweisen (»Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit«).

Die Frage drängt sich auf, ob wir in der Zone der eucharistischen Feier nicht auch Arbeitssymbole anbringen müßten, durch die der Eucharistie das Esoterische genommen und sie in der Arbeitswelt als der konkreten Daseinslage der Gemeinde verankert würde, was in einer Zeit, die so stark laboristisch denkt, sich empfehlen könnte. Mindestens sollte man sich nicht mit der obligaten Komposition von Ähre und Traube am Tabernakel begnügen.

Zum Schluß dieser langen Erörterung über den Altarraum und seine kerygmatischen Erfordernisse nun nur noch die Feststellung: Wenn Kunst beansprucht, Verkündigung zu sein oder wenn ihr eingeredet wird, sie sei Verkündigung, dann übernimmt sie selbstverständlich die Verantwortung, in eigener Regie und aus eigener Kompetenz das eucharistische Mysterium mit ihren Mitteln unverkürzt zu verkünden.

Das Christusthema ist ikonologisch aufzufüllen

9. Wir verlassen die spezielle Frage nach Altar und Altarraum, um das Problem »Kunst als Verkündigung« noch von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus zu erörtern. Man könnte sagen, Verkündigung habe eigentlich nur ein einziges Thema, nämlich Christus. Insofern stellt sich für eine Kunst, die sich selber als Verkündigung versteht, die Frage, wie sie die Christusthematik löse. Auch das Kirchenthema ist im Grunde das Christusthema. Es ist wichtig, daß das Kirchenthema immer wieder in das Christusthema hinein aufgehoben wird. Das Mysterium der Kirche ist theologisch erst dann korrekt ausgesagt, wenn die Christusdimension der Kirche deutlich wird, also das, was am Kirchenbegriff des Apostels Paulus der entscheidende Gesichtspunkt ist. Die Kirche ist nach Paulus der Leib Christi, das heißt zunächst einmal, sie ist die historische Verleiblichung oder Verkörperung Christi, sie ist die Form seiner geschichtlichen Gegenwärtigkeit in der Welt. Nun ist natürlich das Christusthema im Kirchenbau und in Ausstattung nie vergessen worden. Die Christusbilder der Apsiswände, von den Pantokratorbildern über Auferstehungs- und Himmelfahrtsbilder bis zu den Herz-Jesu- und Christkönigsdarstellungen sind Variationen des Christusthemas, abgesehen davon, daß dessen ständige Chiffre ohnehin das allgegenwärtige Kruzifix ist. Aber man darf die Frage stellen, warum man sich auf diese immer und überall wiederholten Varianten beschränkt. Diese eingefahrene Praxis ist angewiesen entweder auf Historienmalerei im weitesten Sinn oder auf schwer umsetzbare Christusvisionen der Apokalypse oder schließlich auf problematische Andachtsbilder. Es gibt aber noch andere biblische Christussymbole, die womöglich bildnäher sind, das heißt der Umsetzung in eine künstlerische Aussage zugänglicher, und die auf jeden Fall umfassender sind als alle der Bibel oder der frommen Meditation entnommenen Einzelszenen. Gemeint sind die johanneischen Christusformeln des »Ich bin«. Sie sind geradezu dadurch gekennzeichnet, daß sie grenzenlos, also nicht bloß aspekthaft sind. Und welches Interesse würde Kunst mehr bewegen als der Wille, eine umfassende Aussage zu machen, statt das Partikuläre abzuschildern? Die Frage, die wir uns stellen, heißt also: Sind die Selbstprädikationen Jesu im Johannesevangelium nicht ein wichtiges Angebot und eine Herausforderung für die Kunst, Worte wie: »Ich bin das Brot des Lebens« (Joh 6), »Ich bin das Licht der Welt« (Joh 8, 12), »Ich bin die Tür« (Joh 10, 7 ff.), »Ich bin der richtige Hirte« (Joh 10, 11 ff.), »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14, 6), »Ich bin der wahre Weinstock« (Joh 15, 1 ff.). Man müßte hinzunehmen »Ich bin der Lebens-

strom«. So steht es zwar zufällig nicht wörtlich da, aber sachlich ist es zweimal ein gewaltiges Thema im Johannesevangelium, in der Geschichte mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4) und in dem Ruf Jesu am letzten Tag des Laubhüttenfestes, zu dessen Festprogramm die Zeremonie des Wasserschöpfens gehörte. An diesem Tag, an dem die Menschen das kreatürliche Geheimnis des lebensspendenden Elementes Wasser sich neu zum Erlebnis brachten, stellte sich Jesus hin und rief: »Wenn einer dürstet, komme er zu mir und trinke, als einer, der an mich glaubt. Denn Ströme lebendigen Wassers werden aus dem Inneren (des Messias) hervorbrechen« (Joh 7, 37 ff.).

Diese Christusformeln versteht man erst, wenn man bemerkt, daß sie Angebote auf ein spezifisches urmenschliches Verlangen sind, zum Beispiel auf das Verlangen nach Sättigung und Stillung des eigenen Wesens, nach Licht, nach Führung, nach Wahrheit, nach Leben. Dabei sind sie zugleich die polemische Zurückweisung falscher, trügerischer, konkurrierender Angebote. In all diesen Worten erhebt Jesus den Anspruch, daß er und nur er das unruhige Sehnen des Menschen erfüllt, endgültig und in der Weise der Überbietung aller anderen Angebote.

Natürlich meldet sich hier nun ein letztes Mal mit allem Nachdruck unsere Frage: Kann man das bauen, modellieren, malen usw.? Stellen wir zunächst fest, daß nicht alle diese Worte gleichermaßen danach rufen, mit den Mitteln der Kunst ausgesagt zu werden. Aber daß zum Beispiel das Motiv Weg, über das wir in anderem Zusammenhang schon sprachen, hier eine überraschend neue Tiefe bekommt, ist klar. Gleiches gilt für das Wort Jesu: »Ich bin die Tür«. Daß die Gotik dieses Wort in ihrer Portalgestaltung samt Tympanon künstlerisch grandios aufzugreifen wußte, ist jedem bekannt. Für heutiges Bauen wäre durch die Erinnerung an diesen Text zumindest daran gemahnt, daß Türen und Portale kerygmatisch aussagekräftige Elemente des Baues sind, wenn man sie zum Sprechen zu bringen vermag. Dabei ist nicht zu vergessen, daß die Tür auch die »Schwelle« mitmeint, die den Übergang vom Profanum in das Fanum zu markieren hat, wie anderseits den Weg zurück aus dem Mysterium in die Welt. Von der zentralen Bedeutung des Gut-Hirten-Bildes in der frühen Kirche war schon die Rede, wenn man auch nicht vergessen darf, daß damals, für unser exegetisches Gewissen unzulässig, der Hirte von Mt 12, der die nachgehende Sorge beschreibt, mit dem Hirten von Joh 10, der für Leitung und Lebenshingabe steht, vermischt wurde. Eine andere Schwierigkeit ist uns allen geläufig, die sich daraus ergibt, daß der Hirte, Zentralfigur archaischer Gesellschaften, in einer Industriegesellschaft kein elementar zugängliches Symbol mehr ist.

Aber auf zwei Motive aus der Gruppe der Ich-bin-Worte soll doch noch etwas eingehender hingewiesen werden, auf Licht und Wasser. Jesus sagt: »Ich bin das Licht der Welt« (Joh 8, 12, vgl. Joh 1, 4). Kann man das bauen? Man könnte auf diese Frage antworten: was kann man eher bauen als das Licht?! Wir wissen, daß der gotische Kathedralbau seit Suger von St. Denis seine Eigentümlichkeit dadurch erhielt, daß man lernte, mit dem Licht zu arbeiten.[2] Auf neue Art wird das Licht als das schöpferische Element des Raumes wieder wichtig im Barock. Können auch wir Heutige durch Lichtführung und Lichtverwandlung — denn ihr dienten die gotischen farbigen Glasfenster — über die physikalische und praktische Frage hinaus religiöse Aussagen mit dem Licht machen? Daß dabei nicht zuerst an die Leuchtkörper, sondern an das

2 Otto v. Simson, Die gotische Kathedrale. Darmstadt 1968, S. 77-85 u.ö.

Tageslicht zu denken ist, braucht nicht erst gesagt zu werden. Aber wie wird die Christusbotschaft des Lichtes vermittelt? Wenn vermutlich im Besucher der Kirche von der Lichtführung her nicht sofort eine Christusassoziation ausgelöst wird, kann dem ja ein gelegentlicher Hinweis der Predigt aufhelfen.

Die zweite Frage: Kann man sich das Element Wasser kerygmatisch dienstbar machen? In der Bemühung um sprechende Lösungen in der Gestalt von Taufkapellen und Taufbecken gibt es da heute schon durchaus Erfreuliches, wenn wir auch dem Sakrament des Wassers noch nicht oder nicht mehr jenen architektonischen Nachdruck zu geben vermögen, wie die wunderbaren Baptisterien der Frühzeit. Das Thema Wasser kann immerhin orchestriert werden auch durch das Weihwasserbecken. Auch da achtete man früher sorgfältiger auf eine kerygmatische, über den Gesichtspunkt der Handhabung hinausreichende Sprache in der Gestaltung. Könnte man aber das christologische Grundmotiv Wasser im Sinne des Johannesevangeliums nicht noch kräftiger zum Klingen bringen? In der alten Kirche gab es im Atrium des Gotteshauses den Kantharos als Waschbecken.[3] Warum sollte man eigentlich heute nicht, dort wo die Gesamtlösung dies zuläßt, eine kleine Fontäne im Atrium schaffen, die ausschließlich den Sinn hätte, immer von neuem jenes Wasser in Erinnerung zu rufen, von dem Jesus sagt, daß es hinübersprudelt ins ewige Leben (Joh 4, 15). Natürlich setzt ein solcher Versuch voraus, daß wir für das Geheimnis des Wassers empfänglich sind, also über die Bade-, Wasch- und Trinkzwecke hinaus uns anrühren lassen vom Mysterium Wasser, wie wir es in Quellen und Brunnendenkmälern ahnen, wie es die Dichtung besingt, wie die Bibel es erlebbar macht, etwa in Ez 47, 1-12. Und wiederum muß seine christologische Symbolik der Gemeinde von Zeit zu Zeit ausdrücklich erschlossen werden. Wasser jedenfalls, das sollten wir nicht übersehen, will an Christus gemahnen, nicht nur in den johanneischen Texten, von denen wir ausgehen. Auch für Paulus ist Wasser immer ein Christuszeichen, als Wolke über der Bundeslade, als Rotes Meer, durch das Israel gerettet wurde, als Quell, der in der Wüste aus dem Felsen hervorbrach (1 Kor 10, 1-12).

Ist es der Kunst dienlich, sie als Verkündigung zu definieren?

10. Wir kommen zur Schlußfrage. Wo stehen wir mit unseren Überlegungen, welches sind unsere Ergebnisse? Alles, was wir bisher erörtert haben, war nur die Überprüfung des Kirchenraumes und seiner Ausstattung unter dem Gesichtspunkt der Verkündigung. Wie lautet nun die endgültige Antwort auf unsere Frage: Ist Kunst Verkündigung? Erinnern wir noch einmal daran: Verkündigung muß die Inhalte des Glaubens vermitteln, ohne sie zu verfälschen und zu verzerren und ohne eine beliebige Auswahl aus dem Kerygma zu treffen. Verkündigung steht unter dem strengen Gesetz der Hierarchie der Wahrheiten. Verkündigung muß die zeitgerechte Sprache finden. Zweifellos hat auch das Angebot der Volkssprache durch das Konzil seine Bedeutung für das Bauen, soweit es auch in der Kunst »Nationalsprachen« gibt. Jedenfalls stimmt etwas nicht, wenn eine Kirche auf Tahiti sich nicht von einer Kirche in Deutschland unterscheidet. Erfüllt Kunst diese Bedingungen? Halten wir fest:

---

3 Vgl. Cantharus, RAC.

a) Verkündigung setzt die *missio canonica* voraus als rechtlichen Beauftragungsakt, nicht weil das Kirchenrecht es so will, sondern weil die Heilige Schrift es so will: Röm 10, 15: »Wie sollen sie verkündigen, wenn sie nicht gesandt sind?« Die *missio* oder Sendung aber kann nur erteilt werden, wenn die Qualifikation gegeben ist, nämlich die Vertrautheit mit dem Kerygma und die Bereitschaft, das eigene künstlerische Handeln nicht als privates, sondern als kirchliches Handeln zu verstehen. Qualifiziert ist nicht schon, wer die Theologie gelernt hat, sondern wer von der Botschaft Christi ergriffen ist, so daß er sie sozusagen in seinem ganzen Wesen ausstrahlt: Wes das Herz voll ist, des geht nicht nur der Mund über (Mt 12, 34), sondern auch die schöpferische Phantasie und die gestaltende Hand. Würde diese Qualifikation und diese Einstellung fehlen, so würde die Erteilung der *missio* bedeuten, daß die Kirche ungeordneten Kräften überantwortet würde mit dem Erfolg ihrer spirituellen Verwüstung.

Es ist zu vermuten, daß der Künstler im allgemeinen diese Beauftragung durch *missio* nicht anstrebt.

b) Nun gibt es ja aber doch die Aussage des Konzils, daß auch die Laien an der Heilssendung der Kirche beteiligt sind (LG n 30. 33). Dieser Auffassung der Laienverantwortung entspricht die Anregung der Würzburger Synode, in bestimmten Fällen die Laienpredigt zu ermöglichen. Dem Konzil schwebte offensichtlich nicht eine Tätigkeit aufgrund von Beauftragungsakten vor, sondern das christliche Zeugnis aus dem Mitvollzug des kirchlichen Lebens überhaupt. In diesem erweiterten Sinn dürfte man die Kunst wohl doch als Verkündigung verstehen, Qualifikation im besprochenen Sinn natürlich vorausgesetzt.

c) Ist der Künstler ein ganz von Christus erfüllter Mensch, dann wird sich dieses sein spirituelles Leben wie von selbst auch auf sein Schaffen übertragen und in seinem Werk aussagen. In diesem Falle würde man vielleicht von charismatischer Verkündigung sprechen können, wie wir sie etwa an Franz von Assisi oder an der heiligen Katharina von Siena feststellen. Da aber Verkündigung *missio* voraussetzt, wäre es korrekter, auch hier von Zeugnis statt von Verkündigung zu sprechen.

d) Man kann also zwar sagen, Kunst sei mindestens fallweise Verkündigung, dennoch ist die Frage erlaubt: Tun wir eigentlich der Kunst einen Gefallen, wenn wir sie so direkt in den Dienst der Verkündigung stellen? Die Verkündigung hat ihr strenges Sachgesetz, sie hat außerdem eine eminent rationale Komponente. Die schöpferische Phantasie ist gewiß ihr Organ nicht in erster Linie. Verkündigung verlangt ausgebreitete Kenntnis und systematischen Sinn gegenüber ihrem Inhalt, Kunst verwandelt einen Inhalt in freiem schöpferischem Akt in Form.

An dieser Stelle dürfte klarwerden, was die heimliche Absicht meiner ständigen Frage war: Kann man das bauen, malen usw. Sie war lediglich Ausdruck der Sorge, daß womöglich das strenge Gesetz der kerygmatischen Aussage mit dem strengen Gesetz der Form, näherhin mit der Eigengesetzlichkeit der Form in Konflikt komme.

Theologe sein ist ein schwieriges Amt, wie gelegentlich öffentlich erkennbar wird. Vielleicht liegt es dem Künstler näher, dafür dankbar zu sein, daß er als Künstler berufen ist, statt den Ehrgeiz zu haben, auch noch Theologe sein zu wollen. Wozu auch sollte er es wünschen! Kirche ist nach Paulus die Einheit aus den verschiedensten Diensten, und jeder dieser Dienste hat sein eigenes Organ, wie der menschliche Leib aus Auge und Ohr, aus Hand und Fuß aufgebaut ist (1 Kor 12, 14 ff.). Das Gedeihen des Ganzen aber hängt daran, daß die Dienste und ihre Organe sich nicht gegenseitig verdrängen oder

ersetzen wollen, sondern daß sie, sich ergänzend, Hand in Hand zusammenwirken. Wenn Verkündigung Verkündigung ist und Kunst Kunst ist, und beide sich zum Werk verbinden, dann entsteht gewiß das Gedeihliche zum Wohl des Ganzen.

Kennt die Religion den Menschen?

Von Albert Görres

Religionen sagen etwas über den Menschen. In ihnen scheint sich eine geschichtliche Übereinstimmung der Völker darüber zu finden, was vom Menschen zu halten ist. Alle scheinen hervorzuheben, daß er ein ungenügsames Wesen ist, das nicht vom Brot allein lebt. Ein Mangelwesen, nicht nur der Erde, sondern auch des Himmels. Alle mahnen ihn, sich nicht mit irdischem Gut zufriedenzugeben. Alle erinnern ihn daran, daß ihm die Huld der Götter nicht selbstverständlich zusteht; daß er der Gottheit mißfallen könnte, darum Erbarmen erflehen, in Opfern sühnen, Strafen erdulden sollte. Alle religiösen Lehren, Kulte, Gesetze enthalten eine anthropologische Botschaft, und nach ihr fragen wir. Vielleicht gibt es so etwas wie einen Konsens der Geschichte, und vielleicht sind wir bereit, auf ihn vorläufig eher hören zu können als auf die so belastete, so entstellte und verstellte Botschaft des Christentums, die viele kaum noch hören und noch weniger verstehen können.

Was aber soll es für einen Sinn haben, daß ein notorischer Nichtfachmann, weder Religionswissenschaftler noch Theologe, Gedanken zu diesem Thema vorbringt?[1] Für mich sind darin zwei Dinge wichtig. Einmal scheint mir jene tolerante Haltung, in der jeder Religion nicht nur politische Gleichberechtigung, die notwendig ist, sondern innere Gleichwertigkeit zugesprochen wird, für alle entwertend und vernichtend. Wer alle gleich anzunehmen vorgibt, kann keine mehr ernst nehmen. Auf der anderen Seite möchte ich eine Möglichkeit finden, in jeder Religion einen vorläufigen Heilsweg zu sehen, auch in Religionen mit entsetzlichen Aspekten. Dies gelingt dann und nur dann,

---

1 Die wissenschaftlichen Gewährsmänner dieser unwissenschaftlichen Arbeit sind vor allem August Brunner, Die Religion. Freiburg 1956, ferner A. E. Jensen, Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden 1951. Ferner Rudolf Otto, Das Heilige, H. Schrade, Der verborgene Gott. Stuttgart 1949; Karl Rahner, Hörer des Wortes. München 1969, sowie Grundkurs des Glaubens. Freiburg 1978; Bernhard Welte, Religionsphilosophie. Freiburg 1978. K. H. Weger (Hrsg.), Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Herderbücherei 1976. Freiburg 1979.

Das Buch von Brunner war für mich das wichtigste. Die Eigenart dieses Autors, die von ihm phänomenologisch beschriebenen Befunde philosophisch zu interpretieren, hat mir sein Werk besonders wertvoll gemacht. Brunners Anthropologie, die in seinen zahlreichen Aufsätzen und Büchern entwickelt ist, bietet wegen dieser Eigenart seiner Methode für den Psychotherapeuten ein Bezugssystem, das wie kaum ein anderes zu Ordnung und Interpretation der eigenen Befunde und Theorien geeignet ist. Im Rückblick über meine eigenen Arbeiten im Grenzbereich von Psychotherapie, Philosophie und Theologie, die in den Bänden: »An den Grenzen der Psychoanalyse« (München 1968) und: »Kennt die Psychologie den Menschen?« (München 1978) zusammengefaßt sind, ist der Einfluß August Brunners immer gegenwärtig, auch wo er im einzelnen nicht genannt wird, weil mir dieser Sachverhalt erst bei der Niederschrift dieses Aufsatzes ganz deutlich wurde.

wenn Religionen wie Erze mit hohem Gehalt an edlen Metallen angesehen werden können, die dem einzelnen ermöglichen, in ihnen Zugänge zum Heil zu finden, wenn er solche sucht.[2]

Es scheint nicht schwer zu sein, dem Wort Religion eine Bedeutung abzugewinnen, die das in allen Religionen Gemeinsame trifft. In allen scheint es doch um die Beziehung des Menschen zum Göttlichen, zum Absoluten, zum Unendlichen zu gehen. Wer mit dieser Vorstellung von Religion ein Zen-Kloster besucht, dem kann es begegnen, daß ihm ein Zettel in die Hand gedrückt wird, dessen Text sagt: »Zen ist eine Religion ohne Gott und ohne Buddha. Zen ist eine Religion ohne zu verehrende Objekte. Zen ist eine Religion, die das Selbst verehrt. Zen ist eine Religion, die nach einem tiefen Bewußtsein des Selbst strebt.« Der Leser des Textes spürt, daß hier nicht einfach ein willkürlicher Mißbrauch des Wortes Religion vorliegt, sondern eine faszinierende Begriffswende. Der Verfasser des Textes sagt: Tatsächlich gibt es eine Wirklichkeit, die mit allem Einsatz verehrt und gepflegt werden muß und deutlich im Bewußtsein ergriffen werden soll. Aber sie ist nicht ein göttliches Gegenüber, ein anderes, zu dem ich eine Beziehung suche oder vorfinde. Das zu Verehrende, das im Bewußtsein zu gewinnende Gut ist das Selbst. Dort ist alles zu finden, was sonst Religion ihren Anhängern verspricht. Seligkeit, Friede, Freude, wunschloses Glück, Erleuchtung, Weisheit, der richtige Weg. Wer sein Selbst hat, hat alles, was überhaupt für den Menschen zu haben ist. Ihm fehlt nichts mehr. Er hat die große Befreiung erfahren.

Zen-Mönche betrachten die Mystiker des Christentums nicht ohne Sympathie. Sie gestehen zu, daß einige Christen dieselben Grunderfahrungen der Gewinnung des Selbst gemacht haben wie sie; aber sie meinen, diese hätten überflüssigerweise ihre Erfahrungen falsch gedeutet, indem sie Gott nannten, was einfach Selbsterfahrung der eigenen seelischen Tiefe und damit des Seinsgrundes war. Wenn also Zen-Buddhisten ihre Lebensweise Religion nennen, so meinen sie mit dem Wort die Verehrung und Pflege des höchsten Wertes, des höchsten Gutes, der im Universum zu haben ist, eben das Selbst.

Ich hebe diese Auslegung des Religionsbegriffes hervor, weil hier der Punkt ist, von dem her heute eine Synthese von Psychotherapie und Religion gesucht wird. C. G. Jung und Arthur Janov kommen darin überein, daß sie wie der Zen-Buddhismus von der Eroberung jener Seelentiefe, die von beiden »das Selbst« genannt wird, allen Gewinn erhoffen, den früher der Mensch außerhalb seiner Selbst, im Gegenüber des Göttlichen suchte. Nun ist die Rede von der Gottheit als »Gegenüber« allzu anthropomorph. Die christliche Lehre spricht von der Allgegenwart Gottes und sagt, daß der Gott dem Menschen innerlicher sei als sein Innerstes. Auf der anderen Seite kommt es auch im Buddhismus vor, daß das »Nichts« wie oder als eine Person angesprochen wird: »Du Nichts«.[3] Die sogenannte Selbsterfahrung könnte eine mystische, aber anonyme Gotteserfahrung sein, die in voreiliger Interpretation das eine mit dem anderen verwechselt. Es gibt ja keine Erfahrung ohne Interpretation und es gibt nur wenige Fälle, in denen Erfahrung unfehlbar, nicht von Irrtum bedroht wäre. Aber auch ein Christ kann mit Angelus Silesius sagen: »Halt an, wo läufst du hin, der Himmel ist in dir; suchst du Gott anderswo, du fehlst Ihn für und für.« Denn der Christ glaubt nicht nur die

2 K. Rahner, Grundkurs.

3 Nach einem Vortrag in der Katholischen Akademie in München von J. B. Lotz. Vergleiche auch B. Welte, Das Licht des Nichts. Düsseldorf 1980.

Transzendenz des »ganz Anderen«, sondern auch die Immanenz des immer anwesenden Gottes.

Wie auch immer man nun Religion definiert, ein Gemeinsames bleibt übrig: Religion ist das, was den Menschen ins Heil bringt, in das eigentliche Existieren, in die letztmögliche Freiheit, zu seinem höchsten Gut, Wert, Ziel und Sinn; Religion ist jenes, was das Leben letztlich sinnvoll und lebenswert macht, die notwendige Bedingung geglückten Menschseins.

Zahllose Menschen sind der Meinung, weder Gott noch das tiefe Selbst sei der Mühe wert. Sie glauben, Welt und Natur seien so zweckmäßig zur Selbstversorgung eingerichtet, daß ein Ausleben aller Gefühle und Bedürfnisse der beste Lebenskompaß sei. Gut ist, was am meisten bringt.

Aufgrund des Evolutionsprozesses sei der Mensch so genau in die Welt eingepaßt, daß die Welt alles enthalte, was das Herz begehrt und was zum Glück notwendig ist. Mehr sei auch nicht zu haben. Entweder kommt der Mensch mit dem Gegebenen, mit den Tatsachen aus, oder er verzehrt sich in unerfüllbaren Wunschträumen. Diese Auffassung von der Welt als dem einzigen und ausreichenden Versorgungsspeicher des Menschen kennt konsequenterweise nur eine Hauptsorge: Wie werden die Güter dieses Glücksspeichers Welt richtig verteilt; vom Einzelnen her gesehen: wie komme ich zu meinem größtmöglichen und bestmöglichen Anteil? Sehe jeder andere,wo er bleibe. Anders gefragt, wie werden die würdigen Empfänger dieser Güter von den weniger Würdigen und Unwürdigen unterschieden?

Die religiöse Frage nach dem Heil des Menschen ermäßigt sich zu der Frage nach den polit-ökonomischen Bedingungen des Wohlbefindens und der Lebensqualität. Wenn nämlich das Heil eine Illusion ist, ein Traum und Kinderwunsch, dann tritt an seine Stelle mit Recht jenes universale Gut, das wir alle, Fromme und Unfromme, Zen-Buddhisten, Marxisten, Playboys, ebenso wie Terroristen und Mönche auf sehr verschiedenen Wegen anstreben: Wohlbefinden, sich gut fühlen.

Ursprünglich ist Religion die Spezialistin für alles, die universale Erklärung und Gebrauchsanweisung für das Ganze, für alles Wichtige und für viele Einzelheiten. Religion sagt dem Menschen, wie er mit der Wirklichkeit zurechtkommt, wie Wohl und Heil zu finden sind.

Religion kennt nicht nur den Menschen und die Götter, sie kennt auch die Natur. Sie ist das Universal-Wissen, zuständig für alle Fragen des Himmels und der Erde. Es gibt zunächst keinen Eigenbereich außerhalb ihrer. Kultur, Technik, Sitte, Politik, Wirtschaft, Kunst, Spiel, sogar das Wetter, schlechthin alles, hat religiöse Wurzeln und Bezüge. Das Sakrale ist so alldurchdringend, daß die Entdeckung eines profanen Bereiches einen gewaltigen Schritt in der Entwicklung des Bewußtseins darstellt.

Über die Entstehung von Religion gibt es drei mögliche Grundauffassungen:

Religion kann das Ergebnis einer Mitteilung der Gottheit an den Menschen sein. Gott spricht, der Mensch hört und glaubt dem sich mitteilenden Gott.

Die zweite Theorie sieht Religion als das Ergebnis menschlichen Phantasierens, Intuierens, Nachdenkens und Vermutens. Die vorgefundene Wirklichkeit enthält Momente, die den Geist drängen, über sie hinaus zu gehen. Hinter dem Sichtbaren ein Unsichtbares, hinter dem Relativen ein Absolutes, vor der Schöpfung einen Schöpfer zu vermuten. Die Theorie faßt also Religion als Ergebnis eines unmethodischen, naturhaf-

ten Philosophierens auf und rechnet damit, daß Religionen, ebenso wie alle Philosophien, Wahrheit und Irrtum in schwer unterscheidbarer Mischung enthalten.

Die dritte Auffassung setzt ohne weitere Begründung voraus, Religion könne keinen wirklichen Gegenstand und keinen Wahrheitsgehalt haben, weil die der menschlichen Erfahrung zugängliche Wirklichkeit, die Welt der Tatsachen, nicht den geringsten Anhaltspunkt enthielte, es gäbe noch irgend etwas anderes außer eben diesen handfesten Tatsachen, deren Darstellung und Erklärung Sache der Wissenschaft sei. Keinen Anhaltspunkt für Göttliches. Religion müsse eine psychologisch zu erklärende Illusion des Menschen sein, eine grandiose Fehlleistung, dennoch aber von Wert, weil sie Angst mindert, Hoffnung und Trost spendet, das soziale Gewissen beschwichtigt, manchmal sogar zu sozialem Verhalten anregt, die Herrschaftsverhältnisse stabilisiert und auch vielen für Kampf, Jagd und schwere Arbeit Ungeeigneten Versorgung, Ansehen und Einkünfte als Religionsbeamte sichert.

Auch diese dritte Auffassung, die in vielen Varianten vertreten wird, etwa in der von Marx und von Freud, gibt natürlich zu, daß in diesen letztlich unbegründeten Aberglaubensphantasien des unaufgeklärten Menschen viel richtiges Wissen über den Menschen enthalten sei, wie eben große Irrtümer oft auch Wahrheiten enthalten. Wir können also einfach fragen, ob es so etwas wie den Menschen betreffende gemeinsame Überzeugungen aller Religionen gibt oder ob die Menschenkenntnis der Religion in deren Widersprüchen und Absurditäten auf der Strecke bleibt.

Religionen, soweit sie menschliche Gebilde zum Zwecke der Daseinserleichterung sind, verhalten sich wie Menschen listig, pfiffig und manchmal frevelhaft. Sie kennen zum Beispiel großartige Spiele zur Entlastung eines in der ganzen Menschheit verbreiteten immerwährenden Schuldgefühls. Das in diesem Schuldgefühl vorausgesetzte Böse ist in vielen Religionen nicht etwas, das der Mensch zu verantworten hätte; vielmehr entspringt das Böse in der Gottheit selbst. Im Hinduismus ist die Welt durch einen rätselhaften Sündenfall Brahmas entstanden, und so ist Existieren in der Wurzel schon falsch. Im babylonischen Mythos entsteht der Mensch aus dem Blut eines mörderischen und zur Strafe getöteten Gottes. Der Sinn des Menschseins ist hier, das aus dem göttlichen Bereich ausgestoßene Böse gewissermaßen zu binden. Der Mensch ist die Giftgrube der Götter, die durch ihn frei vom Bösen werden. Religionen sind oft frevelhafte Verleumdungen des Göttlichen mit dem Ziel, der Gottheit alles Üble zuzuschieben. Sie sind unter anderem Gipfel von Verlogenheit, weil der Mensch ein Meister der Lüge ist, ein Schelm, der ihn entlastende metaphysische Hilfskonstruktionen erfindet.

Dennoch: Auch im frevelhaftesten Verfall halten alle Religionen eine Grundüberzeugung über den Menschen fest: Das Verhältnis des Menschen zum göttlichen Bereich ist von sich aus ein Verhältnis der Abhängigkeit, kein Verhältnis von gleich zu gleich. Den Göttern kann man nicht kameradschaftlich auf die Schulter klopfen.

Das Göttliche ist das Ehrfurchtgebietende. Diese Ehrfurcht ist freilich oft eine zweispältige, sie beruht zum Teil auf Machtverhältnissen; das Göttliche ist das unendlich Starke, das immer an Kraft Überlegene. Aber es wird oft nicht als das Heilige, als das unendlich Gute gesehen. Auch die Götter freveln, sie haben ihre Schwächen, zum Beispiel sind sie leicht aufgeregt, so daß im alten Ägypten eine häufige Gebetsform der beruhigende Zuspruch ist, in dem der Beter sich dem Gotte wie einem Rasenden nähert, den er besänftigen will.

Weil Religion oft auf eine den Menschen schonende Weise vom Übel und vom Bösen Rechenschaft ablegen und es erklären will, gerät viel Übles in die Vorstellung vom Göttlichen hinein. Auf der anderen Seite ist in den meisten Religionen doch auch das Heilige, Vollkommene, unbedingt Verehrungswürdige im Göttlichen geborgen.

Eine alle Religionen verbindende Überzeugung sagt: Das Sichtbare und Anfaßbare ist eine Oberfläche, die Unsichtbares zugleich anzeigt wie verbirgt. Das Unsichtbare, das Verborgene aber ist für das Schicksal des Menschen auf Gedeih und Verderb, für Heil und Unheil von größter Wichtigkeit. Das Unsichtbare, das Geheimnis ist das Eigentliche. *Das Göttliche ist die Antwort.* Es ist des Rätsels Lösung. Es ist das, worauf der Mensch vor allem und in der Wurzel angewiesen ist.

Dieses Göttliche nun ist für den Menschen gleichzeitig eine Gefahr und eine Hoffnung. Ihm nahe kommen, kann zerstören oder beseligen und vollenden. Darum ist das Unsichtbare sowohl etwas, das man vergessen kann und gern vergißt, um sich Angst zu ersparen, aber auch die verborgene Mitte aller Wirklichkeit, um die das Rad des Lebens kreist und um die unsere gesammelte Aufmerksamkeit unablässig kreisen sollte. (*Religio* kommt wahrscheinlich von *relegere:* wieder und wieder lesen, bedenken, durchgehen.)

Diese Aussagen auf den Menschen gewendet bedeuten: Der Mensch ist einer, der ein absolutes Gegenüber oder ein absolutes Innen hat, das dennoch nicht einfach mit seinem endlichen Selbst identisch ist. Der Mensch wird er selbst durch Teilhabe an diesem; ohne diese Teilhabe ist er so wertlos wie ein Rahmen ohne Bild und ebenso unverständlich. Menschsein gibt nur Sinn, weil es das Göttliche gibt, das alle Wunden heilt, allen Mangel in Überfluß verwandelt, alles Befremdende des Daseins durchsichtig macht.

Manchmal erhebt sich der Mensch zu einer hohen Auffassung vom Heilszustand. Dies zeigt das folgende aus dem Mittleren Reich Ägyptens erhaltene Gespräch zwischen Atum, dem Hochgott, und Osiris als dem Vertreter der Toten:[4]

(Osiris:) »O Atum, was soll es, daß ich in eine Wüste hinziehen muß? Sie hat doch kein Wasser, sie hat doch keine Luft, sie ist sehr tief, völlig dunkel und grenzenlos,« – (Atum:) »Du wirst dort in Sorgenlosigkeit und Frieden leben.« – (O.:) »Aber in ihr kann man keine Liebesfreuden finden.« – (A.:) »Ich habe Verklärtheit gegeben anstelle des Wassers, der Luft und der Lust, und Seligkeit anstelle von Brot und Bier.«

Auf mehreren thebanischen und Bersheh-Särgen steht die im Wortlaut ähnliche Inschrift:

»Ich habe Verklärtheit gesetzt anstelle von Geschlechtlichkeit, Herzensweite anstelle von Herzensbegierde, Herzensruhe anstelle von Brotessen.«

Hier ist mit großer Klarheit der Heilszustand als eine völlig verwandelte Daseinsweise beschrieben.

Teilhabe am Göttlichen fällt dem Menschen, so wie er ist, nicht einfach zu. Er ist noch zu retten, aber es gibt Bedingungen, ohne sie geht nichts. Entweder muß das Göttliche etwas für ihn tun, oder er muß etwas für den Gott tun, meist beides. Religion ist immer auch Beschreibung eines Heilsweges und Hinweis auf einen Heilsbringer oder eine heilsbringende Macht. Religion ist Hoffnung. Sie ist das, was das Fehlende, Wichtigste, das Heil, ins Leben einbringt; Gewinn einer ohne sie unerreichbaren Mitte.

---

4 Zitiert nach Brunner, Die Religion.

Die vielfältigen Erscheinungen von Religion in Welt und Geschichte scheinen außer vielem Anderem und Schwierigem stets auch diesen einfachen Kern zu enthalten. Der Mensch ist einer, der vom Göttlichen gefährdet ist und der des Göttlichen bedarf, den das Göttliche etwas angeht. Alle Religionen scheinen den Menschen als einen zu betrachten, der von sich aus weder weiß noch herausfinden kann, wie Glück und Heil zu erlangen sind und wie man mit der Gottheit umgeht. Als einen, dem selbst, wenn er es wüßte, die Kräfte fehlen; als einen, der selbst, wenn er sie hätte, zu schief liegt, um solche Kräfte anzuwenden. Religion betrachtet den Menschen als einen, der in keiner Weise *okay* ist, weil ihm in irgendeiner wichtigen Hinsicht etwas fehlt, weil er unwissend, schwach, ungut ist. Religionen erinnern uns an eine kostbare innere Möglichkeit des Menschen: Anbeten, Loben, Danken und Rühmen. Diese kostbarste ist auch die vergessenste.

Versuchen wir eine Zusammenfassung in ein paar Thesen.

1. Das Rätsel Mensch hat nur eine Lösung. Das Göttliche ist die Antwort, die Lösung des Rätsels; Teilhabe am Göttlichen ist der Sinn des Lebens. Gottesfreundschaft ist das eine Notwendige.

2. Der Mensch ist ein leeres Gefäß, dessen Sinn im Erfülltwerden liegt. Das Göttliche ist das Beseligende, Beglückende und Erfüllende. Der Mensch ist durch und durch auf es angewiesen. Er steht und fällt mit der Teilhabe.

3. Der Mensch ist so, daß er Grund hat, das Göttliche zu fürchten. Es ist eine lodernde Flamme, die ihn verbrennen kann. Es gibt den »Zorn« des Gottes auf den Menschen, der durch Schuld und Unwürdigkeit des Menschen verursacht wird; möglicherweise aber auch auf ein Böses in der Gottheit selbst zurückgeht. Man weiß nicht, womit man sich da einläßt. Keinesfalls ist der Mensch so beschaffen, daß er einen Rechtsanspruch auf die Anerkennung, auf das Wohlgefallen, auf die Huld des Gottes hat.

Immerhin ist der Mensch bei aller Nichtigkeit solchen Ranges, daß die Gottheit sich für ihn und sein Verhalten interessiert. Gebete, Opfer und Herzenssehnsucht werden vielleicht nicht immer erhört, aber doch gehört, sie erreichen das Göttliche.

Das Sinnen und Trachten des Menschen mag eine Tendenz der Abwendung und Entfernung von Gott haben. Der Weltprozeß mag als ganzer deifugal sein. Irgendwie aber ist der Mensch doch zu retten; sei es, daß er selbst sich aus dieser entfernenden Bewegung zurücknimmt, sei es, daß er von der Huld des Göttlichen eingeholt und ergriffen wird.[5]

Es scheint keine radikal pessimistische Religion zu geben, die die Gesamtgeschichte depressiv als hoffnungslose Unheilsgeschichte sieht. Das ist angesichts der tatsächlichen Weltverhältnisse sehr erstaunlich.

Das Göttliche ist das Herrliche; das Göttliche ist aber auch das Schreckliche. Die Last der Götter wird zähneknirschend getragen. Die Lösung des Göttlichen aus dem Bewußtsein, seine Vernichtung hat großartige Vorteile: Der Mensch bleibt zwar abhängig von seinesgleichen, aber er wird unabhängig von einem höchsten Herrn. Die erschreckende Verantwortung vor Ihm, die Notwendigkeit zur Anstrengung, die metaphysische Angst, das religiöse Schuldgefühl, die Bindung an göttliche Gesetze, alles

---

5 Buddhismus wäre dann ein Ungeschehenmachen, »Nichten« des bösen Werdeprozesses. Die Auffassungen des Buddhismus sind in der Literatur so verschieden und teilweise widersprüchlich, daß ich hier nur auf die eine oder andere hinweisen kann.

das fällt weg. Der Mensch kann ohne das Minderwertigkeitsgefühl des Unvollkommenen, ohne religiöse Überforderung, ohne die Unruhe des Knechtes, der nie genug getan hat, ohne die Last einer verfehlten Vergangenheit, ohne Selbstüberwindung, ohne Abtötung, ohne sich bis aufs Blut erproben zu lassen, ohne Demütigung existieren. Er schuldet dem Gott keine Dankbarkeit und keine Rechenschaft. Es gibt letztlich keine Pflichten für ihn, die er nicht selbst anerkennt. Er darf alles, er soll nichts, er ist das Maß aller Dinge. Er kann er selbst sein und er selbst bleiben, wie er sich und wie es ihm gefällt.[6]

Wie kommt es zu jenen Daseinsdeutungen? Wie entstehen Religionen? Es gibt viele Religionstheorien, die Religion aus nicht Religiösem ableiten. Aus psychischen und soziologischen Mechanismen, Interessen, Kräften, aus politökonomischen Faktoren. Am plausibelsten unter ihnen scheint mir die Projektionstheorie, die annimmt, der Mensch habe die Neigung, sich den Gesamtkosmos so vorzustellen, wie er sich selbst erlebt: als stoffliches Gebilde, das ein irgendwie den Stoff übersteigendes geistiges Prinzip enthält. Der Geist in ihm selbst verhält sich dann zum Leib und zur Welt ähnlich wie das Göttliche zum Kosmos.

Ich kann hier nicht einmal die wichtigsten Theorien der Religionsentstehung diskutieren. Statt dessen möchte ich vorschlagen, daß wir mit der Möglichkeit rechnen, Religionen seien tatsächlich so entstanden, wie sie es häufig selbst beschreiben: Einzelne Menschen hätten eine wirkliche unmittelbare Erfahrung des Göttlichen gehabt, eine Erleuchtung, eine Gottesbegegnung, und sie hätten diese mitgeteilt. Darüber hinaus können wir annehmen, Religion sei der ungefilterte Niederschlag jener Intuitionen der Menschheit, in denen diese vor aller Besinnung auf ihre Denkvorgänge die Oberfläche der Welt ständig nach Hinweisen auf Tieferes, Verborgenes, Geistiges abtastet. Aber nicht nur die Oberfläche der Weltdinge, sondern auch das eigene Wesen, die eigene Seele, den eigenen Geist und ihn als etwas über sich selbst Hinausweisendes, eben auf unendlichen Geist, auf göttlichen Geist Verweisendes interpretiert.

Religion sei also die Urphilosophie der Menschheit, inspiriert von Erfahrungen ihrer Mystiker und Propheten. Ihr gegenüber hätten Philosophie und Wissenschaft die kritische Pflicht, wuchernde Einschüsse der Phantasie und des Absurden auszuwaschen, ohne das Gold der Intuitionen und Erleuchtungen zu verschütten. Wenn das zutrifft, dürften wir sagen, in den Religionen stelle sich unter oft absurden Einzelgestaltungen doch im Ganzen eine intuitiv ahnende Selbsterkenntnis des Menschen als eines Heilsbedürftigen dar, der sich, wessen er bedarf, nicht selbst verschaffen kann, eines Wesens, das hoffend auf den göttlichen Heilsbringer und sein Kommen vertraut.[7]

---

6 Viele, wenn nicht alle modernen Psychotherapieformen enthalten triumphalistische Spitzen gegen die Lebenslehre der antiken und christlichen Tradition, der sie außerordentlich forsche Maximen entgegensetzen. Diese sind niemals zu Ende gedacht. Ein Beispiel für viele das kleine Büchlein von J. Simkin, in dem der Verfasser zur Abwechslung die Kategorie des »Sollens« für alles Böse in der Welt verantwortlich macht, um von ihrer Abschaffung viel Heil zu erwarten. Ähnliche Elemente einer Antitheologie finden sich von der Psychoanalyse bis zur Urschrei-Therapie Janovs in reichem Maße und im Verein mit geradezu unglaublicher Torheit. Sie sind oft so frappierend und provozierend formuliert, daß sie dem kleinen Rebellen in uns außerordentlich schmeicheln. Übrigens haben sie oft als dialektischer Gegenschlag gegen Übertreibungen einen guten Sinn.

7 Nach einer bisher nicht veröffentlichten Vorlesung Karl Rahners über den Heilsbringer. Gehalten in München 1966.

In den Religionen hat der Mensch verstanden, daß er mit dem Lebensnotwendigen und dem Angenehmen nicht auskommt, daß er sich mit den Welttatsachen nicht begnügen kann und nicht begnügen soll. In den Religionen hat er meist auch begriffen, daß er selbst nicht Gott ist; wenngleich ihn, den einzelnen und ganze Völker niemand hindern kann, auch aus diesem Aberglauben, diesem absurdesten aller Irrtümer, eine Religion zu machen.

Die Christenheit hat viel Zeit gebraucht, um zu der Einsicht zu gelangen, daß die heidnischen Religionen, wie alles Menschliche zwar auch Verleiblichung des Unheils, des Irrtums, des Bösen und des Verderblichen enthalten, daß dies aber nur ein Aspekt der Religion ist. In großen Mühsalen der Selbsterklärung des Glaubens und der Theologie hat die Christenheit in diesem Jahrhundert begriffen, daß in allen Religionen nicht nur die Gebrechlichkeit des menschlichen Denkens und Phantasierens, Sinnens und Trachtens sich niederschlägt, sondern auch ein tiefes Innewerden des Menschen, der seine Endlichkeit entdeckt und eben darum auf die Unendlichkeit des Göttlichen hin überschreitet. Ein Innewerden des Menschen, der seine Schwäche und Gottesferne verspürt und aus der Tiefe nach dem göttlich Heilbringenden sich ausstreckt. In dieser hell-dunklen Weise des Geistes kennt die Religion den Menschen, ohne Lehrsätze über ihn formulieren zu können, ohne Wahrheit und Irrtum klar unterscheiden zu können, aber auch ohne ganz im Dunkel der Ahnungslosigkeit und der Gottesfinsternis zu versinken. Der westliche Mensch, der in Jahrtausenden gelernt hat, daß Nachdenken, Unterscheiden, Abgrenzen, Klären lebenswichtige Dinge sind, die zum menschlichen Geiste gehören, ist oft peinlich berührt von dem eigentümlichen Widerstand, den Asiaten oft dem Denken, der begrifflichen Rationalität in wesentlichen Fragen entgegenstellen. Er findet es unter der Würde des Menschen, wenn Hindus oft und gern meinen, alle Religionen hätten denselben Inhalt. Das Nivellieren tiefster geistiger Unterschiede ist für uns schwer erträglich. Für den Christen ist es auch unmöglich, vor Leben und Sterben Jesu Christi hinzutreten und zu sagen: daß dieser Mensch gelebt hat, gelehrt hat, gestorben ist und sogar für mich, das ist nicht so wichtig. Ich glaube aber, wir verfallen noch keineswegs einer Nivellierungssucht, wenn wir in den Religionen jenes gemeinsame Element der Einsicht für überaus wichtig und Frieden stiftend ansehen, die Erinnerung daran, die durch die Jahrmillionen geht, daß es für den Menschen etwas zu beachten, zu verehren, ja anzubeten gibt, das wichtiger ist als alle Tatsachen. Wer zum Beispiel auf Bali die leuchtende Heiterkeit und Freundlichkeit der Menschen miterlebt, die in tagelangen Märschen ihre Opfergabe in den Haupttempel auf den Heiligen Berg tragen, der wird nicht auf die Idee kommen, die Einzelheiten der Religion dieser Menschen, ihres Glaubens und ihres Aberglaubens für bare Münze zu nehmen. Er wird auch kaum bezweifeln können, daß diese, wie die meisten Religionen dieser Erde, vielleicht noch zu Lebzeiten der Jüngeren unter den Lesern ausgestorben sein mögen. Aber daß sie, jetzt da es sie noch gibt, eine wirkliche *memoria Dei,* ein Innewerden der göttlichen Wirklichkeit, des göttlichen Geheimnisses sind, daran wird er nur schwer zweifeln können. Die Kenntnis des Menschen, die die Religionen vermitteln, besteht darin, daß sie ihn an das Wichtigste erinnern, was es für ihn geben kann. Daß sie ihn mahnen, das Göttliche zu suchen, auf das Göttliche zu hoffen und nicht von ihm abzulassen. Der Mensch ist eine Lücke, ein Abgrund in ihm selbst, den nur der Unendliche, der Ewige füllen kann.

Sigmund Freud hat die Quintessenz seiner Lehre über den Neurotiker und die

Neurose in einem Satz von großer Weisheit und Tiefe zusammengefaßt. Dieser Satz heißt: »Der Neurotiker wendet sich von der Wirklichkeit ab, weil er sie, ihr Ganzes oder Stücke derselben, unerträglich findet.«[8] Seelische Gesundheit scheint also darin zu bestehen, daß der Mensch sich nicht von der Wirklichkeit abwendet und sie nicht als unerträglich empfindet. Heilung von Neurose bestünde darin, einem Menschen die Zustimmung zur Wirklichkeit zu vermitteln. Wie ist das denkbar, da doch nach Freuds und vieler seiner Schüler ausdrücklicher Meinung diese Wirklichkeit ein sinnloses überflüssiges Zufallsgebilde mit nur spärlichen Befriedigungsmöglichkeiten ist? Glück, so sagt Freud, sei im Schöpfungsplane nicht vorgesehen. Der Mensch könne es, so sagt wiederum Freud, allenfalls unter günstigen Umständen zu einem lauen Behagen bringen und zur Verwandlung von hysterischem Elend in gemeines Unglück. Dies, so meint er, sei das Ziel der Psychotherapie.[9] Der Mensch ist also, so scheint es, eine Mißgeburt der Evolution, eine tragische Fehlleistung der Natur. Wie ist auf einem so trostlosen Hintergrund ein Prozeß der Gesundung denkbar, der von der neurotischen Abwendung von der Wirklichkeit zur »gesunden« Zustimmung zu ihr oder doch wenigstens Anerkennung ihrer führt?

Zustimmung zur Wirklichkeit, das setzte doch voraus, daß der Mensch erkennen kann, wer er ist, wie er ist und wie die Welt ihm bekommt. Zustimmung zur Wirklichkeit setzt voraus, daß die Gesamtheit des Seins von ihm akzeptiert, für gut gehalten werden kann. Es ist eine merkwürdige ärztliche Erfahrung, daß diese »Acceptance«, wie Charles Morgan das in seinem Roman »Die Lebensreise« nennt, von vielen einfachen Leuten gerade in den Grenzsituationen der Krankheit und der Not auf eine sehr schlichte Weise geleistet wird. Sie sagen nämlich, »es wird schon zu etwas gut sein«. Sie behaupten nicht, daß sie wissen oder auch nur ahnten, wozu ihr Kranksein oder ihr Leid gut sein könnte, sondern sie umfassen in einer umgreifenden Intuition das Ganze ihres Schicksals und akzeptieren es in dieser oft unerklärlichen Hoffnung. Solche Hoffnung wird in großen Weltteilen heute noch von den Religionen wachgehalten. Das mag morgen nicht mehr so sein. Solange aber in Sprache und Gedächtnis des Menschen die Vokabel Gott noch vorkommt, solange stellt eben diese Vokabel ihm eine Frage. Wenn sie vergessen wird, hat der Mensch auch sich selbst vergessen.

Das tiefste und demütigendste Hindernis der Zustimmung zur Wirklichkeit ist jenes Moment ihrer undurchdringlichen Unbegreiflichkeit, trotz aller faßbaren Sinnlinien, in dem sich die unendliche Unbegreiflichkeit des verborgenen Gottes für den auf Verständnis bestehenden Menschen spiegelt. Die Unbegreiflichkeit Gottes ist das Ärgernis aller Ärgernisse, ihre Spuren in Welt und Geschichte das Böse, das Leid, die Torheit, die Schuld, die Unbegreiflichkeit auch des Menschen. Gegen all dieses gibt es nur eine Medizin, die ich mit einer unvergeßlichen Erfahrung andeuten möchte, welche mir als jungem Arzt in der Geburtshilfe zuteil wurde:

1945, kurz nach Kriegsende – die Kliniken arbeiteten unter unbeschreiblichen personellen und sachlichen Unzulänglichkeiten – wurde eine junge, lieb und lebhaft blickende Frau, Mutter von vier Kindern, kurz vor der Geburt des fünften mit einer schweren Blutung eingeliefert. Ihr Zustand war lebensbedrohlich. Sie spürte das und sagte zu ihrem Mann: »Franzl, ich muß wohl sterben, segne die Kinder.« Er: »Marile, verstehst

8 S. Freud, G. W. VII. S. 230. 9 S. Freud, G. W. I, S. 312.

du den Herrgott noch?« Sie: »Nein, ich verstehe ihn überhaupt nicht« – und nun mit einem strahlenden Lächeln – »aber ich bin ganz und gar mit ihm einverstanden!« Wenige Minuten später war sie tot. Sie hatte wohl verstanden, daß der schreckliche Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes ein Abgrund des unfaßlichen Lichtes einer unendlichen, heiligen Liebe ist. Diese schien das Gesicht der Sterbenden zu spiegeln. Ihre Religion war Einverständnis mit dem Geist, aus dem Anfang, Mitte und Ende hervorgehen; der sie und den sie verstand.

GLOSSEN

PAPST JOHANNES PAUL II. IN Deutschland. – So lautet der Titel des Bändchens, in welchem die „Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden", enthalten sind.[1] Es handelt sich um 27 Reden (auf 135 Seiten), die bekanntlich bei sehr unterschiedlichen Anlässen und vor ganz verschiedenen Personenkreisen während des fünftägigen Besuches (15.–19. November 1980) vom Heiligen Vater gehalten wurden.

Es sollte nicht vieler Worte bedürfen, um möglichst viele Menschen in unserem Lande zu veranlassen, den Gedanken und Überlegungen, Wünschen und Aufforderungen des Papstes sich noch einmal zu stellen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen – jetzt nach Abstand von mehreren Wochen. Es ist auch für denjenigen unter uns, der seinerzeit die Reden und Verlautbarungen des Heiligen Vaters ausgiebig in Funk und Fernsehen, also in gewisser Weise direkt mitverfolgen konnte, nicht ohne Reiz, die Ansprachen noch einmal nachzulesen und sich zu fragen, wie sich die Direkt-Wirkung von damals (Bild, Ton) zur Wirkung des gedruckten und heute gelesenen Wortes verhält. Man sagt ja nichts Neues, wenn man darauf hinweist, daß oft genug die Worte hervorragender Kanzelredner – später gedruckt und gelesen – kaum noch etwas vom Glanz und der Wirkung des Augenblicks haben, in welchem sie von der Kanzel aus einem emotioniert-ergriffenen Publikum zugesprochen wurden. Persönliche Nacharbeit, in Gelassenheit und Konzentration auf den Text dieser päpstlichen Reden hin, wird erweisen, daß sie uns etwas zu sagen haben über den Augenblick hinaus, und zwar im Hinblick sowohl ihrer material-inhaltlichen Seite als auch durch ihre Präsentation – als Ausdruck der Grundeinstellung des Redners.

Letzteres ist das, was man die Positivität des Papstes gegenüber allen Gruppen, ihren Wünschen, Nöten, Hoffnungen und Erwartungen genannt hat. Dieses Hoffnung-Schaffen, Aufrichten, Stärken und auch Trösten ist ja der Grundtenor der ganzen Reise des Papstes gewesen („Du aber stärke Deine Brüder"), auch wenn dieser Besuch – wenn man so sagen darf – mehrgleisig gefahren wurde (Staatsbesuch, Begegnung mit den Christen der Reformation, mit den Juden).

Was die Inhalte der Reden angeht, so enthalten sie eine Reihe wegweisender, neue Horizonte aufreißender Hinweise für die verschiedenen Gruppen und Stände der Kirche, Hinweise, die auch bei jenen Christen und Katholiken, die der Führung des Papstes in Glaubens- und Sittenfragen heute eher reserviert gegenüberstehen, Beachtung finden dürften (Kirche und Wissenschaft, Kirche und Kunst, Kirche und Medien). Aber solche Hinweise dominieren nicht; es geht unter thematischem Gesichts-

1 Erschienen im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1980.

punkt nichts Revolutionäres von diesen Reden und Ansprachen aus. Wohl aber von dem Manne, der Gestalt, der sie spricht, der sie einzusenken sucht in die Herzen jener, die von ihm Klärung und Richtschnur, Maßstab und Zielsetzung erwarten. Auch heute noch – nach Monaten – geht von den Worten des Papstes etwas Befreiendes aus.

Der Eindruck soll nicht verallgemeinert werden. Er war nachhaltiger und zwingender auf alle diejenigen Katholiken, die geistig und geistlich, objektiv und vor allem subjektiv – dies also wollend –, in Übereinstimmung mit dem Nachfolger Petri und der Gemeinschaft der Bischöfe leben und mittragen an der Kirche in dieser Zeit. Für sie wird die Begegnung mit dem Heiligen Vater in Deutschland – direkt oder medial – mehr als eine Reihe von Eindrücken sein; wir sind davon überzeugt: eine formende, nachwirkend-bildende Kraft, die nach Weitergabe und Umsetzung drängt. Für Zuschauer am Rande, die sich nach bestem Wissen und Gewissen fragen: Was hat mich Außenständler oder Nichtkatholiken oder Agnostiker an der Erscheinung dieses Papstes besonders beeindruckt, steht außer Zweifel, daß Johannes Paul II. unbeirrt auch in Deutschland seinen Weg gegangen ist, nicht den Menschen nach dem Munde redet, bei aller Aufgeschlossenheit für ihre Fragen und Schwierigkeiten nichts von Opportunismus zu erkennen gibt. Und – dies ist wohl auch unbestritten –: daß er sein Amt in einer Weise und in einem Ausmaß personalisiert, daß er in den Augen der Menschen immer größer erscheint als das Amt, das ihm auferlegt ist, obgleich er die Kraft und die Wirkweise seiner Person vor allem zur Sichtbarmachung und Verdeutlichung des Petrusamtes vor den Menschen unserer Zeit einbringt.

Hat der Papst während der fünf Novembertage in Deutschland zuviel gesprochen? Die Frage stellt sich, nachdem in verschiedenen Ecken und Kreisen des deutschen Katholizismus gefordert worden war, der Papst soll erst einmal hören, was Theologen, Klerus und Laien an Schwierigkeiten und Fragen heute mit sich trügen, bevor er antworte. Diese Forderung geht an der Tatsache vorbei, daß der Papst über die Zustände in der Kirche in Deutschland, die Mentalitäten und Einstellungen ihrer Glieder sehr gut unterrichtet ist und zwar nicht nur auf Grund von Besuchen deutscher Bischöfe bei ihm, auch nicht allein auf Grund der Textvorlagen, die ihm von deutschen Theologen und Wissenschaftlern für seinen Besuch bei uns erarbeitet worden waren. Sondern auf Grund der täglichen Post, die ihn aus Deutschland erreicht von Leuten, die ihre Unzufriedenheit mit der sog. Amtskirche in ihren Schreiben nur mühsam oder kaum verbergen. Es gilt als gesichert: Aus keiner Kirche eines europäischen Landes erreichen Papst Paul Johannes II. soviele »kritische« Zuschriften wie aus der Bundesrepublik Deutschland.

Dank dieses Umstands kennt der Papst also die Verhältnisse bei uns. Aber davon abgesehen war die Zielsetzung dieser Reise eine andere: Keine Visitations-, keine Informationsreise, vielmehr eine Pastoralreise, verstanden als zu vermittelnde Stärkung, Tröstung, Aufmunterung der Schwachen, Gebeugten, Verzagten, Mühselig-Beladenen, die ihre Heimat in der *Communio* dieser Kirche unter der Leitung eben dieses Nachfolgers Petri haben und dies als die Gnade ihres Lebens betrachten.

DIE KIRCHE UND DIE MENSCHENrechte. – Wie schon in den vergangenen Jahren veranstaltete der Verein der Freunde und Förderer Communio e. V. im Anschluß an seine alle zwei Jahre tagende Mitgliederversammlung eine Öffentliche Veranstaltung. Sie fand am 22./23. November 1980 in Augsburg, Haus St. Ulrich, statt und stand unter dem Thema: Die Kirche und die Menschenrechte. Es sprachen Hans Maier, München (Die Kirche und die Menschenrechte – eine Leidensgeschichte?), Anastasios Kallis, Münster (Statement zum Thema aus orthodoxer Sicht), Wilhelm F. Kasch, Bayreuth (dasselbe aus lutherischer Sicht), Karl Forster, Augsburg (dasselbe aus katholischer Sicht), Hans Urs von Balthasar, Basel (Die Seligkeiten und die Menschenrechte), Eugen Voss, Zürich (Die Kirche und die Menschenrechte in Osteuropa), Alois Mertes, Gerolstein (Menschenrechte und Sowjetpolitik) und Franz Olbert, München (Die Men-

schenrechte als Aufgabe der Ackermanngemeinde). Ausgangspunkt für die Wahl des Themas war zunächst die von der internationalen Herausgeberkonferenz der acht Communio-Editionen zur Frage gestellte Problematik des Verhältnisses zwischen den Seligpreisungen der Bergpredigt und der Unterdrückung der Menschen in Geschichte und Gegenwart *(Beatitudes et l'oppression de l'homme;* Gent 1979 und Zagreb 1980); darüberhinaus aber die hohe Aktualität des Themas durch die Rundschreiben, Reden und Ansprachen des Heiligen Vaters.

Trotz der unbestrittenen Bedeutung des sozialphilosophischen Ansatzes der Menschenrechtsfrage für die Kirche und die katholische Sozialethik lag der Schwerpunkt der Augsburger Tagung auf der nicht wegzuleugnenden Kluft zwischen Schöpfungsordnung, „nach welcher der Mensch selbst für eine menschenwürdige Weltordnung zu sorgen, also sich um Abschaffung von Armut, Hunger, Unterdrükkung und Verfolgung zu kümmern hat" – und der Erlösungsordnung, „in der Gott seine Vorliebe für die Armen, Hungernden, Verfolgten zeigt, aber auch für jene, die wie er barmherzig, sanft und friedensstiftend sind" – und zwar keineswegs nur um den überzogenen Anspruch christlicher Befreiungstheologien zurückzuweisen, sondern um Abhängigkeit, Zusammenhang, den „unaufhörlichen Kreislauf zwischen dem allgemeinen Logos, in dem alles geschaffen ist und der Licht und Leben der Menschen bleibt, und dem gekreuzigten Logos, der das Ärgernis der ‚Seligkeiten' ausspricht und vorlebt, der aber identisch ist mit dem ersten . . ." wieder stärker bewußt zu machen. Wir werden die Vor- und Beiträge der Augsburger Tagung in der zweiten Hälfte dieses Jahres veröffentlichen.

Wilhelm Maas, geboren 1937 in Witten/Ruhr, ist Mitarbeiter von Karl Lehmann an der Universität Freiburg i. Br.; vorher Leiter des Theologischen Zentrums und Gastprofessor für Systematische Theologie an der Universität Kassel.

Wilhelm Breuning, geboren 1920 in Sobernheim/Nahe, lehrt seit 1968 als ordentlicher Professor Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Alois Haas, geboren 1934, ist ordentlicher Professor für ältere deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 an der Universität Zürich.

Ludwig Schick, geboren 1949 in Marburg, Studien in Fulda, Würzburg, Rom; Subregens im Priesterseminar Fulda.

Horst Bürkle, geboren 1925 in Niederweisel/Hessen, ist seit 1968 ordentlicher Professor für Religions- und Missionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München. – Der Beitrag auf Seite 67 ist identisch mit dem Vortrag, den Bürkle zur Eröffnung des Katholischen Instituts für missionstheologische Grundlagenforschung e.V. am 5. Juli 1980 in München gehalten hat.

Bernhard Hanssler, geboren 1907 in Tafern/Baden, lebt in Bochum. Er war nacheinander Studentenpfarrer in Tübingen, Pfarrer in Schwäbisch-Hall und Stuttgart, Gründer und Leiter des Cusanuswerkes, Geistlicher Direktor des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, dann dessen Bischöflicher Assistent, zuletzt bis 1974 Rektor am Campo Santo Teutonico in Rom. Hanssler war auch Mitglied des Deutschen Bildungsrates und mehrerer vergleichbarer Gremien. – Bei dem Beitrag auf Seite 73 handelt es sich um den Vortrag, den Hanssler auf der 12. Kirchenbautagung der Künstlerunion (vom 14.–17. April 1980) in Walberberg gehalten hat.

Die Menschenrechte als Prinzipien eines christlichen Humanismus

Zum sozialethischen Engagement von Johannes Paul II.

Von Otfried Höffe

1. Die Menschenrechte in der katholischen Sozialethik

Methodisch gesehen, ist die Aufgabe einer christlichen Sozialethik nicht einfach; soll diese Ethik doch einer menschenwürdigen Gesellschaft in aller Welt dienen, diesen Dienst aber aus den besonderen Überzeugungen des Christentums begründen: Es sind Grundsätze gesucht, die nicht nur für bestimmte Gruppen und Situationen, sondern allgemein gültig sind. Zugleich sollen die Grundsätze aus den Traditionen des Christentums, und das heißt – geschichtlich-institutionell betrachtet – aus partikularen Traditionen entwikkelt werden, überdies für unterschiedliche Probleme in wechselnden historischen Konstellationen anwendbar sein. Das »magische Dreieck« einer christlichen Sozialethik besteht also aus Allgemeingültigkeit, Christlichkeit und Geschichtlichkeit.

Nun gibt es methodisch verschiedene Modelle, diese sozialethische Aufgabe zu erfüllen, Modelle, die allesamt im Laufe der Geschichte und auch während des Zweiten Vatikanums diskutiert worden sind. Wichtig sind vor allem allgemeine Gedankengänge der Philosophie, insbesondere der Anthropologie und des Naturrechts auf der einen und spezifisch christliche, dabei schöpfungstheologische und christologische (soteriologische) Überlegungen auf der anderen Seite. Welche dieser Begründungsfiguren der dreifachen Aufgabe am besten gerecht wird, aus christlichen Überzeugungen allgemein gültige und doch konkret-geschichtlich anwendbare Lösungen zu entwickeln, das muß sich die christliche Sozialethik immer wieder neu fragen. Angesichts der Alternative: mehr Sozial*philosophie* oder mehr Sozial*theologie*, war die katholische Sozialethik lange Zeit mehr philosophisch (naturrechtlich), die protestantische aber mehr theologisch (biblisch) orientiert. Doch durch die neuere Entwicklung der katholischen Sozialethik, vor allem auch durch Papst Johannes Paul II., verliert diese konfessionelle Gegenüberstellung ihr Recht.

Ein wesentlicher Teil der allgemein gültigen sittlichen Verbindlichkeiten für Gesellschaft, Recht und Staat liegt in den Menschenrechten. Diese Rechte sind nämlich für jeden Menschen als solchen gültig, unabhängig von Geschlecht und Hautfarbe, von Abstammung, Rasse, von Sprache, religiöser oder politischer Anschauung, von wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Stellung. Es bedeutet daher einen großen Fortschritt, daß die Neuzeit und Gegenwart in den Menschenrechten einen gemeinsamen Nenner ihres sittlich-politischen

Bewußtseins gefunden haben, einen Nenner, in dem grundlegende Ansprüche und Forderungen politisch-sozialer Humanität konzentrisch zusammenlaufen.

Seit dem 18. und 19. Jahrhundert richten sich die Menschenrechte in der Form persönlicher Freiheitsrechte gegen die massiven Ausschreitungen absolutistischer Staatsgewalt; die Menschenrechte sind – sowohl historisch als auch sachlich betrachtet – zuerst Schutz- und Abwehrrechte der Bürger gegenüber dem Staat. Anfangs sehr zögernd, seit einigen Jahrzehnten verstärkt, suchen sie als Sozial- und Kulturrechte die großen gesellschaftlichen Fragen unserer Zeit zu lösen. Als politische Mitwirkungsrechte schließlich bemühen sie sich, ebenso ungerechtfertigte Einmischungen von außen wie die immer wieder neuen Versuche zurückzuweisen, innerhalb des Gemeinwesens eine Oberschicht zu bilden, die die politischen Befugnisse für sich allein beansprucht. In dieser Dreiheit von Freiheits-, Mitwirkungs- und Sozialrechten suchen die Menschenrechte die Schwachen und die Minderheiten vor Unterdrückung und Ausbeutung zu schützen, um wirklich allen Menschen ein humanes Leben zu ermöglichen. Die Menschenrechte drücken die existentielle Solidarität mit dem Entrechteten und Unterdrückten aus.

Trotz ihrer überragenden Bedeutung für die Gerechtigkeit von Staat und Gesellschaft gehören die Menschenrechte keineswegs zu den traditionellen Grundbegriffen und Hauptthemen der katholischen Sozialethik. Ganz im Gegenteil: Die Menschenrechte als Leitprinzipien der politisch-sozialen Gerechtigkeit anzuerkennen war für die Kirche ein mühseliger Weg. Nach einer Studie der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* waren die kirchlichen Stellungnahmen lange Zeit von »Vorsicht und Ablehnung, ja manchmal sogar von offener Feindschaft und Verurteilung« gekennzeichnet.[1] So führte der Weg von einer scharfen Kritik über die zurückhaltende Beurteilung schließlich doch zu einer Billigung, ja sogar enthusiastischen Verteidigung der Menschenrechte. Vor allem seit der Enzyklika Johannes' XXIII. *Pacem in terris* (11. 4. 1963) bilden die Menschenrechte einen festen und – im Gegensatz zu einer Marginalisierung – zentralen Bestandteil der katholischen Sozialethik. In *Pacem in terris*, der großen Menschenrechtserklärung des kirchlichen Lehramtes, werden die Menschenrechte in ihrer Gesamtheit als oberstes Kriterium des politisch-sozialen Lebens anerkannt. Der Katalog der Charta der Vereinten Nationen wird im wesentlichen übernommen, gegen eine mögliche Überbetonung der Freiheits- oder der Sozialrechte aber deren gleichrangige Gültigkeit herausgehoben. Das Zweite Vatikanum und Papst Paul VI. knüpfen an die Äußerungen Johannes' XXIII. an und versuchen ebenfalls, hinter die weitverbreitete Gegenüberstellung von persönlichen Freiheitsrechten und sozialen Menschenrechten zurückzugehen.

---

1 Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax*, 1976, S. 8.

Durch die Fülle kirchlicher Verlautbarungen zu den Menschenrechten wird die katholische Sozialethik in Richtung auf eine Rechts- und Staatsethik erweitert und die außerordentliche politisch-sittliche Errungenschaft der Neuzeit anerkannt, die von modernem Freiheitsbewußtsein getragene Rechts- und Verfassungsentwicklung, die den absolutistischen Wohlfahrtsstaat überwunden und zum demokratischen und sozialen Rechts- und Verfassungsstaat geführt hat.[2]

2. *Die Menschenrechte als sozialethisches Leitmotiv*

Wie kaum ein Papst zuvor betont Johannes Paul II. die kirchliche Sozialethik und ihre Öffnung zur Idee der Menschenrechte. Immer wieder spricht er die Menschenrechte an, stellt ihre allgemeine Bedeutung und Begründung heraus und fordert ihre weltweite Verwirklichung als Freiheitsrechte, als politische Rechte sowie als Sozial- und Kulturrechte. In der ständigen Forderung, die Menschenrechte zu verwirklichen, sieht er den kritisch-konstruktiven Beitrag der Kirche zur gesellschaftlich-politischen Situation der Gegenwart. So sind die Menschenrechte geradezu ein Leitmotiv des sozialethischen Engagements des Papstes geworden; dies gilt besonders für das erste Pontifikatsjahr, für die Reden anläßlich der vielen Audienzen, für die Botschaft an den Generalsekretär der Vereinten Nationen, für die Reisen nach Mexiko und Polen; eine besondere Stellung nimmt die erste Enzyklika *Redemptor hominis* § 17 ein.

Wer die katholische Sozialethik vornehmlich als neuscholastische Naturrechtslehre kennt, den muß es überraschen, daß naturrechtliche Überlegungen fehlen. Denn daß der Papst vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen (2. 12. 1979) auf die Natur der Sache verweist, stellt allenfalls einen lockeren Bezug zum Naturrecht dar.[3]

Durch den Verzicht auf Naturrechtsüberlegungen können inhaltliche Verengungen und methodische Schwierigkeiten des neuscholastischen Naturrechts überwunden werden; man denke an die Vorwürfe einer ungeschichtlichen Abstraktheit und des naturalistischen Fehlschlusses. (Doch ist das Naturrecht nicht notwendig damit verbunden.)[4] Durch den Verzicht auf ein naturrechtliches Denken entfällt aber auch eine inhaltliche Fortführung und methodische Klärung dieses Ansatzes, damit die Chance einer kreativen Auseinanderset-

---

2 Vgl. zu diesem Abschnitt O. Höffe u. a., Jean-Paul II et les droits de l'homme. Une année de pontificat. Fribourg 1980/Johannes Paul II. und die Menschenrechte. Ein Jahr Pontifikat. Freiburg i. Ü. 1981.

3 Im Gegensatz zu O. v. Nell-Breuning, Politische Theologie Papst Johannes Pauls II. In: »Stimmen der Zeit« 105 (1980), S. 675-686 (686).

4 Zur neueren Diskussion vgl. F. Böckle/E. W. Böckenförde (Hrsg.), Naturrecht in der Kritik. Mainz 1973; O. Höffe, Naturrecht (Vernunftrecht) ohne naturalistischen Fehlschluß: ein rechtsphilosophisches Programm. Wien 1980.

zung mit der neuzeitlichen Rechts- und Staatsphilosophie, die sich – wie häufig übersehen – selbst aus der spätscholastischen Naturrechtslehre entwickelt hat. Andererseits erhöht der Verzicht auf naturrechtliche Überlegungen die Verständlichkeit und Überzeugungskraft des Einsatzes für die Menschenrechte; sind doch philosophische Überlegungen selten von einer breiteren Öffentlichkeit unmittelbar nachzuvollziehen, während viele Menschenrechtsverletzungen für jedermann offenkundig sind. Da das neuscholastische Naturrecht vor allem im katholischen Denken zu Hause ist, könnte sein Zurückstellen auch für das ökumenische Gespräch und den Dialog mit den Nichtchristen fruchtbar sein. Einen weiteren Grund dafür, auf das Naturrechtsdenken zu verzichten, könnte im starken pastoralen Engagement des Papstes liegen: Während das neuscholastische Naturrecht häufig ungeschichtlich abstrakt wirkt, kommt es dem Papst gerade darauf an, sich ganz auf den jeweiligen Adressatenkreis einzulassen, auf seine Sprache, Denkungsart und seine spezifischen Probleme und Nöte.

Jedoch fehlen dem pastoralen Engagement keineswegs die Prinzipien. Denn die Menschenrechte, deren Verwirklichung Johannes Paul II. immer wieder fordert, haben einen hohen Prinzipiencharakter. Darüber hinaus werden sie trotz ihrer Vielzahl auf eine gemeinsame Wurzel zurückgeführt, die unantastbare Würde des Menschen. Dieser Ursprung der Menschenrechte läßt sich aus einem allgemein humanistischen Ethos begründen. Das Argument von der unantastbaren Würde jeder menschlichen Person gilt daher ebenso gegenüber dem Gläubigen wie gegenüber dem Ungläubigen; es ist der Gegenstand philosophischen Nachdenkens und hat allgemeine Gültigkeit. Indem der Papst sich nachdrücklich auf diesen Ursprung stützt, enthält seine Sozialethik ein philosophisches Element, das allen Christen und Nichtchristen gemeinsam ist und das ihm erlaubt, ebenso wie die Vorgänger immer wieder auf die internationalen Menschenrechtserklärungen, vor allem auf die der Vereinten Nationen, Bezug zu nehmen (z. B. *Redemptor hominis*, § 17). Ein spezifisch religiöser Aspekt kommt in die Menschenrechtsbegründung erst dann herein, wenn die unantastbare Würde des Menschen selbst noch einmal theologisch und christologisch begründet wird. Dadurch wird die christliche Menschenrechtslegitimation insgesamt zweistufig. Auf eine allgemeine humanistische Ethik folgt eine spezifisch christliche Begründung des Humanismus; die Anthropozentrik basiert auf der Theozentrik und Christozentrik, wodurch der Humanismus des Papstes zu einem christlichen Humanismus wird: »Warum erfordert die Sendung der Kirche in unserer Zeit eine besondere Konzentration auf den Menschen? . . . Dieser anthropologische Akzent (hat) eine tiefe und starke christologische Wurzel« (An die Französische Bischofskonferenz, 1. 6. 1980, Abschnitt 3) oder: »Man muß den Menschen lieben, weil er Mensch ist. Man muß Liebe zum Menschen fordern wegen seiner besonderen Würde, die er besitzt. Die volle Bejahung des Menschen gehört zum Wesen der christlichen

Botschaft und der Sendung der Kirche« (An den Exekutivrat der UNESCO, 2. 6. 1980, Abschn. 10).

Weil die Menschenrechte aber schon im »rein menschlichen Standpunkt« (*Redemptor hominis*, § 17) gründen und um nicht nur die Katholiken, nicht einmal bloß die Gläubigen, sondern tatsächlich alle Menschen und Staaten anzusprechen, steht der zweite, der spezifisch christliche Aspekt in den ersten Ansprachen und Botschaften von Johannes Paul II. keineswegs im Mittelpunkt. Auch der die Menschenrechte thematisierende § 17 der ersten Enzyklika verzichtet auf eine eschatologische, christologische und / oder schöpfungstheologische Weiterbegründung der Menschenwürde.

Die aus der Menschenwürde folgenden Rechte sind »die Rechte aller Männer und Frauen ohne Diskriminierung der Rasse, des Geschlechts oder der Religion« (An den Generalsekretär der Vereinten Nationen, 2. 12. 1978). Das Menschenrecht gilt auch für jedes Kind, das »nicht nutzbares Individuum, nicht Objekt, sondern Subjekt mit unveräußerlichen Rechten ist, eine Persönlichkeit, die zu ihrer Entfaltung geboren wird, einen eigenen Wert, eine einmalige Bestimmung besitzt« (Zum Jahr des Kindes, 13. 1. 1979). Der Papst hebt immer wieder ein Recht auf Leben hervor (so vor dem Kongreß »Bewegung für das Leben«, 26. 2. 1979; in Nowy Targ, 8. 6. 1979; in Afrika: An das Diplomatische Korps in Nairobi, 6. 5. 1980; Abschn. 12, in Paris, 31. 5. 1980), ein Recht, das schon mit dem Zeitpunkt der Empfängnis beginne, also ein Recht auf Geburt darstelle, sowie das Recht, in einer wirklichen Familie geboren zu werden (Zum Jahr des Kindes, 13. 1. 1979).

Die Gruppen, bei denen der Papst die Menschenrechte besonders verletzt oder gefährdet sieht, sind neben den Kindern und Ungeborenen das Landvolk und die Arbeiter. Diese haben ein »Recht auf den Abbau aller Barrieren der Ausbeutung«, ein »Recht, sich gewerkschaftlich zu organisieren, um die eigenen Interessen zu verteidigen« sowie das »Recht auf eine angemessene Entlohnung und soziale Sicherheit« (in Mexiko bei den beiden Ansprachen vor den Indios und Campesinos sowie vor den Arbeitern von Monterrey, 29. und 30. 1. 1979). Auch setzt sich der Papst nachdrücklich für die Flüchtlinge, ihre Freiheit und ein menschenwürdiges Leben ein (An das Diplomatische Korps in Nairobi, 6. 5. 1980, Abschn. 8). Die auf der Menschenwürde basierenden Rechte jedes Menschen gelten als das wesentliche Kriterium für alle politischen Programme, Systeme und Regime (*Redemptor hominis*, § 17). Die Menschenrechte in ihrer Gesamtheit sind der Maßstab der sozialen Gerechtigkeit (ebd.; Generalaudienz vom 8. 11. 1978), sie sind die Voraussetzung für den Frieden und die Verhinderung von Krieg, die Barriere gegen Totalitarismus, Neokolonialismus und Imperialismus (*Redemptor hominis*, § 17).

Welche Menschenrechte im einzelnen benannt, welche näher angesprochen werden, hängt ganz von dem Anlaß und dem Adressatenkreis der Ansprache ab. Insgesamt stehen (1) jene Rechte im Mittelpunkt, die mit allgemeinen

Forderungen der überlieferten katholischen Sozialethik zusammenhängen, und (2) jene Rechte, die die Voraussetzung kirchlicher Arbeit darstellen und daher von der Kirche für ihre eigene Tätigkeit eingefordert werden.

Zu den Rechten, die von der katholischen Sozialethik immer schon, wenn auch unter anderen Bezeichnungen, vertreten worden sind, gehört das Recht auf Leib und Leben, präzisiert und verschärft – unter Berufung auf die entsprechende Forderung von Papst Paul VI. – zu einem Recht auf Geburt. Ein solches im Rahmen der internationalen Menschenrechtsentwicklung neues Recht zeigt, wie sich die katholische Sozialethik, um ihre Überzeugungen besser verständlich zu machen, vor allem seit *Pacem in terris* einer allgemein anerkannten Sprache, eben der Sprache der Menschenrechte, bedient. Der Papst steht ganz in der Tradition der katholischen Sozialethik und ihres hohen kritischen Potentials, wenn er die Sozialrechte betont, allgemein das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit, näherhin zum Beispiel das Recht auf Arbeit und das Recht auf gewerkschaftliche Organisation. Darüber hinaus erweitert er den Themen- und Forderungskatalog der Sozialethik auf Umweltprobleme (An das Diplomatische Korps in Nairobi, 6. 5. 1980, Abschn. 9) und auf die Verantwortung der Menschheit gegenüber der Zukunft (Vor der UNESCO, 2. 6. 1980).

Unter den namentlich erwähnten Menschenrechten finden sich besonders jene, die für die kirchliche Arbeit selbst unerläßlich sind, an erster Stelle das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Die Religionsfreiheit wird geradezu als Grundlage aller anderen Freiheiten betrachtet, was aber ebenso vom Recht auf Leben gesagt werden müßte. Der Papst sieht die Religionsfreiheit durch bestimmte Regierungsformen bedroht und verlangt feierlich – unter Berufung auf die Erklärung des Zweiten Vatikanums *Dignitatis humanae:* »Jedem Menschen muß im Rahmen unseres Zusammenlebens Gelegenheit gegeben werden, allein oder mit anderen, privat oder öffentlich seinen Glauben und seine Überzeugung zu bekennen« (An den Generalsekretär der Vereinten Nationen, 2. 12. 1980; *Redemptor hominis*, § 17; Generalaudienz vom 4. 4. 1979). – Um ihre Aufgabe zu erfüllen, Kranke, Arme und Behinderte zu unterstützen, fordert die Kirche von den politischen Autoritäten einen Freiraum für nichtstaatliche Hilfe, für persönliche und kirchliche Hilfeleistung, einen Freiraum, der sich gegen eine monopolistische Ausweitung der staatlichen Hilfe wendet und mit dem Subsidiaritätsprinzip der katholischen Sozialethik übereinstimmt.

Menschenrechtliche Forderungen, die weder unmittelbar in den klassischen Kanon der katholischen Sozialethik fallen noch die Eigenrechte der Kirche gegenüber staatlichen Autoritäten betreffen, treten in den päpstlichen Verlautbarungen ein wenig zurück.

Die Kirche ist mehr als eine religiös-charismatische Bewegung. Sie ist eine politisch-soziale Institution mit hierarchischen Strukturen und rechtlichen

Verbindlichkeiten. Daher steht sie auch unter jenen Kriterien, die sie für alle politisch-sozialen Institutionen einfordert, eben unter den Prinzipien der politisch-sozialen Gerechtigkeit und ihrer neuzeitlichen Bestimmung als Menschenrechte. Mehr noch: die Kirche hat eine besondere Aufgabe, da sie – wie es der Papst selbst sagt – ein »Spiegel der Gerechtigkeit« *(speculum justitiae)* sein soll (An die Mitglieder der S. Rota Romana, 17. 12. 1979). Die Menschenrechte sind nicht bloß ein Gegenstand sittlich-politischer Stellungnahmen der Kirche gegenüber den anderen. Sie sind ebenso ein Maßstab zur Beurteilung, gegebenenfalls auch zur Veränderung der innerkirchlichen Strukturen und des kanonischen Rechts; man denke etwa an die Garantie des rechtlichen Gehörs und eines fairen Verfahrens für Konflikte zwischen den Lehrmeinungen von Theologen und kirchlichen Autoritäten, an eine Erweiterung der Mitbestimmungsbefugnisse aller Kirchenglieder, der Laien und auch der Frauen, vielleicht auch daran, Laisierungsanträge wieder zu behandeln.

3. Brasilien: Seligpreisung der Armen

Nicht nur im ersten Pontifikatsjahr fordert der Papst nachdrücklich und vorbehaltlos die Menschenrechte ein, auch wenn das Stichwort »Menschenrechte« während der Reisen durch Afrika und Brasilien nicht mehr so häufig fällt. Während der Afrikareise im Mai 1980 werden die Menschenrechte in zwei Reden aufgegriffen: In der Ansprache an die Bischöfe von Zaïre (3. 5. 1980, Abschnitt 12) sieht der Papst den bischöflichen Dienst in »der Verteidigung der menschlichen Person, ihrer Freiheiten, ihrer Rechte, ihrer Würde«. Vor dem Diplomatischen Korps in Nairobi (6. 5. 1980, Abschn. 3) sieht er die Wahrheit des afrikanischen Menschen vor allem in seiner Würde als menschlicher Person; er betont die fundamentale Gleichheit aller und verurteilt jede Form von Rassendiskriminierung (ebd., Abschn. 3-4). Er verteidigt die Religions- und Gewissensfreiheit als fundamentales Recht jeder Person, setzt sich nachdrücklich für die Flüchtlinge, ihre Freiheit und ein menschenwürdiges Leben ein, ferner für die Heiligkeit menschlichen Lebens vom Augenblick der Empfängnis an und für die Wahrung eines echten Familiengeistes. Auch vor dem Exekutivrat der UNESCO in Paris heißt es deutlich: »Die Achtung der unveräußerlichen Rechte der menschlichen Person ist die Grundlage von allem« (2. 6. 1980).

In Brasilien spricht der Papst zwar weniger von den Menschenrechten. Trotzdem taucht in Brasilia (An das Diplomatische Korps, 30. 6. 1980) kurz »die Achtung der Rechte« auf. Deutlicher rechnet er vor dem Lateinamerikanischen Bischofsrat in Rio de Janeiro zu den Aufgaben der Kirche, »den in seinen Rechten verletzten Menschen zu verteidigen« (2. 7. 1980, Abschn. 8), und in Recife spricht er von der »Wahrung der Bürgerrechte« (7. 7. 1980, Abschn. 4). In der Rede an den brasilianischen Präsidenten (Brasilia, 1. 7. 1980) erklärt der Papst ausführlich, daß die Verkündigung und Verteidigung der Grundrechte

jeder menschlichen Person »ein fester Bestandteil des Lebens der Kirche aufgrund des Evangeliums« sei. Daher höre die Kirche nicht auf, »alle Menschen guten Willens . . . zur Achtung und Wahrung dieser Rechte anzuhalten: des Rechtes auf Leben, Sicherheit, Arbeit, Wohnung, Gesundheit, Erziehung, auf private und öffentliche Religionsfreiheit, auf Beteiligung usw.« (Abschn. 6). So erinnert er den Präsidenten daran, daß Brasilien kaum ein Muster für die uneingeschränkte Anerkennung aller Menschenrechte ist.

Von dem Leitmotiv des ersten Pontifikatsjahres bleibt auch das Prinzip der Menschenrechte, die Idee der Menschenwürde, erhalten und verbindet sich mit den traditionellen Prinzipien christlicher Sozialethik, mit Solidarität, Gemeinwohl, sozialer Gerechtigkeit und Liebe. Neben diesen letzten Bewertungskriterien allen politisch-sozialen Handelns beschwört der Papst immer wieder neu, daß die Kirche auf der Seite aller Menschen stehe, auf der Seite der Reichen wie der Armen, insbesondere aber auf der Seite der Armen und Unterdrückten. Konkreter wird der Papst, wenn er die Sozialpflichtigkeit des Eigentums hervorhebt (An die Landarbeiter in Recife, 7. 7. 1980, Abschn. 4), wenn er bloß ökonomisches Denken und reine Gewinnorientierung ablehnt, wenn er eine Bekämpfung der Arbeitslosigkeit und humane Arbeitsbedingungen, allgemein: eine Wirtschaft und soziale Organisation im Dienst des Menschen fordert (An die Arbeiter in São Paulo, 3. 7. 1980, Abschn. 8; in Recife, Abschn. 4), wenn er die betriebliche Mitsprache und das Organisationsrecht der Arbeiter betont (in Recife, 7. 7. 1980, Abschn. 6) oder wenn er auf die schlimmen Arbeitsbedingungen, auf »Not, Unterernährung, schlechte Gesundheit, Analphabetismus, Unsicherheit« aufmerksam macht (ebd., Abschn. 2), von den Rechten der Landbevölkerung auf legitimen Grundbesitz spricht (ebd., Abschn. 4) und hervorhebt: »Die lebenswichtigen Güter – Nahrung, Kleidung, Wohnung, ärztliche Sozialfürsorge, Berufsausbildung, Verkehrsmittel, Information, Erholungsmöglichkeiten, soziales Leben – sind nicht nur für die privilegierten sozialen Schichten da« (ebd., Abschn. 5; vgl. Besuch der Favela dos Alagados in Salvador da Bahia, 7. 7. 1980, Abschn. 3). So werden gemäß der pastoralen Situation Brasiliens neben den persönlichen Freiheitsrechten insbesondere die Sozialrechte eingeklagt. Dazu taucht in Brasilien auch das neue Thema der Afrikareise auf, die ökologische Perspektive und das Wohl künftiger Generationen (in Recife, Abschn. 7). Ferner lehnt der Papst gegenüber innerkirchlichen Kontroversen angesichts von Diktatur und Terrorismus marxistische Kategorien, aber auch einen reinen Wirtschaftsliberalismus und – wie schon in Irland – jede Gewaltanwendung als politisches Mittel entschieden ab.

Methodisch gesehen springt wieder das Fehlen einer naturrechtlichen Begründung ins Auge. Dafür tritt noch deutlicher als in Mexiko und Afrika die biblische Rechtfertigung: die Berufung auf das Alte und das Neue Testament, in den Vordergrund. Bei der Begründung der unveräußerlichen Menschenwürde sowie bei der Aufforderung zu ökologischer Verantwortung geht der

Papst vom Schöpfungsbericht aus (u. a. in Recife, Abschn. 4 und 7). Er verweist immer wieder auf die Bergpredigt mit ihren Seligpreisungen, besonders die Seligpreisung der Armen (An das Diplomatische Korps in Brasilia, 30. 6. 1980; in Recife, Abschn. 5). Die Seligpreisung der Armen ist geradezu ein neues Leitmotiv; es ist das Hauptstichwort der Brasilienreise. Auch beruft sich der Papst auf das Gleichnis vom reichen Mann und Lazarus (An die Arbeiter in São Paulo, 3. 7. 1980, Abschn. 8; in Recife, Abschn. 5). Kurz: Für die Argumentationsstruktur des Papstes sind das Fehlen des Naturrechts und die Betonung der biblischen (ebenso der alttestamentlichen wie der neutestamentlichen) Begründung wesentlich. Diese Berufung auf das Evangelium überwindet konfessionelle Begrenzungen und nähert – zumindest methodisch – die katholische an die protestantische Sozialethik an.

4. Die Kirche als »Expertin in Menschlichkeit«

Systematisch gesehen beruft sich der Papst auf die unantastbare Menschenwürde einerseits und auf die Gotteskindschaft des Menschen andererseits (u. a. in Recife, 7. 7. 1980, Abschn. 4 und 9). Immer wieder tauchen in Brasilien neben den Verweisen auf das Evangelium die Stichworte von der Menschenwürde, dem menschenwürdigen Leben, dem Menschen als Maßstab und dem unveräußerlichen Wert des menschlichen Lebens auf (z. B. in Recife und in Salvador da Bahia vor der pluralistischen Gesellschaft, 7. 7. 1980). Diese Berufung auf die unantastbare Menschenwürde gehört zu einer allgemeinen humanistischen Ethik, die nicht nur die Katholiken, nicht einmal bloß die Christen, sondern alle Menschen anspricht. Der Glaube an die Gotteskindschaft des Menschen dagegen begründet eine spezifisch theologische und christliche Ethik. Wie hängen beide Aspekte zusammen? Befinden sie sich in einer Spannung, vielleicht sogar in einem Widerspruch, da die humanistische Ethik für alle Menschen, die christliche Tradition aber nur für einen kleinen Teil gültig ist? Stehen beide Perspektiven zusammenhanglos nebeneinander? Haben sie zwei verschiedene Adressatenkreise: richtet sich die humanistische Argumentation nach außen, an die Welt, die theologische aber nach innen, an die Kirchenmitglieder? Soll also eine doppelte sozialethische Wahrheit, eine für Gläubige, eine für Nichtgläubige, verkündet werden?

Für den Papst hat die Sozialethik zwei Blickpunkte, eine eschatologische, auf Gott gerichtete Perspektive und eine historische Perspektive, die den Menschen in seiner konkreten Situation in der heutigen Welt versteht (An die Arbeiter in São Paulo, 3. 7. 1980, Abschn. 3); und beide Perspektiven gehören eng zusammen: der Dienst vor Gott und der Dienst am Menschen (An den lateinamerikanischen Bischofsrat in Rio de Janeiro, 2. 7. 1980, Abschn. 6):

Im Gegensatz zu vielerlei Verkürzungen von seiten des Marxismus, des reinen Wirtschaftsliberalismus oder einer bloßen Konsumeinstellung fordert Johannes Paul II. einen integralen und vollen Humanismus, der den Menschen

»in seiner Totalität: in der integralen Ganzheit seiner geistigen und materiellen Subjektivität« sieht (An den Exekutivrat der UNESCO, 2. 6. 1980, Abschn. 8, vgl. auch Abschn. 4) und zur Richtschnur des politisch-sozialen Handelns nimmt. Eine solche wahrhaft humanistische Haltung ist jedoch nicht selbstverständlich, setzt vielmehr die Überwindung der mannigfachen selbstsüchtigen Impulse voraus. Warum soll man aber seine Selbstsucht überwinden, mehr noch: weshalb ist man dazu berufen, verpflichtet – und auch fähig?

Auf diese Frage antwortet der zweite, der christliche Aspekt der sozialethischen Botschaft des Papstes. Kraft des Evangeliums können und sollen wir jeden Menschen als Bruder sehen (An den lateinamerikanischen Bischofsrat in Rio de Janeiro, 2. 7. 1980, Abschn. 8). Was Johannes Paul II. in bezug auf die christliche Auffassung von der Arbeit sagt, gilt sinngemäß für seine ganze Sozialethik: »Sie geht aus vom Glauben an den Schöpfergott und kommt durch Christus, den Erlöser, zum Aufbau einer menschlichen Gesellschaft, zur Solidarität mit dem Menschen« (An die Arbeiter in São Paulo, 3. 7. 1980, Abschn. 7). Die anthropozentrische, den Menschen in den Mittelpunkt stellende Sozialethik der Kirche ist an ihren Ursprung, an Gott und seinen Vermittler, Christus, zurückgebunden. Mehr noch: Erst kraft dieser theologischen und christologischen Rückbindung wird die Anthropozentrik möglich. Auch in der neuen Enzyklika *Dives in misericordia* (30. 11. 1980) wird die Menschenwürde aus biblischen Überlegungen »abgeleitet« (Abschn. 6). (Zugleich kommt ein neues Stichwort in die Sozialethik, das die Grenzen und Beschränkungen der Gerechtigkeit übersteigende Erbarmen.) So schränken die christlichen Überzeugungen nicht ein, sondern verstärken das, was an unschätzbarer und unveräußerlicher Würde in jedem Menschen steckt. Der Humanismus des Papstes wird aus sich heraus und keineswegs durch Aufpfropfung zu einem christlichen Humanismus mit einer theologischen/schöpfungstheologischen und einer christologischen Komponente;[5] und das Problem jeder christlichen Sozialethik, aus christlicher Überzeugung allgemein gültige Grundsätze für die Probleme der Gegenwart zu finden, erhält eine methodisch überzeugende Lösung: Für den Papst braucht der Humanismus ein christliches Fundament, da er nur dann zu einem sicheren und umfassenden Humanismus werde, wenn er von einem Glauben an Gott und an Christus geleitet sei. Folglich kann sich die Kirche – wie schon Paul VI. gesagt hat – als »Expertin in Menschlichkeit« verstehen.

5 Zu Recht sagt Kardinal Baum in seiner Erläuterung der Antrittsenzyklika des Papstes, daß Johannes Paul II. seine sozialethische Konzeption nicht naturrechtlich begründet. Daß er statt dessen christologisch argumentiere, ist richtig, zugleich aber eine Verkürzung. Denn neben dem christologischen Aspekt darf man den schöpfungstheologischen nicht vergessen, ferner nicht, daß der Papst zweistufig argumentiert. In einem ersten Schritt beruft er sich auf die Menschenwürde, vertritt er also eine humanistische Sozialethik, und erst in einem zweiten Schritt wird die humanistische Sozialethik christlich, und zwar sowohl schöpfungstheologisch als auch christologisch, fundiert.

Hat die katholische Soziallehre ihre Identität verloren?

Von Oswald von Nell-Breuning SJ

Auf die Frage nach Identität oder Wandel der Sozialverkündigung der Kirche gibt das Vorwort zur Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« des Zweiten Vatikanischen Konzils und die ihm beigefügte Fußnote die grundsätzlich klare, strenggenommen erschöpfende Auskunft: Um *allen* Menschen die ihr anvertraute Heilsbotschaft zu überbringen, muß die Kirche die Menschheit auf ihrem Weg durch die *Geschichte* begleiten und die Grundsätze über ihr Verhältnis zur Welt nicht nur *lehrhaft entwickeln*, sondern sie auch auf die Welt in deren *jeweiliger* Beschaffenheit *anwenden* und dabei auf diejenigen Fragen eingehen, die gerade im Augenblick besonders dringend anstehen *(urgentiora videntur)*. Demzufolge gibt es in ihrer Verkündigung nicht nur überzeitlich und überörtlich geltende unwandelbare Grundsätze, sondern auch geschichtlich bedingte Bestandteile *(non tantum elementis permanentibus, sed etiam contingentibus constat)*. Damit ist im Grunde genommen alles gesagt; mit Rücksicht jedoch auf die in manchen katholischen Kreisen um sich greifende Besorgnis, ob die Soziallehre der Kirche in jüngster Zeit nicht ihre Identität verloren habe, soll das in diesen Worten Ausgesagte hier in größerer Ausführlichkeit entfaltet und an ausgewählten Beispielen veranschaulicht werden.

Der erste Platz in der Sozialverkündigung der Kirche kommt den unwandelbaren Grundsätzen zu; sie sind der *Maßstab*, an dem alle historisch-kontingenten Gegebenheiten zu messen sind. Zu diesen Grundsätzen zählt vor allem das geoffenbarte und in die Obhut der Kirche gegebene *Weltverständnis* und *Menschenbild* mitsamt den darin eingeschlossenen oder doch unlösbar damit verknüpften menschlichen Vernunfterkenntnissen; ihnen, weil letzten Endes durch die Autorität der göttlichen Offenbarung gewährleistet, eignet der höchste Grad der *Gewißheit (de fide* oder *fidei proximum;* alle übrigen erreichen bestenfalls den Gewißheitsgrad der *certitudo theologica)*.

Die historisch-kontingenten Gegebenheiten dagegen, auf die die Kirche ihre Lehre *anwendet*, sind ihr nicht von Gott geoffenbart, nicht durch Gottes Autorität verbürgt; deren Kenntnis erlangt sie immer nur durch *menschliche* Erkenntnismittel; diese aber verschaffen nur in seltenen Fällen volle Gewißheit. Die Quellen, aus denen die Kirche ihre Kenntnis der Dinge schöpfen muß, sind immer mehr oder weniger *un*zuverlässig, liefern niemals erschöpfende, vielmehr immer nur *un*vollständige Information; obendrein stehen diese Erkenntnismittel der Kirche meist nur in beschränktem Ausmaß zu Gebote.[1]

---

1 Zur Veranschaulichung ein schlagendes Beispiel. Unser Statistisches Bundesamt kann keinen

Grundsätze und Anwendung

Die von der Kirche verkündeten Grundsätze bieten sich dar als Lehrgebäude einer metaphysischen Anthropologie; soweit ihnen nicht als geoffenbart der Rang von Glaubenswahrheiten zukommt, sind sie als *philosophisch letztgesicherte Wahrheiten* anzusehen. Urteilt die Kirche jedoch über derzeit bestehende Verhältnisse, dann mißt sie die *Vorstellung*, die sie auf Grund der ihr verfügbaren Informationen sich davon gebildet hat, am Maßstab dieser ihrer Grundsätze. In die Form des logischen Schlusses gebracht, bedeutet das: Aus einem *Ober*satz von theologischer und/oder philosophischer Gewißheit und einem mit mehr oder weniger zulänglichen und zuverlässigen Erkenntnismitteln gewonnenen *Unter*satz zieht sie die *Schluß*folgerung. Nach der bekannten Regel der Logik *peiorem sequitur semper conclusio partem* kann die Schlußfolgerung keinen höheren Gewißheitsgrad als denjenigen des *schwächeren* der beiden Vordersätze haben. Dasselbe gilt, wenn die Kirche praktisch-normative Folgerungen zieht, d. i. aussagt, was bei diesem Sachverhalt zu tun oder zu unterlassen richtig bzw. verfehlt ist. Weisungen dieser Art können niemals den höheren Gewißheitsgrad des Obersatzes für sich in Anspruch nehmen; auch ihr Gewißheitsgrad bestimmt sich nach dem geringeren des Untersatzes. – Dazu kommt noch die Gefahr des Fehlschlusses. Selbst wenn beide Vordersätze vollkommen zutreffen, kann infolge eines Mißverständnisses oder Denkfehlers ein Irrtum sich eingeschlichen haben; dadurch wird die Gewißheit der Schlußfolgerung noch zusätzlich gemindert. Der weitaus am häufigsten vorkommende Fehlschluß, vor dem man sich gar nicht genug hüten kann, ist die falsche *Verallgemeinerung*. Nicht wenige Kirchenmänner neigen dazu, die Sicherheit ihrer Schlußfolgerungen, mit denen sie aus unbestreitbar richtigen Grundsätzen praktisch-konkrete Lösungen ableiten oder Forderungen begründen, weit zu überschätzen; nichts schadet dem Ansehen und der Glaubwürdigkeit unserer Soziallehre mehr als diese selbstüberhebliche Überschätzung.

Zeitverschiebung

Wandeln sich die geschichtlich bedingten Verhältnisse, dann werden die für die vormaligen Verhältnisse zutreffenden Schlußfolgerungen *un*zutreffend. Meist aber braucht es längere Zeit, bis ein in aller Stille allmählich und unauffällig vor

---

auch nur einigermaßen vollständigen und zuverlässigen Überblick über die Vermögensverteilung liefern; es darf nicht einmal die zwar fragwürdigen, aber immerhin als Behelf brauchbaren Ziffern der Vermögens*steuer*statistik veröffentlichen; damit würde es das Steuergeheimnis verletzen. Im Vatikan verfügt man bestimmt über keine besseren statistischen Unterlagen, als unser Statistisches Bundesamt zur Verfügung stellen kann. So kann der Papst für seine Anklage, die Vermögen seien ungerecht verteilt, sich nicht auf unbedingt zuverlässig exakte Unterlagen stützen; er muß sich mit dem behelfen, was jedermann in seiner täglichen Erfahrung wahrnehmen kann oder was er als allgemein bekannt und anerkannt voraussetzen darf.

sich gegangener Wandel *bewußt* wahrgenommen wird, und noch längere Zeit, bis man erkennt, daß bislang noch fortgeltende Normen durch diesen Wandel überholt und hinfällig geworden sind und durch neue, den neuen Verhältnissen angepaßte ersetzt werden müssen. Auf Grund des menschlichen Beharrungsvermögens hält man, halten auch Repräsentanten der Kirche und ihrer Soziallehre an altehrwürdigen und tief eingewurzelten Vorstellungen und Werturteilen noch fest, wenn sie durch den Wandel der Dinge längst überholt sind. Bis diese überholten Normen berichtigt und den neuen Verhältnissen entsprechende Normen erarbeitet sind, dringt auch die Kirche weiterhin darauf, den nicht mehr zutreffenden Normen nachzuleben. Das besagt keinen Vorwurf, ist vielmehr unvermeidlich. Historisch-kontingente Ereignisse müssen immer zuerst einmal stattgefunden haben, bevor wir sie mit unseren menschlichen Erkenntnismitteln erfassen können. Das führt unvermeidlich zu einer Zeitverschiebung; die Ereignisse sind unserem Erkennen voraus; unser Erkennen hat die größte Mühe, ihnen nachzukommen und sie wieder einzuholen. Inzwischen aber besteht die *Vorstellung* des Vergangenen und bestehen die dafür entwickelten Verhaltensnormen bei uns noch fort; das hat zur Folge, daß auch die von der Kirche erteilten Weisungen zu einem möglicherweise nicht geringen Teil noch den Bedürfnissen einer Zeit entsprechen, die nicht mehr ist. So bedarf es immer wieder eines *aggiornamento;* Normen und Verhaltensweisen müssen den Bedürfnissen der neuen Zeit angepaßt, vielleicht auch müssen völlig neue gefunden und in Kraft gesetzt werden. Diese Anpassungsvorgänge und der mit ihnen verbundene Streit der Meinungen haben viele Katholiken an der Soziallehre ihrer Kirche irregemacht und ihnen Anlaß gegeben, ihr die Glaubwürdigkeit abzusprechen und erst recht ihre Weisungen nicht mehr als verbindlich gelten zu lassen.

An dieser Stelle rächt es sich ganz besonders, daß man den grundlegenden Unterschied zwischen den unwandelbaren Grundsätzen der kirchlichen Sozialverkündigung und deren konkreter *Anwendung* auf die historisch-kontingenten Gegebenheiten nicht gebührend beachtet und dem Bewußtsein eingeprägt hat. Wenn die Dinge im Wandel sind, dann ist Flexibilität kein Zeichen von Schwäche im Grundsätzlichen; im Gegenteil, dann ist gerade sie ein Zeichen innerer Sicherheit und Stärke. In dem Maße, wie es der katholischen Soziallehre gelänge, flexibler als andere ihre Grundsätze sachgerecht auf die neuartigen Verhältnisse anzuwenden und das, was sie an praktisch-konkreten Forderungen stellt, aus den Bedürfnissen (der *necessitas boni communis)* dieser neuen Verhältnisse überzeugend zu begründen, bewiese sie gerade damit die *Überlegenheit* ihrer unwandelbaren Grundsätze.

Wandel der Perspektive

Zu einer Zeitverschiebung führt aber nicht nur der Wandel der Umwelt, in der die Kirche jeweils lebt; nicht minder führt dazu ein Wandel der *Perspektive,* in

der die Kirche »ihre« Umwelt *sieht*. Jahrhundertelang umfaßte der christliche Erdkreis *(orbis christianus)* nicht viel mehr als die Ränder des Mittelmeers. Der Kirche mit ihrem Mittelpunkt in Rom lagen die politischen, sozialen und ökonomischen Verhältnisse dieser Länder vor Augen; die Verhältnisse aller anderen waren so gut wie unbekannt. Man wußte zwar, daß es noch andere Länder, ja Großkontinente, insbesondere den asiatischen, gab, aber sie lagen außerhalb des Gesichtskreises, und soweit man sich von den dort herrschenden tatsächlichen Verhältnissen und sittlichen Vorstellungen ein Bild machte, sah man sie im vorhinein als mit dem, was das natürliche Sittengesetz und erst recht der christliche Glaube gebietet, unvereinbar an. Was man bei sich zu Hause aus eigener Erfahrung kannte und sich als unvordenkliche Gewohnheit gefestigt und eingewurzelt hatte, erschien als das allein Mögliche und Vernünftige und darum als »*die* gottgewollte Ordnung«. Erst in dem Maß, wie die Kirche sich zur *Welt*kirche entfaltete und die Länder, die man bis dahin bestenfalls als »Missionsländer« angesehen und versehentlich zugleich mit der Missionierung »europäisiert« hatte, zu eigenständigen und lebendigen *Teil*kirchen aufstiegen und sich Anerkennung als solche errangen, erweiterte sich die Sicht, in der man von Rom aus die Welt und die Dinge sah, nicht nur *räumlich*, sondern zugleich auch *zeitlich*. In Entwicklungsländern haben wir heute in großem Ausmaß die Situation, die bei uns vor hundert Jahren bestand. Aussagen der katholischen Soziallehre, die vor hundert Jahren auf unsere Situation genau zutrafen, durch die zwischenzeitliche Entwicklung aber für uns überholt sind, werden in den Entwicklungsländern heute brennend aktuell. Wenn Leo XIII. 1891 sagen konnte, die Kapitalisten hätten den Proletariern ein »sklavenähnliches Joch auferlegt« *(prope servile jugum;* RN n. 2), dann trifft das bei uns schon längst nicht mehr zu; dafür kennzeichnet es treffend die derzeitige Situation aller der Länder, die mit hundertjähriger Verspätung unsere Entwicklung nachholen.

Aber auch heute noch berücksichtigt die katholische Soziallehre in ihren konkreten Aussagen den unterschiedlichen Entwicklungsstand und die entsprechend unterschiedliche Lage in den verschiedenen Ländern bei weitem noch nicht ausreichend. Bis heute beachten wir zu wenig, daß nur Aussagen sehr hohen Abstraktionsgrades allgemeingültig sind, und fallen in den Fehler, in Verkennung des historisch-kontingenten Gehaltes unserer Aussagen Allgemeingültigkeit für sie in Anspruch zu nehmen oder vorsichtiger ausgedrückt sie allgemeingültig zu formulieren, obwohl ihnen nur beschränkte Gültigkeit zukommt.

Monolithisch?

Von evangelisch-christlicher Seite, aber auch von ganz außerkirchlichen Kreisen wurde unsere Soziallehre immer wieder als »monolithischer Block« bewundert, zugleich aber auch erkannt, um welchen Preis allein solche

»Geschlossenheit« zu erkaufen ist, nämlich um den Preis eines so hohen Abstraktionsgrades, daß nur wenig Platz bleibt für praktisch-konkrete Aussagen. Die uns gezollte Bewunderung haben wir selbstgefällig genossen; die darin eingeschlossene Kritik haben wir, anstatt sie gebührend ernst zu nehmen, lieber überhört. Erst die jüngste, im Zweiten Vatikanischen Konzil gipfelnde innerkirchliche Entwicklung hat uns da ein Stück vorangebracht. Aber selbst in der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« und in späteren Dokumenten (auch der römischen Bischofssynoden) hat die bessere Erkenntnis sich nur in beschränktem Ausmaß ausgewirkt; auch in ihnen finden sich immer noch gar nicht wenige Aussagen, die für fortgeschrittene Länder zutreffen, auf unterentwickelte Länder sich jedoch nicht übertragen lassen. Noch die Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« sieht die Lage der »Kirche in der heutigen Welt« ausgesprochenermaßen in europäisch-US-amerikanischer Perspektive; ohne es zu sagen, vermutlich ohne sich dessen überhaupt bewußt zu sein, unterstellt sie den politischen, sozialen und ökonomischen Entwicklungsstand und Reifegrad *alt*christlicher bzw. bereits mehr oder weniger *nach*christlicher Länder. So bedarf es vorerst noch des gar nicht laut genug zu erhebenden Einspruchs der Bischöfe der »jungen« Glied- oder Teilkirchen, um unsere Soziallehre aus dieser Blickverengung zu befreien und ihr über diesen Rückstand hinwegzuhelfen.

Beispiele zur Veranschaulichung

Wie die katholische Soziallehre im Lauf eines Jahrhunderts dem Wandel der Dinge und der eigenen Perspektive gefolgt ist und mit welchem Erfolg es ihr gelungen ist, ihm gerecht zu werden, soll an einigen ausgewählten Beispielen aufgewiesen werden; weitere Beispiele bieten sich in Fülle an, doch mangelt dafür hier der Raum.

Zur Staatslehre

Besonders anschaulich und überzeugend läßt dieser Wandel sich darstellen an der Entwicklung der allerdings meist nicht der Soziallehre zugezählten, der Sache nach aber unbedingt ihr zugehörigen *Staatslehre,* ausgehend von den großen, einst so gerühmten, heute fast schon der Vergessenheit anheimgefallenen Staatsenzykliken, die Leo XIII. seiner Sozialenzyklika »Rerum novarum« vorausgeschickt hat, und von deren Fortentwicklung auf den heutigen Stand.

In den beiden Enzykliken »Diuturnum« (1881) und »Immortale« (1885) erläutert Leo XIII. vor allem die Eigenart und die Verschiedenheit von Kirche und Staat und das Verhältnis, in dem beide grundsätzlich zueinander stehen.

Als diese Enzykliken erschienen, gab es noch beträchtliche Restbestände von Auffassungen und Vorstellungen aus der Zeit der mittelalterlichen Kämpfe zwischen Papsttum und Kaisertum und noch mehr aus der Feudalzeit, worüber die »Welt«, d. i. Mittel- und West-Europa sowie Nordamerika, die damals so genannte »neue Welt«, bereits hinausgeschritten waren. Mit einem Großteil dieser Rückstände und Verfilzungen von Kirche und Welt räumt Leo auf, indem er die grundlegende Verschiedenheit der Aufgaben hier der Kirche, dort des Staates klarstellt. Diese Klarstellung gilt überörtlich und überzeitlich. Aber Leo, der die Vorstellungen der im Mittelalter bestandenen wechselseitigen Durchdringung von Kirche und Staat hinter sich gelassen hat und hier klar zu unterscheiden weiß, bleibt in den Vorstellungen *seiner* Zeit und Umwelt befangen. Ihm, der in einem katholischen Land aufgewachsen ist und aus eigener Erfahrung nur katholische Länder kennt, erscheint der Staat normalerweise – man könnte auch sagen: idealtypisch – als die politische Einheit eines im katholischen Glauben einigen Volkes; der Staat ist für ihn – selbstverständlich – katholischer Glaubensstaat. An diesem konkreten und als solchem historisch-kontingenten *Modell,* das für ihn der Regelfall ist, uns Heutige dagegen und namentlich unser seit Jahrhunderten im Glauben gespaltenes deutsches Volk als fremdartiger, vermutlich niemals außer im Vatikanstaat verwirklichter Ausnahmefall anmutet, entwickelt er seine Staatslehre überhaupt und seine Lehre von den Beziehungen zwischen Staat und Kirche im besonderen. Unter diesen Umständen ist ein Großteil seiner Ausführungen nicht streng grundsätzlicher Art und allgemeingültig, nicht Entfaltung einer »These«, sondern einer obendrein noch *ir*realen *Hypo*these. Ob oder inwieweit Leo selbst sich dessen bewußt war, ist schwer zu beurteilen. Methodenstrenge, wie wir sie heute zu fordern pflegen, war seiner Zeit noch fremd, die auch theologische und philosophische Argumentation noch bedenkenlos vermengte. – Wenn Leo davon spricht, daß die gleichen Menschen sowohl der Kirche als auch dem Staat angehören und darum den beiderseitigen Obrigkeiten untertan und zu Gehorsam verpflichtet sind und deswegen der Belehrung bedürfen, in welchen Angelegenheiten sie der einen und in welchen sie der anderen zu gehorchen haben, dann unterstellt er unverkennbar die vollkommene Identität von Kirchenvolk und Staatsvolk.[2] Nur dieser Fall, diese Hypothese wird von ihm abgehandelt. Was sich daraus für den Fall ergibt, daß

2 Für uns befremdlich, für ihn dagegen offenbar ganz selbstverständlich und daher ohne sich dessen bewußt zu sein, *identifiziert* Leo sowohl die Kirche als auch den Staat mit den beiderseitigen Oberhäuptern. Die Vorstellung »*wir* sind die Kirche, *wir* sind der Staat« ist ihm noch völlig fremd. Kirchenvolk und Staatsvolk sind für ihn unmündige »Untertanen«, d. i. *Ob*jekte der kirchlichen bzw. staatlichen Betreuung. Sein Thema ist genaugenommen gar nicht das Verhältnis von Kirche und Staat als zweier körperschaftlicher *Gebilde,* sondern, wie im Mittelalter Papsttum und Kaisertum, so auch heute noch das Verhältnis der kirchlichen und der staatlichen »Gewalt«, der *potestas spiritualis* bzw. *temporalis.*

diese Identitäts-Hypothese nicht zutrifft, inwieweit oder mit welchen Abwandlungen seine Lehre auf andere Staaten als den katholischen Glaubensstaat übertragbar ist und für die Beziehungen der Kirche zu *jedem* Staat und dessen Beziehungen zu ihr Geltung beansprucht, muß der Leser sich selbst erarbeiten; der Text sagt es ihm nicht. Der weltanschaulich pluralistische Staat, mit dem die Pastoralkonstitution des Konzils sich befaßt, ist noch nicht auch nur aus der Ferne gesichtet.

Leo erkennt zwar dem Staatsvolk ausdrücklich die Befugnis zu, die ihm zusagende *Staatsform* zu wählen, wofern nur Gemeinwohl und Gerechtigkeit gewahrt werden. Die Staaten aber, mit denen er zu tun hatte, waren in der großen Mehrzahl monarchisch verfaßt; mit ihren Monarchen verkehrt Leo wie mit seinesgleichen. Doch auch die republikanische Staatsform war für ihn annehmbar, und so war es ihm ohne weiteres möglich, aus kirchenpolitischen Gründen den französischen Katholiken das *ralliement*, d. i. die Abkehr vom royalistischen Legitimismus und Zuwendung zur Republik zu empfehlen.

Staatsgewalt

Von besonderem Interesse ist die Entwicklung der Lehre von der *Staatsgewalt* von Leo XIII. bis heute.

Offenbar kann die Staatsgewalt des »souveränen« Staates, der als solcher keine höhere irdische Gewalt mehr über sich hat, nur *unmittelbar von Gott* stammen. Ein Verständnis der »Volkssouveränität« in dem Sinne, daß die Staatsgewalt letzten Endes vom »souveränen« Volk ausginge, ist damit zwingend ausgeschlossen; eine so verstandene Volkssouveränität kann Leo nicht anders als unbedingt ablehnen. Leider stellt er nicht hinreichend klar, daß er mit seiner Verurteilung *nur* diese treffen will; sein Argument trifft nur für diese zu. Trotzdem kam es zu dem langwierigen Auslegungsstreit. Manche Ausleger wollten seine Ablehnung auch auf die von den großen scholastischen Autoren des 16. Jahrhunderts im Kampf gegen den damals sich etablierenden fürstlichen Absolutismus entwickelte, die Rechte Gottes in keiner Weise antastende, für uns Heutige selbstverständlich gewordene Lehre von der Volkssouveränität ausweiten; es hat lange gebraucht, bis das ausgeräumt war.

Wie aber verstand Leo die ursprünglich von Gott sich herleitende Staatsgewalt und deren *unmittelbaren* Herabstieg von Gott? – Offenbar muß zuerst eindeutig klargestellt sein, *was* man unter Staatsgewalt versteht und *wen* man als deren *Inhaber* ansieht; dann erst läßt sich weiter klären, auf welchem Wege dieser »Inhaber« die Staatsgewalt erlangt. – Da Leo es hauptsächlich mit monarchisch verfaßten Staaten zu tun hatte, in denen die Staatsgewalt leicht als die Gewalt des Staatsoberhauptes (Monarchen) *über* die ihm zu Gehorsam verpflichteten »Untertanen« erscheint, liegt mangels einer begrifflich eindeutigen Aussage die Annahme nahe, daß auch er diese allgemein verbreitete

Vorstellung teilte.[3] Ist das Staatsoberhaupt »Inhaber« der Staatsgewalt und nicht nur als Organ des Staates mit deren Ausübung betraut, dann kommt man fast zwangsläufig zur sog. *Designations*theorie; auch manche Textstellen begünstigen diese Auslegung. Auf der anderen Seite läßt Leos Staatslehre im ganzen und namentlich die dem Volk zuerkannte freie Wahl der Staatsform sich kaum anders als vom Boden der *Delegations*theorie her verstehen. Die spätere Lehrentwicklung, die unter Staatsgewalt – gleichviel, wer dazu berufen oder bestellt ist, sie auszuüben – die Gewalt *des* Staates versteht, hat dem Streit den Gegenstand entzogen und damit den Streit beendet. Leo XIII. war es noch nicht gelungen, die Frage richtig zu stellen, und er vermochte darum auch noch keine eindeutige und überzeugende Antwort zu geben; beides blieb der weiteren Lehrentwicklung vorbehalten.

Was verbleibt als allgemeingültig?

Zusammenfassend lassen sich aus Leos Staatslehre die folgenden grundsätzlichen Aussagen als allgemeingültig herausheben:

1. Der Staat, d. i. das öffentliche Gemeinwesen, das keine höhere irdische Gewalt mehr über sich hat, leitet seine Gewalt *letzten Endes* nicht vom Staatsvolk, sondern *unmittelbar* von Gott ab.

2. Unter *dieser* Rücksicht stehen Staat und Kirche einander *gleich;* beide sind in gleicher Weise in ihrem Bereich »souverän« *(utraque in suo genere maxima).*

3. In ihren *Aufgaben* und folgerecht in ihren *Zuständigkeiten* unterscheiden Staat und Kirche sich unzweideutig voneinander. Daraus folgt jedoch kein beziehungsloses Nebeneinander und noch weniger ein Gegeneinander; vielmehr gibt es Bereiche, in denen sie einander ergänzen und ein Zusammenwirken beider ersprießlich sein kann und darum gepflegt werden soll.

Die Zeitgenossen haben sehr viel mehr aus Leo als allgemeingültig herausgelesen; erst der Meinungsstreit der Ausleger hat hier unterscheiden gelehrt und berichtigend gewirkt. Wir Heutigen, die in einer völlig anderen Welt leben, tun uns da sehr viel leichter; wir erkennen auf den ersten Blick, was bei Leo zeitgeschichtlich bedingt war und darum heute nicht mehr gilt, und was als allgemeingültig fortbesteht und in der heutigen Lehre der Päpste und des Konzils weiter ausgebaut und entfaltet wird. Bildhaft kann man es vielleicht so ausdrücken: Das »Klima« (die »Atmosphäre«) unseres Zeitalters ist nicht mehr dasjenige der Zeit Leos XIII.; es hat sich völlig gewandelt. Aber der Höhenraum *»über* dem Klima«, die »Stratosphäre«, in der die Prinzipien zu Hause sind, ist davon ebenso völlig *un*berührt geblieben. Für uns, die wir den Wandel vom wilhelminischen Kaiserstaat über die Weimarer Republik und den Unrechtsstaat des sog. Dritten Reiches zur Bundesrepublik Deutschland

3 Dafür spricht geradezu zwingend die in Anm. 2 festgestellte Identifizierung von (Kirche und) Staat mit den Inhabern der obersten (kirchlichen bzw.) staatlichen Gewalt.

miterlebt haben, zeichnen sich die überzeitlichen Grundsätze unvergleichlich deutlicher ab und heben sich aus allem zeitgeschichtlichen Drum und Dran unvergleichlich markanter heraus als für Leo XIII. und seine Zeitgenossen, die aus eigener Erfahrung nur den monarchischen Obrigkeitsstaat und dessen Anspruch auf gottgleiche Souveränität kannten.

Im Zusammenhang mit der Staatslehre wäre noch vom *Widerstandsrecht* und den Grenzen rechtmäßiger Gewaltanwendung überhaupt zu sprechen. – Sehe ich recht, dann haben wir hier keine geschlossene und feststehende »Lehre« der Kirche, sondern eine Vielzahl von Einzelaussagen, die, wenn man ihnen Allgemeingültigkeit beilegt, schwer miteinander zu vereinbaren sind, von denen man daher wohl annehmen darf, daß sie – vor allem, um gewalttätige Machthaber nicht zu provozieren und deren wehrlose Gewaltunterworfenen nicht zu gefährden und ihrer rachsüchtigen Willkür auszusetzen – sorgfältig verschlüsselt werden mußten und nur von dem, der den Schlüssel dazu hat, zutreffend entschlüsselt werden können. So wird man sagen dürfen, trotz der Berufung auf höchste Normen und den Geist des Evangeliums handele es sich um Auskünfte, Weisungen oder auch nur Ratschläge *ad hoc*, nicht um strenge Allgemeingültigkeit beanspruchende Lehre.

Auch auf den weiten Fragenkreis des internationalen Rechts, der zwischen- und überstaatlichen Ordnung, nicht zuletzt auf Krieg und Frieden wäre an dieser Stelle noch einzugehen. Es muß genügen, den gar nicht freudig genug zu begrüßenden Fortschritt zu rühmen, den gerade hier die Lehre der Kirche aus ihren eigensten Quellen tiefer schöpfend als bisher in jüngster Zeit erzielt hat.

Familie

Sind die gewichtigsten Aussagen unserer Soziallehre über den Staat nicht den sog. Sozialenzykliken, sondern den großen Staatsenzykliken zu entnehmen, zu denen außer den Leoninischen vor allem noch »Pacem in terris« (1963) zu zählen ist, dann findet die Lehre von der Urzelle menschlicher Gemeinschaft, der *Familie*, sich weit zerstreut an den verschiedensten Stellen. Man muß sie sich zusammensuchen aus der dogmatischen Lehre von der Ehe, aus Pastoraltheologie, Jurisprudenz bzw. Kanonistik (Eherecht, Elternrecht) sowie aus einer wachsenden Zahl von Humanwissenschaften; der katholischen Soziallehre im engeren Sinn bleibt dann in der Hauptsache nur noch die soziologische und ökonomische Sicht zu behandeln übrig. Hier hat der im Zusammenhang mit der Trennung von Haushalt und Betrieb eingetretene grundlegende Wandel der Dinge, insbesondere die Rückbildung des »Oikos« der früheren Großfamilie zur *Intimsphäre* der heutigen Kleinfamilie, die katholische Soziallehre genötigt, altehrwürdige und liebgewonnene Vorstellungen preiszugeben. Die volle Anerkennung der Menschenrechte und der Gleichberechtigung der Geschlechter führt zu einer anderen *Rollenverteilung* zwischen Mann und Frau als bisher nicht nur in der Gesellschaft überhaupt, sondern gerade auch in der

Familie mit gewichtiger ökonomischer Auswirkung auf die wechselseitigen Unterhaltsansprüche. Trifft es zu, daß die Menschenrechte *ur*sprüngliches natürliches Recht und zugleich *ur*christliches Überlieferungsgut sind, die nur zeitweilig aus der Kirche »ausgewandert« und in Vergessenheit geraten waren, inzwischen aber in die Kirche als ihre Heimat zurückgekehrt sind, dann besteht hier bestimmt keine Gefahr des Identitätsverlustes der katholischen Soziallehre und braucht der Fluß, in dem die Vorstellungen sich derzeit befinden, uns nicht zu beunruhigen, berechtigt uns vielmehr zu mutiger Zuversicht.

Standardthemen

Um vollständig zu sein, wären sämtliche Standardthemen der katholischen Soziallehre auf den bei ihnen stattgefundenen Wandel zu überprüfen; das würde ein Buch füllen.

Den ersten Platz hätte das Thema *Arbeit* einzunehmen, und so wird denn auch gerühmt, Leo XIII. habe seine Enzyklika »Rerum novarum« damit eingeleitet und so die kirchenlehramtliche Soziallehre mit dem Thema »Arbeit« eröffnet.[4] Leider ist das ein Irrtum; an der Spitze von »Rerum novarum« steht das Thema *Eigentum* und schleppt sich seither durch die Jahrzehnte fort, ohne bis heute abschließend geklärt zu sein oder erst gar zu allgemeiner Übereinstimmung geführt zu haben. Immerhin ist der erzielte Fortschritt erheblich. Trug Leos Lehre vom Eigentum für unser Empfinden unerträgliche Spuren des individualistischen Zeitgeistes des 19. Jahrhunderts, so hat sich inzwischen die Erkenntnis der Sozialgebundenheit des Eigentums unbestritten durchgesetzt. Im Sinne des klassischen Axioms *usus communis, administratio et dispensatio particularis* verstehen wir das Eigentum *instrumental* als die wie immer im einzelnen zu gestaltende Institution, die jedem menschlichen Wesen den gebührenden Freiheitsraum zum geordneten und befriedeten Gebrauch der vom Schöpfer nicht diesem oder jenem einzelnen, sondern *allen* Menschen gewidmeten Erdengüter gewährleistet. Hier liegt offenbar eine Rückbesinnung auf zeitweise in Vergessenheit geratenes Traditionsgut vor; will man von »Identitätsverlust« sprechen, dann war dieser im 19. Jahrhundert eingetreten und wurde im 20. Jahrhundert rückgängig gemacht.

Von der *Arbeit* handelt die Soziallehre vorzugsweise im Zusammenhang »Kapital und Arbeit«, der richtiger »Arbeit und Kapital« zu formulieren wäre. – Zur Problematik des *Kapitalismus* gibt es eine Vielzahl einander zum Teil extrem widersprechender Aussagen; offenbar liegen ihnen ebenso grundverschiedene Vorstellungen dessen vor, wofür man die Bezeichnung »Kapitalismus« verwendet. Der Versuch Pius' XI.[5], kapitalistische Klassengesellschaft und kapitalistische Wirtschaftsweise zu unterscheiden, um wenigstens insoweit

4 »Mater et magistra«, n. 18.

5 »Quadragesimo anno«, 110ff.

die Diskussion zu entwirren, hat wenig Beachtung gefunden; so tritt denn die Diskussion bis heute weithin auf der Stelle.

Seitdem nun das Konzil mit so großem Nachdruck den Vorrang der Arbeit als unmittelbarer Ausfluß der menschlichen Person vor dem bloß instrumentalen Faktor Kapital herausgestellt hat, hebt eine Diskussion an, ob nicht als Ziel anzustreben sei, die »kapitalistische« Wirtschaftsweise, obwohl von Pius XI. als »nicht in sich schlecht« beurteilt, in eine *»laboristische«* zu überführen. Sollten die bisher vorliegenden, in diese Richtung weisenden oder deutenden Ausführungen Pauls VI. und des Konzils sich zu einer gefestigten Lehre verdichten, dann wäre die bisherige Befürwortung dessen, was *wir* »Mitbestimmung« nennen,[6] als ein bedeutsamer Schritt auf dieses Ziel hin zu werten. – Ein Wandel von der kapitalistischen zur laboristischen Ordnung der Wirtschaft würde bestimmt nicht weniger bedeuten als der Übergang vom dynastischen Obrigkeitsstaat zum heutigen demokratischen Volksstaat. Unsere Staatslehre hat diesen Übergang bewältigt, ohne dabei etwas von ihrer Substanz einzubüßen oder gar ihrer Identität verlustig zu gehen; ganz ebenso würde auch unsere Gesellschafts-(»Sozial«-)Lehre auch diesen Wandel verkraften.

Daß Paul VI. die *Demokratie* nicht auf den politischen Raum begrenzt, sondern sich ausdrücklich für das einsetzt, was wir »Fundamentaldemokratie« nennen,[7] daß er alle Lebensbereiche, darunter auch die Wirtschaft, anstatt von oben, unter Beteiligung *(participation) aller* von unten her aufbauen möchte, wurde bisher noch kaum zur Kenntnis genommen, und noch weniger besteht Geneigtheit, darauf einzugehen. Da er es aber in einem offiziellen Dokument des kirchlichen Lehramtes ausspricht, muß zum mindesten festgestellt werden, daß die Lehre der Kirche hier eine große *Offenheit* zeigt und künftigen Entwicklungen nicht nur keinen Riegel vorschiebt, viel eher dazu anregt und ermutigt.

Als letztes, hier unbedingt noch zu behandelndes Standardthema verbleibt noch der *Sozialismus.*

Ist bei Aussagen über den »Kapitalismus« immer zuerst zu fragen, was damit hier und jetzt gemeint sei, dann ist bei Aussagen über den »Sozialismus« nach dem jeweiligen historischen *Faktum* zu fragen, nach der Bewegung oder ihren Trägern, nach der politischen Partei oder sonstigen Organisation und deren Grundsätzen, Absichten und Zielen sowie nach der *Lehre,* zu der diejenigen sich bekennen, die ihr den Namen »Sozialismus« beilegen, oder welche von den sehr verschiedenartigen Lehren gemeint ist, die sich selbst als »Sozialismus« bezeichnen oder von anderen so bezeichnet werden.

Was heute den Namen »Sozialismus« führt und sich dessen rühmt, ist so

---

6 Insbesondere »Gaudium et spes«, n. 68.

7 »Octogesima adveniens«, 24 und 47.

vielfältig, daß ein Pauschalurteil über »den« Sozialismus, falls es je möglich war, heute bestimmt nicht mehr möglich ist. Die älteren kirchenlehramtlichen Dokumente kennen nur einen, mit den Grundwahrheiten des christlichen Glaubens offenkundig unvereinbaren Sozialismus. Pius XI. unterscheidet zwar zwei Richtungen, den »orthodoxen« Marxismus und den »temperiert marxistischen« Revisionismus, glaubt aber jedem denkbaren Sozialismus Merkmale zuschreiben zu können, die ihn als für den Christen unannehmbar erweisen.[8] Auf jeden Sozialismus, der diese Merkmale aufweist, trifft sein Urteil unbestreitbar zu. Ebenso unbestreitbar aber gibt es eine Vielfalt von Sozialis*men*, bei denen diese Merkmale *nicht* vorliegen. Trotzdem haben weite katholische Kreise das Urteil Pius' XI. unterschiedslos auf alles erstreckt, was den Namen »Sozialismus« trägt. Man möchte wünschen, das kirchliche Lehramt wäre schon früher dem entgegengetreten und hätte mit Nachdruck betont, daß das von Pius XI. gefällte Urteil nur den von ihm selbst genau umschriebenen Sozialismus trifft und alles andere *offen* läßt. Erst Johannes XXIII. und Paul VI. haben darauf hingewiesen, daß hier *unterschieden* werden muß.[9] Ob eine bestimmte Lehre oder ein bestimmtes Ziel mit der christlichen Glaubenslehre oder dem natürlichen Sittengesetz vereinbar ist oder nicht, kann die Kirche *autoritativ* beurteilen. Dazu bedarf es jedoch der zutreffenden Kenntnis des Lehrgehaltes eines Programms bzw. des Zieles oder der Ziele, die eine Bewegung sich tatsächlich setzt. Hier kann schon eine Fehlinterpretation des Textes sich einschleichen; erst recht können die Informationen über die tatsächlich gehegten Absichten und erstrebten Ziele unzuverlässig sein und irreführen. Ob oder inwieweit Programme ernst gemeint oder auf Täuschung angelegt sind und darum die wirklichen Absichten und Ziele verheimlichen oder verharmlosen, darüber lassen sich – mindestens im vorhinein – in der Regel nur Mutmaßungen anstellen. Gegenstand eines von der Kirche gefällten Urteils kann immer nur der Sachverhalt sein, soweit er *ihr* bekannt ist, und das Urteil kann nur zutreffen, soweit die Vorstellung, die *sie* sich vom Sachverhalt macht, mit diesem übereinstimmt. Selbst wenn die Kirche in dem Augenblick, da sie ihr Urteil fällt, den Sachverhalt genauestens trifft, kann dieser sich im nächsten Augenblick schon gewandelt haben mit der Folge, daß ihr Urteil ihn schon nicht mehr trifft. Im Sinne des hier von Johannes XXIII. in »Pacem in terris« eingeleiteten, von Paul VI. in »Octogesima adveniens« fortgeführten Wende muß der Christ sich selbst »Klarheit über den jeweiligen Sachverhalt verschaffen und auf Grund der so gewonnenen Klarheit . . . sich Rechenschaft geben, *wie weit er sich einlassen kann*«.[10] Das bedeutet einen großen Schritt im Sinne der vom Konzil anerkannten Mündigkeit der Christen und ist zugleich eine Aufforderung zu intellektueller Redlichkeit, die gar nicht ernst genug

8 »Quadragesimo anno«, 118. 9 »Pacem in terris«, 159, »Octogesima adveniens«, 30.
10 Vom Verf., »Soziallehre der Kirche«. ²1978, S. 195.

genommen werden kann und mit größter Gewissenhaftigkeit befolgt werden sollte.

Toleranz

Eben diese intellektuelle Redlichkeit macht es zur Pflicht, hier noch auf einen Gegenstand einzugehen, der nicht spezifisch zur Soziallehre gehört, vielmehr sie im ganzen, näherhin ihren *Wahrheitsanspruch* betrifft, nämlich die *Toleranz*. Kommt der vom Konzil in der Toleranzfrage vollzogene Frontwechsel nicht einem totalen Identitätsverlust der *Kirche* gleich und demzufolge auch ihrer Soziallehre? Verlohnte es sich unter diesen Umständen überhaupt, auf Einzelthemen einzugehen und die bei noch so tiefgreifendem Wandel des Historisch-Kontingenten ungebrochene Kontinuität im grundsätzlichen Lehrgehalt nachzuweisen, wenn diese Kontinuität nur oberflächlicher Art ist und einen in tieferen Schichten liegenden völligen *Bruch* überdeckt? Bedeutet der vom Konzil vollzogene Frontwechsel nicht einen solchen Bruch?

Von Toleranz zu handeln, die kein Gegenstand der Sozialwissenschaften, auch nicht der Sozialphilosophie oder Sozialtheologie ist, fehlt dem Sozialwissenschaftler die Kompetenz. Nichtsdestoweniger darf er der Frage nicht ausweichen; er muß sich ihr stellen und bekennen, wie er zu ihr steht. Sehe ich recht, dann schien es der Kirche bis zum Konzil für den gutwilligen Menschen *leicht* zu sein, auch in letzten und höchsten Fragen das Wahre zu erkennen und vom Falschen zu unterscheiden; demzufolge könne entweder überhaupt nur der Böswillige irren oder bestehe doch zum mindesten die begründete Rechtsvermutung, daß der Irrtum nur entweder im bösen Willen oder doch mindestens in schuldhafter Nachlässigkeit seine Ursache haben könne (in Wirklichkeit ist diese vermeintliche Rechtsvermutung die fehlerhafte Verallgemeinerung einer Erfahrung, die wir alle immer wieder zu machen Gelegenheit haben). – Dazu kommt die auf den ersten Blick so einleuchtende Formel, nur die *Wahrheit* habe das *Recht,* dazusein und verkündet zu werden. Genau besehen ist sie ein Musterbeispiel dafür, wie gefährlich Metaphern sind, wie leicht sie irreführen können. Die hier vorliegende Metapher *hypostasiert* den abstrakten Begriff »Wahrheit«; so erscheint diese als (physisch existierendes) Rechtssubjekt, und damit scheint schlagend bewiesen, daß ihr *Rechte* zustehen, insbesondere das Recht auf Anerkennung und ungehinderte Verkündigung, und folgerecht dem Irrtum, der wesenhaft *Un*wahrheit ist, *keine Rechte* zustehen und daher auch kein Unrecht geschieht, wenn man ihn mit allen Mitteln auch der äußeren Gewalt bekämpft. Tatsächlich sind weder Wahrheit noch Unwahrheit Rechtssubjekte, sondern einzig und allein die menschliche Person, sowohl der das Wahre erkennende als auch der es verfehlende, der irrende *Mensch*. Die beklagenswerte Tatsache, daß die Kirche für die Anerkennung und Ausbreitung ihrer Lehre, hier ihrer Soziallehre, sich als berechtigt angesehen hat, auch sachfremde und nach heutiger besserer Erkenntnis unrechte Mittel einzuset-

zen, hat jedoch deren Wahrheitsgehalt unberührt gelassen; dasselbe gilt, wenn sie heute grundsätzlich auf den Einsatz solcher Mittel verzichtet. Wenn die Kirche heute die Toleranz nicht mehr als das unter bestimmten Umständen geringere und darum hinzunehmende Übel ansieht, sie vielmehr als hohe sittliche Tugend wertet, wenn sie demzufolge allein auf die *Überzeugungskraft* der Wahrheit vertraut, dann bedeutet das keinen Identitätsverlust, nicht den allermindesten Verzicht auf Wahrheitsgehalt; im Gegenteil, erst damit *identifiziert* die Kirche sich selbst voll und ganz rückhaltlos mit ihrer Lehre, insbesondere ohne den Vorbehalt, deren allenfalls unzureichenden Überzeugungskraft durch sachfremde Mittel nachzuhelfen.[11]

»Apologetik«? »Ideologie«?

Damit nicht genug verlangt die intellektuelle Redlichkeit, hier am Schluß noch eine weitere, ganz grundlegende Frage zu stellen: Sind die hier gemachten Ausführungen nicht im üblen Sinn des Wortes »apologetisch«, das heißt, legen sie es nicht darauf an, eine unhaltbare Position um jeden Preis zu verteidigen, auch um den Preis der Beschönigung oder gar der Fälschung? Sind diese ganzen Ausführungen nicht ideologisch?

Ideologieverdacht ist heute die große Mode. So sehr man sich hüten sollte, ihn zu übertreiben, so sollte man ihn doch sehr selbstkritisch an sich selbst richten. Mir ist voll bewußt und jeder Leser dieser Zeilen wird erkennen, daß es mir darum geht, die Kirche und ihre Lehre zu *schützen* in der Überzeugung, daß sie trotz vieler Mängel, mit denen sie behaftet ist, das Vertrauen, das ich ihr schenke, und diesen Schutz *verdient*. Beeinflußt diese meine Überzeugung und Zielsetzung die Auslegung, die ich den vorkonziliaren Texten gebe? Auf diese Frage bekenne ich offen, daß ich mich um ihre »optimale« Auslegung bemühe. Ist das legitim und was ist damit überhaupt gemeint?

Ich versuche es an einem Beispiel zu erläutern, nämlich an dem Paukenschlag, mit dem der »Syllabus« abschließt: »Der Papst kann und muß sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Zivilisation aussöhnen und vertragen.«[12] Das ist – wohlgemerkt – nicht die These des Papstes, sondern die von ihm *verworfene* These seiner Gegner. Sie enthält keinerlei einschränkende Klauseln; trotzdem nehmen vielleicht die Gegner selbst sie nicht ganz so pauschal, wie sie sie ausposaunen. Der Papst lehnt sie so, wie sie da steht, gleichfalls ohne einschränkende Klauseln, rundweg »kontradiktorisch« ab. »Kontradiktorisch« besagt, so pauschal, wie ihr mir das zu schlucken zumutet, »kann« ich und »muß« ich das nicht schlucken. Positiv

11 Indifferenz gegenüber der Wahrheitsfrage wäre gleichbedeutend mit Selbstaufgabe der Kirche. – Daß Toleranz im Sinne des Konzils nichts mit Indifferenz zu tun hat, vielmehr deren gerades Gegenteil ist, sollte hier nicht eigens gesagt werden müssen.

12 D-Sch 2980; eigene Übersetzung.

gewendet: Der Papst behält sich vor, zu *unterscheiden*. Mehr sagt die kontradiktorische Ablehnung nicht aus; mehr darf der Interpret nicht hineinlegen, darf sie nicht in eine konträre Ablehnung umdeuten oder von anderen umdeuten lassen. Den dramatischen Paukenschlag mag er bedauern; er mag ihn sogar als symptomatisch ansehen für eine damals in der Kirche verbreitete Haltung; auf diese Richtung lehrhaft *festgelegt* hat die Kirche sich *nicht*. Was immer der Formulierer eines kirchenlehramtlichen Textes, sei es der Papst selbst, seien es hoch- oder niedriggestellte Kuriale, *gemeint* hat oder hat sagen *wollen*, darauf kommt es letztendlich nicht an, sondern auf das, was der *Text* sagt, d. i. wie er von einem verständigen Hörer oder Leser verstanden werden muß. Lehre der Kirche ist nicht die *niemand* außer Gott bekannte persönliche Meinung wessen auch immer, sondern die *jedermann* erkennbare Aussage der lehramtlichen Verkündigung. Gewiß gehört dazu auch, was der Träger des Lehramts *objektiv erkennbar* hat sagen wollen; maßgeblich ist aber einzig und allein, was die Aussage des Textes einschließlich Kontext erkennbar *macht* oder zum mindesten erkennen *läßt*. Ergeht die Aussage als eine Fanfare, dann kann und muß sie auch *als* Fanfare verstanden werden, das heißt, man muß sich alle die »Wenn und Aber«, die, um die rhetorische Wirkung nicht zu beeinträchtigen, unausgesagt bleiben, *hinzu*denken und *mit*verstehen.

Meinerseits unterstelle ich, daß die meisten Sätze kirchenlehramtlicher Verlautbarungen nicht der denkbar vollkommenste sprachliche Ausdruck sind für das, was gesagt werden soll, und daß wiederum das, was zum Ausdruck gebracht werden soll, nicht die vollendet klare oder gar erschöpfende Erkenntnis des objektiven Sachverhaltes ist, diesen vielleicht oft nur anzielt, manchmal vielleicht nur einen »Zipfel« davon in den Griff bekommt, aber immerhin *etwas Wahres* aufgreift, das wir auf Grund weiter fortschreitender Erkenntnis und gegebenenfalls weiterführender späterer kirchenlehramtlicher Verlautbarungen *präziser* werden aussagen können. Nur der in diesen Verlautbarungen wenn auch nur unvollkommen zum Ausdruck kommende Aussagegehalt hat lehramtlichen Charakter; alle Mängel des Ausdrucks sind Ausfluß der menschlichen Schwachheit der Träger des Lehramts und derer, die Formulierungshilfe leisteten. Das ist die Interpretationsweise *nobler* Juristen; sie scheint mir auch für kirchenlehramtliche Verlautbarungen, wenn auch vielleicht nicht die einzig mögliche, so jedoch auf jeden Fall bedenkenfrei, um nicht zu sagen geboten. Bei Anwendung dieser Interpretationsweise erachte ich es allerdings für ebenso geboten, die Mängel rückhaltlos aufzudecken. Auch das ist ein Gebot der intellektuellen Redlichkeit, zugleich aber auch der geeignetste Weg, um Mängel zu beheben.

Die Soziallehre der Kirche geht einen mühsamen Weg. Obwohl »Lehre«, ist sie kein System geschlossener, sondern *«offener Sätze«*, ein ständiger *Lernprozeß*.

Wirksamkeit und Unwirksamkeit der katholischen Soziallehre

Von Wilhelm Weber

Wer nach der Wirksamkeit oder Unwirksamkeit der katholischen Soziallehre (kSL) fragt, müßte sich zwecks weiterer Differenzierung im einzelnen Gedanken darüber machen, *wo*, *wann* und *warum* sie wirksam oder unwirksam war bzw. ist. KSL ist oder will sein eine soziale Lehre der Kirche »im Kontext der Zeichen der Zeit«. Diese Zeichen der Zeit sind aber nicht nur die Signale für die von der kSL anzugehenden sozialen Sachprobleme, sie können auch die von dieser Lehre selbst nicht oder kaum zu beeinflussenden Ursachen für die (größere oder geringere) Wirksamkeit oder Unwirksamkeit dieser Lehre sein. Wenn z. B. zu den Zeichen der Zeit eine Verdunkelung der Transzendenz, eine Abkehr vieler von der Institution Kirche und ihrer in der Vergangenheit legitimierenden Kraft gehört, dann wird die kSL *qua* kirchliche bzw. kirchlich orientierte Lehre davon unmittelbar betroffen. Wenn die Autorität des kirchlichen Lehramtes entscheidend geschwächt ist, aus welchen Gründen auch immer, dann bleibt die kSL – zunehmend auch innerkirchlich – für ihre Wirksamkeit einzig und allein auf die innere Plausibilität ihrer Sachaussagen angewiesen. Solche Sachaussagen sind aber nicht das einzige und Wichtigste dieser Lehre. Das sind vielmehr die Orientierungen aus dem biblischen und kirchlichen Glaubensverständnis (*fides quae*) vom Menschen und seiner Sozialität, soweit und wie sie im persönlich vollzogenen Glauben (*fides qua*) angenommen werden. KSL kann und will aber kein Ersatz für Fundamentaltheologie sein.

I. Die Frage, *wo* die kSL zeitweilig und teils bis heute eine vergleichsweise rege und nachhaltige Wirksamkeit entfaltet hat, ist relativ schnell zu beantworten. Es ist der mitteleuropäische Raum, soweit er von den Ländern (bzw. Landesteilen) Deutschland, Österreich, Niederlande, deutschsprachige Schweiz und Flämisch-Belgien abgedeckt wird. Erstaunlicherweise tut sich die kSL in den romanischen und damit überwiegend »katholischen« Ländern viel schwerer. Man wird für diese auffälligen Unterschiede keine völlig bündige Erklärung zu finden vermögen. Es soll deshalb eine Hypothese angeboten werden, über deren Plausibilität sich der Leser selbst ein Urteil bilden möge.

Sucht man nach einem gemeinsamen sozialen Element, das die Gesellschaften der eben genannten Länder untereinander verbindet, dann ist es das Eigengewicht, das seit alters im Lebensgefühl dieser Gesellschaften dem »Raum zwischen einzelnen und Staat«, dem »gesellschaftlichen Raum« im Gegensatz zum »staatlichen Prinzip«, eingeräumt wird. Hieraus erklärt sich die Abneigung einerseits gegen zu starke staatliche Zentralisierungsbestrebungen – vgl.

die föderative Staatsstruktur in der Bundesrepublik Deutschland und die hier ebenfalls traditionell starke Stellung der Kommunen, das kantonale Prinzip in der Schweiz, mit ebenfalls sehr starker kommunaler Selbständigkeit, die »Versäulung« der Gesellschaft in den Niederlanden: hier spricht man gern von »Souvereiniteit in eigen kring« –, andererseits aber auch die Ablehnung eines atomistischen Liberalismus auf der Basis eines zu stark individualistischen Rechtsdenkens. Dies entspricht bereits dem »gravissimum principium«, dem sehr schwerwiegenden Prinzip der kSL, dem Subsidiaritätsprinzip.[1]

Der Erfolg oder Mißerfolg einer Soziallehre liegt in der Dialogfähigkeit der Lehre. Ihre Dialogfähigkeit hat die kSL im mitteleuropäischen Raum, besonders im deutschen Sprachgebiet, nicht zuletzt dadurch erreicht, daß es gelang, eine einigermaßen kohärente, plausible Theorie zu entwickeln, die – auf den Namen kommt es hier nicht so sehr an – unter der Bezeichnung »Solidarismus« jene sozialen Elemente systematisch zu verarbeiten wußte, die im sozialen und rechtlichen Denken der mitteleuropäischen Gesellschaften dominierten. Vor diesem Hintergrund ist die – nicht eurozentrierte, wie man manchmal hören kann, sondern – auf Mitteleuropa zugeschnittene Ausprägung der jüngeren kSL seit etwa hundert Jahren zu sehen.

Der Begründer des Solidarismus, Heinrich Pesch (1854-1926), war seinerseits stark von den sozialrechtlichen Ideen der sog. »Kathedersozialisten« um Adolph Wagner (1835-1917) beeinflußt, die nach 1870 auf die wirtschaftlichen, sozialen und sittlichen Schäden hinwiesen, die den Aufschwung der deutschen Wirtschaft in den sog. Gründerjahren unter dem Einfluß des liberalen Manchestertums begleiteten. Sie wurden zu Promotoren der deutschen Sozialpolitik im Bismarckreich. Diese Kathedersozialisten standen ihrerseits den sog. »Deutschrechtlern« nahe, die sich in den Beratungen um ein neues deutsches Zivilgesetzbuch gegen den unverkennbaren Individualismus des Römischen Rechts wandten, wie er zum Beispiel den *Code Napoléon* und die an ihm sich ausrichtenden Zivilgesetzbücher Europas kennzeichnete. Dem germanischen Rechtsdenken eignet im Gegensatz zum Römischen Recht eine stark genossenschaftlich-kommunitäre (nicht kommunistische) Komponente, wie ja auch nicht zufällig die Genossenschaft als soziale Organisationsform gerade in germanisch-rechtlich geprägten Ländern eine bewährte Tradition besitzt. Diese sozialrechtliche Auffassung steht quer zu egalisierendem, kollektivierendem Sozialismus, indem sie die Eigenrechte der Person und der intermediären Gruppen *(corps intermédiaires)* gegen zentralistische Übergriffe verteidigt, diese aber andererseits in den sozialen Verband eingebettet sieht und damit auch jedem abstrakten und isolierenden Individualismus eine Absage erteilt.

Indem die sich langsam anbahnende Entwicklung und Systematisierung einer kSL sich vor dem Hintergrund einer alten sozialrechtlichen Tradition und der

1 Vgl. Pius XI., Enzyklika *Quadragesimo anno*, 1931, Ziff. 79.

Revitalisierung dieser Tradition durch die Kathedersozialisten und die Deutschrechtler vollzog, konnte sie, in Verbindung mit einer aufstrebenden, nicht unbedeutenden katholisch-sozialen Bewegung als ihrem Resonanzboden, auf einen gewissen Erfolg in der Öffentlichkeit und im gesellschaftlichen Gestaltungsprozeß rechnen, der ihr dann auch nicht versagt geblieben ist.

Im Solidarismus – als »dritten Weg« zwischen Liberalkapitalismus und kollektivistischem Zentralismus – war angelegt, daß sich die katholisch-soziale Bewegung in Deutschland zumal um eine zwar nicht »kapitalistische«, aber doch vorwiegend privatrechtliche Wirtschafts- und Sozialordnung mühte – gegen zentralisierende Tendenzen (»Personalprinzip«, »Subsidiaritätsprinzip«). Schlagwortartig spricht man in Deutschland gelegentlich von einer »sozialen Domestikation« des Kapitalismus. Schritte dazu waren und sind: Betriebsverfassung, Unternehmensrecht, Mitbestimmung, Partnerschaft, Miteigentum der Arbeitnehmer am Unternehmenskapital usw. In manchen dieser Punkte konnte sich die katholisch-soziale Bewegung mit gemäßigten Kräften in den Gewerkschaften und auf dem rechten Flügel der Sozialdemokratie treffen.

Wenn die im vorhergehenden entwickelte Hypothese plausibel ist, dann wird es auch verständlicher, weshalb es in romanischen, »katholischen« Ländern so schwierig ist, über Betriebsverfassungen, Unternehmensrecht, Miteigentum der Arbeiter am Betriebsvermögen usw. zu sprechen bzw. auf diesen Gebieten weiter vorwärtszukommen. Vielleicht fällt von hierher auch Licht auf das Problem, weshalb der Marxismus in romanischen Ländern besser reüssiert als in germanischen, bis nach Skandinavien hinauf. Der Marxismus, nur auf dem Hintergrund des Liberalismus verständlich, ist für germanische Länder ein fremdes Importgut, ein Fremdkörper. Damit würde sich die Frage stellen, warum seit dem Ende der sechziger Jahre marxistisches und paramarxistisches Gedankengut auch in Mitteleuropa stärker Fuß fassen konnte. Ohne hierauf eine überzeugende Antwort bereit zu haben, könnte man vielleicht die Frage diskutieren, ob nicht die traditionellen *country profiles* (Recht, Verfassung, Bildung, Kultur) der einzelnen Nationen in einer technisch-verwalteten egalisierenden Welt immer mehr eingeebnet werden und die alten personalen und subsidiär strukturierten Formen zum Verschwinden bringen.

II. Fragen wir weiter, *wann* die kSL die Chance einer größeren Breitenwirkung hatte, wann nicht.

Diese Frage wird man am besten mit einem Blick auf die eigene Geschichte beantworten können. Katholisch-soziales Gedankengut hatte (bevor man von einer eigentlichen kSL sprechen konnte) in Deutschland eine relativ große Breitenwirkung um die Jahrhundertwende bis zum Ersten Weltkrieg. Es gab einen sozial vergleichsweise stark engagierten jungen Klerus, der die katholischen Arbeitervereine aufbaute und schulte. Daß man ihn und seine Vertreter, auch innerkirchlich, gelegentlich als »Hetzkapläne« oder »rote Kapläne« denunzierte, erhöhte sein Prestige eher, als daß es geschmälert worden wäre.

Dazu kam, daß in der sozialen Frage der Zeit, der »Arbeiterfrage«, noch fast auf allen Gebieten (Stichworte: Soziale Sicherheit, Arbeiterschutz, gewerkschaftlicher Zusammenschluß) Neuland zu entdecken und zu beackern war. Hinter den Bemühungen an der »Seelsorgefront«, wenn man das so sagen darf, stand eine nicht unbedeutende logistische Formation in Gestalt des der breiten sozialen Bildung dienenden »Volksvereins für das katholische Deutschland« (gegr. 1890) und der politischen Vertretung des katholischen Volksteils in der Deutschen Zentrumspartei, die sich sozialpolitisch aus dem Gewicht der katholischen Glaubensüberzeugung ihrer Mitglieder und der hinter ihr stehenden Wähler heraus als überaus erfolgreich erwies. Es kam hinzu – das scheint nicht unwichtig zu sein – ein klares »Feindbild« in Gestalt eines sich als betont atheistisch und militant antikirchlich darbietenden Sozialismus und eines schon seit den Zeiten der katholischen Romantik (Adam Müller) ununterbrochen bekämpften und für die soziale Frage letztlich verantwortlich gemachten manchesterlichen Wirtschaftsliberalismus.

Das starke soziale Engagement, das den deutschen Katholizismus vor allem vor dem Ersten Weltkrieg ausgezeichnet hatte, wurde in der Zwischenkriegszeit von einem – stärker auf das Innere der Kirche gerichteten – neuen ekklesiologischen Interesse und Empfinden überlagert, das sich verschiedenen Impulsen verdankte und einem offensichtlichen Bedürfnis der Zeit entsprach. 1921 hatte Romano Guardini das programmatische Wort vom »Erwachen der Kirche in den Seelen« gesprochen. Nach und nach trat an die Stelle des (»äußerlichen«) sozialen Engagements zunehmend bei Priestern, Theologen und Laien mit höherer Schulbildung die Pflege der (»inneren«) persönlichen Vervollkommnung im Kreise Gleichgesinnter. Der »rote Kaplan« von ehedem wurde zunehmend durch den »jugendbewegten«, »liturgiebeflissenen« Kaplan abgelöst. So wichtig und verständlich (vor allem als Korrektur von Einseitigkeiten) das war, es schien in manchen Fällen nicht gegen elitäres Gehabe gefeit und zog statt des jungen Arbeiters vor allem die Schüler und die akademischen Zirkel an. Die kSL war nicht ein Schwerpunkt des Bildungsideals dieser Zirkel.

Dieser erneuerten ekklesiologischen Sicht ist es wohl auch in erster Linie zuzuschreiben, daß der schon in der Weimarer Zeit latente Konflikt zwischen dem sog. Funktionalprinzip (der kirchlichen Verbände) und dem Territorialprinzip (der Diözesen und Pfarreien) sich in den Jahren unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg weiter zuspitzte. Ja manche Theologen, Bischöfe und Pfarrer übersteigerten dieses Prinzip zum totalen »Pfarreiprinzip«, wonach nur noch pfarrliche Organisationen auf der Basis der sog. »Naturstände« (Männer – Frauen; Jungmänner – junge Frauen; Knaben – Mädchen) ohne Rücksicht auf ihren gesellschaftlichen und beruflichen Status zugelassen werden sollten.

Aus den genannten und anderen Gründen, die in diesem engen Rahmen nicht näher erörtert werden können, erreichte die katholisch-soziale Bewegung nicht mehr die Schlagkraft, die sie vor dem Ersten Weltkrieg und teilweise noch in der

Weimarer Zeit besessen hatte. Da sie aber immer der wesentliche Resonanzboden der kSL gewesen war, geriet auch diese Lehre stärker ins Abseits. Das sich vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer mehr verstärkende Interesse an ekklesiologischen und liturgischen Fragen verdrängte, vor allem bei Theologiestudenten und beim jüngeren Klerus, zunehmend das Interesse an der kSL. Das Konzil selbst förderte, gewiß ungewollt, diesen Prozeß zu einem Teil. Zutreffend hat sich das Synodendokument »Kirche und Arbeiterschaft« dazu wie folgt geäußert: »Leider waren nach dem Konzil die Kräfte der Kirche durch die Vielzahl und Vielfalt der innerkirchlichen Probleme in so hohem Grade beansprucht, daß für andere Fragen, insbesondere für den sozialen Bereich und die Angelegenheiten der Arbeiterschaft kaum noch Interesse übrigblieb. – Leider zeigt die theologische Wissenschaft zu wenig Aufmerksamkeit für soziale Fragen und die Soziallehre der Kirche. Unsere Theologiestudierenden, die ohnehin um die letzten Grundlagen und Grundwahrheiten ihres Glaubens zu ringen haben, vermögen für katholische Soziallehre kein oder nur äußerst wenig Interesse aufzubringen.«[2]

Zum Teil schon in der Zwischenkriegszeit, besonders aber nach dem Zweiten Weltkrieg, begannen die alten »Feindbilder« der kSL in ihren Konturen zu verblassen. Neo- und Ordo-Liberalismus sowie der sich selbst zunehmend als freiheitlich-demokratisch verstehende Sozialismus schienen auf der Basis einer »sozialen Irenik« (Alfred Müller-Armack) einander immer näher zu kommen. Die SPD legte im Godesberger Programm von 1959 den Klassenkampfgedanken ab und versuchte, eine Volkspartei zu werden, was ihr, unter Einschluß eines stärker gewordenen katholischen Flügels, inzwischen gelungen ist. Über viele Einzelgesetzeswerke der seit 1969 regierenden sozial-liberalen Koalition gibt es zwar nach wie vor heftige Auseinandersetzungen mit der Kirche, aber mit dem Verblassen des keineswegs mehr zweifelsfrei erkennbaren »christlichen« Profils der Unions-Parteien sind auch die Fronten zwischen der Kirche und den großen demokratischen Parteien nicht mehr so eindeutig abgesteckt.

Diese Entwicklung, hier notgedrungen verkürzt dargestellt, steht hinter dem Phänomen, das seit Jahren als sog. »Profilverlust« der kSL in der Diskussion ist. Lassen sich für diesen angeblichen oder tatsächlichen Profilverlust einige, weiter oben dargestellte negative Gründe anführen, so dürfen auf der anderen Seite nicht die positiven, begrüßenswerten Gründe übersehen werden. Vieles von dem, was seit den Anfängen der kSL gefordert oder angeregt worden ist, kann heute als »abgehakt« gelten. Oswald von Nell-Breuning hat das anläßlich der Verleihung des Romano-Guardini-Preises 1972 in folgenden Worten ausgedrückt: »Die einst verlachten und verlästerten Kernsätze der Katholischen Soziallehre sind heute gemeinsame Überzeugung der ganzen, mindestens

2 Kirche und Arbeiterschaft. In: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I (Hrsg. v. L. Bertsch u. a.). Freiburg i. Br. 1976, Ziff. 1.6.3.

der ganzen freiheitlichen Welt. Von liberaler wie von liberalistischer Seite ist man auf uns zugekommen, ist einander – wenn ich es so ausdrücken darf – auf unserem Boden begegnet. Unbestreitbar hat die Katholische Soziallehre dadurch merklich an Profil verloren. Aber wir wollen doch nicht so töricht sein, deswegen einer Profilneurose zu verfallen. Wenn wir unseren Reichtum nicht mehr für uns allein haben, sondern ihn mit nahezu der ganzen gesitteten Welt teilen, ist das für uns kein Verlust; wir sind dadurch nicht ärmer geworden; im Gegenteil, es ist ein unvorstellbar großer Gewinn. Das ist die einmalige geschichtliche Leistung der katholischen, der päpstlichen Soziallehre.«[3]

Dieser kurze historische Abriß wollte aufzeigen, wann die kSL ihre größte Wirkkraft entfaltet hat und wann diese etwas zurückgetreten ist, wobei das Zurücktreten keineswegs nur negativ zu werten ist. Hiervon unabhängig stellt sich die Frage, warum diese Lehre seit einigen Jahren (Katholikentag Mönchengladbach 1974; Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland; Johannes Paul II. in Puebla und anderswo) verstärkt nachgefragt wird und ob sie den in sie gesetzten – vielleicht übertriebenen – Erwartungen heute und in der Zukunft zu entsprechen vermag.

III. Damit sind wir bei der Frage, *warum* die kSL wirksam bzw. unwirksam sein kann und wo die Chancen ihrer Wirksamkeit in der Zukunft liegen. Diese Frage hat teilweise schon eine Antwort im Vorhergehenden gefunden, im Aufweis ihrer bisherigen Wirkungsgeschichte. Es kann daher hier allein darum gehen, einige grundsätzlichere und systematische Überlegungen anzufügen.

Die kSL muß, um im Interessenhorizont der Theologen und Verkündiger aufzuholen, verstärkt ein Defizit aufzuarbeiten versuchen, das sich vor allem im Zusammenhang mit dem Aufkommen konkurrierender theologischer Strömungen (Politische Theologie, Theologie der Befreiung) aufgedrängt hat. Fragt man etwa nach den starken Seiten der Theologie der Befreiung, ohne zunächst zwischen ihren verschiedenen Strömungen zu unterscheiden, dann ist ihr bewußt biblischer Ansatz ihr stärkstes Anfangskapital, ungeachtet der Frage, ob ihre bibeltheologischen Ansätze und Ableitungen einer strengen Exegese standhalten und ob sie nicht im Zuge der so viel gepriesenen »Praxis der Befreiung« vielfach vergessen oder gar völlig über Bord geworfen werden.[4] Der bibeltheologische Ansatz der Befreiungstheologie hat zugleich ein Versäumnis der traditionellen kSL aufgedeckt, das zwar immer schon irgendwie gewußt, aber keineswegs – trotz guter Anläufe in den letzten Jahren – hinreichend aufgearbeitet worden war. Dies ist keineswegs ihr allein anzula-

3 Hier nach: Oswald von Nell-Breuning SJ, Dokumentation der Ansprachen beim 90. Geburtstag des Wissenschaftlers, Priesters und Ordensmannes am 8. März 1980 in Köln (Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Bonn (1980), S. 13.

4 Vgl. hierzu u. a. den Aufsatz von Horacio Simian-Yofre SJ, Die Theologie der Befreiung und ihre bibeltheologischen Voraussetzungen. In: »Stimmen der Zeit« 12/1978, S. 807ff.

sten, sondern einem Großteil der vorkonziliaren Theologie insgesamt. Innerhalb dieser erschien die kSL als etwas am Rande (und folglich die wissenschaftlich reflektierende Christliche Sozialwissenschaft als theologisches »Randfach«), allenfalls als ein vorgeschobenes Alibi dafür, daß sich »wirkliche« Theologie nicht mit so profanen Dingen zu befassen hätte wie die kSL.

Der kSL ihre theologische Präambel geschrieben zu haben, dies ist nicht das geringste Verdienst sowohl der Politischen Theologie als auch der Theologie der Befreiung. Ihnen ist es gelungen, die gesamte Theologie für die »politischen Dimensionen« des Glaubens und des Heils zu sensibilisieren, freilich mit dem z. T. unreifen Ergebnis, daß sich nun die verschiedensten theologischen Disziplinen in teilweise dilettantischer Manier auf dem politisch-gesellschaftlichen Felde tummeln und in je ihrem Bereich »befreiende Praxis« betreiben, so zum Beispiel in einer »befreienden Liturgie«, in einer »befreienden Katechese« usw., ohne die Bedürfnisse einer solchen Ausdrucksweise klar zu reflektieren.

Die kSL hat also Grund genug, diesen neueren theologischen Entwürfen insoweit Respekt und Anerkennung zu zollen, wie sie es ohne Zweifel verdienen. Daß sie sich schließlich dennoch nicht mit ihnen identifizieren kann, liegt daran, daß sich nach der gemeinsamen theologischen Präambel die Wege gegenüber der Politischen Theologie und gegenüber den in der Öffentlichkeit bekannteren Spielarten der Befreiungstheologie radikal trennen. Nicht der (bibel-)theologische Ansatz trennt sie, dieser einmal ganz abstrakt genommen, sondern grundlegende Differenzen im Urteil über den oder die richtigen Wege der Praxis, z. T. schon in der Analyse, vor allem aber in den Konsequenzen. Hier wird die kSL in vielem ein klares *quod non* sagen müssen.

Die kSL hat sich in der Vergangenheit in einer Engführung befunden in dem Sinne, daß der sozial-wirtschaftliche Bereich – und folglich Fragen der Wirtschaftsordnung und der Sozialpolitik – ihr bevorzugter Gegenstand war und teilweise noch ist. Der Bereich der politischen Ethik (Grundwerte, Grundrechte, Demokratie) wurde von ihr als nicht in vergleichbarer Weise zu ihrer Domäne gehörig betrachtet. Die heute viel klarere Einsicht in den engen Zusammenhang zwischen politischer und sozial-ökonomischer Verfassung muß und kann zu einer verstärkten Zusammenarbeit zwischen den Vertretern der traditionellen kSL und katholischen Staatsrechtslehrern und Politologen führen. Es ist gerade in diesem Zusammenhang wichtig, daß seit Johannes' XXIII. Enzyklika *Pacem in terris* (1963) und in den sozialen Lehräußerungen des gegenwärtigen Papstes dieser enge Zusammenhang deutlicher herausgearbeitet worden ist und wird. Dies könnte der kSL zusätzliche Aufmerksamkeit und Wirksamkeit sichern.

Nicht verschwiegen werden dürfen allerdings die Schwierigkeiten, die sich einer verstärkten Wirksamkeit der kSL nach wie vor entgegenstellen. Ein ernsthaftes Studium der kSL ist zeit- und kraftaufwendig und wird von nicht wenigen Theologen aus diesem Grunde gescheut. Wenn Hans Maier auf eine

Umfrage des »Rheinischen Merkur« im Jahre 1974 zu den Leistungen der kSL u. a. antwortete, »daß die Stärke der kSL immer in der Entfaltung von Komplexität, nie in der Reduzierung auf terribles simplifications« lag,[5] dann darf man allerdings nicht übersehen, daß dies zugleich auch ihr Handicap ist. Man kann sie nicht »im Vorübergehen« studieren. Die Kombination zwischen einem abgeschlossenen theologischen Studium und dem Studium einer sozialwissenschaftlichen Disziplin (Volkswirtschaftslehre, Rechtswissenschaft, Soziologie, Politologie) mit den erforderlichen akademischen Graden wäre die Idealvoraussetzung für eine wirkungsvolle wissenschaftliche Vermittlung der kSL. Dies wird unter heutigen Studienbedingungen und auch – das sollte ganz deutlich gesehen werden – angesichts der Tatsache, daß nicht mehr Priester in genügender Zahl, unbelastet von familiären Verpflichtungen, die Mühen eines langen Doppelstudiums auf sich nehmen können, zunehmend illusorisch.

Schließlich hängt das Urteil über die Wirksamkeit oder Unwirksamkeit der kSL auch von dem Erwartungshorizont ab, mit dem man an sie herantritt. In der bereits zitierten Umfrage des »Rheinischen Merkur« vom Jahre 1974 war gefragt worden 1. nach der Bedeutung der kSL für heute und 2. nach fünf großen Themen, die die kSL heute mit Vorrang zu behandeln habe. Zu beiden Fragen, besonders zur zweiten, liefen die Antworten kreuz und quer durcheinander, auseinander und aneinander vorbei. Dies könnte zu dem Schluß verleiten, die kSL wisse ja selbst nicht einmal, was sie wolle, sie habe keine Vorstellung von ihrer eigenen Identität. – Hier hatte sich aber nur ein falscher, völlig überzogener Erwartungshorizont aufgebaut.

Folgende Selbstbegrenzung in Anspruch und Erwartung, so meine ich, sollte sich durchsetzen: Soziale Problemdefinitionen und Problemlösungen sind keineswegs das alleinige und primäre Geschäft der kSL. Den Verzicht darauf – falls es einer ist – sollte man nicht als resignativen Rückzug betrachten, sondern als einen echten Fortschritt. Die Zeiten, als Kirche und Theologen noch nahezu alle Probleme autoritativ definierten und die einzige Lösung gleich mitlieferten, sind ja gewiß nicht in rundum bester Erinnerung.

Ja, was kann kSL aber dann? Sie kann – sollte können – das, was die bedeutendsten Theologen und Hierarchen und die bedeutendsten Epochen der Theologiegeschichte seit biblischen Zeiten immer wieder getan haben: die Fragen der Zeit, besonders die kontrovers diskutierten Fragen, kritisch aufgreifen und ihre Meinung dazu zu sagen versuchen, wobei sie – die Transzendenz des Glaubens im Hintergrund – auf die Menschen und ihr Sprechen eingehen *(aggiornamento),* dabei ihre Meinung nicht autoritär, sondern als Ergebnis eines Dialogs vortragend. – »Diakonie der Vernunft« (Günter Rohrmoser) ist ihr primäres Geschäft.

---

5 Katholische Soziallehre heute. Beiträge aus dem »Rheinischen Merkur«. Festgabe für Joseph Kardinal Höffner, 2. Aufl. Koblenz, April 1977, S. 9.

Politische Theologien und katholische Soziallehre

Versuch einer historisch-vergleichenden Analyse im Interesse eines besseren gegenseitigen Verständnisses

Von Lothar Roos

I. Erste Abgrenzungen

Im »Kommentar« eines katholischen Wochenblatts zur Veröffentlichung der zweiten Enzyklika Johannes Pauls II. heißt es: Bei »Dives in misericordia« handle es sich »um ein rein religiöses Lehrschreiben. Völlig unsinnig ist es, einen Zusammenhang mit der katholischen Soziallehre herstellen zu wollen (wie in einigen Meldungen geschehen).« Weiter wird dann als sozialtheologische Konsequenz der Enzyklika herausgestellt: »Eine tiefere Kraft, die Liebe« müsse »den Kampf für Gerechtigkeit tragen«, nur so ließe sich eine »Kultur der Liebe und des Erbarmens finden und aufbauen«, was »keine Utopie, sondern reale Verheißung und Aufgabe des christlichen Glaubens« sei[1]. – Sofern es tatsächlich »völlig unsinnig« wäre, in dieser Folgerung der Enzyklika eine Aussage der katholischen Soziallehre zu sehen (wir werden auf diese Behauptung zurückkommen), könnte man sie dann vielleicht als eine Aussage im Sinne einer »politischen Theologie« einordnen?[2] Unter »politischer Theologie« hätte man dann Einsichten zu verstehen, die aus *theologischen* Prämissen wertende bzw. adhortative Aussagen über politische (gesellschaftliche) Verhältnisse ableiten. Dadurch würden bestimmte politische Handlungsweisen und möglicherweise auch bestimmte politische Strukturen als Konsequenzen der in Jesus angebrochenen Gottesherrschaft und in diesem Sinne als heilsbedeutsam erklärt. Politische Theologie verstünde sich demnach als »Übersetzung« der *Heilswirklichkeit* in *Weltwirklichkeit*, insofern und insoweit sich aus der Wirklichkeit des Heils theologisch legitim Einsichten und Handlungsanweisungen zur Deutung bzw. »heilsgemäßeren« Gestaltung irdischer, insbesondere politischer Wirklichkeiten formulieren ließen. Da es sich um eine theologische Vermittlung handelt, könnte der Träger dieser »Übersetzung« nur die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche, sein.

Auch der »katholischen Soziallehre« geht es um die Konsequenzen des christlichen *Heils* für das menschliche *Wohl*, allerdings mit Hilfe eines (etwas) anderen Instrumentariums. J. Höffner definiert: »Christliche Gesellschaftslehre . . . als das Gesamt der sozialphilosophisch (aus der wesenhaft sozial

1 »Christ in der Gegenwart« 32 (1980), S. 409.

2 Vgl. E.-W. Böckenförde, Die »politische Theologie« des Papstes. In: »Stimmen der Zeit« 105 (1980), S. 219-234; O. v. Nell-Breuning, Politische Theologie Johannes Pauls II., ebd., S. 675-686.

veranlagten Menschennatur) und sozialtheologisch (aus der christlichen Heilsordnung) gewonnenen Erkenntnisse über Wesen und Ordnung der menschlichen Gesellschaft und über die sich daraus ergebenden und auf die jeweiligen geschichtlichen Verhältnisse anzuwendenden Normen und Ordnungsaufgaben.«[3] Das typische Argumentationsmuster katholischer Soziallehre geht dabei von einer Prämisse grundsätzlicher (sozialphilosophischer oder sozialtheologischer) Art und einer Prämisse tatsächlicher Art[4] aus, um aus diesen beiden »Obersätzen« Konklusionen im Sinne gesellschaftlicher Normen und Ordnungsaufgaben bzw. Verhaltensweisen (Tugenden) abzuleiten.[5] Bei der Prämisse tatsächlicher Art handelt es sich um historische oder sozialwissenschaftliche Tatsachenurteile. Die Prämisse grundsätzlicher Art nimmt in der »klassischen« katholischen Soziallehre meist die Form eines sozial*philosophischen* Prinzips an, wenngleich auch sozialtheologische Prämissen (insbesondere im Sinne einer theologischen Anthropologie) keineswegs ausgeschlossen werden. Man argumentiert aber in aller Regel mit der (freilich nicht ungeschichtlich verstandenen) »Natur des Menschen« und der »Natur der Sache«. Erkenntnismittel ist somit die »natürliche menschliche Vernunft«. Insofern sind die gewonnenen Einsichten, wie es Johannes XXIII. einmal formulierte, auch »für alle annehmbar«[6]. Als »christlich« oder »katholisch« sind die Aussagen der katholischen Soziallehre nur insoweit zu kennzeichnen, als ihre durch die Vernunft ermittelten Erkenntnisse »unter dem Licht des Evangeliums«[7] und aufgrund ihrer kirchlichen Tradierung und Vorlegung eine höhere Gewißheit erlangen, als dies bei offenbarungstheologisch nicht »gestützten« Einsichten der Fall wäre. – Dabei bleibt allerdings zweierlei offen: zum einen die Frage, ob sich das Naturrechtsdenken mit seiner Kernaussage von der unveräußerlichen Würde des Menschen und den daraus abgeleiteten Rechten und Pflichten überhaupt ohne das Faktum der biblisch-christlichen Offenbarung so hätte entwickeln können, ob man also nicht eher von einem »Naturrecht post Christum natum«[8] reden müsse. – Zum anderen ist mit N. Monzel zu fragen, ob nicht die Offenbarung einen »inhaltlichen Überschuß an sozial bedeutsamen Wertbestimmungen und Zielsetzungen« ermögliche, die das »natürliche

3 Vgl. die im Anschluß an G. Gundlach formulierte Definition bei J. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre (Studienausgabe). Köln ⁷1975, S. 21.

4 Vgl. O. v. Nell-Breuning, Wie sozial ist die Kirche? Düsseldorf 1979, S. 20.

5 Zur näheren Explikation der Erkenntnistheorie der katholischen Soziallehre vgl.: L. Roos, Steht die katholische Soziallehre über den Gesellschaftssystemen? In: Christliche Soziallehre unter verschiedenen Gesellschaftssystemen, hrsg. von A. Rauscher (Mönchengladbacher Gespräche 1). Köln 1980, S. 11-37.

6 Johannes XXIII., Enzyklika »Mater et magistra«, 220.

7 Vaticanum II, Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«, 63, 5.

8 M. Theunissen, Das Denken im Widerstreit von Glaube und Vernunft. In: »Herder-Korrespondenz« 30 (1976), S. 449-456.

Begreifen« übersteigen und die somit im strengen Sinn als sozial*theologisch* zu kennzeichnen wären.[9] Diese Aussagen lägen dann im Bereich dessen, was wir oben »politische« (oder »soziale«) »Theologie« genannt haben.

II. Zur Geschichte der politischen Theologien

Warum aber verhalten sich sowohl die kirchliche Sozialverkündigung wie auch die meisten Vertreter der wissenschaftlichen christlichen Gesellschaftslehre (zumindest in Deutschland) heute gegenüber dem Genus der Befreiungstheologien als den heute besonders aktuellen Versionen politischer Theologie – O. von Nell-Breuning nannte sie einmal »Genitiv-Theologien«[10] – so zurückhaltend? – Die Antwort lautet kurz: Weil sich die (moderne) katholische Soziallehre historisch als Resultat eines mühsamen Befreiungsprozesses von einer theologischen Überformung des Politischen bzw. Gesellschaftlichen entwickelt hat, und weil sie deswegen gegenüber der Gefahr eines neuen »Integralismus von links«, wie er sich in manchen Versionen der Befreiungstheologie ankündigt, besonders hellhörig ist. Dies wird später noch näher zu begründen sein. Zunächst aber ist zu fragen: Von welcher Art »politischer Theologie« mußte sich die christliche Gesellschaftslehre geschichtlich emanzipieren? Die Antwort setzt einen, wenn auch nur grob skizzierten, Blick in die Geschichte der politischen Theologien voraus:

Soweit sich die neutestamentlich auszumachenden Anfänge und Ansätze frühchristlichen Weltverhaltens rekonstruieren lassen[11], fällt besonders eine sozialtheologische Grundentscheidung auf: Jesus läßt sich auf die politisch-theokratischen Messiasvorstellungen seiner jüdischen Umwelt ebensowenig ein wie auf die damit konkurrierende »antike« politische Theologie des römischen Kaiserstaates, wie die »Schlüsselstelle« Mt 22, 15-22 deutlich macht. In beiden Fällen wäre eine Bejahung der entsprechenden zeitgenössischen Vorstellungen auf eine – wenn auch unterschiedlich begründete und ausgeprägte – direkte Theologisierung politischer Institutionen (des römischen Kaiserkults) oder Verhaltensweisen (z. B. des messianischen Befreiungskampfes gegen die Römerherrschaft) hinausgelaufen.[12] Diese Grundentscheidung Jesu wurde von der jungen Kirche durch fast drei Jahrhunderte zum Teil

9 Vgl. N. Monzel, Solidarität und Selbstverantwortung, Beiträge zur christlichen Soziallehre. München 1959, S. 18.

10 Vgl. O. v. Nell-Breuning, Neues Interesse. In: Katholische Soziallehre heute. Beiträge aus dem Rheinischen Merkur. Koblenz 1976, S. 150.

11 Vgl. dazu das grundlegende Werk von H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu. Würzburg 1978; ferner die für unser Thema äußerst aufschlußreiche kleine Schrift von B. Welte, Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht. Freiburg 1960.

12 Zur »antiken« politischen Theologie vgl. H. Maier, Kritik der politischen Theologie. Einsiedeln 1970, S. 16-19.

härtester Christenverfolgung konsequent durchgehalten, allerdings mit einer folgenschweren Ausnahme, in der wir die ersten Entwürfe christlich begründeter politischer Theologien zu sehen haben: Um die Mitte des dritten Jahrhunderts versuchten einige christliche Apologeten, so vor allem Origenes in seiner Apologie gegen Celsus, den römischen Intellektuellen die theologische Überzeugung nahezubringen, die Römer würden im Fall der Annahme des christlichen Glaubens den »Sieg über ihre Feinde gewinnen oder überhaupt keine Feinde mehr zu bekämpfen haben«[13]. Mit dem gleichen theologischen Argument verheißt der kleinasiatische Apologet Melito von Sardes dem Kaiser Marc Aurel den Bestand seiner Dynastie[14] und Tertullian dem römischen Imperium Dauer »bis zum Ende der Tage«[15]. Nach der »konstantinischen Wende« sind es Eusebius in seinem »Leben Konstantins« und in der Zeit der arianischen Wirren einige byzantinische »Hofbischöfe«, die den christlich (bzw. arianisch) gewordenen Kaisern theologische Argumente eines neuen christlich-kaiserlichen »Gottesgnadentums« liefern[16]. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts kristallisiert sich als nun mehr »klassische« Gestalt christlich-politischer Theologie die Idee heraus (in Theodosius einerseits, Ambrosius bzw. Damasus I. andererseits personifiziert): »Der Stellvertreter des Apostelfürsten . . . und der Kaiser als ›Stellvertreter des allmächtigen Gottes‹ . . . sollten sich zusammenfinden in der einen Aufgabe: Imperium und Kirche gegenseitig an sich großwerden zu lassen.«[17] Ein Jahrhundert später wird dann in der »Zwei-Gewalten-Lehre« Gelasius' I. (492-496) diese Theologie auf eine Formel gebracht, mit der »alle Tore des kommenden Mittelalters«[18] aufgestoßen werden. Damit war nämlich aus der personalistischen augustinischen (neuplatonisch inspirierten) Theologie, wonach das Leibliche dem Geistigen, das Zeitliche dem Ewigen und folglich auch der christliche Kaiser dem ewigen Heil seiner Untertanen zu dienen habe, eine theologisch legitimierte politische Institutionenlehre geworden. Alle mittelalterlich-neuzeitlichen (in unserer heutigen Sprechweise »alten«) politischen Theologien lassen sich als staatskirchliche (cäsaropapistische) oder kirchenstaatliche (hierokratische) Variationen dieses Themas interpretieren. Solche »politische Theologie«, geschichtlich verkörpert im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, hat faszinierende politische und religiöse Leistungen hervorgebracht wie etwa die Kaiseridee Karls des Großen oder die Missionierung des Ostens auf dem Höhepunkt des ottonischen Reichskirchensystems. Auf ihr Konto gehen aber auch theologisch zugelassene Ketzerverfolgungen (erstmals begründet in dem augustinischen »compelle intrare«) und theologisch geforderte Kreuzzüge (»Gott will es!«). In

13 H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum. München 1961, S. 69.

14 Vgl. ebd., S. 33f.

15 Ebd., S. 34.

16 Vgl. ebd., S. 75-95 passim.

17 Ebd., S. 106.

18 Ebd., S. 227.

diese Reihe gehören die »Dictatus Papae« Gregors VII. (1075) mit ihrer extensiven Auslegung der »potestas directa ratione peccati« durch die Kirche und die – wegen der maßlosen Übersteigerung ihres hierokratischen Anspruchs und dem inzwischen (gegenüber Canossa!) eingetretenen Wandel des Bewußtseins nicht mehr ernst genommenen – Bulle »Unam sanctam« Bonifaz' VIII. (1302) mit ihrer abstrusen »Zwei-Schwerter-Lehre«. Solche politische Theologie konnte gerade dann die engagiertesten Christen begeistern, wenn sich Heilige – wie z. B. das heilige Kaiserpaar Heinrich II. (1002-1024) und Kunigunde oder der heilige Kreuzzugsprediger Bernhard von Clairvaux – ihrer bedienten. Damit wird solche Theologie aber nicht richtiger, sondern – bis auf den heutigen Tag – eher gefährlicher. So war es dann auch kein Zufall, daß sich der beginnende Sozialkatholizismus des 19. Jahrhunderts angesichts der Konsequenzen des individualistischen Liberalismus und von der verklärenden Sicht des Mittelalters durch die Romantik zusätzlich motiviert, in seinen Reformentwürfen zunächst – und in der Vogelsang-Schule noch sehr lange – an der – wiederum mit Hilfe »politischer Theologien« glänzend legitimierten[19] – mittelalterlichen Ständegesellschaft orientierte. Es scheint uns nun sehr reizvoll zu sein, den historischen Ablösungsprozeß des mitteleuropäischen Sozialkatholizismus im 19. Jahrhundert von den politischen und sozialen Theologien des Mittelalters, dessen Kehrseite das Entstehen der modernen (philosophisch-naturrechtlich und sozialwissenschaftlich argumentierenden) christlichen Gesellschaftslehre bedeutet, im Kontext der Diskussion um die heutigen »Befreiungstheologien« darzustellen.

III. »Theologie der Befreiung« und »Katholisch-soziale Bewegung«

1. Die Situation damals und die Befreiungstheologie heute

Man kann den gesellschaftskritischen und sozialgestalterischen Aufbruch der Kirche Lateinamerikas, wie er seit der Konferenz von Medellín (1968) weltweit sichtbar wurde und wie er im »Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla« (1979) seinen theologisch bisher dichtesten Ausdruck fand[20], gut vergleichen mit dem Entstehen der Katholisch-

19 Vgl. dazu N. Monzel, Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München/Wien 1980, S. 53-59.

20 Ohne hier auf die Fülle der zu den Befreiungstheologien erschienenen Veröffentlichungen eingehen zu können, sei auf folgende, eine fundierte Orientierung ermöglichende Schriften hingewiesen: A. Garcia Rubio, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung (I). In dieser Zeitschrift 2/73, S. 400-423; R. Vekemans, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung (II). In dieser Zeitschrift 2/73, S. 434-448; K. Lehmann mit H. Schürmann, O. González de Cardedal und H. U. von Balthasar (Internationale Theologenkommission), Theologie der Befreiung. Einsiedeln 1977; H. Schöpfer/E. L. Stehle, Kontinent der Hoffnung. Beiträge und Berichte zu Puebla. München/Mainz 1979; J. Alliende L., Puebla. Die Bedeutung der Konferenz für die Zukunft der lateinamerikanischen Völker. In dieser Zeitschrift 2/80, S. 253ff.

sozialen Bewegung in Mitteleuropa an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Zugleich macht eine solche Synopse etwas deutlich vom Verhältnis von Lehre und Leben, von Theorie und Praxis im Entstehungsprozeß katholischer Soziallehre. Dies wiederum scheint mir ein entscheidender Zugang zu sein, um das heutige Verhältnis von katholischer Soziallehre und den Ansätzen politischer Theologien bzw. Befreiungstheologien besser zu begreifen.

Die Kirche war im Kontext der geistesgeschichtlichen Entwicklungen des 18. und 19. Jahrhunderts und ihrer politisch-gesellschaftlichen Konsequenzen (Aufklärung, Rationalismus, Französische Revolution, Säkularisation) mehr und mehr in die Isolation und damit in eine gesellschaftliche Standortlosigkeit geraten. Gesellschaftlich standortlos war aber auch die seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts allmählich anwachsende Industriearbeiterschaft, denn für sie war im Schema der überkommenen mittelalterlich-neuzeitlichen Ständegesellschaft kein Platz vorgesehen. Mit der in der katholischen Erneuerungsbewegung des 19. Jahrhunderts und weltkirchlich mit dem Pontifikat Leos XIII. beginnenden »systematischen Erneuerung der kirchlichen Soziallehren« (Cl. Bauer) wird eine gegenläufige Bewegung eingeleitet mit der Tendenz einer Rückwendung der Kirche zur werdenden Industriegesellschaft und ihren ungelösten Problemen. Katalysatoren dieser Rückwende sind einerseits der Kirchenkampf des Liberalismus, andererseits die »soziale Frage«. Schon in der Märzrevolution (1848), vor allem aber nach der Reichsgründung (1871) und der Aufhebung der Sozialistengesetze (1890), verbanden sich in Deutschland in den Bestrebungen des werdenden politischen Katholizismus der Kampf für die Freiheit der Kirche von staatskirchlicher Bevormundung und Unterdrückung mit der sozialen Formierung der (kirchlich orientierten) Arbeiterschaft in der »Katholisch-sozialen Bewegung«. Ausgangspunkt des politischen wie des sozialen Katholizismus im 19. Jahrhundert war – in heutiger Terminologie – eine Theologie der Befreiung: Aus theologischen Gründen postulierte man die Freiheit der Kirche vom weltanschaulichen Neo-Absolutismus des damaligen Staates. Und hinsichtlich der Arbeiterproblematik wurde das 1869 vor der Fuldaer Bischofskonferenz ausgesprochene Wort Kettelers wegweisend: »Die soziale Frage berührt das depositum fidei.«[21] Diese *theologischen* Impulse waren es, die – zusätzlich mobilisiert durch die Enzyklika »Rerum novarum« (1891) – zur gesellschaftlichen Formierung des deutschen Katholizismus (Parallelen zeigen sich insbesondere in Belgien und den Niederlanden, zum Teil auch in Frankreich) im »Volksverein für das katholische Deutschland«, im Zentrum, in katholischen Arbeitervereinen und (christlichen) Gewerkschaften führten.[22]

21 W. E. von Ketteler, Sozialcaritative Fürsorge der Kirche für die Arbeiterschaft. Abgedruckt in: Texte zur katholischen Soziallehre II, 1, hrsg. vom Bundesverband der KAB Deutschlands. Kevelaer 1976, S. 229.

22 Vgl. dazu weiterführend: A. Rauscher/L. Roos, Die soziale Verantwortung der Kirche. Wege und Erfahrungen von Ketteler bis heute. Köln ^{2}1979, S. 63-85.

Die Analogie zur heutigen Situation in Lateinamerika drängt sich – bei aller Unterschiedlichkeit der Sachlage – geradezu auf: In Lateinamerika gab es – grob gesprochen – vor der Konferenz von Medellín – keinen durchgreifenden Versuch, die Probleme einer werdenden Industriegesellschaft hinsichtlich ihrer politischen und ökonomischen Strukturen mit Hilfe einer ins Gewicht fallenden christlich-sozialen Bewegung und einer dazu notwendigen katholischen Sozialethik (Wirtschaftsethik, politische Ethik) anzugehen. Die Gründe dafür (sofern sie überhaupt leicht zu finden wären) können hier nicht weiter erörtert werden. Ähnliches gilt ja für die romanischen Länder (mit Einschränkung für Frankreich) insgesamt.[23] Im Gegensatz zur europäischen Situation des 19. Jahrhunderts war aber die lateinamerikanische Kirche deswegen keineswegs gesellschaftlich standortlos geworden, sondern konnte – darin den protestantischen Kirchen im wilhelminischen Deutschland nicht unähnlich – als ein integrierender Bestandteil, ja zum Teil sogar als die entscheidende Stütze des (neo-feudalen) »Systems« angesehen werden. Die Konferenz von Medellín (1968) hat – als Frucht einer bereits bei der ersten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Rio (1955) einsetzenden Bewußtseinsveränderung, die vor allem während des Konzils (1962-1965) mächtig vorangetrieben wurde – für die lateinamerikanische Kirche jene Wende grundgelegt, wie sie etwa durch die Fuldaer Bischofskonferenz von 1869 (Ketteler!) und die Enzyklika »Rerum novarum« Leos XIII. (1891) für die Kirche in Deutschland bzw. in den Industrieländern Europas eingeleitet wurde. »Theologie der Befreiung« wird zum Zentralbegriff und Leitwort dieser Umkehrbewegung. Die Leidenschaft, mit der dieses Wort aufgegriffen und verbreitet wird, hat wohl zwei Ursachen: zum einen erweist sich der politische und soziale »Status quo«, genauer die quasi-feudale Gesellschaftsordnung in einer Reihe wichtiger lateinamerikanischer Staaten angesichts des fortgeschrittenen ökonomischen und kulturellen Entwicklungsstandes dieser Länder mehr und mehr als explosiv anachronistisch. Zum anderen spürt die Kirche in diesen »katholischen« Ländern eine historische Mitschuld an dieser Situation und einen eminenten Nachholbedarf an politisch-gesellschaftlicher Konsequenz christlichen Glaubens oder besser: christlichen Lebens. Gerade deshalb verstehen sich die Impulse, die sich mit dem Leitwort «Theologie der Befreiung« verbinden, primär in Richtung auf eine neue, »andere« *Praxis* der Kirche. Theologisch geht es bei der »Befreiung« grundlegend um ein »Umdenken«, das die gesamte Theologie und die Praxis der Kirche erfassen soll. Als Grundrichtung dieser *Metanoia* läßt sich formulieren: Von einer Kirche der Mit-Privilegierten zu einer Kirche der Armen! Die lateinamerikani-

23 Vgl. dazu die interessante Hypothese von W. Weber. In: Christliche Ethik zwischen Anpassung und Widerstand (Reihe: Kirche und Gesellschaft, hrsg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach Nr. 43). Köln 1977, S. 10-12; und dieses Heft, S. 122ff.

sche Kirche will und soll sich auf die befreiende Kraft des Evangeliums besinnen und sich an die Spitze einer Befreiungsbewegung stellen, die alle Dimensionen des menschlichen Lebens umfaßt: die religiöse, die soziokulturelle, die ökonomische, die politische Sphäre. – Hier wird also grundsätzlich nichts anderes ausgesagt, als daß die in Jesus Christus geschenkte Befreiung den *ganzen* Menschen betrifft und darum für *alle* gesellschaftlichen Verhältnisse zu *jeder* Zeit bedeutsam ist. Insofern ist jede christliche Theologie eine Theologie der Befreiung. Die Frage ist nur: wovon, wozu und mit welchen Mitteln befreit werden soll und was Theologie als solche dazu beitragen kann.

2. Die Befreiungstheologie damals und die Situation heute

An dieser Stelle kann es nun äußerst hilfreich sein zurückzufragen, welche Probleme die im Kontext des Kirchenkampfes und der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts entstandene »Theologie der Befreiung« zu lösen hatte und wie ihr dies gelang. Dem zeitgenössischen Denken des 19. Jahrhunderts muß die damalige soziale Frage ähnlich undurchschaubar vorgekommen sein wie uns heute etwa das Problem der Überwindung des (Neo-) Kolonialismus oder der Ingangsetzung einer neuen, »gerechten« Weltwirtschaftsordnung. Man hatte für die damalige Frage – ähnlich wie wir heute auf die genannten – keine abrufbare Antwort bereit, sofern man nicht ein Anhänger der beiden großen Ideologien des frühen bzw. des späten 19. Jahrhunderts (des Liberalismus oder des Marxismus) war.

Was lag in dieser Situation für den Katholizismus näher, als sich auf die – durch die Brille der Romantik verklärte – »heile Welt« des Mittelalters zu besinnen und die Lösung von einer kompromißlos antikapitalistischen Ständegesellschaft zu erhoffen? Und was war – zumindest für den Glaubenden – plausibler, als die Letztursache aller gesellschaftlichen Übel im Abfall vom Christentum zu suchen? Und beide Antworten wurden auch tatsächlich gegeben und eingehend theologisch begründet, wobei die Begründungen sogar weithin zutrafen: denn die mittelalterlich-neuzeitliche Ständegesellschaft kannte tatsächlich mehr »eingebaute« Solidarität, war also »strukturell« solidarischer, als die liberale Gesellschaft atomisierter Individuen. Und hätte man alle Gebote des Christentums beachtet, wäre sicher sozial und politisch vieles nicht so schlimm gekommen. Aber dessenungeachtet wurden der »Medioevalismus« (Cl. Bauer) und der »Integralismus« zu entscheidenden Hemmnissen für eine sach- und zeitgerechte Beurteilung der sozioökonomischen Probleme durch den frühen Sozialkatholizismus. Wir beobachten bei den damals »medioevalistisch« und »integralistisch« argumentierenden »Theologien der Befreiung« Grenzüberschreitungen, welche die – wie wir heute sagen – »richtige Autonomie« der Kultursachbereiche nicht genügend ernst genommen haben. Es ist das bleibende Verdienst eines Bischof Ketteler und vor allem eines Georg von Hertling in seiner Auseinandersetzung mit dem jungen Franz

Hitze[24], daß dem Sozialkatholizismus dank der Wiederentdeckung und Weiterführung des thomistischen Naturrechtsdenkens die Abgrenzung zwischen sozialer *Theologie* einerseits und der Sozial*philosophie* bzw. den Sozial*wissenschaften* andererseits gelang und damit das Entstehen einer modernen katholischen Soziallehre in die Wege geleitet werden konnte[25]. So wurde der Weg der *Unterscheidung*, wie ihn Albertus Magnus und Thomas von Aquin bereits begangen hatten, im Blick auf die Lösung der »sozialen Frage« freigelegt: die Unterscheidung z. B. zwischen den Mängeln und den zutreffenden Einsichten der liberalen Theorie, zwischen der einer Ständegesellschaft zugrundeliegenden Idee der Solidarität und deren Verwirklichung unter ganz anderen gesellschaftlichen Voraussetzungen; zwischen einem kollektivistischen »Staatssozialismus« und einer an der Menschenwürde orientierten staatlichen Sozialpolitik; vor allem aber zwischen dem, was *theologisch* zu fordern und zu begründen und dem, was Sache *anderer* Wissenschaften war. Dieser Klärungsprozeß verlief nicht ohne Kämpfe und Spannungen, wie etwa der »Gewerkschaftsstreit« zwischen 1900 und 1912 (Integralismus!) und die sich z. T. bis nach »Quadragesimo anno« hinziehenden Auseinandersetzungen mit universalistischen und ständestaatlichen Ideen innerhalb des Katholizismus zeigen. Wie erfolgreich die damaligen Diskussionen letzten Endes waren, sieht man daran, daß sich als ihr Ergebnis und als Folge eines trotz aller Mißverständnisse fruchtbaren Ringens mit den liberalen wie den sozialdemokratischen Ideen allmählich die Konturen jenes »dritten Weges« herausbildeten, der bis heute als einzig sinnvolle Alternative zwischen »Kapitalismus« und »Totalitarismus« übriggeblieben ist. Allerdings wurde auch mit zunehmender sozialphilosophischer und sozialwissenschaftlicher Konsolidierung der katholischen Soziallehre eine berechtigte Frage in den Hintergrund gedrängt: Läßt sich vielleicht *theologisch* nicht doch mehr im Hinblick auf den Beitrag der Kirche zu einer menschenwürdigen Gesellschaft ausmachen, als dies die »klassische« katholische Soziallehre mit ihren Erkenntnismethoden auszudrücken vermag? – Damit stehen wir vor der »neuen politischen Theologie«.

IV. Heutige Probleme zwischen politischen Theologien und katholischer Soziallehre

1. Zur »neuen« politischen Theologie von J. B. Metz

Zur Unterscheidung von den bisher erwähnten »alten« politischen Theologien (insbesondere des Altertums und des Mittelalters – ausgeklammert wurden die

24 Vgl. dazu Cl. Bauer, Georg von Hertlings Beitrag zum Werden der katholischen Soziallehre. In: »Civitas« 15 (1977), S. 11-20.

25 Der Papst spricht in seiner neuesten Enzyklika von der »Katholischen Soziallehre, die sich im Lauf der letzten hundert Jahre machtvoll entwickelt hat« (*Dives in misericordia* 12, 2).

im Kontext reformatorischer Theologie entstandenen) können die von J. B. Metz am Ende der sechziger Jahre vorgelegten[26] und in den folgenden Jahren mehrfach vertieften und korrigierten[27] Entwürfe als »neue« politische Theologie bezeichnet werden. Ohne hier in eine eingehende Diskussion über dieses Konzept eintreten zu können[28], seien im Kontext unserer Überlegungen drei Anmerkungen dazu gemacht:

a) Will man J. B. Metz gerecht werden, muß man seine »politische Theologie« in ihrer »kairologischen« Intention verstehen. Metz begreift seinen Entwurf als Korrektur einer – wie er meint – allzu privatistischen Interpretation des Christus-Ereignisses in den »heute vorherrschenden Formen der transzendentalen, existentialen und personalistischen Theologie«[29]. Dabei spielt wohl die geistesgeschichtliche Situation, wie sie durch das Jahr 1968 markiert wird, eine auslösende Rolle: Mit dem Ende der Nachkriegszeit war das »Herkömmliche Konzept« (J. K. Galbraith) politisch, ökonomisch, aber auch philosophisch (Frankfurter Schule!) in eine Krise geraten. Zur selben Zeit war die Kirche stark mit ihren inneren Problemen beschäftigt. Der kirchlichen Sozialverkündigung war trotz der Pastoralkonstitution (1965), der Enzyklika »Populorum progressio« (1967) und des Apostolischen Schreibens »Octogesima adveniens« (1971) mit ihren beachtlichen zeitkritischen Einzelaussagen die Tragweite des Umbruchs nicht voll bewußt geworden. In dieses »Vakuum« hinein, um jenem theologischen Defizit hinsichtlich der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche zu steuern, das ihm gerade im Kontext der von der »Frankfurter Schule« aufgeworfenen Fragen besonders drohend erschien, formulierte Metz seine »Politische Theologie«. Gleichzeitig lenkte er damit die Aufmerksamkeit auf die Frage, ob sich aus der christlichen Botschaft nicht ein »Mehr« bzw. andere Formen der politisch-gesellschaftlichen Konkretion ergeben, als man sie bisher innerhalb der kirchlichen Sozialverkündigung bzw. der christlichen Gesellschaftslehre bedachte. Darauf aufmerksam gemacht zu haben, kann wohl als das bleibende Verdienst der »neuen politischen Theologie« angesehen werden.

---

26 Der erste, in weiteren Kreisen bekannt gewordene Entwurf findet sich in: J. B. Metz, Zur Theologie der Welt. Mainz/München 1968, S. 99-116.

27 Vgl. K. Lehmann, Wandlungen der neuen »politischen Theologie«. In dieser Zeitschrift 2/73, S. 385-399 (Lehmann spricht hier von einer »überraschenden Wende« und »erheblicher Selbstkorrektur« – S. 389f.); ders., Emanzipation und Leid. Wandlungen der neuen »politischen Theologie« (II). In dieser Zeitschrift 3/74, S. 42-55.

28 Vgl. dazu die erste Runde der Diskussion in H. Peukert (Hrsg.), Diskussion zur »politischen Theologie«. Mainz/München 1969, sowie H. Maier, Kritik der politischen Theologie. Einsiedeln 1970; ferner die nach einigen Jahren der Diskussion und der »Wandlungen« (s. o.) erarbeitete Dissertation von G. Bauer, Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die politische Theologie von J. B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung der Christen. Mainz 1976; sowie V. Spülbeck, Neomarxismus und Theologie. Gesellschaftskritik in Kritischer Theorie und Politischer Theologie. Freiburg 1977.

29 Vgl. J. B. Metz, Zur Theologie der Welt. Mainz/München 1968, S. 101.

b) Die Probleme, die sich für die katholische Soziallehre mit dieser neuen politischen Theologie ergeben, beziehen sich zum einen auf die »Reichweite« der politischen Theologie im Hinblick auf die gesellschaftliche Diakonie der Kirche. Metz bestreitet zwar nicht, daß die »Umsetzung« der Einsichten und Impulse einer politischen Theologie in konkretes politisches Handeln nur durch die Vermittlung einer politischen Ethik geleistet werden kann. Manche seiner Veröffentlichungen legen aber – ich drücke mich vorsichtig aus – das Mißverständnis nahe, als genüge der entsprechende »messianische« Schwung, die »Radikalität« der »Nachfolge«, um endlich die komplexen und sozialen Weltprobleme zum Besseren zu verändern; solches Mißverständnis ist fast nicht mehr zu vermeiden, wenn es gleichzeitig heißt: »Rein politische und ökonomische Überbrückungsstrategien sind nicht erkennbar oder erweisen sich als unzulänglich. Nur schwer verdecken sie die allem Anschein nach unausgleichbaren Interessen.«[30] Man muß Metz theologisch darin zustimmen, daß es nicht unsere Sache sei, die »Zumutungen der Liebe« zu »definieren«[31], denn sie sind im Evangelium bereits definiert. Es wäre aber hilfreich, wenn gleichzeitig gesagt würde, daß das Evangelium keine hinreichenden Rezepte zur sachgerechten Lösung politischer und ökonomischer Probleme enthält, und daß gerade die heute anstehenden, ethisch schwer zu durchleuchtenden Handlungsalternativen am allerwenigsten, wie es D. A. Seeber unlängst formulierte, einen »Vorrang der Gesinnung vor dem Ethos der Sachwahrheit«[32] vertragen. Diese »Sachwahrheit« im Hinblick auf kirchlich und christlich verantwortetes politisches Handeln »aufzubereiten«, ist aber die durch keine politische Theologie zu ersetzende Aufgabe der katholischen Soziallehre. Umgekehrt wäre es eine Verkürzung ihrer Möglichkeiten, wenn diese Soziallehre auf ihre theologischen Theorieelemente verzichten und sich etwa einer möglichen Bereicherung bzw. Ergänzung durch die Einsichten einer politischen Theologie verschließen wollte.

c) Schließlich gab und gibt es zwischen J. B. Metz und Vertretern der christlichen Gesellschaftslehre Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der sozialwissenschaftlichen bzw. sozialethischen Tatsachenurteile und Theorieelemente, die – mehr oder weniger ausdrücklich – in den Entwürfen seiner politischen Theologie mitschwingen oder doch für deren Umsetzung in politisches Handeln unverzichtbar sind. Diese im einzelnen zu behandeln, ist hier nicht der Ort. Ich möchte jedoch wenigstens – im Sinne einer Anfrage – auf *ein* Problem aufmerksam machen: In letzter Zeit wird bei Metz der Begriff und die Sache der »bürgerlichen« Gesellschaft bzw. einer »bürgerlichen

30 Ders., Messianische oder bürgerliche Religion? Zur Krise der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. In: »Concilium« 15 (1979), S. 312.

31 Ebd., S. 314.

32 D. A. Seeber, Vakuum. In: »Herder-Korrespondenz« 33 (1979), S. 487.

Religion« zunehmend Hauptgegenstand seiner Kritik[33]. Uns scheint eine der für eine menschenwürdige Zukunft der Welt wichtigsten Aufgaben darin zu bestehen, den jungen Völkern der »Dritten Welt« im Dialog mit deren eigenen sozialethischen Traditionen jene unverzichtbaren Erfahrungen zu vermitteln, aus denen in einem jahrtausendelangen Reifungsprozeß im Abendland die konkreten Bedingungen einer menschenwürdigen Gestaltung politischer und wirtschaftlicher Verhältnisse unter den Bedingungen einer hochentwickelten Gesellschaft zumindest theoretisch erkannt und dargestellt, wenn auch nicht immer – gerade gegenüber der Dritten Welt – konsequent verwirklicht worden sind. Diese Bedingungen sind geistesgeschichtlich untrennbar mit der theologischen Anthropologie des Christentums und seiner Sozialethik verbunden. Ihre geschichtlich-praktische Verwirklichung aber verdanken sie entscheidend der »bürgerlichen« Gesellschaft.[34] Darauf hat soeben wieder der Kölner Rechtsphilosoph M. Kriele deutlich hingewiesen, interessanterweise mit einer scharfen Kritik an bestimmten Versionen einer »Theologie der Befreiung«.[35] Sozialethisch verantwortbare Modelle gesellschaftlicher Ordnungen müssen real existierend oder zumindest – nach bisherigen Erfahrungen – real möglich erscheinen. Die »bürgerliche« Gesellschaft – wie sie etwa verfassungsrechtlich durch die tragenden Prinzipien des Bonner Grundgesetzes repräsentiert wird – stellt bei aller Notwendigkeit, sie kritisierend zu verbessern, die bisher einzige geschichtliche Konkretion einer die Menschenwürde wahrenden politischen und gesellschaftlichen (auch wirtschaftlichen) Ordnung in der Geschichte der modernen Industriegesellschaften dar. Deshalb sollte man sie nicht pauschal, sondern nur im Detail kritisieren oder genau sagen, was man an ihre Stelle setzen möchte.

2. *Zu den verschiedenen Versionen von »Befreiungstheologien«*

Wir haben bereits oben Anliegen und Grundgestalt einer »Theologie der Befreiung« skizziert. Bei näherem Zusehen ist es jedoch nicht möglich, von *der* Theologie der Befreiung zu reden. Zwischen Medellín (1968) und Puebla (1979) hat sich eine Fülle unterschiedlicher theologisch-politischer oder politisch-theologischer Ideen und Entwürfe dieses Namens bedient.[36] Bei der Diskussion zwischen katholischer Soziallehre und den konkreten Befreiungstheologien

33 Vgl. neben dem unter 29) zitierten Aufsatz: J. B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums. München/Mainz 1980.

34 Vgl. dazu L. Roos, Die Grundwerte der Demokratie und die Verantwortung der Christen. In: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 22 (1981) – im Druck.

35 M. Kriele, Befreiung und politische Aufklärung. Plädoyer für die Würde des Menschen. Freiburg 1980.

36 Vgl. dazu A. Zwiefelhofer. In: H. Schöpfer / E. L. Stehle (s. Anm. 20), S. 158, sowie neuerdings Cl. Bussmann, Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. München 1980.

wird man zunächst deren – in ihren Varianten nicht voll zur Deckung zu bringende – unterschiedliche Versionen berücksichtigen müssen. Pauschale Urteile sind deswegen kaum möglich. Man wird weiter den emotionalen, durch die belastenden politischen und ökonomischen Verhältnisse in Lateinamerika bedingten Druck nicht übersehen dürfen, der auf den Theologen und Seelsorgern dort lastet, und wird von daher manche überspitzten Formulierungen »verstehen« müssen. Schließlich sollte man das Verdienst der Befreiungstheologien anerkennen (das sie mit der »neuen politischen Theologie« teilen), die Frage nach der »theologischen Präambel«[37] der christlichen Gesellschaftslehre neu gestellt und darauf manche originellen Antworten gefunden zu haben. Dessenungeachtet trennen sich jedoch die Wege der katholischen Soziallehre und der Befreiungstheologien zum einen dort, wo jene theologisch auf Positionen der »alten« politischen Theologien zurückfallen. Ein Beispiel dafür stellen jene Aussagen der Frankfurter Rede von Ernesto Cardenal dar, in denen er die drei zentralen biblischen Begriffe »Segnen«, »Umkehren« und »Nachfolgen« in einen direkten Zusammenhang mit einer bewaffneten Revolution bringt[38]. Hier zeigt sich exegetisch kaum ein Fortschritt seit der Bulle »Unam sanctam« Bonifaz' VIII. Zum anderen werden die Vertreter der katholischen Soziallehre dort widersprechen müssen, wo sich Theologen der »Befreiung« hinsichtlich der Gesellschaftsanalyse bzw. der Handlungsstrategien bestimmter sozialwissenschaftlich zweifelhafter »Optionen« bedienen. Dabei fällt besonders auf, daß man – nicht nur bei manchen lateinamerikanischen Befreiungstheologen, sondern auch in anderen Ländern der Dritten Welt – offensichtlich wenig darüber weiß und nachdenkt, daß sich im Raum der katholischen Soziallehre und der geschichtlichen Erfahrungen der mitteleuropäischen Industriestaaten bzw. der dort entstandenen christlich-sozialen Bewegungen ernsthafte Ansätze eines »Dritten Weges« zwischen einem liberalen »Kapitalismus« und den verschiedenen Varianten des »Totalitarismus« entwickelt haben, die es eher verdienten, in die eigenen »Optionen« aufgenommen zu werden als so mancherlei Versatzstücke marxistischer bzw. neomarxistischer Theorie.[39]

37 Vgl. dazu W. Weber, Ungerechte Strukturen in der Dritten Welt – Theologie der Befreiung (Manuskript eines Vortrags in der Politischen Akademie Eichholz) KNA-Informationsdienst Nr. 48 v. 27. 11. 80, 2702.

38 »Ich erbitte Hilfe für die Revolution«. Die Rede des nicaraguanischen Friedenspreisträgers des Deutschen Buchhandels, Ernesto Cardenal, in Frankfurt. In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« 13. 10. 80, Nr. 238, S. 11; – damit soll nicht behauptet werden, die von Cardenal gebrauchte bibeltheologische bzw. geschichtstheologische Argumentation sei »typisch« für die gesamte Befreiungstheologie, sondern nur: es gibt diese Art von Argumentation, und zwar nicht nur bei E. Cardenal; vgl. auch dieses Heft, S. 203.

39 Leider ist es an dieser Stelle nicht möglich, eine weiterführende Diskussion mit verschiedenen theologischen bzw. sozialwissenschaftlichen Thesen der verschiedenen Befreiungstheologien zu führen. Neben der bereits zitierten Literatur (vgl. Anm. 2, 20, 35, 36, 37) sei noch verwiesen auf die Veröffentlichungen des Studienkreises Kirche und Befreiung, hrsg. von F. Hengsbach und A.

3. Zur arbeitsteiligen Kooperation zwischen politischen Theologien und katholischer Soziallehre

Wir wollen abschließend versuchen, als Ergebnis unserer Überlegungen einen Weg zu skizzieren, auf dem politische Theologien und katholische Soziallehre arbeitsteilig miteinander kooperieren können, ohne ihre je eigene Gestalt aufzugeben. Für einen solchen Weg scheinen uns folgende Grundeinsichten wichtig zu sein:

a) Auch wenn wir alle Bedingungen einer gerechteren Gesellschaft unter jeweils gegebenen Umständen anthropologisch und sozialwissenschaftlich erforscht hätten, wir hätten damit möglicherweise noch keinen Schritt zu einer tatsächlichen Veränderung der Verhältnisse getan. Theologie der Befreiung könnte als Aufruf verstanden werden, endlich etwas zu tun und vor allem die latenten Möglichkeiten der Kirche auszuschöpfen, durch eine veränderte Praxis jene »Basisbewegung« zustande zu bringen, ohne die christliche Soziallehre nicht »leben« kann. Zugleich kommen aus solcher Praxis in aller Regel – auch dies zeigte sich bereits im 19. Jahrhundert etwa bei der Überwindung des Integralismus im deutschen Gewerkschaftsstreit – neue Anstöße zur Verfeinerung der sozialen Theorie. Insofern können die aus den Impulsen einer Theologie der Befreiung – besser: einer befreienden Evangelisierung freigesetzten gesellschaftsdiakonischen Potenzen der lateinamerikanischen Kirche – darin der christlich-sozialen Bewegung in Mitteleuropa an der Jahrhundertwende gleichend – neue Wege zur gesellschaftlichen »Befreiung« eröffnen. Es könnte also – und Ansätze dazu gibt es bereits – in Lateinamerika zu einer christlich-sozialen und christlich-politischen Bewegung kommen. Diese Bewegung – und das wäre eine weitere Aufgabe befreiender Evangelisierung – könnte schließlich viel besser, als dies in Europa am Beginn der Industriegesellschaft möglich war, neue theologisch-ekklesiologische Aspekte in einen solchen Aufbruch einbringen, Impulse, wie sie von der Pastoralkonstitution des Konzils, von »Evangelii nuntiandi«, vom Puebla-Dokument und den beiden bisherigen Enzykliken Johannes Pauls II. auszugehen vermögen. Damit könnten Anliegen und die theologisch legitimen Ansätze politischer Theologie bzw. der Befreiungstheologien voll aufgenommen werden.

b) Aufgabe der katholischen Sozialwissenschaftler wäre es, die theologischen Anstöße der genannten Dokumente der kirchlichen Sozialverkündigung, der politischen Theologie und der Befreiungstheologien hinsichtlich ihrer Konsequenzen für die politische (ökonomische, soziale) Ethik zu bedenken. Dabei käme es vor allem auf die Einsicht an, daß die vor uns liegenden Probleme nicht *nur* Probleme der »richtigen« ordnungspolitischen Ansätze, sondern immer auch Probleme des konsequenten *Handelns* darstellen. Nach Johannes XXIII.

López Trujillo, 7 Bde. Aschaffenburg 1975-1978 sowie auf: K. Rahner u. a. (Hrsg.), Befreiende Theologie. Stuttgart 1977.

schuldet die Kirche der Welt die »Gabe der sozialen Lehre« und die »Gabe der sozialen Tat« (vgl. *Mater et magistra* 6). Die Gabe der sozialen Tat verweist auf die Kirche selbst als gesellschaftliches Ferment jenes Befreiungsprozesses, der aus der Dynamik des Evangeliums kommt. Um dies an einem zentralen Beispiel zu verdeutlichen: Die theologische Grundaussage der Enzyklika »Dives in misericordia« lautet: »Der Vorrang und die Erhabenheit der Liebe gegenüber der Gerechtigkeit (das ist bezeichnend für die ganze Offenbarung) kommen gerade im Erbarmen zum Ausdruck« (4, 8). Dieser Satz scheint uns für die kirchliche Sozialverkündigung höchst bedeutsam. Genau dies hat vor vielen Jahren bereits N. Monzel ausgesprochen, als er die Liebe die »Sehbedingung der Gerechtigkeit« nannte.[40] Nach Johannes Paul II. besteht das »Programm« Jesu »in der Offenbarung der barmherzigen Liebe zu den Armen, den Leidenden und Gefangenen, zu den Blinden und Unterdrückten und den Sündern« (ebd. 8,2). Insofern könnte man, statt von einer »Theologie der Befreiung« zu reden (das Puebla-Dokument verwendet diesen Begriff übrigens an keiner Stelle, sondern spricht statt dessen von der »befreienden Evangelisierung«), den Kern christlicher Sozialtheologie mit dem Begriff »Theologie des Erbarmens« noch besser markieren. Damit würde man genau das festhalten, was die Enzyklika so formuliert: »In der endzeitlichen Vollendung wird sich das Erbarmen als Liebe offenbaren; in der Zeitlichkeit, in der menschlichen Geschichte, einer Geschichte von Sünde und Tod, muß sich die Liebe vor allem als Erbarmen offenbaren und vollziehen« (8,3). Kirche müßte also vor allem zu einer *Kirche des Erbarmens* werden und auf diesem Wege mit den *dadurch* vorgegebenen Mitteln der Befreiung des Menschen dienen. Dies hätte, wie Monzel ja aufzeigte, durchaus Konsequenzen auch für den politischen und ökonomischen Befreiungsprozeß. Darüber müßte die »klassische« katholische Soziallehre sicher noch mehr nachdenken. Sie zu diesem Nachdenken anzuregen ist und bleibt die legitime Aufgabe heutiger politischer Theologien. Nicht ihre Aufgabe aber ist es, unter Berufung auf *theologische* Prämissen politische oder ökonomische Ordnungssysteme oder Ordnungselemente (etwa Entwicklungstheorien oder Welthandelsstrategien) zu »verkünden«. Dazu bedarf es der Vermittlung einer im Dialog mit den Sozialwissenschaften (Sozialphilosophie, politische Wissenschaften, Wirtschaftswissenschaften) stehenden Sozial*ethik*. Dafür hat die Kirche, worauf Johannes Paul II. gerade auf seiner Lateinamerikareise mehrfach pointiert hingewiesen hat, ein anderes Instrument, ihre Soziallehre und die ihr dienende (sie ermöglichende, begründende, weiterführende) christliche Sozialwissenschaft.[41]

---

40 N. Monzel, Die Sehbedingung der Gerechtigkeit. In: Solidarität und Selbstverantwortung. München 1959, S. 53-71.

41 Vgl. dazu: W. Weber, Papst Johannes Paul II. zur Soziallehre der Kirche. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 21 (1980), S. 11f.; – zum gleichen Ergebnis kommt auch O. v. Nell-Breuning in seinem unter Anm. 2 zitierten Aufsatz, wobei er sich ausdrücklich gegen die

c) Beides also ist notwendig, katholische Soziallehre und Sozial-Theologie, wenn die Kirche ihrem Auftrag, »die Welt menschlicher zu machen« *(Dives in misericordia* 14,7) nachkommen will. Beide Instrumente überschneiden einander wie zwei Kreise, die eine Teilfläche gemeinsam haben: katholische Soziallehre lebt nicht nur von Sozialphilosophie und den Ergebnissen der profanen Sozialwissenschaften, sondern zumindest von der theologischen »Absicherung« ihrer »naturrechtlichen« Postulate, m. E. aber auch von jenem theologischen »Überschuß«, den N. Monzel und andere[42], nicht aber zuletzt der gegenwärtige Papst, festhalten. Umgekehrt bedürfen alle Ansätze einer politischen Theologie, sobald sie bis zu politischen bzw. ökonomischen oder sozialen Konsequenzen durchgezogen werden und nicht bei rein innerkirchlichen Folgerungen stehenbleiben wollen, der Vermittlung einer Sozialethik. Demnach behalten beide, katholische Soziallehre wie politische Theologie, ihren jeweiligen erkenntnistheoretischen Eigenbereich. Es gibt wohl keine bessere Zusammenfassung der so versuchten Synthese als den Satz der jüngsten Enzyklika: »Die Welt des Menschen kann nur dann immer menschlicher werden, wenn wir in den vielgestaltigen Bereich der zwischenmenschlichen und sozialen Beziehungen zugleich mit der Gerechtigkeit jene ›erbarmende Liebe‹ hineintragen, welche die messianische Botschaft des Evangeliums ausmacht« (14, 7).

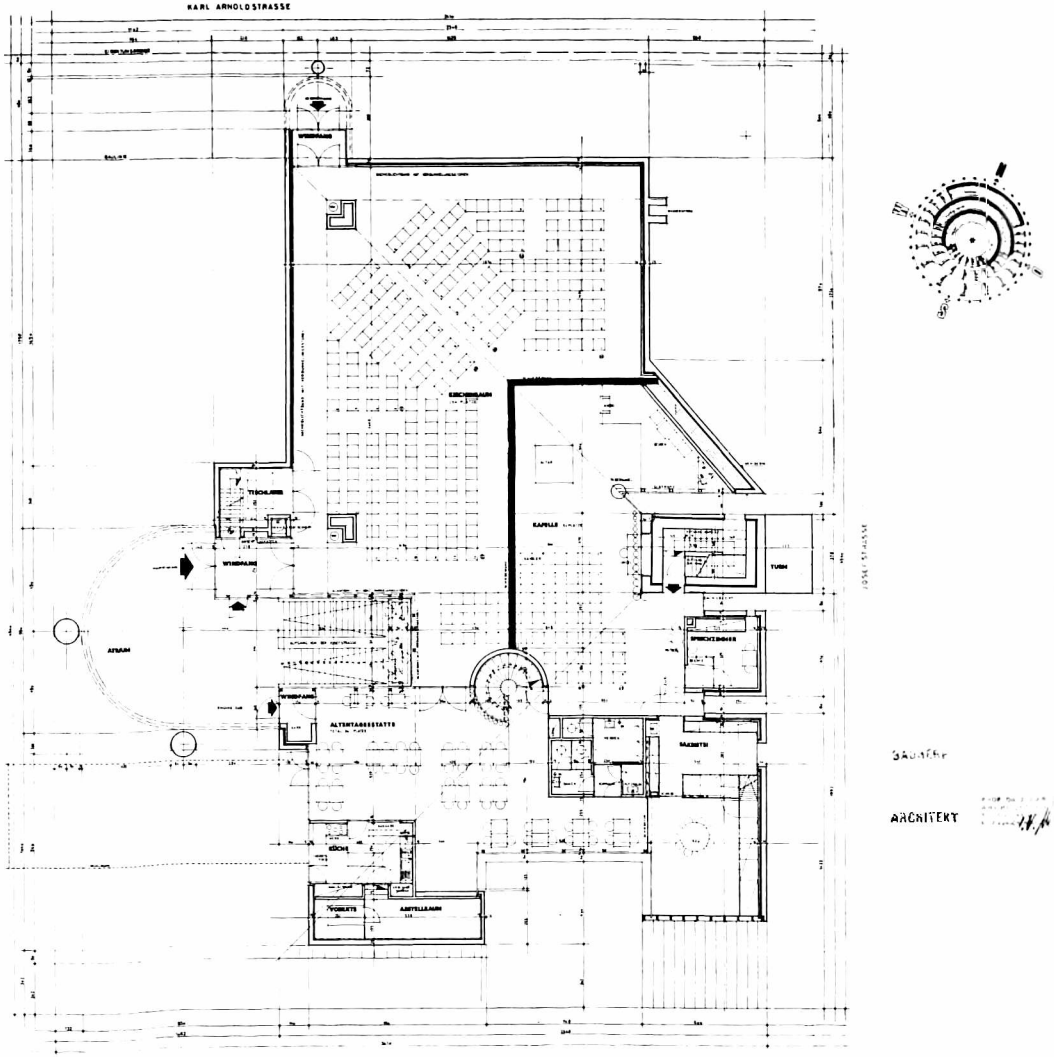
These von E.-W. Böckenförde (vgl. ebd.) wendet, der Papst habe mit seiner »politischen Theologie« eine »Um-Fundierung der christlichen Soziallehre« (vgl. Böckenförde a. a. O., Anm. 15) vorgenommen. Dieses fundamentale Mißverständnis, als ob es von nun an nur noch eine Sozialtheologie gäbe und die – naturrechtlich bzw. philosophisch argumentierende – katholische Soziallehre vom gegenwärtigen Papst aufgegeben worden sei, soll hier nur als solches bezeichnet werden, ohne daß wir hier den Raum hätten, darauf näher einzugehen; vgl. in diesem Heft O. Höffes Beitrag, S. 106 Anm.

42 Vgl. dazu noch: R. Henning, Christliche Gesellschaftslehre. In: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hrsg. von H. Vorgrimler / R. Vander Gucht, Bd. 3. Freiburg 1970, S. 361-370; W. Weber, Der soziale Lehrauftrag der Kirche (Katholische Soziallehre in Text und Kommentar Heft 2). Köln 1975, S. 18-26.

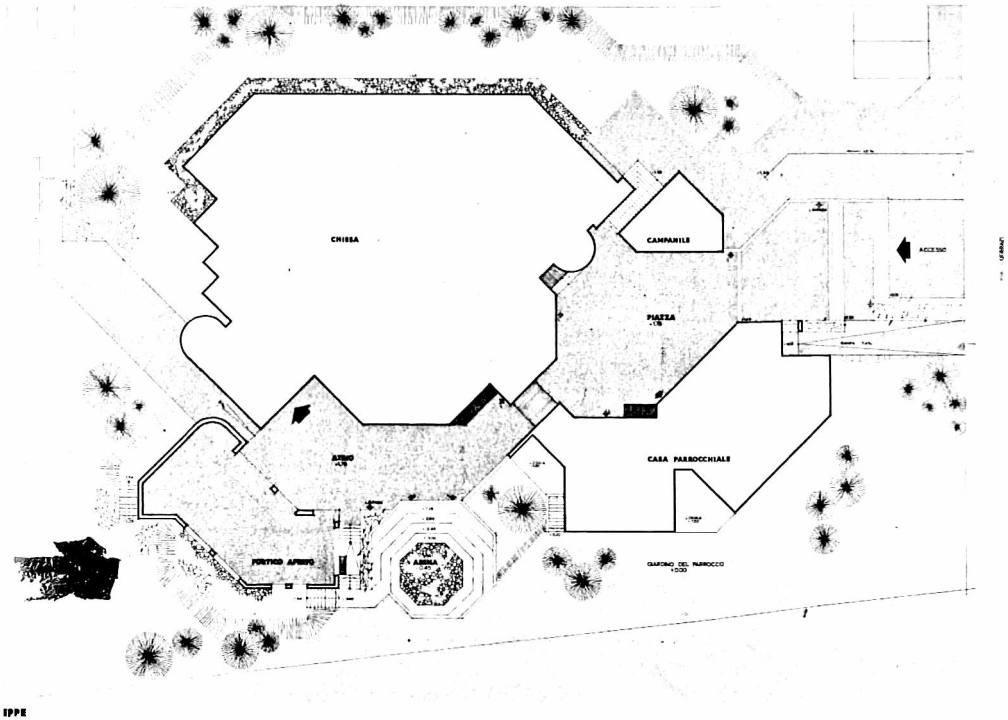
Warum ich Kirchen baue

Von Justus Dahinden

Es gibt viele Gründe, die mich seit mehr als zwanzig Jahren immer wieder zum Kirchenbau motivieren. An einigen Beispielen aus der eigenen Werkstatt versuche ich aufzuzeigen, wo, wie und warum sich die mir gestellten kirchlichen Bauaufgaben so und nicht anders ausgewirkt haben, wobei oft Wunsch



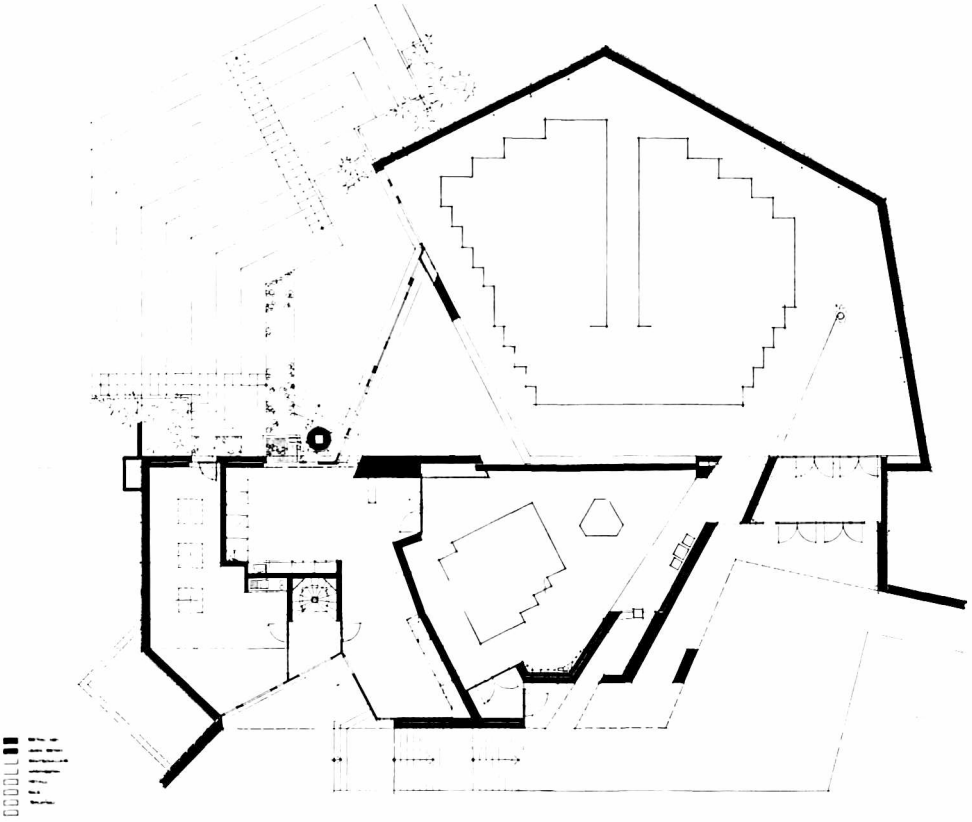
Gemeindezentrum Wiesbaden-Dotzheim



Gemeindezentrum Monza

und Wirklichkeit, Vorstellung und Erreichtes in dem Maße auseinandergehen, als eine Unmöglichkeit vorliegt, allen Ansprüchen der Beteiligten (mich selbst eingeschlossen!) gerecht zu werden. Jedes Projekt ist für mich ein Wagnis, und es gibt keine »bewährten« Lösungen.

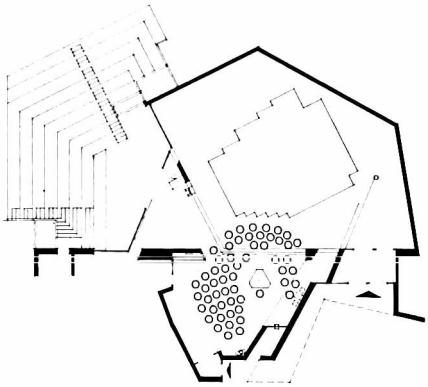
Die Antwort auf die Frage, warum ich Kirchen baue, betrifft einen interessanten Lernprozeß zwischen programmatisch einfacher Aufgabe, komplexen Zielvorstellungen und einer schwierigen Gestaltung. Diesem Lernprozeß will ich mich aussetzen, denn er fordert einen Architekten in außerordentlichem Maße. Beim Kirchenbau sehe ich eine einmalige Funktion, weil *geistig-religiöse Dimensionen* durchscheinen. Papst Johannes Paul II. hat anläßlich seiner ersten Pressekonferenz in Rom gefordert, daß kirchliches Geschehen seiner *spirituellen Natur* gemäß richtig darzustellen sei. Für die kirchliche Architektur, die an



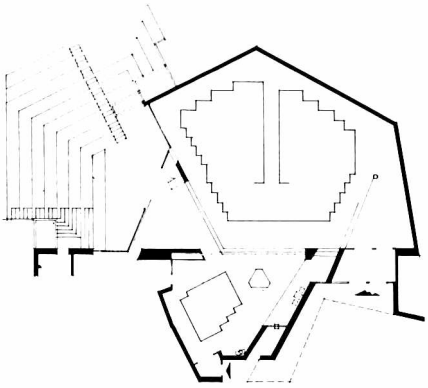
Gemeindezentrum Vettelschoß, Grundriß Hauptgeschoß 1 : 100

Schemata von sechs Nutzungsmöglichkeiten ▶

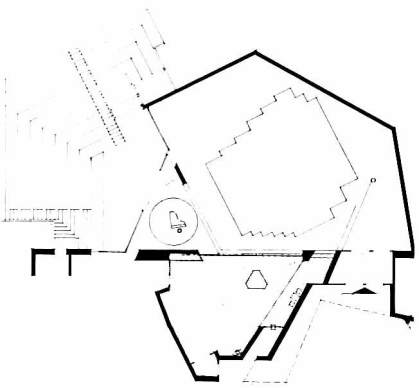
diesem Geschehen teilnimmt, bedeutet dies den Einbezug einer supramentalen Welt, so daß die Architektur über die sozialen Belange hinaus die Bedürfnisse der Seele und des menschlichen Geistes befriedigen kann. Kirchenbauten sind ein Brückenschlag zwischen Materie und Geist. Diese Architektur hat eine zeitenüberdauernde Kosmogenesis und eine Transzendenz, durch die ihre eigene Dinglichkeit für religiöse Belange bedeutungsvoll wird.
Ich stelle den Kirchenbau über die bloße Reflexion gesellschaftlicher Prozesse



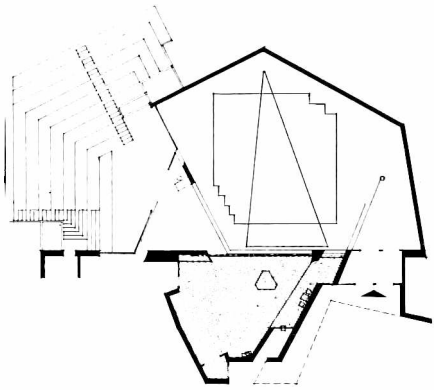
Wortgemeinde · Mahlgemeinde



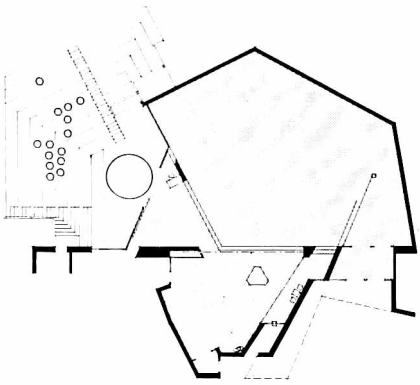
Sonntags-Messe



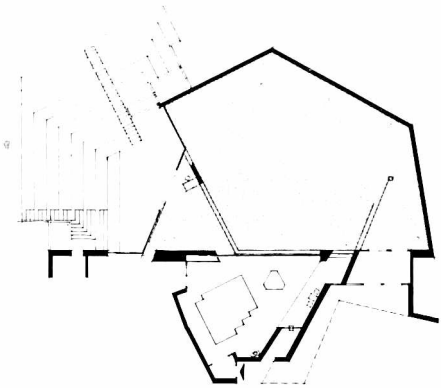
Konzert · Theater



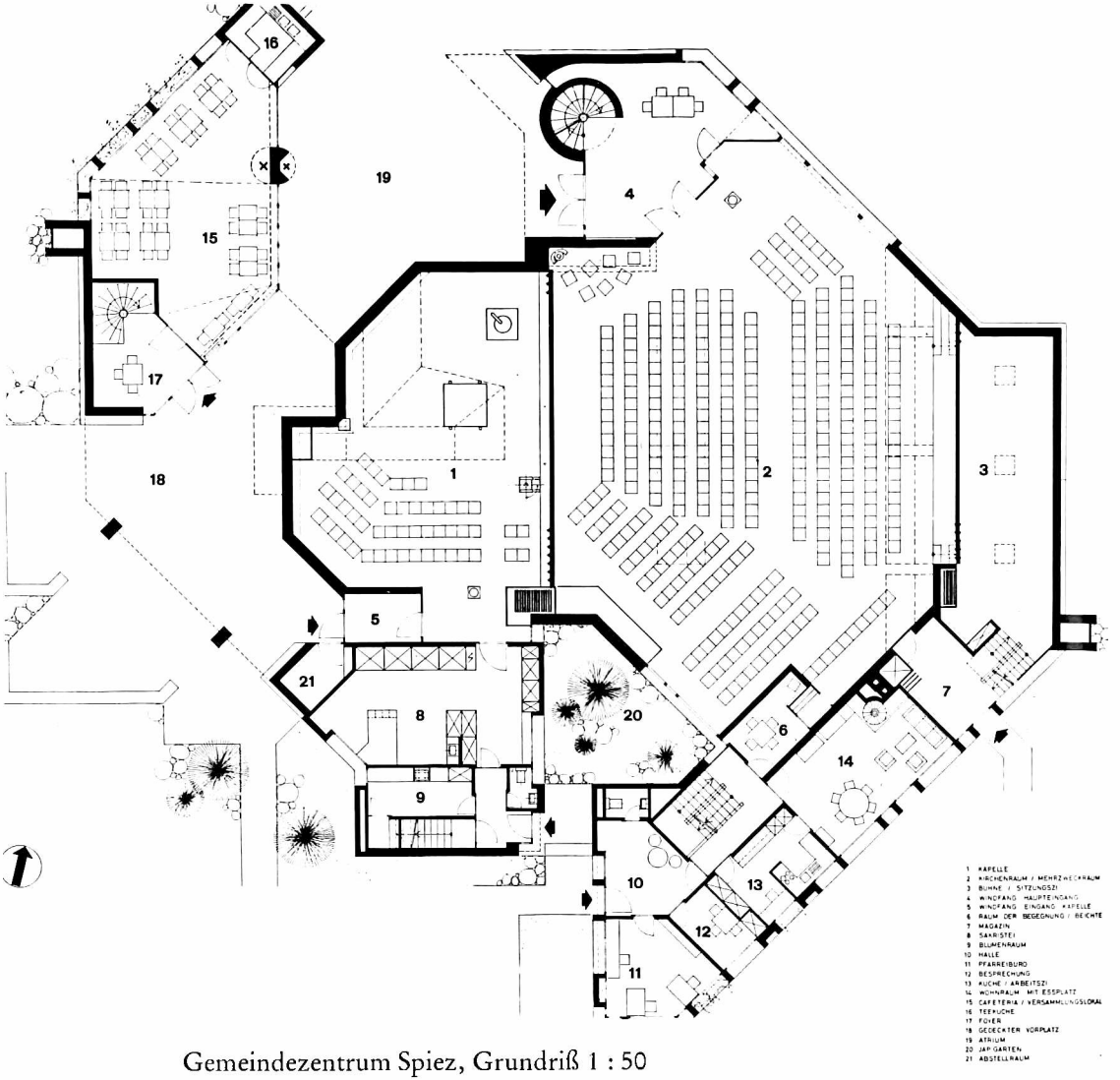
Vortragssaal · Film · Television



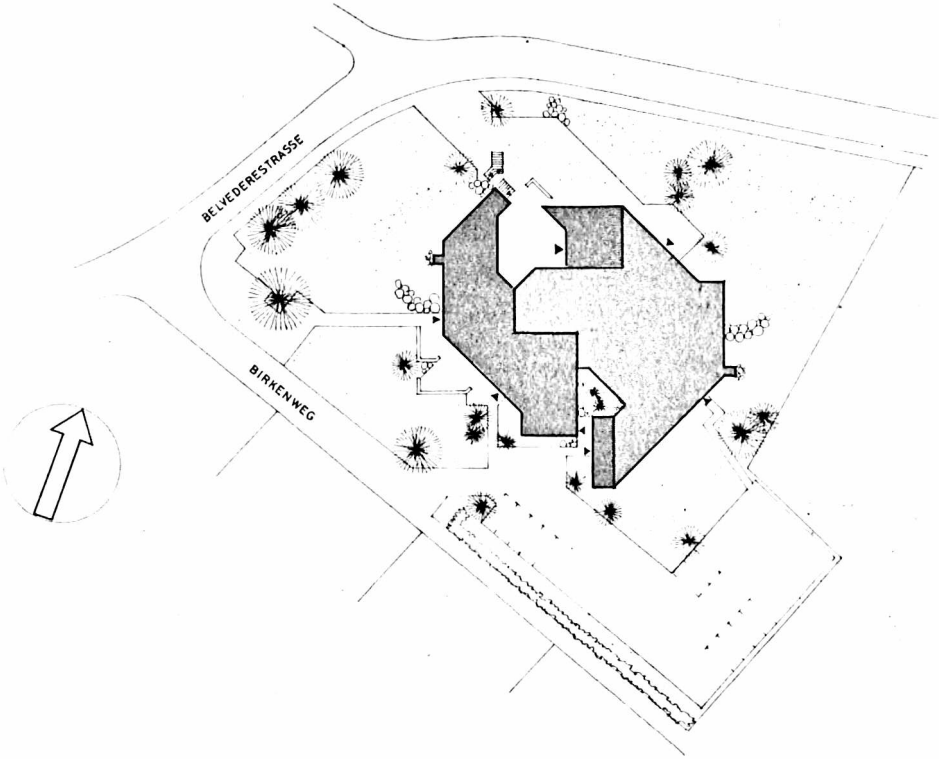
Freiluft-Theater



Werktagsmesse · Taufe · Hochzeit



Gemeindezentrum Spiez, Grundriß 1 : 50



Katholische Kirche »Bruder Klaus« in Spiez, Situationsplan 1 : 500

oder eine humane Bedürfnisstruktur; er ist für mich gewissermaßen »Welterklärung« oder versuchtes Abbild einer ganzen menschlichen Seinsform, wozu auch der Mythos gehört. Der Philosoph Hans Heinz Holz sagt: »Im mythischen Selbstverständnis des Menschen werden Raumbeziehungen mit geistigen Qualitäten besetzt.« Und diese geistigen Qualitäten sind es, die den Kirchenbau so schwierig machen, seine übergreifende Wesenheit, die auch eine Abbildung des Rituals ist. Aus der Stilisierung der kirchlichen Bauwerke zu Funktionsträgern eines Rituals ergab sich bis heute für diese Architektur eine unverwechselbare Charakteristik, die allerdings oft für Repräsentationszwecke mißbraucht wurde. Es besteht beim Kirchenbau überdies die Gefahr, daß er im

Gemeindezentrum mit Bürgerhaus und Kirche in Limburg/Lindenholzhausen

Rahmen der Tradition als bloße Nachahmung weitergegeben wird. So entsteht ein Bruch zwischen Form und Inhalt, und die transzendente Wesenheit der Architektur wird zum Fetisch.

Der Lernprozeß beim Kirchenbau betrifft ein Dreifaches, nämlich

1. die differenzierten Raumqualitäten
2. die besonderen Erscheinungsformen
3. die geschichtliche Dimension

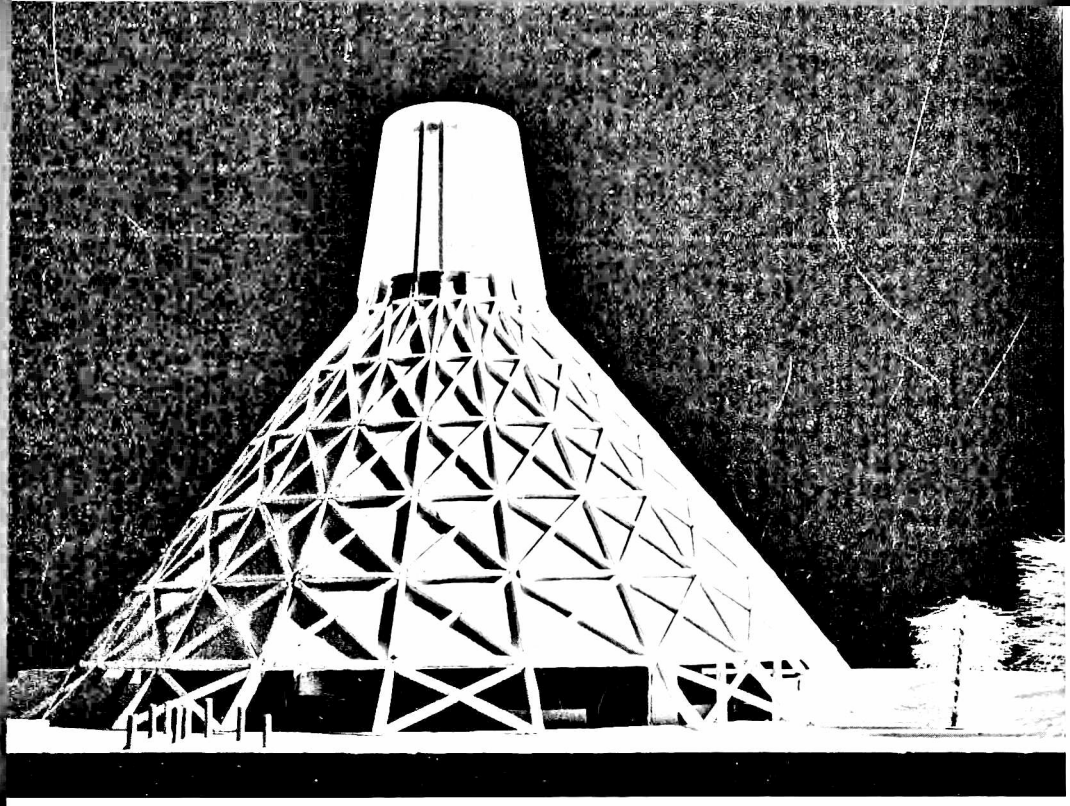
dieser Architektur.

1. Differenzierte Raumqualitäten

Das zentrale Problem in der Architektur ist der Raum. Der Umgang mit Räumen steht beim Kirchenbau unter einer Doppelfunktion; es soll durch ihn eine ganzheitliche Dienstschaft für den Menschen zustande kommen: in materieller Hinsicht zweckmäßig, ökonomisch, d. h. rational; in immaterieller Hinsicht zeichenhaft, übersinnlich bedeutungsvoll, d. h. irrational.
Die Dienstschaft des kirchlichen Raumes scheint mir demnach zweifach legitimiert: im Sinne der praktischen Brauchbarkeit einesteils und einer geistig begründeten Eignung andernteils. Diese Eignung ist abzusichern durch ein breites Spektrum von Erwartung und Erfüllung, sie ist eingebettet in die Empfindungswelt des Menschen. Der Kirchenraum muß nicht bloß den Handlungsablauf sinnvoll ermöglichen, sondern die Handlungen durch folgende Dreigestalt auch bezeichnen:

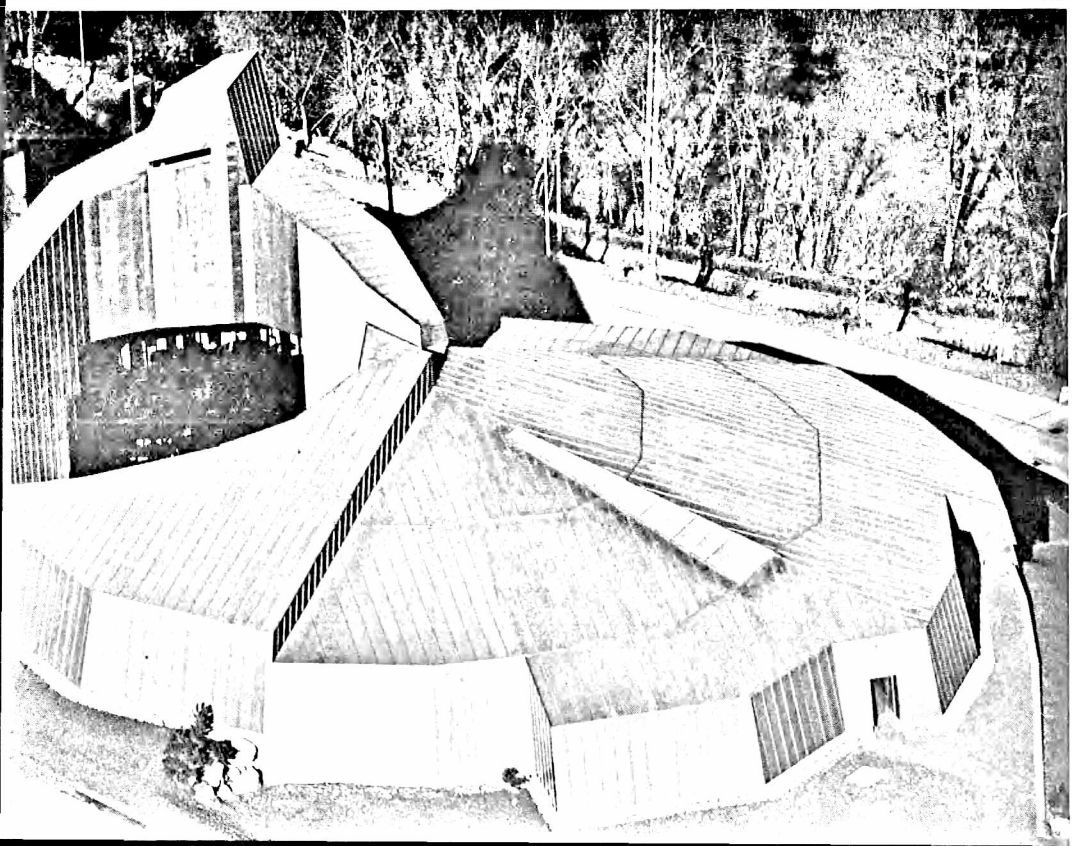
im Wortgottesdienst als *Versammlungs*gestalt
im Mahlgottesdienst als *Mahl*gestalt,
für die Meditation als *Andachts*gestalt.

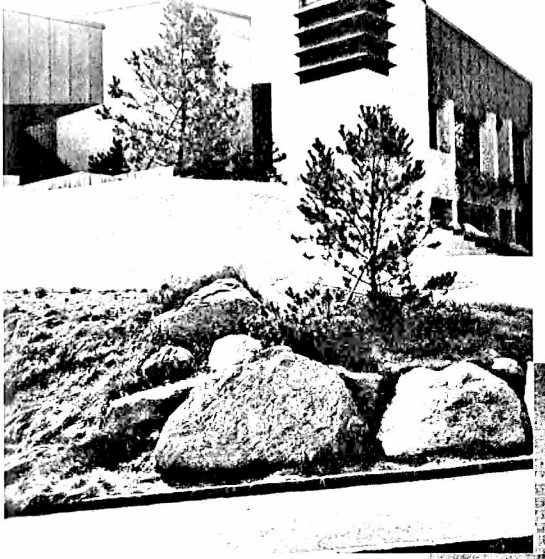
Die Synthese dieser Dreigestaltigkeit des Raumes in einer einzigen Architektur ist ein hoher Anspruch und fordert den Architekten in der genannten außerordentlichen Weise.
Die Beispielgruppe Spiez (Schweiz), Vettelschoß und Wiesbaden-Dotzheim zeigt die Möglichkeit, den Eucharistieraum mit jeweils ca. 40-60 Plätzen durch eine Schiebewand vom großen Gemeinderaum abzutrennen. Der bethafte kleinere Raumteil ist bestimmt für den Werktagsgottesdienst und dient auch der Privatandacht. Er hat einen eigenen Zugang von außen. Zugerichtet zu den Sitz-Bet-Stühlen sind der Tabernakel, die Apostelleuchter, die Marienfigur und das Vortragskreuz, das ich meist mitten in den Chorraum stelle.
Der etwas neutralere große Gemeinderaum bildet entweder zusammen mit der Kapelle den Gesamtbereich für den Sonntagsgottesdienst oder wird separat benützt als Vortragssaal, für Konzerte oder Theater. Zu diesem Raumteil führt der Haupteingang.



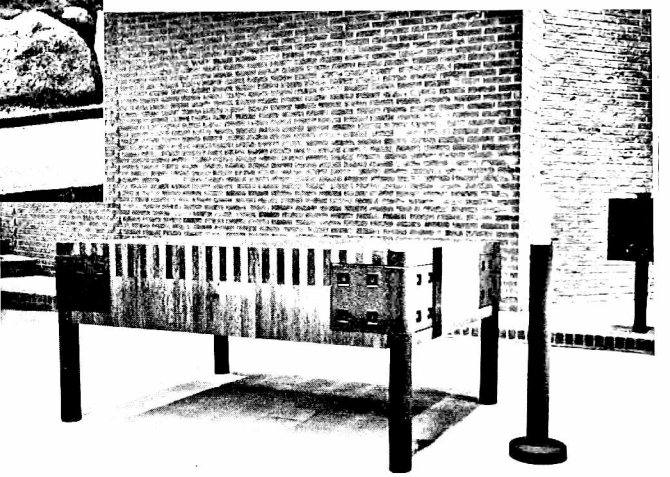
Kathedrale Namugongo, Uganda

Dorfkirche Wildegg



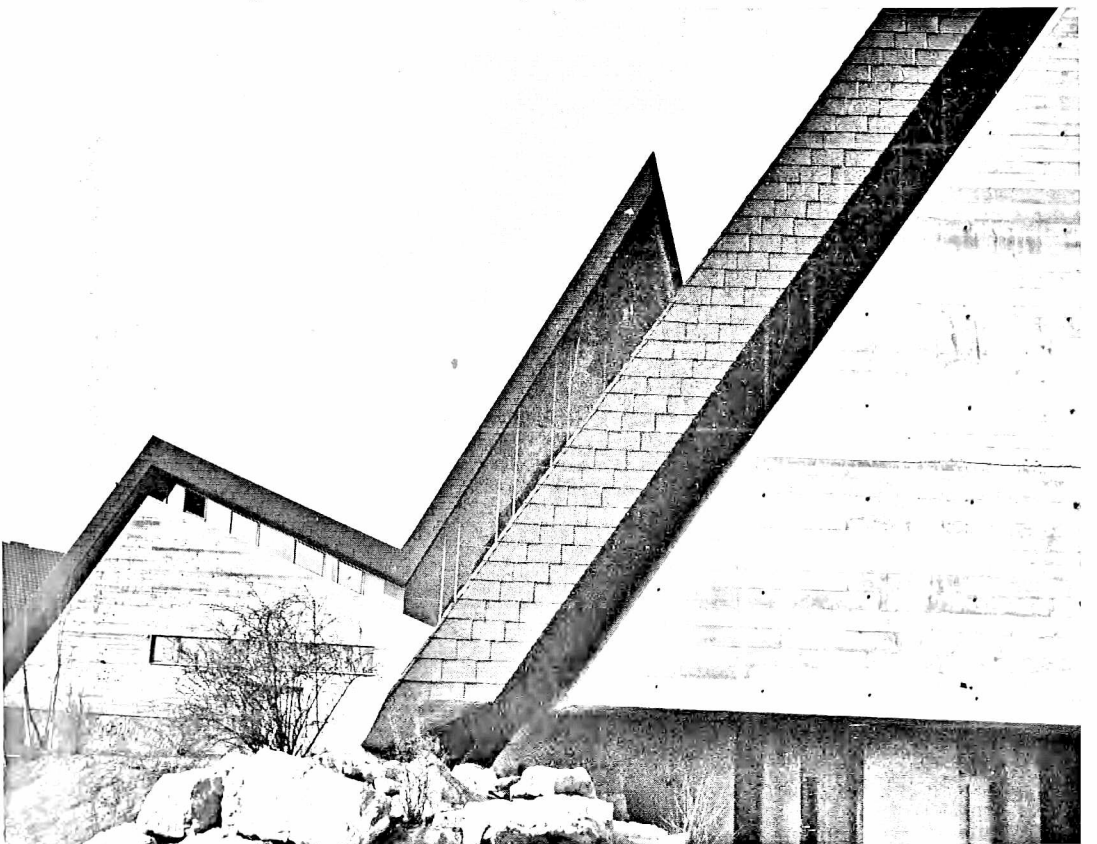


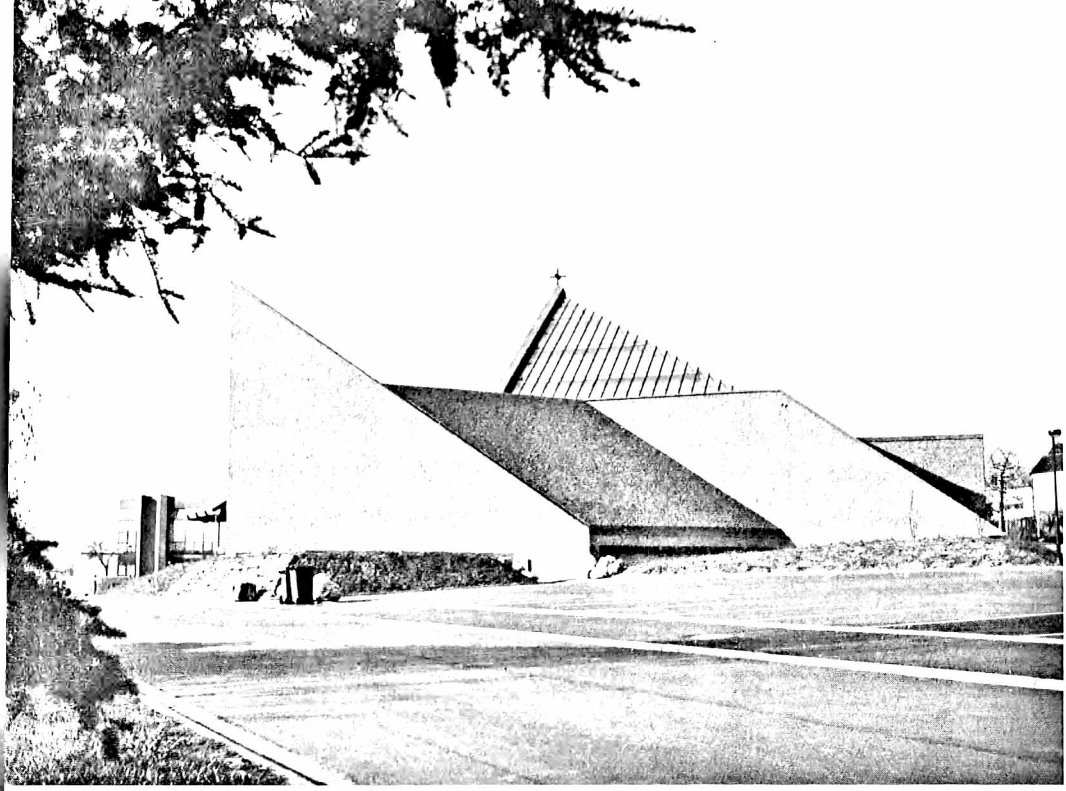
Spiez: Glockenträger in Baukörper integriert



Altar und Ambo, Kirche Wildegg

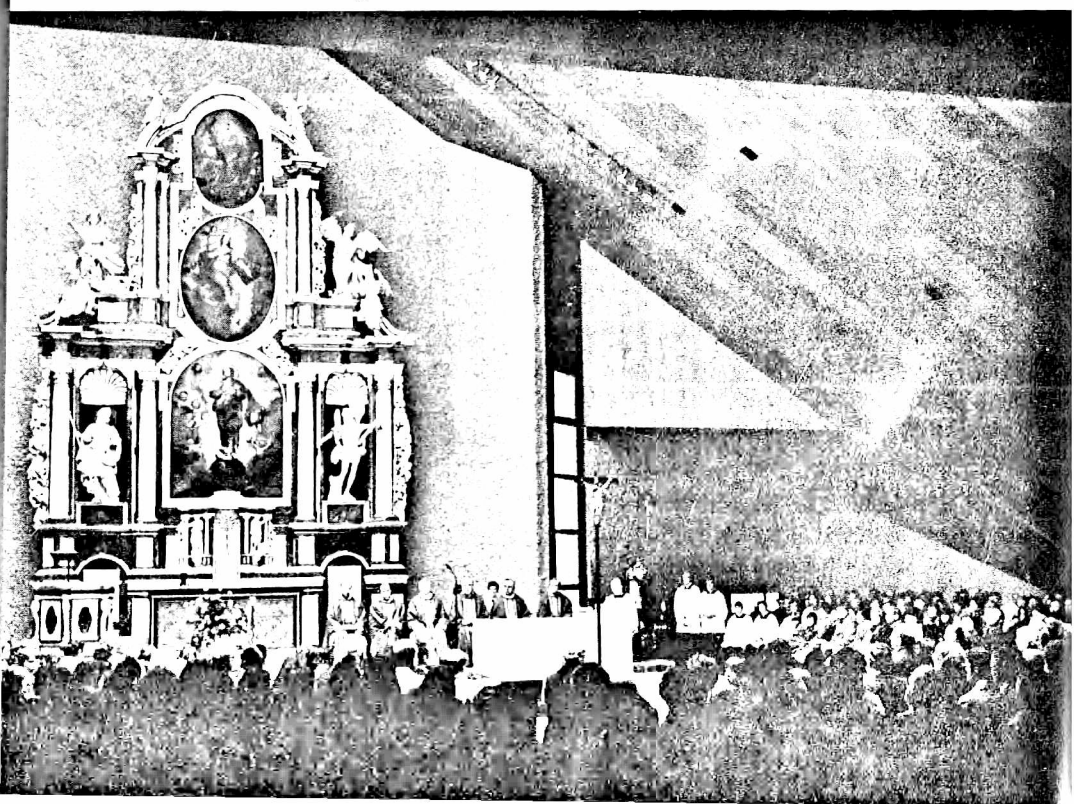
Dielsdorf: Glockenträger unter Chordachvorsprung





Kirche Limburg/Lindenholzhausen

Kirche Limburg/Lindenholzhausen



Zu den Qualitäten von kirchlichen Räumen zähle ich deren *Aufforderungs*charakter. Dieser Begriff des Gestaltpsychologen Kurt Lewin besagt, daß bezeichnende Wahrnehmungsstrukturen religiöses Verhalten und Erleben motivieren. Der Aufforderungscharakter bei kirchlichen Räumen bedeutet Einladung zur Verinnerlichung. Problematisch sind Einschüchterungsräume mit ihrem unausweichlichen Anspruch; er zeigt sich z.B. in der Monumentalität oder in einer übergroßen Sinnträchtigkeit. Einschüchterungsräume sind oft gekennzeichnet durch ein starres Ordnungsschema mit Axen und Symmetrien; sie geben sich totalitär und werden allzuleicht nutzerfeindlich und abweisend. Religionen haben es zu allen Zeiten immer wieder als historische und moralisch-sittliche Aufgabe angesehen, durch einschüchternde Gestaltung auf Unabänderliches, Schicksalhaftes und Unausweichliches hinzuweisen.

So entstand der ungute dogmatische Architekturstil beim Kirchenbau, der gewissermaßen fanatisch seine eigene Weihe ritualisiert.

Ich versuche, die Kirche als *Einfühlungsraum* zu gestalten; sie soll die Umweltbedingungen annehmen, sie maßvoll akzentuieren und geistig vertiefen. Daraus entstehen wechselvolle Typen: Eine Stadtkirche ist anders als eine Landkirche, eine kleine Kirche anders als eine große, eine Kirche in Afrika anders als eine bei uns. Meine Kirchenbauten sollen Bestandteil der sozialen und kulturellen Infrastruktur ihrer Umgebung bleiben.

Der Weg zum Kirchenraum ist vorbereitend; kirchliche Außenräume haben *Auftaktcharakter.* Außerliturgische Anlässe, Gemeindefeste oder ganz einfach der Schwatz bei der Begegnung von Menschen sollen hier ermöglicht werden. Andererseits ist der Kirchgang etwas anderes als ein Gang ins Geschäft; es soll zur Besinnung angeregt werden. Aus diesen Überlegungen baue ich die Außenräume bei Kirchenzentren nach dem Prinzip von Raumsequenzen: ein Hintereinander von verschiedenen räumlichen Informations-, Beziehungs- und Bewegungsqualitäten. Nach diesem vorbereitenden Ablauf folgt der geschlossene Kirchenraum, der für mich einen introvertierten Charakter haben muß. Er soll aber nicht einschließend, unverrückbar und definitiv sein, sondern bergend, sichernd und bewahrend. Ein introvertierter Raum steigert das Gefühl der Zugehörigkeit und erleichtert die Meditation.

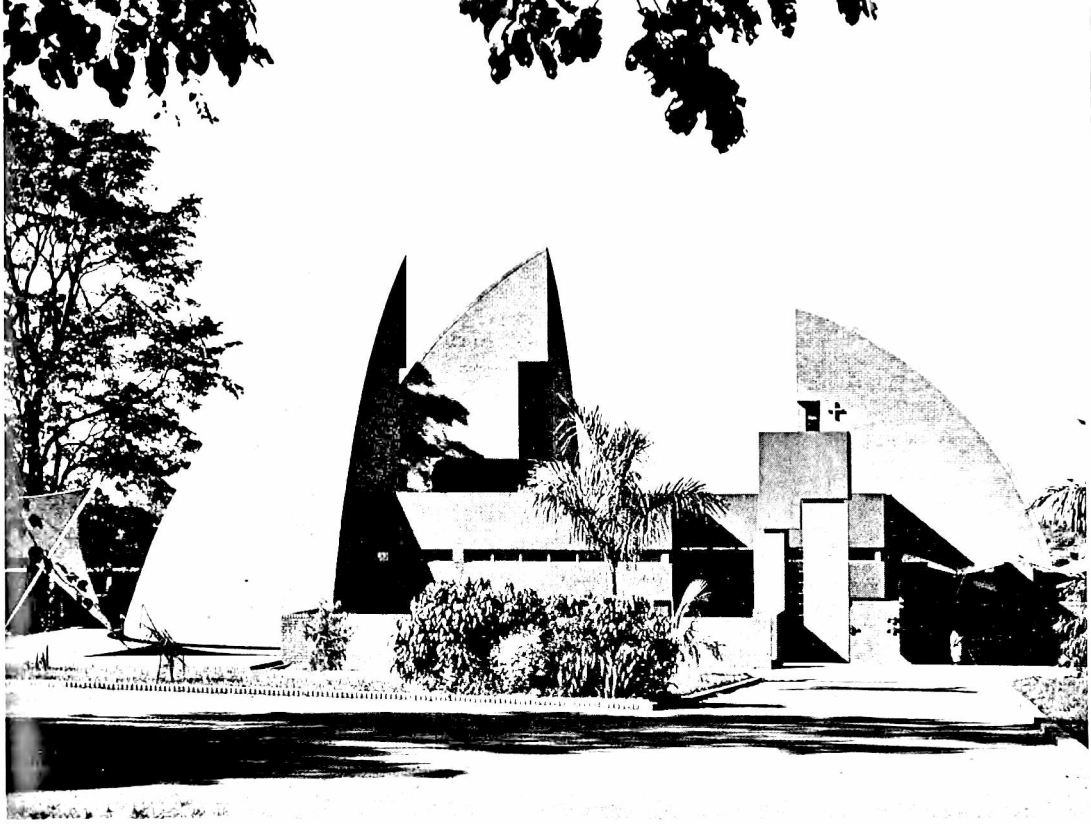
Meine nachkonziliaren Kirchenräume sind »Konzenträume« mit einer *nicht*geometrischen Mitte. Das Zentrum eines Kirchenraumes verstehe ich in erster Linie als eine *Verdichtung von Bedeutung* und nicht als abstrakten Bezugspunkt der Geometrie. Konzenträume ermöglichen die lockere Scharung der Gläubigen um die liturgischen Orte in der eingangs erwähnten Dreigestalt: für das Wort, für das Mahl und die Privatandacht.

Die Öffnung des Kirchenraumes zur Umwelt bedeutet Verzicht auf abweisende »Portale«, worunter ich jede Form von psychologischen Barrieren verstehe, die das Eintreten erschweren. Atrien, Höfe, Vorplätze bilden eine

sequentische Überleitung von der Umgebung einer Kirche zum Kernraum, der als Ende einer räumlichen Erlebnisfolge betreten wird.
Bei der Kirche in Spiez ist der von Bauten umschlossene Kirchplatz gleichzeitig ein Aussichtspunkt, der zum Verweilen einlädt. Ich habe hier eine gastliche Verpflegungsstätte mit offenem Kaminfeuer eingerichtet. In Monza, Italien, wird der Außenraum in enge und weite Wege und Plätze aufgeteilt, wozu höhere und niedrigere Bauten den räumlichen Abschluß bilden.
Der Umgang mit kirchlichen Räumen ist auch ein Umgang mit dem *Licht*. Dabei ist zu unterscheiden zwischen Tages- und Kunstlicht. Das eine läßt sich durch das andere nicht ersetzen, und beide bauen auf einer anderen Gestimmtheit des Menschen auf. Licht und Schatten sind Hauptfaktoren der Raumstimmung; die Licht- und Schattenwahrnehmung im Raum ist unmittelbar mit den Emotionen des Menschen verbunden. Von Licht und Schatten werden Basisgefühle, wie Freude, Angst oder auch Lust und Unlust ausgelöst. Die Gefühlsansteckung durch Licht hängt von dessen Positionierung ab, und die Herkunft des Lichtes wirkt unterschiedlich auf die Psyche des Menschen. Tageslicht von oben betont den kosmischen Bezug. Diese Dimension hat etwas Befreiendes an sich. Mit der Lichtgestalt hängt auch die Festlichkeit eines Kirchenraumes zusammen. Es gibt eine Tageslichtfestlichkeit und eine Kunstlichtfestlichkeit.

2. *Besondere Erscheinungsformen*

Wir können ohne die Welt der Erscheinungen nicht leben, sagt Max Horkheimer. Die Welt der Erscheinungen ist ein gestaltpsychologisches Phänomen. Architektur als Erscheinung ist genauso wichtig wie ihre greifbare Realität. Die Ungestaltetheit der Architektur führt zu einem Identitätsverlust.
Bei den Erscheinungsformen des Kirchenbaues stehen einerseits die Gestalt als Information und andererseits der Raum im Vordergrund, der zur Identitätsfindung des Menschen dient. Bei der *Gestalt als Information* beziehe ich mich auf die bildhafte Ablesbarkeit von Formen und eine daraus hervorgehende Vorstellungswelt des Menschen. Die Gestalt als optisches Medium intendiert unser Bewußtsein; an der Gestalt wird das »visuelle Denken« angeregt. Aus diesem Grunde messe ich den baulichen Symbolen eine wichtige Rolle zu. Durch sie wird ein übergeordneter, geistiger Inhalt vermittelt. Bauliche Symbole deuten die Architektur der Kirche nicht nur verhaltensbezogen; sie transzendieren ihre Realität.
Die *Identität* zwischen Mensch und Umwelt wird in der Anthropologie behandelt. Beim Kirchenbau sehe ich in ihr die *Bindung an den Raum* und das Trachten nach Übereinstimmung mit ihm als religiöse Wirklichkeit. Das Identitätsbedürfnis ist beim Kirchenbau unmittelbar und stark; es muß darin eine in die Tiefe gehende Vertrautheit mit dem gestalteten Objekt gesehen



Mityana, Uganda: Gesamtanlage mit Trommelturm

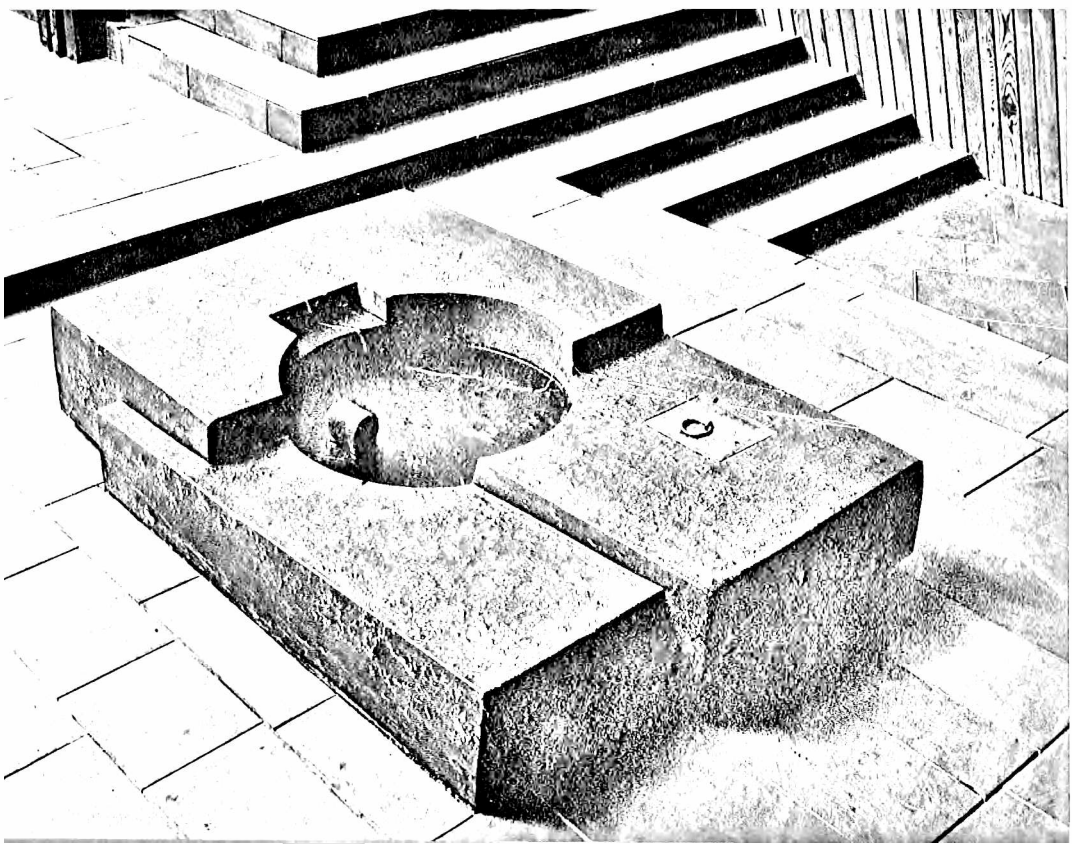
Dorfkirche Vettelschoß





Liturgische Orte, Kirche Vettelschoß

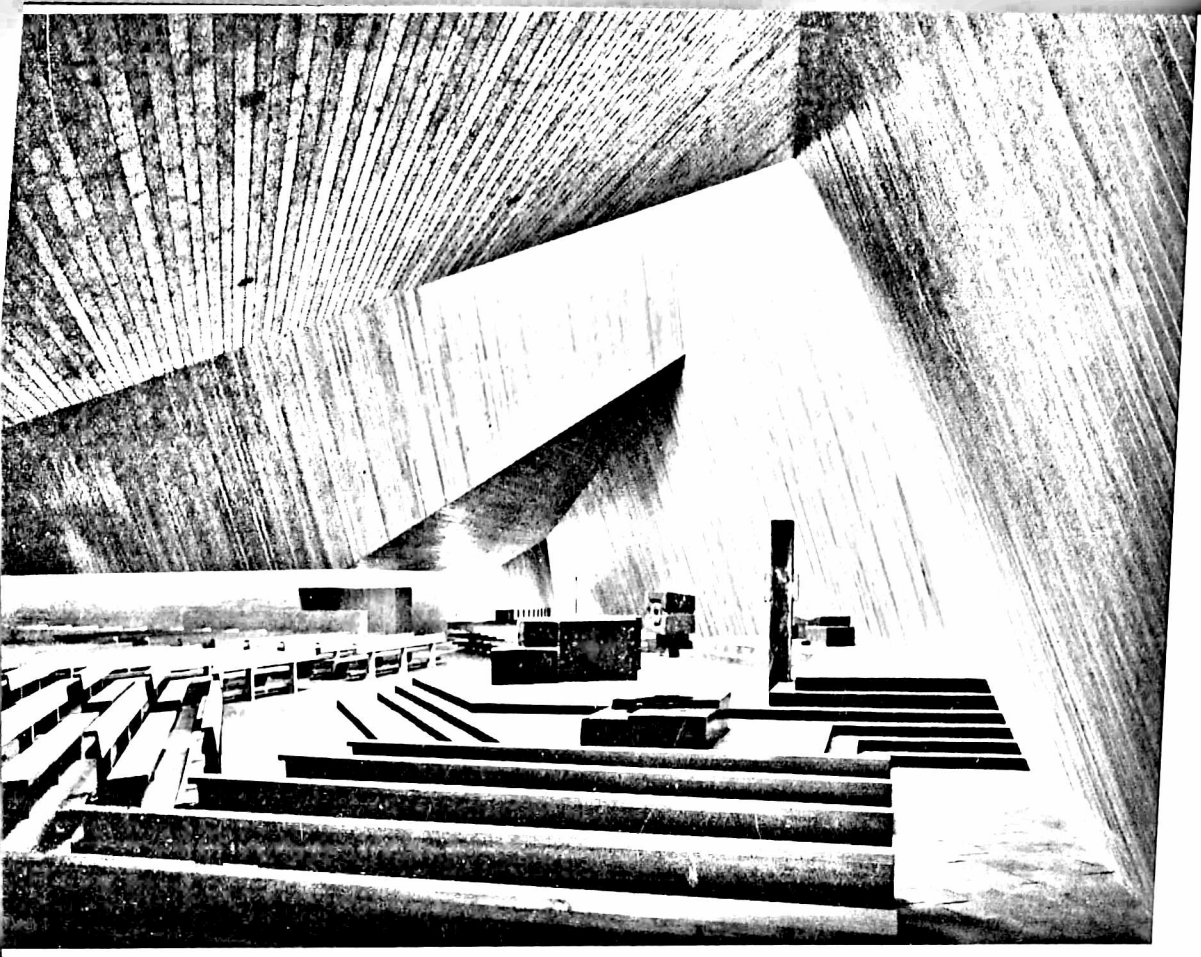
Taufbrunnen, Kirche Witikon



Kirche Toussiana, Obervolta, Westafrika

Königsgrab Kampala, Uganda





Kath. Kirche Maria-Krönung, Zürich-Witikon

Liturgische Orte, Kirche Witikon

Liturgische Orte, Kirche Spiez ▶



werden. Die Identität, die sich am kirchlichen Raum herausbildet, ist verwurzelt mit dem Ritus und verbunden mit dem Bedürfnis nach einer geistigen Erfüllung. Bei Nichterfüllung wird die Aufnahmebereitschaft negativ beeinträchtigt. Im Kirchenbau suche ich darum neben der Eignung zum Vollzug den bildlichen Ansatz, der zur inneren Einkehr motiviert; er betrifft die emotionale Grundverfassung des Menschen.
In diesem Sinne ist das Bauen in Afrika für mich ein wichtiger Lernprozeß geworden. Der Afrikaner kommt durch symbolhafte Darstellungen zu einem besseren Verstehen der Umwelt; er stellt durch Symbole gewissermaßen sein inneres Einverständnis mit dieser Umwelt her. Dieses Einverständnis geht also über die materielle Tauglichkeit der Dinge hinaus. Bauformen in Afrika sind sinnbedeutend und darstellerisch für die religiöse Lebenserfahrung, darin liegt ein soziokultureller Wert. Das Projekt für Toussiana (Obervolta) versucht, Verbindungen zur afrikanischen Diade herzustellen, dem Symbol der Zweiheit von Mann und Frau.
Die Kathedrale in Namugongo hat ein Traggerüst mit 22 Rohrgewerken und gleicht einer großen Negerhütte. Sie gilt als bauliches Symbol für die 22 heiliggesprochenen afrikanischen Märtyrer, die hier verbrannt wurden.
Seit geraumer Zeit ist der Kirchenbau aus seiner unguten städtebaulichen Isolation und »einsamen Größe« herausgetreten. Kirchen integrieren sich heute eng in ihren sozialen und baulichen Umbereich. Also verstehe ich den Kirchenbau durchaus als Haus unter Häusern. Das heißt aber nicht, daß damit ein Verzicht auf eine besondere Ausprägung gegeben wäre, im Gegenteil. Hierfür braucht es keine dominanten Massen und Volumen und nicht einmal hohe Kirchtürme. Sie sind in letzter Zeit immer mehr vom mächtigen Wahrzeichen zum bescheidenen Symbol eines Glockenträgers geworden, was deren Bedeutung jedoch keineswegs geschmälert hat.

3. Geschichtliche Dimensionen

Wohl keine andere Bauaufgabe ist historisch und von der geschichtlichen Bedeutung her so stark belastet wie der Kirchenbau. Trotzdem wird die Kirchenarchitektur zu verschiedenen Zeiten auch wechselhaft interpretiert. Sie hat somit neben der Vergangenheits- auch eine Gegenwartsdimension. Beim Kirchenbau ist die Retrospektive ein Teil seiner Prospektive, und das Bewahren ist gleich wichtig wie das Entwickeln.
Aus der religiösen Bezugsetzung bezieht der Kirchenbau eine »unbewegte« Grundsubstanz; sie verleiht ihm *Beharrlichkeit* und ein eher statisches Gepräge. Aus dieser Tatsache ergibt sich die Verpflichtung, auch Überlieferungen zu achten; sie dürfen im Interesse aller Betroffenen nicht geopfert werden. In ihrem Sozialbezug gibt sich die Kirche andererseits lebendig und anpassungsfähig; sie ist also auch dynamisch. Aus dem Widerspruch zwischen

statischer Substanz und dynamischer Anpassung entstehen Konflikte, die sich auch im gestalterischen Bereich auswirken.
Die gestalterische Verbindung von Tradition und Fortschritt, von Rückblick und Ausblick, von Vorhandenem und neu zu Schaffendem ist faszinierend. Ich habe sie versucht beim Zentrum Limburg-Lindenholzhausen. Hier soll das Alte, Vertraute gleichsam zu einer Chance für die Gegenwart werden. Im neuen Kirchenraum wurde das gesamte Inventar der historischen, zu klein gewordenen Kirche einbezogen.

Die soziale Botschaft Johannes Pauls II. an die Völker Afrikas und Lateinamerikas

Von Bernardin Kardinal Gantin

Die Pastoralreisen Johannes Pauls II. in die verschiedenen Erdteile haben zweifellos den Charakter einer »Wanderkatechese«, einer apostolischen Katechese wie die von Petrus und Paulus, angenommen. Sie gehören für die Kirche, den Menschen und die Welt schon der Geschichte an. Als Lehrer des Evangeliums und universaler Hirt beschränkt sich Johannes Paul II. im Lauf seiner Missionsreisen, wie er sie gerne nennt, nicht darauf, dem Gottesvolk ein Wort des Glaubens zu überbringen und »seine Brüder im Glauben zu bestärken«, sondern er will in die konkrete Realität der verschiedenen Völker hinuntersteigen, um dem Menschen zu begegnen, um unter den Leuten, vor allem unter den Armen, Unterdrückten zu weilen und um überall für die Würde der menschlichen Person einzutreten.

Wie er in seinen Ansprachen an die staatlichen Autoritäten in Afrika und Lateinamerika wiederholt gesagt hat, übermitteln die Reisen des Papstes außer ihrem ausgeprägten apostolischen Charakter und ihren rein pastoralen Zielsetzungen »eine klare Botschaft über den Menschen, seinen Wert, seine Würde und sein soziales Zusammenleben«[1]. Diese Begegnung mit dem afrikanischen und lateinamerikanischen Menschen geht in dessen konkreter gesellschaftlich-politischer Wirklichkeit vor sich: Der Papst trifft sich mit den Bewohnern der Elendsviertel, der *Favelas* von Rio de Janeiro und mit den *alagados* von Salvador de Bahia, mit den afrikanischen Bauern von Kisangani und mit den mexikanischen Landarbeitern von Cuilapán sowie den brasilianischen von Recife und Curitiba, mit den Arbeitern von Guadalajara und von Monterrey und mit denen der Industriezone von São Paulo, mit den Armen des Barrio »Los Minas« in der Bannmeile von Santo Domingo und mit denen von »Santa Cecilia« von Guadalajara, mit den *vaqueiros* der Landstriche des Südens und mit den *caponeses* des Nordens, mit den Indios von Oaxaca, von Manaus, von Teresina, mit den Eingeborenen des schwarzen Kontinents und den nach Amerika verpflanzten Negros, mit den Aussätzigen von Belém, von Bahia und Adzopé und mit den Armen, den Benachteiligten und Unterentwickelten so mancher afrikanischer Länder.

Dabei kommt es zu einem direkten Eindruck, der sich auf den Geist und das großmütige Herz des Papstes auswirkt. Obschon sein Wort stets respektvoll, edel und ausgewogen bleibt, wird es gleichzeitig zupackend und unzweideutig; es wird zu der Stimme der Sprachlosen, zu der Stimme der Stimmlosen. Kein Wunder, daß gewisse Zeitungen seine Reden in Afrika als eine »moralische Bombe« und seine Fahrt durch Brasilien als einen »Zyklon der Hoffnung« bezeichnet haben.

Ich habe in diesem Aufsatz nicht vor, eine systematische, erschöpfende Analyse der sozialen Unterweisung vorzulegen, die der Papst anläßlich seiner Reisen nach Afrika

1 An den Präsidenten Brasiliens, Nr. 1. In: »L'Osservatore Romano«, Wochenausgabe in deutscher Sprache (im folgenden = O. R. dt) 28/1980, S. 4.

und Lateinamerika geboten hat. Übrigens wäre es sehr schwierig, *alle* entscheidenden Punkte dieser Unterweisung auch nur flüchtig anzuschneiden. Ich werde mich also auf gewisse Aspekte beschränken, die mir von ganz besonderer Bedeutung zu sein scheinen infolge ihres Zusammenhangs mit den Interessenbereichen der Päpstlichen Kommission *Justitia et pax:* der Friede, die Gerechtigkeit, die Entwicklung, die Menschenrechte, die Zusammenarbeit unter den Völkern. Die beeindruckende, außergewöhnlich fruchtbare Redetätigkeit Johannes Pauls II. – er hat während dieser Reisen mehr als hundertfünfzig Ansprachen gehalten – erlaubt mir natürlich nicht, die zahlreichen Texte zu erwähnen, die über das gleiche Thema handeln; auch hier werde ich aus Raummangel eine Auswahl treffen müssen.

Für eine gerechte Gesellschaft

Wenn man die in den beiden Kontinenten gehaltenen Reden aufmerksam durchliest, zeigt sich klar, daß es in der ganzen sozialen Botschaft des Papstes um den Menschen geht. Kaum auf dem Boden Brasiliens angekommen, erklärt er, daß seine »Pilgerreise des Glaubens auch eine Pilgerreise zum Menschen« sein wolle. Desgleichen bei seiner Ankunft in Afrika: »Auch das ist ein Grund für diese meine erste Reise durch Afrika: Ich möchte die Würde und grundlegende Gleichheit aller Menschen und ihr Recht auf eine volle Entfaltung ihrer Persönlichkeit sowohl in materieller als auch in geistlicher Hinsicht verkünden.«[2]

Aus dieser zentralen Schau leitet der Papst wiederholt nachdrücklich die Notwendigkeit ab, eine gerechtere, friedlichere, will sagen menschlichere Gesellschaft aufzubauen. Er tut dies diskret, doch entschieden. Er spielt sich nicht zum Fachmann auf wirtschaftlichem, politischem oder sozialem Gebiet auf, sondern spricht mit Liebe im Namen der »Kirche, die sich im Menschsein auskennt«, weist auf den Weg hin, der einzuschlagen ist, und legt die Prinzipien dar, auf deren Grundlage der Mensch zu einer neuen Weise des Zusammenlebens gelangen kann. Er betont auch: »Wenn die Kirche euch diese Botschaft der Gerechtigkeit und der Liebe vorträgt, steht sie treu zu ihrer Sendung und hat das Bewußtsein, dem Wohl der Gesellschaft zu dienen. Die Kirche hält es nicht für ihre Aufgabe, sich politisch zu betätigen, aber sie weiß, daß sie im Dienst des Wohls der Menschheit steht . . . (und) ist überzeugt davon, daß es ihr Recht und ihre Pflicht ist, eine soziale Pastoral zu fordern, das heißt mit ihren eigenen Mitteln Einfluß auszuüben, damit das Leben der Gesellschaft gerechter wird, dank der entschiedenen, aber immer friedlichen, gemeinsamen Arbeit aller Bürger.«[3]

Diese Sendung vollzieht sich in zwei Perspektiven: in der eschatologischen Sicht, die den Menschen als ein Wesen betrachtet, dessen letzte Bestimmung Gott ist, und in der geschichtlichen Sicht, die den Menschen in seiner konkreten Situation, in seinem Leben in der Welt von heute sieht. In der ersten Perspektive kommt der Verkündigung des Gottesreiches die Priorität zu, in der zweiten der pastoralen Dimension des sozialen Wirkens der Kirche. Die Botschaft der Kirche ist ihrem Wesen gemäß stets eine »Botschaft des Friedens und der gerechten Gesellschaftsordnung«.

---

2 An den Präsidenten der Republik Kenya, Nr. 3. In: O. R. dt 21/1980, S. 6.

3 An die Initiatoren der pluralistischen Gesellschaft, Salvador de Bahia, Nr. 7. In: O. R. dt 29/1980, S. 14.

Mit tiefer Intuition hatte Paul VI. die »Entwicklung« »die neue Bezeichnung für den Frieden« genannt; nicht minder scharfsinnig hat Johannes Paul II. erklärt, das Gemeinwohl sei »der neue Name für die Gerechtigkeit«[4]. Bekanntlich begründet und rechtfertigt das Gemeinwohl die als Dienst verstandene Autorität; diejenigen, welche die Macht innehaben, sind als erste dazu verpflichtet, für das Gemeinwohl zu arbeiten. Deswegen drückt der Papst in Brasilia dem Staatspräsidenten seine tiefe Hochachtung vor der zivilen Autorität aus: »Der Auftrag, den Sie erhalten haben, verleiht Ihnen das Privileg – und damit die Verpflichtung –, dem Gemeinwohl der ganzen Nation zu dienen.« Aus dem gleichen Grunde wiederholt er anläßlich der Zusammenkunft mit den bei den Ländern der beiden Kontinente akkreditierten Diplomaten: »Die Macht steht im Dienst der Gerechtigkeit.« In der Folge sagt er zu den Arbeitern: »Alle Macht findet ihre Berechtigung einzig im Gemeinwohl, in der Verwirklichung einer gerechten sozialen Ordnung.«

In seinem großen Verlangen, den Entwicklungsvölkern behilflich zu sein, eine bessere Gesellschaft aufzubauen, stellt der Papst aufgrund der bestehenden Verhältnisse fest, daß die Gesellschaft, um ihr Ziel zu erreichen, zwei Bedrohungen überwinden muß, die heute auf ihr lasten: erstens eine Bedrohung von außen, die Beeinträchtigung ihrer politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Souveränität durch Waffengewalt oder durch die mehr hinterhältige Macht der Ideologien. Dazu kommt eine Bedrohung von innen, das Weiterdauern der Ungerechtigkeit aus Mangel an Gerechtigkeit: »Diese innere Bedrohung besteht in der Tat dann, wenn man die Verteilung der Güter einzig den ökonomischen Gesetzen des Wachstums und des größten Gewinns anvertraut, wenn die Ergebnisse des Fortschritts nur am Rande oder gar nicht die breiteren Bevölkerungsschichten berühren; sie besteht auch dann, wenn ein tiefer Abgrund zwischen einer sehr mächtigen Minderheit von Reichen auf der einen Seite und der Mehrheit derer, die auf der anderen Seite in Not und Elend leben, fortbesteht.«[5]

Offensichtlich treffen diese Worte die Mißstände eines liberal-kapitalistischen Materialismus; dessen Auswirkungen, die das Gemeinwohl und die Menschenwürde schwer verletzen, müssen klar angeprangert und behoben werden. Der Papst erblickt aber noch eine weitere Bedrohung von innen her für die Gesellschaft: die Bedrohung durch einen Materialismus, der sich dem ersten entgegensetzt und die Gewalt als das einzige Mittel betrachtet, um eine neue Gesellschaft zu schaffen: den Marxismus. In Brasilien geißelt er vor hundertfünfzigtausend Arbeitern die Anwendung von Gewalt wie folgt: »Das Gemeinwohl . . . kann nicht durch Gewalttätigkeit erreicht werden, denn diese zerstört, was sie schaffen will, ob sie nun die Privilegien einiger bewahren oder ob sie die notwendigen Veränderungen durchsetzen will. Die für eine gerechte Sozialordnung erforderlichen Veränderungen müssen auf dem Weg friedlicher Reformen . . . erreicht werden . . . Und das ist die Pflicht aller.«[6]

Das Gemeinwohl der Gesellschaft wird also weder durch die Verabsolutierung einer rücksichtslosen, unterdrückenden Wirtschaft verwirklicht noch durch einen gewalttätigen Materialismus marxistischen Ursprungs. Der Papst sieht die Dinge realistisch; er

4 Ebd., Nr. 4.

5 An die Arbeiter in São Paulo, Nr. 3. In: O. R. dt 29/1980, S. 6.

6 Ebd., Nr. 4.

macht sich keine Illusionen darüber, wie verwickelt das Problem ist. Er weiß sehr wohl, daß die soziale Gerechtigkeit nicht das unwillkürliche Ergebnis der wirtschaftlichen Entwicklung sein kann: »Die Wirtschaft ist nur lebensfähig, wenn sie vom und für den Menschen gemacht ist.«[7] Er sieht hellsichtig voraus, welches die Alternative sein könnte, und besteht darum wiederholt auf der Zurückweisung der revolutionären Gewalt. Der Gedankengang der Rede führt ihn dazu, den Klassenkampf ausdrücklich zu verurteilen; er erachtet diesen als ein unannehmbares, illusorisches Mittel zum Aufbau einer gerechten Gesellschaft, »weil er das Risiko in sich trägt, die Benachteiligten zu Privilegierten zu erheben, und weil er so neue ungerechte Situationen . . . schafft . . . Man baut nichts durch Haß und Vernichtung der anderen auf!«[8] In ihrer sozialen und pastoralen Unterweisung hat die Kirche sowohl den liberalen Kapitalismus als auch den marxistischen Kollektivismus kritisiert und im Licht des Evangeliums und der christlichen Sicht des Menschen ihren eigenen Weg, die »Zivilisation der Liebe« vorgeschlagen.

Auf diese Zivilisation der Liebe weist der Papst eine durch zwei Formen des Materialismus bedrohte Gesellschaft als auf das zu erreichende Ziel hin. Um es zu verwirklichen, darf man sich nicht darauf beschränken, die Dialektik des Klassenkampfes zurückzuweisen, sondern muß man sich entschlossen entscheiden »zum edlen Kampf für soziale Gerechtigkeit«. Die verschiedenen Machtzentren und die verschiedenen Repräsentanten der Gesellschaft müssen imstande sein, sich zusammenzuschließen, die Bemühungen untereinander zu koordinieren und eine Übereinstimmung über klare und wirksame Programme zu erlangen. »Darin besteht«, betont Johannes Paul II., »die christliche Formel zum Aufbau einer gerechten Gesellschaft.«[9] Zusammenschluß, Koordination und Programme sollen also zu kühnen, tiefgreifenden Neuerungen führen, die klug und tatkräftig zu unternehmen sind und sich an die christlichen Grundsätze, an die objektive Gerechtigkeit und an eine echte Sozialethik halten. Dies ist die erste, unerläßliche Vorbedingung. Die zweite ist die Metanoia, die Bekehrung des Herzens. Ohne diese Gesinnungsänderung jedes Menschen werden die ungerechten Situationen nie überwunden: »Man kann die politische Struktur oder das soziale System ändern, aber ohne Wandlung des Herzens und des Bewußtseins läßt sich keine gerechte und beständige soziale Ordnung erreichen.«[10]

Die Respektierung der Menschenwürde: Pflichten und Rechte des Menschen

In Accra erklärte Johannes Paul II., er sei nach Afrika gekommen, um einen Auftrag zu erfüllen, den ihm die göttliche Vorsehung anvertraut habe: »den Auftrag, die Würde und die fundamentale Gleichheit aller Menschen zu verkünden und ihr Recht auf Leben in einer Welt der Gerechtigkeit und des Friedens, der Brüderlichkeit und der Solidarität«[11]. Und in Brasilia wiederholt er: »Ich bitte Gott, daß jeder gebürtige oder eingebürgerte Brasilianer die Grundrechte jeder menschlichen Person achte und immer geachtet sehen

---

7 Ebd., Nr. 6.

8 Ebd., Nr. 4.

9 Ebd.

10 Ebd., Nr. 5.

11 An das in Accra akkreditierte Diplomatische Korps, Nr. 1. In: O. R. dt 21/1980, S. 16.

möge.«[12] Die Menschenwürde, das Recht des Menschen auf das Menschsein, ist in sämtlichen Reden des Verfassers von »Redemptor hominis« gegenwärtig. Ihr entspringen sämtliche Rechte und Pflichten des Menschen. Darum tritt Johannes Paul II. bei jeder Gelegenheit für sie ein, ob er nun zu den Staatsmännern oder zu den einfachsten Arbeitern spricht. Der Mensch hat das Recht, zu verlangen, daß die Gesellschaft diese Würde respektiert und dem Menschen ermöglicht, dieser Würde entsprechend zu leben. Mit Recht hat der Papst in der Rede, die er Oktober 1979 vor der OEA (Organisation der Länder Afrikas) hielt, die Person als den einzigen Maßstab bezeichnet, der allen für das Gemeinwohl Verantwortlichen Sinn und Richtung gibt. Den Menschen in die Mitte der sozialen Tätigkeit stellen heißt nach den Worten, die der Papst an die Erbauer der pluralistischen Gesellschaft richtete, besorgt zu sein über alles, was ungerecht ist, weil dies die Menschenwürde verletzt, die einen evangelischen Wert darstellt, der nicht mißachtet werden darf, denn dies wäre ein schlimmer Schlag gegen den Schöpfer.

»Diese Rechte zu verkünden und zu verteidigen, ohne sie den Rechten Gottes vorzuziehen noch die Pflichten zu verschweigen, die ihnen entsprechen, ist ein fester Bestandteil des Lebens der Kirche aufgrund des Evangeliums, das ihr anvertraut ist.«[13] Die Kirche freut sich über die Bestrebungen, die darauf ausgehen, die Grundrechte jeder menschlichen Person zu sichern; sie stellt mit Betrübnis fest, daß die Menschenrechtsverletzungen in der Welt zunehmen, und lädt die Christen und die gutgesinnten Menschen unermüdlich ein, diese Rechte zu respektieren und zu fördern: das Recht »auf Leben, Sicherheit, Arbeit, Wohnung, Gesundheit, Erziehung, auf private und öffentliche Religionsfreiheit, auf Beteiligung usw. Unter diesen Rechten«, bemerkt der Papst, »ist als vorrangig das Recht der Eltern hervorzuheben, soviel Kinder zu haben, wie sie wünschen, indem sie gleichzeitig das Notwendige erhalten, um sie würdig zu erziehen, wie auch das Recht auf Leben für das ungeborene Kind.«[14]

In Afrika hat der Papst mit sicherem Blick gewissen spezifischen Menschenrechtsverletzungen besondere Beachtung geschenkt. Er erinnerte an die Religions- und Gewissensfreiheit als wesentliches Element, um »sämtliche unveräußerlichen Rechte der Person zu respektieren« und als wesentliche Bedingung für den Dialog und für eine wirksame Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat im Dienst am Gemeinwohl; er verurteilte den Rassismus und die Rassendiskriminierung als »antievangelisch«, als ein abscheuliches »Übel«; er trat für den Schutz der Flüchtlinge, für die heimatlosen Fremden ein, die ebenfalls das »Recht auf Freiheit und ein Leben, das ihrer Menschenwürde entspricht«, haben[15].

Auf dem lateinamerikanischen Kontinent hingegen sprach der Papst von der Notwendigkeit, weitere besondere Rechte zu respektieren:

a) das Recht auf Arbeit, weshalb man sich mit den Problemen der Migration und der Arbeitslosigkeit befassen müsse. Bezüglich der Arbeitslosigkeit bemerkte der Papst, daß man nicht einfach darauf warten dürfe, daß das Problem sich durch den wirtschaftlichen Fortschritt wie von selbst erledige, und daß man sie auch nicht als eine Nebenwirkung der Entwicklung betrachten dürfe. »Ökonomische Theorie und Praxis müssen den Mut

12 An den Präsidenten Brasiliens, Nr. 6. In: O. R. dt 28/1980, S. 4.

13 Ebd.

14 Ebd.

15 An das in Nairobi akkreditierte Diplomatische Korps, Nr. 8. In: O. R. dt 20/1980, S. 16.

haben, die Beschäftigung und ihre modernen Möglichkeiten als ein zentrales Element ihrer Ziele zu betrachten.«[16] Was das Drama der Binnenwanderung und der Auswanderung betrifft, so geißelt der Papst deren Ursachen und beklagt ihre Folgen: die kulturelle und sprachliche Entwurzelung und die weiteren Schwierigkeiten, die sie mit sich bringen. Er erklärt, daß die Kirche für jeden Mann und jede Frau unermüdlich das Recht fordern wird, »frei im eigenen Land zu bleiben, ein Vaterland zu haben, im Innern des Landes sich frei bewegen zu können und aus berechtigten Gründen das Land verlassen zu können, ein volles Familienleben zu führen, die für das Leben wichtigen Güter zu haben, das ethnische, kulturelle und sprachliche Erbe zu bewahren und zu entfalten, öffentlich die eigene Religion zu bekennen, unter allen Umständen im Einklang mit der Würde seiner Person anerkannt und behandelt zu werden«.[17]

b) die Kultur und ihre Werte. Die Kultur wirkt immer humanisierend. Sie hat nicht bloß zum Ziel, Denken und Handeln zu fördern, sondern sie besteht vor allem in der Gewissensbildung, in der Erziehung des Menschen zum Menschsein, in der Sicht des Menschen als ein »Wesen« und nicht bloß als etwas »Vorhandenes«. Deshalb sagte der Papst zu den Vertretern aus der Welt der Kultur: »Kultur schaffen heißt . . ., dem Menschen, und zwar jedem Menschen und der Gemeinschaft der Menschen, die menschliche und göttliche Dimension zu eröffnen . . .«[18] In der Welt die Kultur zu fördern, ist eine Voraussetzung und ein Erweis des echten Fortschrittes, von dem es zum großen Teil abhängt, ob in den Nationen und in jedem Kontinent Friede und Gerechtigkeit siegen werden.

Boden und Arbeit

Ein weiteres Problem, dem der Papst in Afrika und Lateinamerika besondere Beachtung schenkte, ist das des Bodens und der Arbeit. Bekanntlich lebt die Bevölkerung der Dritten Welt zum größten Teil in ländlichen Gebieten, und ihr Auskommen und ihre Entwicklung hängen wesentlich von den Bodenerzeugnissen ab.

Die unbebauten oder nicht mehr bebauten Bodenflächen, der Großgrundbesitz, die Bodenspekulation, die Entwurzelung der Bevölkerung aus ihrem Ursprungsgebiet, die Trockenheit bringen Leid und Ungerechtigkeit über viele Familien, die am Rand der Gesellschaft, in elenden, ungesunden Verhältnissen und ohne Schulbildung leben. Wie der Papst zu den Mitgliedern der FAO bemerkte, bleibt der Landwirtschaftssektor schon allzulange von der Hebung des Lebensniveaus ausgeschlossen; auch wird er vom raschen, tiefgreifenden Wandel unserer Epoche besonders schmerzlich betroffen, so daß die von der Vergangenheit ererbten ungerechten Strukturen andauern und Massenmigrationen erzwungen werden, welche Einzelpersonen, Familien und Gesellschaften um ihren Besitz und ihr Gleichgewicht bringen. Dieses Standes der Dinge bewußt, wollte der Papst sein liebevolles, ermutigendes Wort der Landbevölkerung Afrikas bringen, die ja vielleicht in ihrer Arbeit durch einen ertragsarmen Boden, der unter der andauernden Trockenheit leidet, am meisten um den Ertrag der Arbeit gebracht wird, und auch der

16 An die Arbeiter in São Paulo, Nr. 5. In: O. R. dt 29/1980, S. 6.

17 Predigt in Fortaleza, Nr. 5. In: O. R. dt 31/1980, S. 7; vgl. Die Kirche und die Mobilität der Menschen. In: O. R. dt 24/1978.

18 An Vertreter aus der Welt der Kultur, Rio de Janeiro, Nr. 4. In: O. R. dt 29/1980, S. 4.

gewaltigen Menge der *campesinos*, die den lateinamerikanischen Kontinent zumeist bevölkern, sowie den Indios der neuen Welt. Gleichzeitig wollte er die ganze Welt auf einige soziale Überlegungen aufmerksam machen, die er diesbezüglich vorbrachte.

Die Erde ist für den Menschen da. In seiner Rede an die Indios und an die Landarbeiter von Cuilapán hat Johannes Paul II. die Aufgabe und den Zweck des Privateigentums bestimmt. Er trat für dessen Berechtigung ein, sagte aber auch, daß auf ihm stets eine soziale Hypothek laste, denn die Güter müßten der allgemeinen Bestimmung dienen, die Gott ihnen gegeben habe. Der Papst betonte, daß dies auch von der Landwirtschaft und vom Boden gelte, da Gott die Erde den Menschen zur Verfügung gestellt habe.

Die Erde ist »Gabe Gottes, ein Geschenk, das er allen menschlichen Lebewesen . . . macht. Es ist also nicht erlaubt, weil nicht der Absicht Gottes entsprechend, diese Gabe in einer Weise zu verwalten, daß ihre Wohltaten nur einigen zugute kommen, die andern aber, die unermeßliche Mehrheit, davon ausgeschlossen bleiben. Noch schwerer wiegt das Ungleichgewicht und noch schreiender ist die zugehörige Ungerechtigkeit, wenn diese unermeßliche Mehrheit sich gerade dadurch in eine Situation der Not, der Armut und der Abseitsstellung verdammt sieht.«

Es genügt aber nicht, über Land im Überfluß zu verfügen. »Es bedarf auch einer gerechten Agrargesetzgebung«, einer Gesetzgebung, welche die Würde der Person respektiert, dem Wohl aller und nicht einzig gewissen Privatpersonen und Minderheiten dient, einer Gesetzgebung, die auch wirklich angewendet wird. Diejenigen, die den Auftrag haben, das Wohl aller zu sichern, müssen sich deshalb in ihren Entscheiden unbedingt von den höchsten christlichen Werten leiten lassen und für den arbeitenden Menschen einstehen, der sich ebenfalls für den Aufbau einer menschlicheren Gesellschaft einsetzt. Der Grundsatz, daß die Gesellschaftsorganisation im Dienst des Menschen und nicht der Mensch im Dienst der Organisation stehen muß, ist ein Leitwort der Soziallehre der Kirche. Also müssen, fährt der Papst fort, die auf dem Agrarsektor zu ergreifenden Maßnahmen »Initiativen zugunsten des Menschen sein, sei es auf der legislativen Ebene, sei es auf dem Gebiet der Rechtsprechung oder dem der Wahrung der Bürgerrechte«.[19]

Bekanntlich hängt der Bauer stark am Boden, den er bearbeitet. »Ihn dieser Heimaterde zu entreißen, ihn zu einem unsicheren Auswandern in Ballungsräume zu veranlassen oder ihm nicht seine Rechte auf legitimen Grundbesitz zu garantieren heißt: seine Rechte als Mensch und Kind Gottes zu verletzen. Es bedeutet, ein gefährliches Ungleichgewicht in die Gesellschaft einzuführen.«[20] Sehr beredt ist der Aufruf des Papstes, den Indios das Recht zuzugestehen, den Boden ihrer Vorfahren zu bewohnen, die dessen erste Bewohner und Eigentümer waren.[21]

Welche konkreten dringlichen Maßnahmen muß eine Gesellschaft, die gerecht sein will, auf dem Agrarsektor ergreifen? Johannes Paul II. weist auf einige hin:

– Erstens ist unter gleichen Bedingungen einerseits der technische und industrielle Fortschritt zu sichern und anderseits den heute so wichtigen Problemen der Landwirtschaft besondere Beachtung zu schenken.

---

19 An die Landarbeiter in Recife, Nr. 4. In: O. R. dt 30/1980, S. 8.

20 Ebd.

21 Predigt in Manaus, Nr. 2. In: O. R. dt 31/1980, S. 12.

– Zweitens muß man sich hüten, Situationen zu schaffen, welche die Würde der Landbevölkerung mißachten, denn dies wäre eine Verletzung der Rechte Gottes und des Menschen und würde die Gesellschaft ruinieren, weil sie das Feld frei ließe »für andere Initiativen, die von Haß und Gewaltanwendung inspiriert sind«.

– Die Arbeit ist für den Menschen und nicht der Mensch für die Arbeit da. Deshalb muß man den Landarbeitern und den Arbeitern jedes anderen Produktionszweiges die Möglichkeit verschaffen, daraus die notwendigen, ausreichenden Mittel zu ziehen, »um mit Anstand seine eigenen familiären und sozialen Verantwortlichkeiten zu erfüllen«. Der Papst betont: »Der Mensch ist niemals bloßes Instrument der Produktion.«

– Man muß darauf achten, daß die von der Ethik nicht kontrollierte Konsumgesellschaft nicht am Ende die Reichen veranlaßt, denen, die unter Elend und Not leiden, die Freiheit zu beschränken.

– »Die lebenswichtigen Güter . . . sind nicht nur für die privilegierten sozialen Schichten da. Zwischen städtischen und ländlichen Gebieten dürfen sich keine himmelschreienden Ungleichheiten ergeben.« Der Papst fordert alle – die öffentlichen Gewalten, die Gesellschaftsgruppen und die Staatsbürger – auf, solche Ungleichheiten zu beseitigen oder soweit als möglich einzuschränken.

– »Den Landarbeitern, wie auch den übrigen Arbeitern, darf unter keinem Vorwand das Recht auf Mitsprache und verantwortliche Mitbeteiligung im Leben der Betriebe und der Organisationen, die dazu berufen sind, ihre Interessen zu bestimmen und zu schützen, verwehrt werden, und auch nicht auf dem . . . Weg in Richtung auf die unerläßliche Veränderung der Strukturen des wirtschaftlichen Lebens zum Vorteil des Menschen.«[22]

Ihre aktive Präsenz in den verschiedenen Gesellschaftssektoren setzt nach den Worten des Papstes voraus, daß »die Wirtschaft im Dienste des Menschen« steht. Damit diese Beteiligung sich konstruktiv auswirke, drängt sich da, wo kollektive und private Interessen, Kampfes- und Herrschaftstrieb leicht in Konflikt miteinander geraten, »eine vorherige Umkehr der Gesinnungen, der Willen und der Herzen« voraus, die »Hinwendung zum Menschen, zur Wahrheit vom Menschen«.[23]

Dies ist, wie wir sehen werden, der entscheidende Punkt, um die Probleme der Ungerechtigkeit an der Wurzel zu lösen und zu einer wirklichen Hebung und Befreiung des Menschen zu gelangen. Dies ist der einzig mögliche Weg. Daß man der Zukunft entgegenschreiten kann, hängt von dieser Umkehr zum Menschen ab, die diesen zum zentralen Grund jeder Technik und jedes Fortschritts macht.

In bezug auf die Beziehung des Menschen zur Erde bemerkt Johannes Paul II. voller Besorgnis, daß der Mensch, der von Gott die Berufung erhalten hat, über die Erde zu »herrschen« und sie zu »bebauen«, »oft keine andere Bedeutung seiner natürlichen Umwelt wahrzunehmen scheint als allein jene, die dem Zweck eines unmittelbaren Gebrauchs und Verbrauchs dient. Dagegen war es der Wille des Schöpfers, daß der Mensch der Natur als ›Herr‹ und besonnener und weiser ›Hüter‹ und nicht als ›Ausbeuter‹ und skrupelloser ›Zerstörer‹ gegenübertrete« (»Redemptor hominis«, Nr. 15).

Diese Besorgnis ist nicht nur ökologisch bedingt; jedermann weiß nun, wie schlimm

22 An die Landarbeiter in Recife, Nr. 6. In: O. R. dt 30/1980, S. 9.

23 Ebd.

der Nahrungsmittelmangel ist und wie weltweit verwickelt die Probleme sind, die mit der Ungleichheit und Unterschiedlichkeit der Landwirtschaftsprodukte sich stellen. Darum sagt der Papst zu den Bewohnern von Zaire: »Euer Land muß es fertigbringen, seinen Bedarf an Nahrungsmitteln selbst zu decken; die landwirtschaftlichen Produkte sind notwendiger als gewisse Luxusartikel. Die industrielle Entwicklung der afrikanischen Länder ist auf die landwirtschaftliche Entwicklung angewiesen.«[24]

Das Denken an die kommenden Generationen bildet das Prinzip einer klugen politischen Programmsetzung, ist aber auch und vor allem Beweis für das Umdenken einer Gesellschaft, die den ungezügelten Konsumegoismus zurückweist, welcher für die jetzigen und künftigen Bedürfnisse anderer keinen Sinn hat.

Die im Absoluten verankerte christliche Sicht der irdischen Wirklichkeiten veranlaßt den Papst, den Arbeitern, die an Christus glauben, die christliche Arbeitsauffassung nahezulegen. Die Arbeit ist eine Berufung, die Welt zu verändern. In ihr verwirklicht sich der Mensch und trägt zur fortschreitenden Vermenschlichung der Welt und ihrer Strukturen bei. Diese Konzeption geht vom Glauben an den Schöpfergott aus und gelangt über Christus, den Erlöser, zum Aufbau der christlichen Solidarität. Ohne diese Solidarität ist jeder Gesellschaftsaufbau unvollständig und wankend. Deshalb sagte Johannes Paul II. zu den Arbeitern im Stadion von São Paulo in aller Klarheit: »Und wenn sie euch sagen, daß es . . . notwendig sei, diese christliche Daseinsvorstellung beiseite zu stellen oder sogar aufzuheben, glaubt ihnen nicht. Der Mensch ohne Gott und ohne Christus baut auf Sand. Er verrät seinen Ursprung und seinen Adel.«[25]

Arme und Reiche

Im Verlauf seines *iter apostolicum* hatte der Papst in Afrika und Lateinamerika Gelegenheit, das makabre Antlitz des Hungers persönlich zu beobachten und die Welt auf die Schwere des Problems der extremen Armut und auf die soziale Verwendung des Reichtums aufmerksam zu machen. Als er die Favelas von Rio de Janeiro und Salvador de Bahia besuchte, richtete er von diesen neuralgischen Punkten der »Geographie des Hungers und des Randdaseins« aus seinen flehenden, strengen Aufruf an die Welt des Überflusses und ein liebevolles Wort an die armen Brüder, wobei er sich vom erhabensten Text des Evangeliums inspirieren ließ.

Im Licht der ersten der acht Seligpreisungen – »Selig die vor Gott Armen!« – hat der Papst das Thema der Armut ausführlich behandelt und seinen Worten den Klang der Lehre Christi und die Wirkkraft seines Wortes gegeben:

»Die arm sind vor Gott, sind jene, die offen für Gott sind . . . Die offenen Herzens sind für Gott, sind auch offen für die Menschen. Sie sind bereit, gefällig zu helfen. Bereit, alles, was sie haben, zu teilen.«[26]

Wie der Papst sagt, sind in logischer Konsequenz mit den Reichen diejenigen gemeint, die sich »Gott und den Menschen verschließen«. Damit stellen sie sich außerhalb des Reiches und empfangen nicht die Segnungen des Erlösers, sondern seine schrecklichen Drohungen: »Weh euch, ihr Reichen!« (Lk 6,24), denn sie gebrauchen ihren Reichtum

24 Predigt in Kisangani, Nr. 7. In: O. R. dt 41/1980, S. 4.

25 An die Arbeiter in São Paulo, Nr. 7. In: O. R. dt 29/1980, S. 7.

26 Ansprache in der Favela Vidigal in Rio de Janeiro, Nr. 2. In: O. R. dt 28/1980, S. 1.

egoistisch, ohne sich um diejenigen zu kümmern, denen es am Lebensnotwendigen fehlt. Wie der Papst den Landarbeitern in Recife erklärt, verdammt Christus im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus »den Reichen nicht, weil er reich ist, oder weil er sich luxuriös kleidet. Er verdammt den Reichen hart, weil er die Not des armen Lazarus nicht berücksichtigt . . .«, weil er dessen Würde nicht respektiert. »Ja, selig die Armen, die arm an materiellen Gütern sind, die indessen ihre menschliche Würde bewahren.« Zu den seliggepriesenen Armen gehören auch die Reichen, »die sich von ihrem Besitz und ihrer Macht lösen können, um sie in den Dienst der Bedürftigen zu stellen, um sich der Suche nach einer gerechten Sozialordnung zu verpflichten, um die notwendigen Änderungen im Verhalten zu fördern, damit die Ausgestoßenen Platz am Tisch der menschlichen Familie finden können.«[27]

Die Kirche der Armen, sagt der Papst, will aus den Seligpreisungen die Lehre ziehen, die jeden Menschen angeht: »Den Armen – jenen, die in der Armut leben – sagt die Kirche, daß sie Gott und seinem Reich besonders nahe sind. Aber gleichzeitig sagt sie, daß sie sich nicht . . . im eigenen Elend und dem der Familie abkapseln dürfen . . . Gerade in der Armut muß man die menschliche Würde bewahren und jene Seelengröße, jene Öffnung des Herzens für die anderen, die Verfügbarkeit, durch die sich eben die Armen auszeichnen – die Armen vor Gott.«

Denjenigen, die das Lebensnotwendige haben und in relativem Wohlstand leben, sagt die Kirche der Armen: »Genießt die Früchte eurer Arbeit und einer erlaubten Strebsamkeit, aber im Namen der Worte Christi, im Namen der menschlichen Brüderlichkeit und der sozialen Solidarität, verschließt euch nicht in euch selber! Denkt an die Ärmeren! Denkt an jene, die . . . Hunger leiden! Teilt mit ihnen! Teilt planvoll und systematisch!«

Zu jenen, die zuviel haben, die im Überfluß, im Luxus leben, sagt sie: »Erinnert euch, daß der Wert des Menschen nicht an dem gemessen wird, was er hat, sondern an dem, was er ist«, daß der Reiche (in seinem Innersten und in den Augen Gottes) weniger wert sein kann als einer jener Armen und Unbekannten. »Deshalb sollen jene, die einen so enormen Überfluß haben, vermeiden, sich in sich selbst zu verschließen, den eigenen Reichtum zu lieben und geistig blind zu sein . . . Die ganze Wahrheit des Evangeliums höre nicht auf, sie zu begleiten . . . Möge diese Wahrheit sie beunruhigen! Sie sei für sie beständige Mahnung und Herausforderung . . . Wenn du viel hast, . . . erinnert sie dich, daß du viel geben mußt.«

Die Kirche der ersten Seligpreisung richtet sich auch an die Gesellschaften, die Gruppen, die Gesellschaftsschichten, an die Systeme und Strukturen der Politik und Wirtschaft und sagt zu ihnen: »Tut alles, besonders ihr, die ihr die Entscheidungsgewalt habt, ihr, von denen die Lage der Welt abhängt, tut alles, damit das Leben eines jeden Menschen auf unserer Erde menschlicher, menschenwürdiger werde! Tut alles, damit jener Abgrund wenigstens teilweise verschwindet, der die nicht so zahlreichen Begüterten von der großen Menge der Armen, die im Elend leben, trennt . . . Tut das aus Rücksicht auf jeden Menschen, der euer Nächster und euer Mitbürger ist. Und tut das aus Rücksicht auf euch selbst!«[28]

---

27 An die Landarbeiter in Recife, Nr. 5. In: O. R. dt 30/1980, S. 8-9.

28 Vgl. Ansprache in der Favela Vidigal in Rio de Janeiro, Nr. 4 und 5. In: O. R. dt 28/1980, S. 7.

Indem sie sich als die »Kirche der Armen« bezeichnet, drückt die Kirche nur eine Vorliebe, nicht eine Ausschließlichkeit aus. Wenn sie sich in der Sprache des Evangeliums an alle Menschen wendet, um eine gerechtere Güterverteilung zu verlangen, will sie nicht »die Kirche einer Klasse oder nur einer Kaste« sein oder werden. Die Kirche ist universal; sie ist die Kirche des Inkarnationsmysteriums.

Noch weniger will die Kirche als ideologischer Deckmantel für ausbeuterische Wirtschaftssysteme dienen oder mit Bewegungen zusammenarbeiten, die Spannungen, Spaltungen und innere Kämpfe erregen. »Der einzige Kampf, die einzige Schlacht, denen die Kirche dienen will, ist der edle Kampf für die Wahrheit und Gerechtigkeit«[29], und sie kämpft »mit dem Schwert des Wortes«, indem sie ermutigt und ermahnt. Sie will nie unmittelbar politischen Zielen dienen, nicht dem Kampf um die Macht.

In São Paulo hat der Papst den Christen aller Lebensverhältnisse eine soziale Weisung gegeben. »›Selig, die arm sind vor Gott!‹ Diese Worte haben Gültigkeit für jeden von uns . . . Die Besitz haben, müssen den Geist der Armut erwerben, müssen ihr Herz den Armen öffnen, denn wenn sie das nicht tun, werden sich auch die ungerechten Zustände nicht ändern . . . Die, die sich in Not befinden, müssen auch das Armsein vor Gott erwerben und dürfen nicht zulassen, daß die materielle Armut sie der Würde beraubt, die dem Menschen eigen ist, denn diese Würde ist wichtiger als alle Güter.«[30]

In der Ansprache, die er beim Besuch der Favela dos Alagados in Salvador de Bahia hielt, kam Johannes Paul II. auf diesen Gedanken zurück und entwickelte ihn im Licht des Prinzips der Selbsthilfe. Die Armen, sagte er, sollen sich bewußt sein, daß sie nicht einfach »Wohltätigkeitsobjekte« sind, sondern »tätige Subjekte beim Aufbau ihres Daseins«. Es ist gewiß nicht Gottes Wille, daß die Armen ein untermenschliches Leben leben oder sich in einer Elendssituation befinden. Zwar ist es, wie der Papst bemerkt, nicht immer leicht, aus diesen Verhältnissen herauszukommen. Auch hängt dies nicht ausschließlich von ihnen ab. »Aber ihr selbst müßt immer die ersten sein, das eigene Leben nach allen Seiten zu verbessern«, redet der Papst den Bewohnern der Favela zu. »Die schlechten Bedingungen überwinden zu wollen, einander die Hände zu reichen, um gemeinsam nach besseren Tagen zu suchen, nicht alles von außen zu erwarten, sondern alles Mögliche zu tun, um euch zu bilden, um mehr Möglichkeiten zur Verbesserung zu haben: das sind einige wichtige Schritte auf eurem Weg.«[31] Die Hilfe anderer darf die Armen nicht dazu veranlassen, nicht auch mit ihren eigenen Kräften sich aus der Not herauszuhelfen.

Ausblick auf die Zukunft

Ich möchte diese schlichten Gedanken abschließen, indem ich von neuem auf einige Feststellungen aufmerksam mache, die das Entwicklungsproblem betreffen.

Als Johannes Paul II. sich in Abidjan von Afrika verabschiedete, bezeichnete er diesen Kontinent als »eine weite Baustelle mit ihren Versprechen und Risiken«. Während seines Afrikaaufenthaltes hatte er die Bevölkerung väterlich, aber entschieden auf eine Reihe von Problemen hingewiesen, die ihr gesellschaftliches und politisches Leben noch unruhiger machen: Machtmißbrauch, Machtkorruption, Einschränkung der Teilnahme

29 Ebd., Nr. 5.

30 An die Arbeiter in São Paulo, Nr. 5. In: O. R. dt 29/1980, S. 6.

31 Ansprache in der Favela dos Alagados in Salvador de Bahia, Nr. 3. In: O. R. dt 29/1980, S. 9.

des Bürgers am politischen Leben, Stammesrivalitäten, Randdasein der Landbevölkerung, Ausbeutung der Armen, der Arbeiter, der Einwanderer. Deshalb hat der Papst in seinen Reden einen afrikanischen Weg zur Entwicklung vorgelegt, der die westlichen Modelle nicht kritiklos übernimmt, aber auf der Grundlage der geistigen Werte, für die die Afrikaner ein angeborenes Verständnis haben, zu einem transzendenten Humanismus führen sollte, der der afrikanischen Seele artverwandt ist.

Der erste Schritt zu dieser sozialen Entwicklung besteht in der Verteidigung der Souveränität dieser Völker. Bekanntlich haben die Staaten Afrikas einen langwierigen Weg zur Unabhängigkeit zurücklegen müssen, der ihnen unerhörte Anstrengungen und gewaltige Ausdauer abverlangt hat. Die Selbstbestimmung ist ein Recht, auf das jedes Volk im Namen der Gerechtigkeit und der nationalen Würde Anspruch hat. Sie erheischt, daß die Staatsautorität unter wirklicher Beteiligung der Bürger sich in ihrem Territorium auf sämtlichen Ebenen des politischen und gesellschaftlichen Lebens nach innen wie nach außen einer legitimen vollen Freiheit erfreuen kann. Der Papst bemerkt: »Mit trauriger Überraschung stellt man fest, daß dieser Kontinent auch von Einflüssen gezeichnet ist, die von innen oder von außen gesteuert werden, unter dem Vorwand wirtschaftlicher Hilfe, in Wirklichkeit aber im Hinblick auf ein Interesse, an dem nichts wahrhaft menschlich ist als das Etikett.«

Solche Situationen können zu versteckten oder offenen Feindseligkeiten zwischen Nationen oder ethnischen Gruppen Anlaß geben. »Das ist menschenunwürdig und im besonderen des afrikanischen Menschen unwürdig, der Sinn für das besitzt, was man, glaube ich, ›Palaver‹, d. h. Gespräch der Stammeshäuptlinge miteinander, Sinn für loyale Auseinandersetzung im Gespräch und Verhandeln nennt.«[32]

Die Bewahrung der afrikanischen kulturellen Identität auf nationaler und kontinentaler Ebene stellt den zweiten Schritt dar. Der Papst hat die Afrikaner aufgefordert, sich selbst treu zu sein und unter den zahlreichen Möglichkeiten diejenige auszusuchen, die zu einer in der Grundoption für den Menschen echt afrikanischen Entwicklung führt. Er stellt fest, daß man überall gewaltige Anstrengungen zur Entwicklung, zum Fortschritt des Menschen und der Gesellschaft feststellen kann. Vor allem betont er den Wert der afrikanischen Wurzeln für eine gesellschaftliche und moralische Entwicklung, die dem afrikanischen Menschen entspricht und eigentümlich ist. Wenn Afrika sich selbst treu bleiben will, muß es Tag für Tag »seinem eigenen Erbe noch mehr die Treue halten, nicht aus Opposition und Gegensatz zu anderen, sondern weil es an die Wahrheit von sich selbst glaubt.«[33] Nur die Bewahrung seiner Identität, die auf den echten Werten seines Volkes beruht, wird es ihm ermöglichen, die Grundlagen zu einer erfolgreichen Entwicklung zu legen.

Die Zurückweisung einer irrigen Fortschrittsauffassung bildet den dritten Schritt. Afrika hat noch einen weiten Weg zum Fortschritt zurückzulegen; man kann verschiedene Methoden dabei anwenden, muß aber um jeden Preis die falschen Auffassungen zurückweisen, die Ideologien entstammen, die der afrikanischen Seele fremd sind. Bei mehreren Gelegenheiten fühlte sich der Papst verpflichtet, die afrikanischen Völker, die einen so tiefen Sinn für Gemeinschaft haben, vor dieser Gefahr zu warnen. Er forderte sie auf, diesen Sinn auf echt christliche Weise zu pflegen, ohne sich von den materialisti-

32 An das in Kinshasa akkreditierte Diplomatische Korps, Nr. 5-6. In: O. R. dt 20/1980, S. 9.

33 An das in Nairobi akkreditierte Diplomatische Korps, Nr. 11. In: O. R. dt 20/1980, S. 17.

schen, auf bloßen Konsum ausgehenden Strömungen beeinflussen zu lassen. Das richtige Entwicklungsmodell besteht, wie er in Zaire gesagt hat, nicht darin, daß man einzig die materiellen Werte preist, sondern darin, daß man den geistigen Werten den Primat einräumt.

Friede, Gerechtigkeit und soziale Reformen sind Johannes Paul II. zufolge die unerläßlichen Voraussetzungen, die Lateinamerika, den »Kontinent der Hoffnung«, einer Zukunft des Wohlstands und des Fortschritts entgegenführen müssen. Jede Nation Lateinamerikas muß es deshalb für ihre erste Pflicht halten, den Frieden und die innere Sicherheit zu bewahren. Ein gesicherter, ungestörter Friede ist »die Grundlage einträchtiger Arbeit im Einsatz aller für den Fortschritt und das allgemeine Wohl«[34]. Doch, wie der Papst in seiner Ansprache an das Diplomatische Korps in Brasilia gesagt hat, muß jede Nation diesen Frieden »verdienen«, indem sie für das allgemeine Wohl sorgt und die Menschenrechte respektiert. Alle nationalen und internationalen Gesellschaften werden von Gott und der Geschichte nach diesem Maßstab gerichtet werden. Die Völker sind der Auffassung, daß das Recht auf Frieden und Sicherheit ein Grunderfordernis für eine harmonische Entwicklung der jetzigen und künftigen Generationen ist. Zum Frieden gelangt man auf dem Weg über die solidarische Entwicklung und nicht über die Anhäufung von Waffen und die Anstachelung zum Aufruhr.

Das Gemeinwohl erheischt, daß die Gesellschaft gerecht ist. Eine Gesellschaft ohne Gerechtigkeit ist von innen bedroht, und ihr Friede schwebt in Gefahr, denn dieser ist *opus iustitiae*. Wer über die lateinamerikanische Wirklichkeit, so wie sie heute ist, nachdenkt, bemerkt der Papst, »wird der Behauptung zustimmen, daß die Verwirklichung der Gerechtigkeit auf diesem Kontinent vor einem klaren Dilemma steht: entweder man verwirklicht die Gerechtigkeit durch gründliche und mutige Reformen nach Grundsätzen, die den Vorrang der menschlichen Würde ausdrücken, oder man verwirklicht sie . . . mit Gewalt.«[35]

Wenn man keine unüberlegten, verhängnisvollen Entscheide treffen will, muß man den Völkern Lateinamerikas zunächst ihre Verantwortung über sämtliche von der Natur erhaltenen Güter zurückgeben und zuerkennen und sodann ihnen erlauben, ihre Entwicklung ihrem eigenen Geist entsprechend in die Hand zu nehmen und jegliche versteckte Form von Neo-Kolonialismus zurückzuweisen. Die erforderlichen kühnen Reformen dürfen nach Meinung des Papstes nicht nur auf die Kollektivierung der Produktionsmittel abzielen, die, wenn sie in den Händen des Staates konzentriert sind, diesen zu einer kapitalistischen Großmacht werden lassen. Sondern »Zweck dieser Reformen muß sein, allen den Zugang zum Eigentum zu erlauben, da dieses in gewisser Weise die unentbehrliche Bedingung der menschlichen Freiheit und Kreativität ist, die dem Menschen erlaubt, aus der Anonymität und der Entfremdung herauszutreten, wenn es sich darum handelt, am Gemeinwohl mitzuarbeiten.«[36]

Der Papst wünscht also den Fortschritt herbei, aber nicht den Fortschritt, der den Menschen zu ersticken droht, sondern den, der ihn in seiner Würde hebt, weil er aus einem Prozeß integraler Entwicklung erwächst.

---

34 An den Präsidenten Brasiliens, Nr. 6. In: O. R. dt 28/1980, S. 4.

35 An die Initiatoren der pluralistischen Gesellschaft, Salvador de Bahia, Nr. 9. In: O. R. dt 29/1980, S. 15.

36 An die Bischöfe Brasiliens, Fortaleza, Nr. 6,9. In: O. R. dt 31/1980, S. 8.

Impulse der katholischen Soziallehre für die deutsche Sozialpolitik

Von Anton Rauscher

Seit dem Ende der Wiederaufbauphase in der Bundesrepublik Deutschland und verstärkt seit der Synode der deutschen Bistümer in Würzburg wurden Stimmen laut, die den Beitrag der katholischen Soziallehre zur Bewältigung der »sozialen Frage« und auch die Verdienste des Sozialkatholizismus eher skeptisch beurteilten. War die Kirche zu spät gekommen? War die Analyse des Problems von Kapital und Arbeit, wie sie in der Enzyklika »Rerum novarum« vorgenommen wurde und seither das katholisch-soziale Denken bestimmt hatte, hieb- und stichfest? Und vor allem: Waren die Lösungsansätze zur Überwindung der Klassenspaltung und zur Integration der Arbeiter in die moderne Gesellschaft tragfähig, oder müssen sie im Rückblick nicht doch nur als Symptomkuren beurteilt werden? In der damals herrschenden Aufbruchstimmung stießen diejenigen Kräfte und Gruppen auf wenig Widerstand, die vom Spätmarxismus angekränkelt waren, die der Kirche eine sozialistische »Option« verpassen wollten, die deshalb auch daran interessiert waren, die Kirche als mit den Reichen und Mächtigen, als »mit denen da oben« verbündet und die Soziallehre der Päpste, vor allem der beiden Pius-Päpste, als eher »reaktionär« erscheinen zu lassen.

Zwar gibt es auch heute noch einzelne Bestrebungen, die katholische Soziallehre in diesem Sinne umzumodeln, aber in den wenigen verflossenen Jahren hat sich das Klima sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche gewandelt. Die einst herrschende Fortschrittseuphorie, die alle Kulturbereiche ergriffen hatte, ist weithin einer nüchternen Einschätzung der Gegebenheiten und der Möglichkeiten, auch der Grenzen des gesellschaftlichen und politischen Handelns gewichen. Und auch die »sozialistische Alternative« hat viel von ihrer Attraktivität eingebüßt. Der brutale Überfall der Sowjetunion auf Afghanistan – das letzte Glied in einer langen Kette kommunistischer »Befreiungen« –, die Gründung der Gewerkschaft »Solidarität« in Polen, schließlich die immer schärfer hervortretende Unfähigkeit der sozialistischen Staaten, gleich welcher Schattierung, mit den wachsenden Wirtschaftsproblemen – sie können dort ja nicht mehr »kapitalistisch« verursacht sein! – fertig zu werden und die Versorgung der Bevölkerung auch nur mit den lebenswichtigen Gütern zu gewährleisten, alle diese Ereignisse haben ernüchternd gewirkt. Man sucht wieder nach verläßlicher Orientierung.

Die Wegweisung durch Leo XIII.

Es war eine mutige und vor allem, wie wir heute nach neunzig Jahren anerkennen dürfen, eine wichtige Wegweisung, die Leo XIII. in »Rerum novarum« zur Arbeiterfrage gab. Der Papst begnügte sich nicht mit der Kritik der weltanschaulichen Positionen des Liberalismus und des Sozialismus. Vielmehr ging es ihm um die Zusammenhänge

zwischen diesen Positionen und den gesellschaftlichen Verhältnissen. Er wies den Liberalismus zurück, weil er wegen seines individualistischen Credos den sozialen Bezug und die Bindungen nicht erkannt hatte und deshalb auch der Verelendung der Arbeiterschaft nicht entgegenwirken konnte; und er lehnte den Sozialismus ab, weil dieser kollektiven Vorstellungen huldigte, die in langer geschichtlicher Erfahrung gewonnenen Einsichten in die Grundlagen einer menschengerechten Ordnung vernachlässigen und beiseite schieben zu können glaubte und deshalb unfähig war, die »soziale Frage« zu lösen.[1]

Genauso wichtig wie diese Weichenstellung war die Konkretisierung eines, wenn man will, »dritten Weges«, in dessen Richtung die Heilung der Übel der Klassenspaltung gesucht werden müßte. Die Erarbeitung der Elemente, die zu einer Neuordnung der Gesellschaft führen konnten, war nicht minder schwierig als die Analyse der bestehenden Verhältnisse und die Kritik von Liberalismus und Sozialismus. Leider bot die Wissenschaft damals bestenfalls Denkanstöße, aber noch wenig Orientierungshilfe. Die Wirtschafts- und Sozialwissenschaften waren weitgehend dem liberalen Denken verhaftet. Die Geschichte des so traditionsreichen Vereins für Socialpolitik zeigt, wie schwer es Leute in den siebziger und noch achtziger Jahren hatten, die wie Adolph Wagner gegen den Strom schwammen.[2]

Im katholischen Raum gab es weit auseinanderklaffende Auffassungen über die «soziale Frage« und darüber, was geschehen sollte. Den konservativ eingestellten Kräften und Kreisen paßte die ganze Entwicklung in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik nicht. In Fortführung der von den sogenannten Romantikern entwickelten Kritik am Liberalismus verurteilten sie die Trennung von Arbeit und Kapital und damit das Lohnarbeitsverhältnis als sittlich verwerflich. Die »soziale Frage« war für sie die notwendige Folge der kapitalistischen Produktionsweise, weshalb sie den »Kapitalismus« als nicht heilbar erklärten und ihn bekämpften.

Leo XIII. ließ sich nicht in diese Sackgasse locken. Wie schon vor ihm der Mainzer Bischof Ketteler erkannte er realistisch, daß die »kapitalistische« Wirtschafsweise zum erstenmal in der Geschichte die Menschen in die Lage versetzte, Hunger, Not und Elend zu überwinden. Nicht die neue Wirtschaftsweise war schuld an der Verelendung der Arbeiter, sondern die sozialen Klassengegensätze, die man hatte hochkommen lassen. Mit anderen Worten: Leo hielt den »Kapitalismus« für heilbar. Sein Kerngedanke, daß

---

1 Zur Begründung der katholischen Kritik am Liberalismus und am Sozialismus vgl.: Anton Rauscher, Liberalismus und Sozialismus in christlicher Sicht (Katholische Soziallehre in Text und Kommentar H. 8). Köln 1977; Lothar Roos, Kirche – Politik – soziale Frage: Bischof Ketteler als Wegbereiter des sozialen und politischen Katholizismus. In: Anton Rauscher/Lothar Roos, Die soziale Verantwortung der Kirche. Wege und Erfahrungen von Ketteler bis heute. Köln ^{2}1980, S. 27ff.

2 Als Wagner mit seinen sozialreformerischen Vorstellungen im Verein nicht durchdrang, legte er 1874 den Vorsitz nieder und trat zwei Jahre später auch aus dem Ausschuß aus. Gerhard Wittrock gelangte zu dem Urteil: »Nicht gegen, sondern mit dem Strom der Zeit ist der Kathedersozialismus geschwommen und hat dadurch weder dem pseudosozialen Marxismus noch dem asozialen Liberalismus Abbruch tun können.« In: Die Kathedersozialisten bis zur Eisenacher Versammlung 1872. Berlin 1939, S. 216. Auch wenn dieses Urteil spitz formuliert ist, so läßt es doch ahnen, wie wenig Hilfe von der Wissenschaft erwartet werden konnte. Dies ist weder als Entschuldigung noch als Vorwurf gemeint; aber man sollte sich hüten, bei der Kirche völlig andere Maßstäbe anlegen zu wollen.

Arbeit und Kapital wechselseitig aufeinander angewiesen sind, war das gerade Gegenteil nicht nur des »Kapitalismus«, sondern auch eines »Laborismus«, der bis heute vor allem bei denen anzutreffen ist, die von einem »Kapitalismustrauma« befallen sind. Ähnlich wie den einstigen Konservativen genügt den heutigen »Antikapitalisten« nicht die Einziehung eines sozialen Korsetts in die Wirtschaftsgesellschaft, ihnen ist und bleibt die funktionale Trennung von Arbeit und Kapital ein Dorn im Auge, weshalb auch jeder andere Weg als bloße »Symptomkur« gescholten wird. Diesem illusionären Denken kam zugute, daß es lange Zeit so scheinen konnte, als ob man die Fragen der Produktion und der Produktivität vernachlässigen dürfe, weil sie beinahe automatisch funktionierten. Je mehr freilich das Knappheitsproblem der Wirtschaft wieder fühlbar wird, um so schärfer wird der Irrtum eines Laborismus hervortreten.

Wie aber konnte der »Kapitalismus«, also die Herrschaft des Kapitals über die Arbeit, gebrochen, die Klassenspaltung der Gesellschaft überwunden und die Arbeiter in die Industriegesellschaft integriert werden? In »Rerum novarum« werden diese Ziele von einer doppelten Ebene her angegangen. Einerseits wird auf das natürliche Recht der Koalitionsfreiheit rekurriert, und zwar in dem Sinne, daß die Gestaltung der Arbeits- und Lohnbedingungen gemäß dem Grundsatz des wechselseitigen Angewiesenseins von Arbeit und Kapital nicht mehr einseitig von den Arbeitgebern, sondern gleichgewichtig von den Arbeitnehmern erfolgen soll. Andererseits wird unter der Devise der Staatsintervention – diese wurde vom politisch herrschenden Liberalismus wegen seiner Sozialphilosophie ebenso abgelehnt wie von dem auf Revolution bedachten Sozialismus – an die Gemeinwohlaufgabe des Staates erinnert, der zugunsten der Arbeiterschaft »sozialpolitisch« eingreifen müsse.

In Deutschland, wo die Enzyklika auf einen bereits gut vorbereiteten Boden fiel, hatte der soziale Katholizismus wesentlichen Anteil an der Entwicklung einer breit gefächerten Sozialpolitik. Das Zentrum, das sich praktisch nur auf die Stimmen vieler Katholiken stützen konnte, war, um an das Urteil des protestantischen Gelehrten Ludwig Heyde zu erinnern, im Wilhelminischen Deutschland die sozialpolitisch fruchtbarste Partei.[3]

Die beiden anderen Säulen waren der 1890 gegründete Volksverein für das katholische Deutschland und die in den neunziger Jahren entstandenen Christlichen Gewerkschaften. Der Volksverein, zu dessen Initiatoren neben Ludwig Windthorst und dem Fabrikanten Franz Brandts vor allem Franz Hitze zählte, der lange Jahrzehnte für die Sozialpolitik des Zentrums verantwortlich war und auch den ersten Lehrstuhl für christliche Sozialwissenschaft an der Universität Münster innehatte, weckte von der Zentrale in Mönchengladbach aus das Bewußtsein des katholischen Volksteils für die soziale Frage und bildete zahlreiche Führungspersönlichkeiten für die kirchliche, gewerkschaftliche und politische Arbeit heran.

Die Christlichen Gewerkschaften wurden von katholischen Arbeitern ins Leben gerufen, die mit der atheistischen und kirchenfeindlichen Linie der damals ganz im marxistischen Fahrwasser schwimmenden »Freien Gewerkschaften« nicht länger einverstanden waren. Der unselige Gewerkschaftsstreit bedeutete ohne Zweifel einen schweren Rückschlag; trotzdem konnten die Christlichen Gewerkschaften nach dem Ersten Weltkrieg, als auch protestantische Arbeiter erstmals in nennenswerter Zahl zu

3 Vgl. Ludwig Heyde, Abriß der Sozialpolitik. Heidelberg [12]1966, S. 33.

ihnen stießen, unter der kraftvollen Führung Adam Stegerwalds die Millionengrenze überschreiten.[4]

In der Sozialpolitik dominierte der Schutzgedanke. Das heißt, der Staat mußte auf politischem Wege dafür sorgen, daß die Arbeiter vor der Übermacht des Kapitals sicher waren. Dies geschah zunächst durch den allmählichen Aufbau der einzelnen Sozialversicherungszweige, wobei als letzte in der Weimarer Zeit die Arbeitslosenversicherung geschaffen wurde durch den katholischen Priester Heinrich Brauns, der acht Jahre lang, und zwar in der schweren Zeit von 1920 bis 1928, als die Staatskassen leer waren, in den verschiedenen Koalitionsregierungen des Zentrums mit der Sozialdemokratischen Partei Reichsarbeitsminister war.[5] Brauns erleichterte es der SPD, nach dem Revisionismusstreit und nach dem Zusammenbruch des Kaiserreiches, sich von der revolutionären Linie abzuwenden und konstruktiv die Sozialpolitik mitzutragen. Dazu gehörte nunmehr auch der Auf- und Ausbau des Arbeitsrechtes, einschließlich des Betriebsrätegesetzes, das nach dem Weltkrieg vor allem von der SPD gefordert, in wesentlichen Elementen schon dreißig Jahre vorher in der von dem schon erwähnten Franz Brandts für seinen Betrieb erlassenen Fabrikordnung anvisiert worden war und das vom Sozialkatholizismus als ein Hebel für die Ordnung der betrieblichen Verhältnisse betrachtet wurde. Anlage und Struktur sowohl des Sozialversicherungswesens, bei dem der Staat nur als Garant, nicht aber als eigentlicher Träger fungierte und in dessen Zentrum nicht der versorgungsstaatliche, sondern der Solidaritätsgedanke stand, als auch des Arbeitsrechtes haben sich bewährt.

Die veränderte Ausgangssituation nach 1945

Die zwölf Jahre der nationalsozialistischen Unrechtsherrschaft und der Zweite Weltkrieg haben den deutschen Sozialkatholizismus schwer getroffen. Was die strukturelle Seite betrifft, so war keine einzige der drei Säulen übriggeblieben. Der Volksverein, den schon vor seiner Auflösung im Jahre 1933 eine ausgeprägte Führungsschwäche befallen hatte, konnte nicht mehr wiederbelebt werden. Die Christlichen Gewerkschaften, bei denen in der Weimarer Zeit die Idee der Einheitsgewerkschaft, die weltanschaulich und politisch neutral sein sollte, eine gewisse Rolle gespielt hatte, kehrten nicht wieder. Und auch parteipolitisch wurden mit der Gründung der Christlichen Unionsparteien neue Wege beschritten.

Es gab sicherlich gute Gründe, nicht mehr an die früheren Organisationsmuster anzuknüpfen.[6] Allerdings machte man sich damals zuwenig Gedanken über die

4 In der Diskussion um das Synodenpapier »Kirche und Arbeiterschaft« wurde der Gewerkschaftsstreit geradezu als ein Hauptgrund für das gespannte Verhältnis zwischen Kirche und Arbeitnehmern herausgestellt. Dieser Eindruck ist so nicht richtig. Sonst wäre es unbegreiflich, wie die Christlichen Gewerkschaften im Jahre 1921 auf 1,1 Millionen Mitglieder anwachsen konnten. Die »Freien Gewerkschaften«, also die sozialistischen, hatten damals 1,7 Millionen erreicht.

5 Vgl. die eindrucksvolle Biographie von Hubert Mockenhaupt, Weg und Wirken des geistlichen Sozialpolitikers Heinrich Brauns (Beiträge zur Katholizismusforschung). München/Paderborn/Wien 1977.

6 Ein differenziertes Bild über die Lage, die Hintergründe und Motive für die Position der Kirche und des Katholizismus bieten die Untersuchungen über Kirche und Katholizismus von 1945 bis 1963. In: Beiträge zur Katholizismusforschung, hrsg. von Anton Rauscher, bisher drei Bände. Paderborn/München/Wien/Zürich 1977ff.

langfristigen Konsequenzen für den Katholizismus und die Einflußmöglichkeiten der katholischen Soziallehre. Denn das in den siebziger Jahren aufgekommene Gerede vom sanften Tod der katholisch-sozialen Bewegung hing nämlich mit einer ganz anderen Frage zusammen: Warum war die Zahl der überzeugten Christlich-Sozialen sowohl in der Einheitsgewerkschaft als auch in den Unionsparteien stark rückläufig? Warum fehlte der engagierte Nachwuchs? Warum wurde die Umsetzung der katholischen Soziallehre in die praktische Politik, die früher von den genannten Organisationen geleistet worden war, schwieriger? Hinzu kam, daß für die katholischen Sozialverbände wie die Katholische Arbeitnehmerbewegung (KAB) oder das Kolpingwerk, die nach 1945 zunächst die betonte Zurückhaltung nicht weniger Bischöfe und eines erheblichen Teiles des Klerus zu spüren bekommen hatten, das Terrain recht steinig wurde.

Aber diese Sorgen sollten erst später deutlicher hervortreten. Zunächst wurden die neuen Strukturen nur als Chancen empfunden, um die Impulse der katholischen Soziallehre für den Wiederaufbau von Wirtschaft und Gesellschaft zu nutzen. Möglich wurde dies, weil eine ziemlich große Anzahl von Personen, die bereits in der Weimarer Zeit der christlich-sozialen Bewegung angehört und wichtige Aufgaben wahrgenommen hatten, bereit war, erneut Verantwortung zu tragen. Es waren viele ehemalige christliche Gewerkschaftler und sozial engagierte Politiker, die von der ersten Stunde an um den Wiederaufbau und eine Neuordnung bemüht waren. Hier sind zu nennen Jakob Kaiser, Karl Arnold, Josef Gockeln, Anton Storch, Theodor Blank, Franz Josef Wuermeling, Paul Lücke, Anton Sabel, Paul Jostock und viele andere. Und als die Christlichen Unionsparteien von den Wählern mit der Regierungsverantwortung betraut wurden, sahen sie ihre Aufgabe in der Durchsetzung der sozialpolitischen Ziele im Bund und in den entsprechenden Ländern. Leider konzentrierte sich das Interesse zu einseitig auf die politische Ebene, wohingegen die Einheitsgewerkschaft weitgehend anderen Kräften überlassen wurde. Wahrscheinlich wäre die Entwicklung anders verlaufen, wenn sich so angesehene Arbeiterführer wie Kaiser und Arnold in den Gewerkschaften engagiert hätten.

Für die Ausgangssituation im Jahre 1945 war es auch wichtig, daß sich die katholische Sozialwissenschaft sofort wieder in die Diskussion einschalten konnte. Neben den Jesuiten Gustav Gundlach in Rom und Oswald von Nell-Breuning in Frankfurt, die schon vor 1933 auf den deutschen Sozialkatholizismus maßgeblich eingewirkt und an den Vorbereitungen der Sozialenzyklika »Quadragesimo anno« beteiligt waren, ist der Dominikaner Eberhard Welty zu nennen, der im Kardinalskreis des Kölner Erzbischofs Josef Frings und bei den Zusammenkünften von Politikern in Walberberg eine einflußreiche Rolle spielte. Zu den Nachwuchswissenschaftlern zählten der nachmalige Münsteraner Bischof und Kölner Kardinal Joseph Höffner und der Dominikaner Arthur F. Utz, der an der traditionsreichen Universität Fribourg/Schweiz die christliche Soziallehre vertrat.[7] Darüber hinaus gab es zahlreiche Priester und Laien, die sich dem katholisch-sozialen Denken verpflichtet fühlten und die entweder mehr theoretisch oder stärker praxisorientiert arbeiteten.

Im christlichen Lager war man entschlossen, die Not und zugleich die Chance des

7 Anton Rauscher, Die katholische Soziallehre im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß der Nachkriegszeit. In: Albrecht Langner (Hrsg.), Katholizismus, Wirtschaftsordnung und Sozialpolitik 1945-1963. Paderborn/München/Wien/Zürich 1980, S. 11ff.

Wiederaufbaus zu nutzen und in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat die Prinzipien der Solidarität und der Subsidiarität zur Geltung zu bringen. Der »Kapitalismus« und die kapitalistische Klassengesellschaft, die in der Enzyklika »Quadragesimo anno« aufs schärfste verurteilt worden waren, sollten endgültig ausgespielt haben. Dies bedeutete nicht etwa die Infragestellung der freiheitlichen Gesellschaft, für die die Privatinitiative, die persönlichen Freiheitsrechte einschließlich des Rechtes auf Privateigentum unverzichtbare Elemente sind. Auch das später der CDU von Kritikern oft vorgehaltene Ahlener Programm stand nicht im Gegensatz zu diesen Grundentscheidungen. Im Unterschied nämlich zur SPD, die ihr Heidelberger Programm von 1925 wieder hervorholte und das Privateigentum an Produktionsmitteln grundsätzlich mit Skepsis und Ablehnung bedachte, glaubte die Union in der damaligen Notsituation, einem Mißbrauch wirtschaftlicher Macht nur durch die Überführung der Grundstoffindustrien in Gemeineigentum vorbeugen zu sollen. Die Unionsparteien taten gut daran, dieses Programm nicht weiter zu verfolgen, zumal sie nach der Währungsreform merken konnten, wie die Menschen die behördliche Rationierung und Reglementierung satt hatten.

Für die Entwicklung zum Sozialstaat war der konsequente Weiterbau der Sozialpolitik entscheidend. Hierbei konnten die Christlich-Sozialen an ihr früheres Wirken anknüpfen. Die neue politische Konstellation gab ihnen freilich einen sehr viel größeren Spielraum, als sie ihn etwa in den Koalitionen mit der SPD in der Weimarer Republik gehabt hatten. Nun ist es natürlich nicht möglich, im einzelnen Anteil und Verdienst an der sozialpolitischen Entwicklung nach 1945 zu ermitteln. Viele Initiativen und Anstöße, zum Teil gegenläufiger Art, sind von verschiedenen Kräften und Organisationen ausgegangen, nicht zuletzt von den Gewerkschaften. Trotzdem wird man sagen dürfen, daß die wesentlichen Impulse und Orientierungen aus dem christlich-sozialen Bereich kamen.

Die Umsetzung von Forderungen der katholischen Soziallehre

Bei seinem Bemühen, ein Bild von den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen im deutschen Katholizismus zu zeichnen, hat sich Albrecht Langner auch mit der Ordnungsidee der »sozialen Marktwirtschaft« befaßt und dargelegt, welche Ziele die katholisch-soziale Politik in der Adenauer-Ära verfolgte.[8] Hier kann es nur darum gehen, einige Akzente zu setzen und aufzuzeigen, wie sehr man versuchte, die Forderungen der sozialen Gerechtigkeit und der sozialen Liebe, um an die Maximen Pius' XI. in »Quadragesimo anno« zu erinnern, in konkrete Struktur- und Handlungsmodelle umzusetzen.

1. Was die Gestaltung der Arbeits- und Produktionsverhältnisse betrifft, so wurden mit dem Mitbestimmungsgesetz von 1951 und mit dem Betriebsverfassungsgesetz von 1952 zwei für die künftige Wirtschaftsgesellschaft bedeutsame Entscheidungen getroffen. Durch die weitgehende Mitwirkung und Mitbestimmung der Arbeitnehmer in den personellen, sozialen und auch wirtschaftlichen Angelegenheiten des Betriebes und des Unternehmens sollten die Voraussetzungen und die Grundlage für ein partnerschaftliches Zusammenwirken zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern geschaffen werden.

8 Albrecht Langner, Wirtschaftliche Ordnungsvorstellungen im deutschen Katholizismus 1945-1963. In: ebd., S. 27-108.

Diese Konzeption beinhaltete einen konsequenten Weiterbau der von den Christlich-Sozialen nach dem Ersten Weltkrieg eingeschlagenen und von Brauns energisch verfochtenen Richtung. Sie bezweckte allerdings nicht eine Gesellschaftsreform etwa im Sinne der »berufsständischen Ordnung«, für deren Verwirklichung die Voraussetzungen fehlten.

Was das Modell der sog. paritätischen Mitbestimmung im Montanbereich angeht – es wurde zur Abwendung der drohenden Demontage von Unternehmerseite mit ins Gespräch gebracht, war aber von der britischen Besatzungsmacht als ein Disziplinierungsinstrument der deutschen Unternehmen gedacht –, so setzte mit dem Bochumer Katholikentag (1949) ein langanhaltender innerkatholischer Streit um das Für und Wider ein.[9] Die Auseinandersetzung hatte auch ihr Gutes, weil sie alle Beteiligten dazu zwang, über die Grundlagen einer sozial gerechten Betriebs- und Unternehmensordnung, über das Verhältnis von Arbeit und Eigentum, über inner- und außerbetriebliche Machteinflüsse nachzudenken und Argumente zur Geltung zu bringen.

2. Von großer Bedeutung wurde die Rentenreform des Jahres 1957. Sie ist das Kernstück der sozialen Sicherheit. Wesentliche Anstöße dazu gingen vom Bund katholischer Unternehmer aus, der sich im Laufe des Jahres 1954 mit der Frage der Neuordnung der Rentenversicherung intensiv befaßte. Vor allem waren es die Berater des BKU, der Kölner Professor für Sozialpolitik Wilfried Schreiber und der Münsteraner Sozialethiker Joseph Höffner, der auch zu den Mitverfassern der bekannten Vier-Professoren-Denkschrift vom Mai 1955 für Bundeskanzler Adenauer gehörte.[10]

Durch den Krieg und die Währungsreform hatten viele Bürger ihre für das Alter zurückgelegten Ersparnisse verloren. Die Leistungen der bisherigen Rentenversicherung aber, die auf dem privatwirtschaftlichen Versicherungsprinzip aufgebaut war, waren gering und ließen die Kluft zwischen den aus dem Erwerbsleben Ausgeschiedenen und den infolge des enormen Wirtschaftswachstums sehr gut verdienenden Arbeitnehmern und Angestellten immer schärfer hervortreten. Dieses Problem konnte nur dadurch gelöst werden, wenn die Rentenversicherung auf eine ganz neue Grundlage gestellt wurde: Anstelle einer Versicherung, die nach dem Kapitaldeckungsprinzip arbeitete, trat die »öffentlich-rechtliche Volksversicherung«. Nicht aus der Kapitalisierung der Beiträge sollte die eigene Rente bezahlt werden, vielmehr wurden durch die Beiträge Anwartschaften erworben, welche die jeweils arbeitende Generation einzulösen hat. Zur Begründung, auf die es für die Verwirklichung dieses Gedankens ankam, griff man ausdrücklich auf die in der katholischen Soziallehre entwickelten Sozialprinzipien zurück. In der Denkschrift wurde das Solidaritäts- und das Subsidiaritätsprinzip herausgestellt und auf die Überlegungen Gustav Gundlachs verwiesen.

3. Sehr viel weniger erfolgreich waren die Bemühungen um eine zeitgerechte

---

9 Vgl. dazu Josef Oelinger, Schwerpunkte der innerkatholischen Mitbestimmungsdiskussion 1945-1963. In: ebd., S. 153ff. In den folgenden Jahren nahm der Streit noch an Heftigkeit zu. Auf der von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle 1968 veranstalteten Sozialethiker-Tagung nahmen alle Vertreter der beiden Richtungen teil. In: Anton Rauscher (Hrsg.), Mitbestimmung. Köln 1968. An den gegensätzlichen Positionen hat sich bis heute nichts geändert.

10 Wilfrid Schreiber, Existenzsicherheit in der industriellen Gesellschaft. Vorschläge zur Sozialreform (Schriftenreihe des Bundes katholischer Unternehmer H. 3). Köln 1955; Hans Achinger/Joseph Höffner/Hans Muthesius/Ludwig Neundörfer, Neuordnung der sozialen Leistungen. Köln 1955.

Familienpolitik. Zwar wurde in der Denkschrift zur Neuordnung der sozialen Leistungen vorgeschlagen, die nachwachsende Generation in das System der sozialen Sicherung einzubeziehen und den Solidarzusammenhang auf drei Generationen auszudehnen;[11] auch gab es von seiten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, bei dem sich Joseph Höffner ebenfalls engagierte, Vorstöße zu einem Familienlastenausgleich, der wenigstens den kinderreichen Familien die notwendige Hilfe garantieren sollte.[12] Aber nur mit größter Mühe gelang es Franz Josef Wuermeling, einen höchst bescheidenen Anfang zu setzen. Auch die katholischen Politiker waren nicht bereit, eine Familienpolitik, die diesen Namen verdient hätte, durchzusetzen. Sicherlich war damals die Familie noch nicht so an den Rand der Wohlstandsgesellschaft gedrängt wie in den siebziger Jahren, als auch noch ideologische Fronten gegen sie errichtet wurden.[13] Der eigentliche Grund für die Vernachlässigung dürfte jedoch darin gelegen haben, daß viele Katholiken noch der Meinung huldigten, die Familie sei ureigene Sache der Eltern.

4. Die katholische Soziallehre und die christlich-soziale Bewegung in Deutschland sahen in der gerechten Verteilung von Vermögen und Eigentum eine zentrale Aufgabe, gerade auch im Hinblick auf die Entproletarisierung der Arbeiter und ihre Integration in die Industriegesellschaft. Ein breit gestreutes Eigentum war sozusagen die Bedingung, um die christliche Auffassung über das Privateigentum als Personrecht und als soziale Institution gegen die Angriffe des Sozialismus, aber ebenso gegen die individualistische Mißdeutung durch den Liberalismus zu verteidigen. Soziale Pflichtigkeit und Bindung des Privateigentums bedeutete, daß der Staat durch entsprechende Maßnahmen dafür sorgen müßte, daß auch die Arbeitnehmer Vermögen bilden und sich am Eigentum an den Produktionsmitteln beteiligen konnten. Bereits in »Rerum novarum« gehörte dies zum Programm.

Auch wenn zunächst alle Sorge dem Wiederaufbau der Betriebe galt, so wurde im deutschen Katholizismus bald die Frage aufgeworfen, ob die einseitige Vermögensbildung, welche die Selbstfinanzierung der Unternehmen darstellte, nicht ein »Skandal« sei, wie dies Paul Jostock bezeichnete. In der Katholischen Arbeiter-Bewegung, im Bund katholischer Unternehmer, in den übrigen Verbänden und im Zentralkomitee wurde die Dringlichkeit betont. Verschiedene Maßnahmen der Sparförderung wurden eingeleitet, wobei das Bausparen zugleich auch ein besonderes Stimulans der Wirtschaft war. Das Geldsparen in den verschiedenen Formen wurde von den breiten Schichten der Bevölkerung angenommen. In den fünfziger und sechziger Jahren ist es gelungen, eine gerechtere Verteilung von Grund und Boden, der Häuser und Wohnungen und im besonderen des Geldvermögens zu erreichen, dem in einer Wirtschaft, die nur etwa zu einem Drittel auf Eigenkapital, zu zwei Dritteln aber auf Fremdkapital beruht, große Bedeutung zukommt. Das Ergebnis hätte noch rascher erzielt werden können, wenn die Gewerkschaften rechtzeitig die Möglichkeiten der Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand in die Tarifverträge eingebaut hätten. Nur Georg Leber, der seit Jahren dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken angehört, zog mit und entschied sich für den

11 A.a.O., S. 50ff.

12 Joseph Höffner, Ausgleich der Familienlasten (hrsg. vom Sozialreferat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken). Paderborn o. J.

13 Dies wurde besonders deutlich im Zweiten Familienbericht der Bundesregierung aus dem Jahre 1975.

neuen Kurs in seiner Gewerkschaft Bau, Steine, Erden. Die übrigen Gewerkschaften lehnten dieses Ziel ab, nicht zuletzt aus Angst, die Arbeitnehmer könnten als Eigentümer nicht mehr nur Lohninteressen haben.

Leider ist es bis heute nicht gelungen, auch das reale Produktivvermögen breit zu streuen. Zwar gibt es einige Unternehmen, die Belegschaftsaktien anbieten; aber aufs Ganze gesehen sind die entsprechenden Bemühungen von katholischer Seite bis heute nicht erfolgreich gewesen. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die gemeinsame Eigentumsdenkschrift, die von der Sozialkammer der EKD und vom Zentralkomitee 1964 getragen war, an Vorstöße einzelner Bischöfe und der deutschen Bischofskonferenz. Die negative Bilanz hängt nicht nur mit dem offenen oder versteckten Widerstand der Eigentümer zusammen, daß ihr Kreis erweitert wird und auch Arbeitnehmer in wachsendem Maße Anteilseigner werden, sondern auch mit den Renditen des Produktivvermögens. Solange man mit Bundesschatzbriefen ohne Risiko mehr „verdienen" kann denn als Anteilseigner mit Risiko, wird die Streuung des Realkapitals kaum erreichbar sein.

Für die Umsetzung der katholischen Soziallehre im Bereich der Sozial- und Gesellschaftspolitik wäre noch anderen Tatbeständen nachzugehen, etwa der Entstehung und Begründung des Lastenausgleichs, dem unter der Rücksicht der Gerechtigkeit und der Solidarität ein außerordentliches Gewicht zukommt, oder den für die Gesellschaftsstruktur so bedeutsamen Gesetzen der Jugendhilfe und der Sozialhilfe, oder auch der Ausgestaltung der Aufgabenfelder der Arbeitsverwaltung, die seit Brauns eine Domäne der Christlich-Sozialen ist. Gewiß: Es gibt kein Monopol, auch nicht auf dem Gebiet der Sozialpolitik, und die konkreten Maßnahmen sind meistens ein Ergebnis verschiedener Gedankenströme und vielfältiger Anstrengungen. Aber man darf festhalten, daß die Christlich-Sozialen die deutsche Sozialpolitik und die Entwicklung zum Sozialstaat maßgeblich mitgeprägt haben.

Das Wort, die Wahrheit und die Zeit

Die Wandlung des Katholizismus im Spiegel der Wiener Zeitschrift »Wort und Wahrheit« (1946/1973)

Von Otto Schulmeister

Der Blick aus den Redaktionsräumen in der Hofburg – 2. Stock, Säulenstiege, über der Schatzkammer mit den Reichsinsignien – ging auf den Inneren Burghof, in dessen Mitte sich das Denkmal von Kaiser Franz I. erhebt. Auch die verschlissenen, über die hohen Wände gespannten Seidentapeten, das spätbiedermeierliche Mobiliar paßten zu diesem Ambiente, in dem bis 1973 die Wiener Zeitschrift »Wort und Wahrheit« produziert wurde. 1947 war man vom Herder-Verlag in der Wollzeile hierher gezogen, in dem großen katholischen Verlag erschien diese Zeitschrift ihre 28 Jahrgänge; ihr Titel erinnerte an die Herkunft, an den Verschleiß des Wortes im Nihilismus des Hitler-Reiches, ihr Untertitel »für Religion und Kultur« an den Wunsch, das Christentum der Wirklichkeit der modernen Welt des Nachkriegs zu konfrontieren und so wieder wirksam zum Sprechen zu bringen. Doch schon die räumliche Umwelt, die Nähe zur Vergangenheit bei einem Unternehmen, das der Orientierung in der Modernität dienen sollte, scheint im Rückblick Sinnbild auch für dessen geistigen Charakter: Erneuerung, *ex radice*, ja, damit aber auch Vortrupp nur einer nachfolgenden Kirche. Der publizistische Niederschlag markiert dann dennoch, Jahr für Jahr, den Bewußtseinswandel – manche meinen Bewußtseinsbruch – im Katholizismus dieser Jahrzehnte und angesichts der konstitutiven Rolle, die dieser für das geschichtliche Erscheinungsbild Österreichs gespielt hat, auch für das, was mit diesem Land in der Zweiten Republik vor sich gehen sollte. Und das teils im Nachziehverfahren, teils parallel oder in Wechselwirkung zur bundesdeutschen Nachbarschaft.

Wenn das Eigentliche, Entscheidende, qualitativ Verändernde im Umsturz der Dinge auf Taubenfüßen kommt, mag es sich rechtfertigen, an der Geschichte einer solchen Zeitschrift besser als in Zeitungen und Nachschlagewerken das Allgemeine zu erfassen zu suchen, ja, es in der Spiegelung im Kleinsten, eben in einem solchen Periodikum, tatsächlich schärfer zu erkennen als an Hand der Schlagzeilen des Tages. Im Nachkriegs-Wien, nun vierfach besetzt, mit einem ausgebrannten Stephansdom und einer verwüsteten Innenstadt, erschien im Frühjahr 1946 das erste Heft von »Wort und Wahrheit«, herausgegeben von Otto Mauer und Karl Strobl, der eine ein aus der Kriegszeit bekannter Prediger, als Intellektueller von seltener Lupenreinheit vor allem mit Akademikern und Künstlern befaßt, der andere bäuerlicher Herkunft, eine Art »Studentenpfarrer« und ganz vom Aufbau der neuen Hochschulgemeinden beansprucht.

Der Plan zu der Publikation war schon vor Kriegsende entstanden: Es mußte etwas geschehen, um nach der Katastrophe der katholischen Intelligenz die neue Zeit und das Problembewußtsein dazu zu vermitteln. Ein konkretes Programm gab es nicht, ein so gemeinter Beitrag im ersten Heft verhieß nur »eine christliche Zeitschrift, insofern sie

vom Geist christlicher Unterscheidung geformt sein will. Sie strebt eine universalistische Haltung an.« Das war mehr als allgemein gesagt, auch wenn hier »die wichtigsten Ereignisse in den wesentlichen Bezirken des menschlichen Lebens« zur Sprache kommen sollten. Demgemäß der Inhalt der ersten Hefte: anderswo indessen schon klassische Texte aus dem »renouveau catholique«, von Newman usw., dazu lebende Autoren, bekannte wie Pfliegler, Rahner, König, der spätere Kardinal, aber auch neue wie Friedrich Heer oder Otto B. Roegele, damals noch ein junger Arzt. Ein furioser Aufbruch war das nicht, das Programm außer dem Titel nur ein Stimmgabelton.

Wie konnte dann die Zeitschrift überhaupt etwas werden? Signifikanz über Österreich hinaus und für den Katholizismus in Mitteleuropa bekommen? Österreich ist seinem Naturell nach »konservativ«, auch auf der Linken, die katholische Intelligenz war es – von ein paar Außenseitern abgesehen – noch zum Quadrat. Der »Ständestaat« von Dollfuß und Schuschnigg lag auf dieser Traditionslinie, Österreich war mit Portugal in der Zwischenkriegszeit das einzige Land in Europa, das »Quadragesimo anno« zur Grundlage der staatlichen Existenz zu machen suchte. Doch schon die alte Monarchie hatte man ja als »China Europas« bezeichnet. Gewiß, es gab auch fortschrittliche Gruppen in diesem Katholizismus, aber sie blieben gemieden und am Rande, Liberalität, intellektuelle Neugier, Offenheit für die Zeitideen waren der *acies ordinata*, dem politischen Katholizismus, fremd. Das liberale Element, in einer deutsch- nationalen und einer jüdischen Variante, beherrschte intellektuell die Szene, dazu noch der Austromarxismus und auf der Rechten die Ganzheitsphilosophie eines Othmar Spann. In seinen geistigen Folgen mußte daher der Einbruch des Nationalsozialismus um so verheerender wirken, das alte Feindbild – »Der Feind steht links« – war überholt, doch auch was man als Abendland gegen das Neuheidentum verteidigt hatte, erwies sich als politische Romantik, wenn nicht Schimäre. Die totalitäre Diktatur ließ sich nicht mehr im Links-Rechts-Schema unterbringen; sie bezog Züge von da wie von dort und war doch zugleich als Säkularisierungsprodukt am Ende des Zeitalters der Revolutionen durchaus *sui generis*. Konnte man da noch beginnen, wo man 1938 aufgehört hatte? Die Zäsur war unwiderruflich.

Nach 1945 schossen Zeitschriften aller Art empor, schon in den fünfziger Jahren wußte man nichts mehr von ihnen. Daß es überhaupt zur Gründung von »Wort und Wahrheit« in dem abgeschnittenen, von der sowjetischen Besatzungszone ein Jahrzehnt lang umschlossenen Wien kam, war so wieder einmal – einem Hofmannsthal-Wort folgend – einer Koinzidenz von Umständen zu verdanken: Da war die Idee von Mauer und Strobl, da aber auch ein Wiener Herder-Verlag, der, vom Mutterhaus auf Jahre hinaus getrennt – da »deutsches Eigentum« –, sich unter Albert Beuchert selbst zu helfen suchte und gerne die Idee zu einer solchen Zeitschrift aufgriff. Doch auch das hätte nicht genügt, wäre nicht in der Kriegszeit gerade unter Druck und Verfolgung hier ein geistiges Reizklima entstanden, zu dem entscheidend der Zuzug von Theologen, der Rahners, Balthasars, Pzywaras usw., von Dissidenten des herrschenden Zeitgeistes, von Schriftstellern, Gelehrten aus dem »Altreich« beitrug. Das traf sich mit einem innerkirchlichen »Aufbau im Widerstand«, wie ihn Karl Rudolf, selbst einer seiner Architekten, in seinem Rechenschaftsbericht später genannt hat. Diese Kriegsjahre sind es gewesen, die geistig erst die Voraussetzung für die Zeitschrift geschaffen haben, und dazu kam als weiteres noch, daß ein Teil der katholischen Intelligenz nun erfaßte, welchen Nachholbedarf es gab, um die Rückständigkeit gegenüber der modernen Welt,

in der man zu bestehen hatte, aufzuholen. Das Zusammenspiel alles dessen ließ erst den Funken zünden.

Wie auch in Deutschland, so hatte erst recht in Österreich der Katholizismus nach 1945 zunächst stark restaurative Züge. Die Auseinandersetzung mit dem Sowjetkommunismus prägten sie noch stärker aus, und sie machten sich auch in den Beiträgen dieser Jahrgänge bis zum Ende der Abschnürung Wiens bemerkbar. Die neuen Gedanken aus der Inkubationszeit in der Hitler-Ära kamen noch nicht zum Zug, die Hoffnung auf Schreibtischladen, die sich nun öffnen würden, erfüllte sich nicht, die Abschließung vom Westen machte sich negativ bemerkbar. Damals schrieb ja auch Hans Weigel seinen mutigen Artikel im linken »Plan«, Fenster und Türen nach Deutschland endlich wieder aufzumachen, die Stickluft nehme zu. Österreich war mit dem Kampf um seine Eigenstaatlichkeit und mit dem wirtschaftlichen Wiederaufbau beschäftigt, eine »große Koalition« der Bürgerkriegs-Gegner von einst, der bürgerlich-bäuerlichen Volkspartei und der Sozialisten, hatte der staatliche Notstand erzwungen; sie sollte zum Dauerregime werden, bis 1966.

Diesem allgemeinen Zustand entsprechend, wirken Inhalt und redaktionelle »Machart« der Hefte eher willkürlich, etwas unbeholfen, zu Anfang auch angesichts der technischen Schwierigkeiten dilettantisch. Anders etwa als Carl Muth, der mit dem »Hochland« zielklar, programmatisch begonnen hatte, war in der Geburtsstunde dieser Wiener Zeitschrift nur der Wille zugegen, eine Antwort auf die völlig veränderte Situation im Verhältnis von Christentum, Kirche und Welt auszuarbeiten. Doch vielleicht hat eben das, diese Unfixiertheit, die Vitalität eines neu erlebten Glaubens und die Lust an »heißen Eisen«, die Zeitschrift überleben und allmählich zu einem unverwechselbaren Profil kommen lassen?

Schon das räumliche Ambiente der Redaktion, Wien als Ursprungsort und *spiritus rector*, die so verschiedenen Temperamente, die sich im Herausgeberkollegium zusammenfanden – darüber gleich mehr –, ergaben für »Wort und Wahrheit« jenen konservativen Grundzug bei kritischer Öffnung nach allen Seiten, sowohl was die Thematik wie die Autoren betraf. Man war einfach hungrig, sich mit allem zu konfrontieren, was die Welt jenseits der Tradition und Konvention ausmachte, gewiß auch, daß es nichts gäbe, was der Christ zu scheuen habe, ja, daß gerade die Stunde sei, sein Licht nicht unter den Scheffel zu stellen. Karl Strobl war schon nach dem ersten Jahrgang ausgeschieden, ihn zog es zur Studentenarbeit, Mauer sah andere Aufgaben, die ihn lockten – in der Katholischen Aktion, im öffentlichen Leben, in der Kunst –, so fiel die Redaktion seit 1947 an den eben aus Kriegsgefangenschaft zurückgekehrten Verfasser dieses Rückblicks. Zusammen mit Mauer war er seit 1948 Herausgeber, zu den beiden traten 1954 noch Karlheinz Schmidthüs und Anton Böhm. Diese Erweiterung des Kollegiums hatte auch mit der Verlegung des Drucks nach Freiburg zu tun, schuf aber in dem Freundeskreis der vier erst jene geistige Mischung, die die Zeitschrift lebendig, zur wirklichen Zeit-Schrift machen sollte.

Diese Vier kamen aus der Jugendbewegung, das gab bei aller Individualität eine gemeinsame Sprache. Schmidthüs, Quickborner, einst an ihren »Schildgenossen« beteiligt, nun einer der führenden Köpfe des Freiburger Verlages, brachte in das Dauergespräch – das zugleich ein wenn auch limitierter Dauerkonflikt und eben dadurch produktiv war – seine Kenntnis der Personen und Prozesse im katholischen wie evangelischem Teil der Bundesrepublik mit. Seine literarische Neigung, seine

Vertrautheit mit der englischen Kulturwelt kamen ebenso dem Ganzen zugute wie die von ihm begründete »Herder-Korrespondenz« mit ihrem internationalen Horizont. Mauer, Böhm und der Verfasser, die drei Österreicher neben dem Rheinländer, waren »Neuländer«. Das war eine reformkatholische Gruppe der Jugendbewegung im Österreich der Zwischenkriegszeit mit kaum mehr als tausend Mitgliedern, deren Pionierarbeit in der Zweiten Republik erst voll zur Wirkung kam. Böhm, der gebürtige Wiener, war selbst zum Schluß Führer dieses Bundes gewesen, Krieg und Nachkrieg hatten ihn über Berlin, dann Salzburg und einen kurzen Zwischenaufenthalt in Wien nach Köln versetzt, wo er viele Jahre Chefredakteur des »Rheinischen Merkur« sein sollte. Ausgegangen war er von Eberles »Schönerer Zukunft« in der Zwischenkriegszeit. In dem Quadrumvirat sorgte er für den politischen Part. War er mehr der konservative Typ, ideologisch-kritischer Begleiter der Adenauer- und Nach-Adenauer-Ära, so Schmidthüs der mehr liberale, der Dichtung und Literatur verwandte Geist, der Stefan George liebte und sich einem Hügel und Newman verwandt fühlte. Mit Otto Mauer, dem einzigen Priester in dem Freundeskreis, dem Charismatiker, Theologen und Intellektuellen, ergab das bei den Herausgeberkonferenzen ein nur von Erholungspausen unterbrochenes, keineswegs Schärfen und Zusammenstößen entbehrendes Ringen, in dem man sich in zentralen Fragen zu einer Linie durchkämpfte. Dem Verfasser fiel dabei die Rolle des Publizisten von Beruf zu, zuweilen des Provokateurs, zuweilen des Vermittlers, oft des Themenstellers – weil Journalismus eben auch Spürsinn ausbildet –, immer des Realisierers.

Vier, fünf Mal im Jahr traf man sich, Termine zustande zu bringen war nicht leicht, doch die räumlich und geistig so getrennten Wohn- und Berufsorte der Vier ließen sie dann auch vieles in ihr Gespräch einbringen, das ohne diese »Getrenntheit« übersehen worden wäre. Oft war man bei Schmidhüs in Zähringen, öfter noch in Wien oder am Traunsee, im sommerlichen Familienquartier des Verfassers, vor und während des Konzils auch in Rom, gelegentlich in Zürich. Aus diesem Gegeneinander und Miteinander gewann die Zeitschrift ihr Leben, setzte sie sich selbst die Markierungspfeiler in Gestalt der * * * – Artikel.

Diese Gemeinschaftsarbeiten der Herausgeber, unter den erwähnten Umständen durchdiskutiert, von Böhm oder dem Verfasser in die letzte Form gebracht, bildeten »ideologisch« das Rückgrat des Unternehmens. Der erste dieser Artikel erschien noch in der Wiener Isolierung, 1950 (»Das Netz des Fischers«); er befaßte sich zeit- und rollengemäß mit dem Stand der Katholischen Aktion in Österreich. Der letzte galt der »Freiheit des Denkens im kirchlichen Raum«, man schrieb 1969, die postkonziliare Woge begann auszulaufen, auch die geistige Gemeinschaft der Vier war von den Polarisierungseffekten betroffen; eine »Enquête unter Christen« über den Zustand der römisch-katholischen Kirche sollte Ersatz bieten. Auch diese Rundfragen hatten freilich schon größere Zeiten erlebt, in Vorbereitung des Vaticanum II und in dessen Verlauf, nun zeigte sich, wie überall, die Gefahr intellektuellen Palavers. In den Jahrzehnten, die zwischen dem ersten und dem letzten der insgesamt 21 Artikel lagen, vollzog sich der Bewußtseinssprung, das Hervortreten einer neuen Geistes- und Seelenlandschaft, der Wandel auch von Hoffnung, ja Begeisterung (»Ecclesia semper reformanda«), zu Ernüchterung, ja Reaktion da, »aggiornamento« als Spätaufklärung und weltsüchtigen Progressismus dort.

Man muß sich dazu den ganzen Zeithorizont in Erinnerung rufen. Von Evelyn Waugh

brachte früh die Zeitschrift einen Artikel, der das »amerikanische Jahrhundert« in Aussicht stellte, nicht ohne ironische Adnotationen, in der Bundesrepublik Deutschland herrschte die Adenauer-Ära, hier und in Österreich die Abendland-Beschwörung, Österreich selbst hatte alle Hände voll zu tun, um sich der Besatzung und des Nachkriegselends zu entledigen. 1952 war St. Stephan wieder eingeweiht worden, der Einzug der »Pummerin« und, 1955, das Begräbnis Kardinal Innitzers standen noch im Zeichen der alten Volkskirche, doch schon der gesamtösterreichische Katholikentag von 1952 ließ mit seiner Forderung nach der »freien Kirche im freien Staat« erkennen, daß unter der Decke des Restaurativen eine andere Zeit für Kirche und Katholizismus heraufkam. Sie sollte sich in der Ära Kardinal Königs realisieren, als Distanzierung von der Parteipolitik und der traditionellen »Hauspartei« – Christlichsozialen bzw. ÖVP –, die schon unter Innitzer begonnen hatte, als zähes Ringen um die Reaktivierung des Konkordats mit der SPÖ unter Adolf Schärf, wobei dem neuen Kardinal wie Nuntius Dellepiane Hauptrollen zufielen. Das eigene »Wirtschaftswunder« und die Ausbildung einer Konsumgesellschaft förderten die »Liberalisierung« des allgemeinen Lebens, der Staatsvertrag von 1955, der das Land endlich freimachte – als einzigen Teil der einstigen Habsburgermonarchie –, markierte dann den Wendepunkt. Noch hielt die große Koalition über ein Jahrzehnt, doch vom Westen her setzte sich mit dem für Österreich üblichen Verzögerungseffekt der Zeitgeist durch. Die Kirche verstand sich nun als »öffentliches Gewissen« in einer pluralistischen Demokratie, sie konzentrierte sich auf ihre innere Reorganisation, neue Diözesen entstanden, die Kirchensteuer-Regelung der NS-Zeit blieb ihr erhalten. Einige »Linkskatholiken« zeigten sich auf der Szene, doch ohne viel Echo, nicht nur weil das intellektuelle Element, vom späten Wien abgesehen, hier nicht heimisch ist, mehr noch, weil sich alle damit beschäftigten, am neuen Wohlstand Anteil zu haben.

Der »gute Kaiser Franz« blickte immer noch von seinem Postament feierlich herüber, vom Redaktions-Schreibtisch ließ er sich nicht übersehen, unten, vor der Schatzkammer stauten sich indes schon Vorkolonnen kommender Touristenheere. Eine freie, unabhängige Kirche im nun freien Staat mußte sich innerlich stark machen; »weltlichen Arm« wollte sie, konnte sie keinen mehr haben. Für Erben eines Staatskirchentums, das selbst der Josephinismus nur noch befestigt hatte, war das eine schwierige Aufgabe; sie bedurfte eines spirituellen Impulses, um als Erneuerung zu gelingen, Strukturreformen, Adaptionen konnten da nicht ausreichen. Und je mehr der Schock aus totalitärer Diktatur, Krieg und Besetzung wich, um so mehr bröckelte auch der Traditionsglaube ab; »wo Gott wohnte«, war keine Adresse mehr. Die Entideologisierung, das gleichzeitige Verdunsten eines militanten Antiklerikalismus und Freidenkertums boten da keinen Trost, im Gegenteil, das eine hing sogar mit dem anderen zusammen.

Diese weithin unerkannte, weil auch unerwünschte Situation zu erfassen und aus ihr die völlig veränderte Aufgabenstellung bewußtzumachen, war Ziel der ersten ***-Artikel: Es ging um die neue Organisation des Katholizismus, um die Ermutigung zu eigener Gewissenserforschung (»Der Schlaf der Jünger« und »Zur Freiheit befreit«), schon 1953 um die Warnung vor falschem *Aggiornamento* (»Die Katholiken zwischen Ghetto und Mimikry«), fortgeführt wurde dann das Katholikentagspostulat von 1952 mit einer Analyse über die »Unabhängigkeit der katholischen Kräfte«, die Vorbedingungen einer freien Kirche in einer freien Gesellschaft. Das ergab oft auch Diskussion, Polemik, es war wie mit dem Stein, den man in den Teich wirft und der allmählich Kreise

zieht. 1955/56 war das Stichwort schon der »Auszug«, der Exodus, aus dem »Abendland« wie aus einem »zweiten Ghetto«, in das sich die Katholiken wieder einzuschließen drohten. Doch dann machte sich in der Thematik jene Horizonterweiterung bemerkbar, mit der über Österreich hinaus der ganze deutschsprachige Katholizismus und vor allem die sich ausbildende Gesellschaft mit ihren Verhaltensweisen ins Blickfeld rückten. Die sich aus der Spannung von Traditionskatholizismus und neuen Zeitströmungen ergebende Diskrepanz entlud sich symptomatisch in der von Friedrich Funder nach dem Krieg gegründeten Wiener Wochenzeitung »Die Furche«. Der 1959 in die Öffentlichkeit getragene Streit um Funders Nachfolge wirkte mysteriös, fast wie ein Elmsfeuer, wenn man nicht in Rechnung stellte, was sich an Konfliktstoff unter der Oberfläche angehäuft hatte und schon 1956, beim Rücktritt Jachyms mitten in der Bischofsweihe, mit hineingespielt haben soll. Der politische Katholizismus von einst, inklusive seiner Nachwuchs- und Elite-Verbände, der sich gegen Überfremdung durch liberale, modernistische, linke Ideen, wie gegen Verlust der Monopolstellung wehrte, bildete aber keineswegs den einzigen Erreger. Da gab es ja mehr als genug offene Rechnungen aus der Heimwehr-, Ständestaat-, Anschluß- und NS-Zeit, fällig gestellt durch die Generationsablöse. Und die Linke wieder, die zu keiner Mehrheit zu kommen hoffen konnte, ohne den »schwarzen Block« zu dezimieren bzw. die Kirche zu neutralisieren, hatte dabei ebenso ihr eigenes Spiel, wie wieder die »Amtskirche« inklusive Nuntiatur, um die Beziehungen von Kirche und Staat auch in einer pluralistischen Ära auf einer gedeihlichen Basis zu konsolidieren. Rezepte von gestern hatten da ihre Wirkung verloren, die in Österreich jetzt nicht nur im öffentlichen Leben erst voll wirksame Säkularisierung erforderte Auseinandersetzung, zunächst einmal Aufarbeitung der neuen Wirklichkeit. In einem solchen Moment kam die erwähnte Ausweitung der Zeitschrift im Herausgeberteam wie in der Leserschaft der weiteren Entwicklung von »Wort und Wahrheit« zugute. Staat, Gesellschaft, Alltag, ja individueller Erwartungshorizont wurden andere, wie konnte da die Kirche bei den Positionen eines Pius XII. stehenbleiben? 1958 starb dieser große Papst.

Mit der Konzilsankündigung durch seinen Nachfolger, Johannes XXIII., beginnt auch für »Wort und Wahrheit« ein neues Kapitel, im Blick auf die Zeitschrift im ganzen wohl ihr Höhepunkt: Die sechziger Jahre zeigten sie voll in ihrer Rolle. Friedrich Heer hatte in der unmittelbaren Nachkriegszeit in seinem »Gespräch der Feinde« schon ein dialektisches Weltmodell entworfen, damals noch heftig umstritten, nun, wie sich herausstellen sollte, in einigen Zügen Vorgriff auf das, was nach dem Ende der restaurativen Phase im ganzen Westen Oberhand gewinnen sollte. Mit Schlagworten wie Liberalismus, Modernismus oder Pluralismus wird das, was sich da anbahnte und nun auch für die Weltkirche Bedeutung bekommen sollte, eher verdeckt als bestimmt. Postkonziliar sprachen Traditionalisten von einem »Dammbruch« und verwechselten bei allen negativen Begleiterscheinungen der Kirchenreform doch das Bad mit dem Kind. Das Risiko tiefer, gefährlicher Eingriffe – inklusive der Möglichkeit, daß antichristliche Kräfte die Reform zu bloßer Verweltlichung via Rationalisierung umfunktionieren könnten –, dieses Risiko blieb der unvermeidbare Preis, um die Kirche aus dem alt gewordenen Europa herauszuführen.

Von Anfang an hatte sich die Zeitschrift mit dem Ökumenismus, schon von ihrem Standort her mit den Vorgängen in der kommunistischen Welt und der »schweigenden Kirche«, mit den Entwicklungen in der Orthodoxie, im Weltkirchenrat und Protestan-

tismus befaßt. Die politischen Verhältnisse, die Entideologisierung inmitten des neuen Parteien- und Verbändestaates aktivierten, auch von dieser Seite her die Frage nach der »Mündigkeit der Laien«. Schon in den fünfziger Jahren war sie ständiges Thema gewesen, Soziologen, Historiker und Psychologen, Autoren wie A. M. Knoll, August Zechmeister, Wilfried Daim, die Ideen eines E. K. Winter (»Methodendualismus«) kündigten die beginnende innerkatholische Pluralisierung und auf politischer Ebene die Öffnung nach links an. »Der Laie und die Heiligung der Welt« war der Titel einer dreiteiligen europäischen Rundfrage, ihr folgte im gleichen Jahr, 1958, ein * * * -Artikel zum selben Thema (»Der Schritt in die Zukunft«), ein anderer befaßte sich kritisch mit der Frage, ob und was sich denn am Sozialismus gewandelt habe. (1959 gab sich die SPD ihr Godesberger Programm.)

Doch ab dann beherrscht das kommende Konzil die Inhaltsverzeichnisse. Schon 1959 schreibt der evangelische Kirchenhistoriker Peter Meinhold über die Erwartungen seiner Kirche zur Konzilseinberufung, 1960 folgt ein dreiteiliger * * *-Artikel (»Die Kirche auf dem Weg zur Einen Welt / Anregungen und Hoffnungen für das zweite vatikanische Konzil«), der im folgenden Jahr eine Fortsetzung findet. Eine Rundfrage unter den Katholiken Deutschlands, Österreichs und der Schweiz: »Was erwarten Sie vom Konzil?« erscheint auch als umfangreicher Sonderdruck und macht Aufsehen. Hier lassen sich nur einige der Gegenstände aufzählen, die in Vorbereitung des Vaticanum II in den * * * -Beiträgen aufgegriffen wurden: Kirche in Ost und West, also der ökumenische Aspekt, Apostolische Kollegialität im Dienst der Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse, die Laienfrage, das Recht auf Information usw. Unter den Autoren dieser Jahre finden sich Karl Rahner, M.-D. Chenu, Joseph Ratzinger, C.-J. Dumont, Hermann Volk, Karl Pfleger, Franz König, Hans Urs von Balthasar, Ladislaus Boros, Johannes Messner, Jean Daniélou, J. B. Metz, Hans Küng, Albert Mirgeler. I. F. Görres, John Courtney Murray usw.

Das universalistische Erbe Wiens war auch in der Vielfalt der Themen, die den konziliaren Vorgang begleiteten, fruchtbar, diese Breite des Interesses charakterisierte »Wort und Wahrheit« schon seit den frühen Jahrgängen. Die Erwartungen, die das Vaticanum II in aller Welt, auch der nichtchristlichen, weckte, kamen dem zugute. Hatten schon in den fünfziger Jahren die Zukunft Europas – eine erste Rundfrage stellte sie zur Debatte –, die Bestandsaufnahme der neuen Gesellschaft (L. Neundörfer), Relativitätstheorie und dialektischer Materialismus (S. Müller-Markus), Rechtspositivismus (A. Verdroß), Massenmedien (O. B. Roegele), Bürokratisierung (A. Gehlen), die Familie (H. Schelsky), die neue Rolle der Frau oder die Zusammenhänge zwischen Marxismus und Psychiatrie ebenso wie der heraufziehende soziale Weltkampf (J. Messner) von Heft zu Heft gezeigt, welche Neugierde Redaktion und Leser verband, so begann nun erst recht der Umbruch in Politik, Wissenschaft, Literatur und Kunst, in Sozialkritik wie Generationskonflikt den Inhalt zu bestimmen.

Es war die Zeit, in der »Wort und Wahrheit« mit 3 500 bis 4 000 Exemplaren die stärkste Verbreitung und das stärkste Echo fand. Das ist eigentlich eine sehr bescheidene Auflage gewesen, die Beobachtung macht indes nur bewußt, daß Auflagenhöhe und Wirksamkeit bei Publikationen solcher Art oft in umgekehrtem Verhältnis stehen. Zugute kam dem Unternehmen zweifellos auch, daß die überraschende Bewegung im Weltkatholizismus zusammenfiel mit Anzeichen einer Ratlosigkeit in der Wohlstandswelt, ersten Zweifeln am Zukunftsoptimismus, der ein Jahrzehnt später »Wachstumsfe-

tischismus« genannt werden sollte. Das machte zeitweilig den alten Satz: *Catholica non leguntur* ungültig. Nach Johannes XXIII. und als sich herausstellte, daß auch in der Aula von St. Peter keine neue »Weltformel« gefunden war, ja die Katholiken sich jetzt untereinander in Parteiungen bekriegten, verlor sich das allgemeine Interesse wieder.

Wenn man einen Augenblick auf Österreich zurückblickt, erfaßt der Chronist, daß sich politisch ein Wandel anbahnte: Die Bürgerkriegsparteien von einst hatten sich so weit freigespielt, daß 1966 die bürgerlich-bäuerliche Volkspartei allein die Regierung führen konnte, ohne daß die Linke schon die Straße mobil machte und sich nach 1970 dasselbe unter der sozialistischen Dauerregierung Kreisky bestätigte: Die Entpuppung der neutralen Wohlstandsrepublik war vollzogen. 1964 hatte Kardinal König unter Berufung auf ein Wort des Austromarxisten Otto Bauer (»Die Kirche kämpft immer gemeinsam mit ihren Feinden von gestern gegen ihre Feinde von morgen«) die Frage gestellt: »Und kann es nicht auch morgen so sein, daß die Feinde der Kirche von gestern ihre Verbündeten von übermorgen sein werden?« Das war deutlich genug. Die Reaktivierung des Konkordats, Staatszuschüsse für die katholischen Schulen, vieles andere zeigten die Konsolidierung im Verhältnis Staat-Kirche, erst viel spätere Ereignisse, wieviel an Differenzen und Affekten noch weiterlebte. Österreich zog indessen im Lebensstandard fast mit der benachbarten Bundesrepublik gleich, es blühte aber nur die Konsum- und Touristenkultur, auch im katholischen Bereich wich die schöpferisch-geistige Spannung postkonziliaren Fraktionskämpfen, freilich in dem, was man nun spöttisch »Berufskatholizismus« nennen hören konnte. Während Österreichs zeitgenössische Literatur sich den bundesdeutschen Markt eroberte, kamen von drüben her – mit dem erwähnten Verzögerungseffekt und daher gedämpfter in der Wirkung – alle jene Probleme auf den neutralen Wohlfahrtsstaat zu, die Materialismus, Wertverfall und Generationskonflikt mit sich bringen.

Die katholische Kirche hatte mit der Verabschiedung des Latein als verpflichtender Liturgiesprache sich als letzte von der kulturellen Ausgangsbasis Europas zu trennen begonnen. Die Meßfeier in der Volkssprache sollte neuer Gemeindebildung dienen, sie vollzog zugleich die Anerkennung der Nationen, indirekt aber auch der Massendemokratie und einer globalen Zivilisation. Schon 1964 befaßte sich eine zweiteilige Enquête unter dem Titel: „Abschied von der Antike?« mit der Rolle des griechisch-lateinischen Geisteserbes in der Bildungsgesellschaft von morgen, eine weitere, umfangreiche, mit den Auswirkungen der Volkssprache im Gottesdienst. Die ***-Artikel suchten schon ab 1964 kritisch Bilanz zu dem zu ziehen, was in Rom tatsächlich geschehen war: Ein besorgter Ton mischt sich in den Aufbruchsoptimismus, wie schon ein Titel wie »Der Zug durch das Rote Meer« andeutet. Es ging um das nun oft variierte Thema von Konzil und Kirchenreformation inmitten einer Welt im Wandel. So befaßte sich ein Beitrag mit der Unruhe unter dem Klerus (»Priester für eine neue Zeit«, 1965), im folgenden Jahr einer mit dem »Ende des politischen Katholizismus«, 1967 einer mit der »Verantwortung der Bischöfe«. Die konservative Gegenströmung meldete sich in diesem Jahr erstmals mit dem Kirchenhistoriker Hubert Jedin und einer demoskopischen Untersuchung über die deutschen Katholiken und das Konzil (Eric M. de Saventhem). Auch der Zeitschrift sieht man nun die Polarisierung an, die politisch-sozialen Artikel waren konservativ-kritisch, die theologischen und künstlerischen Beiträge progressiv.

Da für die breitere Öffentlichkeit die konziliare Spannung schwand, Wohlstand und »Informationsexplosion« wie Ablenkung *via* Massenmedien auch sonst Gleichgültig-

keit verbreiteten, bekamen das auch die Zeitschriften, und erst recht eine wie »Wort und Wahrheit«, zu spüren. Der Absatz ging zurück, der Verlag wünschte seit langem die Zeitschrift überhaupt nach Freiburg zu ziehen, sie aus einer persönlichen Schöpfung zu einer Institution zu machen oder in ein größeres Projekt einzuschmelzen, er konnte dazu auch auf große finanzielle Opfer verweisen. Ohne Herder als Hintergrund wäre das ganze Experiment tatsächlich kaum möglich gewesen. Die Herausgeber suchten indes Wien und den Wiener Charakter zu behaupten, Auseinandersetzungen darüber zogen sich, immer wieder von Zwischenlösungen unterbrochen, über Jahre hin. Auch eine Umfangverringerung von mehr als 800 Seiten auf 576, von 12, dann 10, schließlich 6 Hefte pro Jahr, schuf keine Abhilfe, sodaß für die letzten Jahrgänge, ab 1968, Otto Mauer die Redaktion übernahm, er und die Herausgeber auf jedes Honorar verzichteten. Der Verfasser dieses Rückblickes mußte sich selbst ganz der Tageszeitung altliberaler Herkunft, der »Presse«, widmen, deren Chefredakteur er schon seit 1961 war.

Mauer brachte die Zeitschrift auf seinen Kurs, er prägte damit ihren von vornherein auf Modernität angelegten Charakter zum Abschluß noch sehr persönlich aus. Die Freundschaft unter den Herausgebern litt nicht, die Verständigung unter ihnen wurde aber schwieriger. Bezeichnend die Themen der beiden letzten ***-Artikel; der eine hieß: »Verfall und Wandlung / Thesen zur Krise der Gesellschaft in unserer Zeit«, der andere: »Freiheit des Denkens im kirchlichen Raum«. »Wort und Wahrheit« war nun betont kirchenkritisch, in Literatur und Kunst geradezu avantgardistisch. Nicht nur in der thematischen Verschiebung, auch bei den Autoren hielt die Gärungszeit Einzug; manche unter den Priestern legten in diesen Jahren ihr Amt nieder.

Dem Ruf der Zeitschrift schadete das keineswegs; sie galt als ein intellektuelles Organ, das der modernsten Moderne auf den Fersen blieb, beträchtliches Niveau hielt und das alles noch dazu aus einem Lager, von dem man solches nicht erwartete. Wenn man etwa die Kunstbeilagen seit Mitte der sechziger Jahre verfolgt, erkennt man auch an ihnen den letzten Entwicklungszug, wie sich nämlich Mauer freispielte aus der Rezeption der Kunst Österreichs vor Hitler zu den neuesten Vorstößen in Malerei und Skulptur, Literatur und Musik im Europa jener Jahre. Die österreichische wie die bundesdeutsche Moderne fanden hier ihren Platz und Bundesgenossen: Jandl, Ligeti, Logothetis, Urteil, Hollegha, Rainer, Prachensky, Mikl, Oberhuber, Holzbauer, Beuys, Mayröcker, Rosei, Schutting, Henisch, die Wohmann usw. Von den Theologen seien andeutungsweise ebenfalls einige genannt: Josef Blank, Kurt Lüthi, H. R. Schlette, H. Mynarek, W. Dantine, F. Klostermann, Piet Schoonenberg, H. Haag, J. Neumann oder B. Häring. Sie schrieben über Geschichte und Heilsgeschichte zur Kirchenstruktur »Brüderlichkeit«, zu Fragen, ob und wie Interpretation den Glauben verändere, der Christ ein Atheist sein könne, gegen Priesterzölibat, für Abbau der hierarchischen Strukturen, über *Lex fundamentalis* oder kirchliche Unfehlbarkeit. Auch Gegenstimmen kamen in diesen Artikeln zum Zuge, traditionelle Theologie und Warnungen vor Zersetzung des Christentums als Glaube wie Kirche. Das letzte Gesicht, das die Zeitschrift zeigte, ist damit angedeutet.

1972 starb Schmidthüs, ein Jahr später, im Oktober 1973, auch Mauer. Der Verfasser dieses Rückblicks, nach Mauers Tod der andere, noch verbliebene Vertragspartner des Verlages, führte den Jahrgang zu Ende und beschloß (im Einverständnis mit Böhm) das Unternehmen. Herder behielt sich vor, unter gegebenen Voraussetzungen, den Titel,

der nun an ihn fiel, wieder aufleben zu lassen. Viele beklagten die Einstellung der Zeitschrift, es gab eine Reihe von Initiativen, so vor allem von Graz aus, sie neu erscheinen zu lassen. Nur zu bald stellte sich aber heraus, wie sehr »Wort und Wahrheit« ein Produkt der vier Menschen war, die sie all die Jahre gemacht hatten, ein Produkt auch der singulären Situation, die diese Menschen zusammengebracht und verbunden hatte.

Dennoch lebte der Titel der Zeitschrift weiter, gewiß nicht für das, was sie war, aber als Erinnerung an vieles, was sie als Nebenfrüchte hervorbrachte und das über sie hinaus lebt. Es handelt sich um »Pro oriente«, eine Initiative Mauers und des Verfassers im Zusammenhang mit dem Konzil, die Kardinal König aufgriff und 1964 als Stiftung errichtete. Sie dient vom Wiener Platz aus der Verständigung zwischen Ost- und Westkirche, durchaus erfolgreich in Beziehung zu Konstantinopel, den Monophysiten und Kopten. Die Protokolle der Symposien erscheinen auf englisch, die vierte Dokumentation unter dem altvertrauten Titel kam im Vorjahr heraus. Das Büro der Stiftung sind die alten Redaktionsräume in der Hofburg. In dieser Stiftung hat die Zeitschrift sich selbst in eine neue Aufgabe überführt, an der Entwicklung von »Pro oriente« hatte Mauer noch bedeutenden Anteil. An »Wort und Wahrheit« und ihn erinnert aber auch die »Galerie nächst St. Stephan«, seine Gründung, die heute Oswald Oberhuber führt. In der vom Verfasser einst initiierten Thomas Morus Presse im Wiener Herder-Verlag erschienen in den fünfziger Jahren Franz Königs dreibändiges Sammelwerk »Christus und die Religionen der Erde«, Gustav A. Wetters »Dialektischer Materialismus«, Josef Nadlers sechsbändige Hamann-Ausgabe, Amanns »Ostslawische Kirchengeschichte«, »Spectrum Austriae« und der Bildband »Imago Austriae« gar in Neuauflagen bis heute. Doch auch die von Anton Böhm in Zusammenarbeit mit Karl Rahner u. a. herausgegebenen »Häresien der Zeit« (1961) dokumentieren die Fruchtbarkeit der Situation und des Teams, mit denen diese Zeitschrift begann und geendet hat. In der Lebenszeit von »Wort und Wahrheit« hatten sich Österreich und das freie Deutschland ebenso verwandelt, wie Roms Kirche nun ins Unbekannte der Einen Welt hinauszog. Die Zeitschrift war dabei gewesen, ganz und gar. Nicht wenige Politiker, Professoren und Intellektuelle, damals noch junge Talente, erinnern sich an die Weihnachtsessen in der Hofburg, zu denen sich Jahr für Jahr unter dem Vorsitz des Kardinals eine Gruppe von ihnen versammelte. Otto Mauers graphische Sammlung ist indessen auch schon in eine Stiftung eingebracht, sie soll die Begegnung von Kirche und moderner Kultur und Kunst fördern. Und so wirkt und lebt alles weiter.

Wie schon der Name sagt, widmet sich eine Zeitschrift der Zeit, zu der sie gehört, die sie widerspiegelt und artikuliert. Sie übt so in der Zeit Wirkung aus – welche, wie tief, wie beiläufig zeigt sich indes erst, wenn es sie nicht mehr gibt. Auch mit dem Menschen geht es nicht anders, nachher erst, oft erst lange nachher wird denen, die ihn kannten, ganz bewußt, wer er eigentlich war.

Was nun die Zeitschriften betrifft, so gibt es solche, die über viele Jahrzehnte hinweg erscheinen, »Brotschriften« des kulturellen Lebens; es gibt Periodika von kurzer Lebensdauer, die dennoch Epoche machen, wenn in einer von ihnen der Geist einer Zeit erste Gestalt annimmt; es gibt endlich Zeitschriften, die ganz dem Kierkegaardschen »Augenblick« zugehören, ihn wie von innen erleuchten und dann rasch wieder erlöschen. Wer solche künstlich am Leben erhalten wollte, tut nichts Gutes, er erzeugt nur bengalisches Feuer. Vielleicht gehörte »Wort und Wahrheit« zu diesem Typ.

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. Adventsonntag 1980. In einer ihrer Fußnoten (Nr. 32) wird eine nicht weniger als 106 Zeilen umfassende bibeltheologische Erklärung der hebräischen Worte *haesaed* (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 Rechttun 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 Gespräches 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. Fikker 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 Geschwätzigen immer und überall zu unterscheiden wußte, verzichtete er im Gespräch auf das schlagende, auf das niederschlagende 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 Gespräches 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 gruppierten, 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 Dallago 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 blenden wähnte, 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 »Bekenntnisschrift« 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 Hangs 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, anderseits 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 Berufenheiten 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, verkleidete 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 Briefe[4] – der Kreis der Adressaten reichte weit über den »Brenner« und die eigene Familie hinaus – beredt 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 Entscheidungsträchtigkeit 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 Befriedungsbewegung 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 Testamentes 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 verharrt 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 Kampfansage 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 Umbruches – 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 zugedacht. 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 reißende 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 Gesetzgebung eine Paragraphierung Platz griff, wonach Pfarrer, die mit Jüdinnen verheiratet waren, ihren Dienst quittieren mußten.[7]

Als Probe aufs Exempel mag die Schlüssigkeit 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 herausruft, 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 vorträglich 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.

Die Offenbarung der evangelischen Räte

Von Antonio M. Sicari

»Eine göttliche Gabe, welche die Kirche von ihrem Herrn empfangen hat«, so nennt die Konzilskonstitution »Lumen gentium« (Nr. 43) anfänglich die drei evangelischen Räte mit einem noch unklaren, doch schon dankbaren Blick umfangend.

Doch auf welchem Weg ist diese Gabe in die Hände der Kirche gelangt? Und vor allem: was ließ sie als solche erkennen und »immer bewahren« (ebd.)? Für gewöhnlich beruft man sich sogleich auf das »Wort und Beispiel des Herrn[1], obschon man vor allem heute weiß, wie schwierig es ist, im Evangelium besondere Worte und Beispiele zu finden, auf die man die Verkündigung der drei evangelischen Räte und des ihnen entsprechenden Standes des gottgeweihten Lebens spezifisch stützen könnte.

Vom nuancierteren Fall der »Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen« abgesehen, ist alles, was im Evangelium steht, »gemeinsames Erbgut der Christen«.

Die *Gabe* entspringt eher der Haltung völliger Selbsthingabe, in der der Gekreuzigte-Auferstandene vor der Kirche, seiner Braut und seinem Leib, steht, sie an sich zieht und immer mehr mit sich vereint.

Doch zu dieser erbarmenden Selbstdarstellung der absoluten Liebe Gottes ist die Menschheit kirchlich (vom »auserwählten und zusammengerufenen« alten Bundesvolk an) und geduldig in einer langen Geschichte geführt worden, die schon in den vielen inhaltsreichen Seiten des Alten Testamentes erzählt wird. Wenn also die »evangelischen Räte« Sache der ganzen Kirche sind und wenn die Kirche schon während des ganzen Alten Bundes angebahnt und vorhergebildet wurde, wird unseres Erachtens der Versuch nicht müßig sein, zu entdecken, wie schon in ihm sich ein gewisser pädagogischer Ansatz zur Theologie der Räte herausgebildet hat.

1. Die anfangsweise Offenbarung der »Räte« im Alten Bund

Wie die Autoren sagen, scheint die klassische Trias der Räte (Gehorsam, Jungfräulichkeit und Armut) als Wesenszug des gottgeweihten Lebens erst »um die Mitte des zwölften Jahrhunderts schüchtern zum Vorschein zu kommen, und sie setzt sich dann, aber noch nicht starr, in den ›Regulae‹ des hl. Franz von Assisi durch«.[2]

---

1 So schon im angeführten Text.

2 R.-M. Tillard, Consigli evangelici. In: Dizionario degli Istituti di Perfezione. Rom 1976, col. 1653.

Doch dies darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß die ganze Väterzeit und schon vorher das Neue Testament selbst unentwegt darauf hin tendieren.

Zu dieser Trias kommt es nicht durch eine beliebige Auswahl unter den zahlreichen möglichen Räten und auch nicht durch die Hinzufügung eines Wertes zu den anderen, sondern auf dem Wege eines immer klareren und artikulierteren Ausdrucks einer einzigen, radikalen Glaubenshaltung.

Ja, man kann sich kaum des Eindrucks erwehren, daß sogar schon das Alte Testament – wenn man es als Geschichte der Erziehung liest, die Gott seinem Volk zuteil werden läßt – im Grunde von denselben Werten beseelt ist.

Wir denken vor allem an *das Thema des Wortes,* das sich offenbart und unbedingten Gehorsam verlangt, des Gotteswortes, das sich in einer »Regel« (dem Bundespakt) inkarniert, und dies aus dem Mund menschlicher Mittler.

Schon die Stimme, die Mose aus dem Dornbusch anruft, sendet ihn, damit das Volk der Stimme Gottes gehorche: »Ich aber werde mit deinem und seinem (Aarons) Mund sein; ich werde euch anweisen, was ihr tun sollt, und er (Aaron) wird für dich zum Volk reden. Er wird für dich der Mund sein, und du wirst für ihn Gott sein« (Ex 4,15-16).

Die gesamte Geschichte, die aus diesem ersten Eingreifen Gottes hervorgeht, verlangt somit vor allem *Gehorsam.*

Das von den Gottgesandten und durch das Gesetz vermittelte Wort scheidet, je nachdem es angenommen oder zurückgewiesen wird, ganz klar Gut und Böse, Glück und Unglück, Leben und Tod (Dtn 30,15). Der Gehorsam ist es, der die Freiheit des auserwählten Volkes aufbaut und gewährleistet.

»Wer ist Jahwe, daß ich auf ihn hören und Israel ziehen lassen sollte? Ich kenne Jahwe nicht. . . « (Ex 5,2) – in diesen Worten kommt zum ersten Mal der Stolz Pharaos brutal zum Ausdruck, dem sich zu beugen das Volk stets versucht ist.

In diesem Fall bereitet es sich den Untergang: »Du wirst vernichtet werden, wenn du auf die Stimme des Herrn, deines Gottes, nicht hörst« (Dtn 28,45). »Nicht Gehör schenken« (Ex 7,21), »das Wort des Herrn zum Gespötte machen; keinen Gefallen an ihm finden« (Jer 6,10), »das Gesetz verleugnen« (Hos 8,12) – darin besteht das Wesen der Sünde.

Das Leben hingegen liegt im heilbringenden Hören: »Hört auf meine Stimme, dann will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein. Geht in allem den Weg, den ich euch befehle, damit es euch gut geht« (Jer 7,23). In diesem Fall erfährt der Mensch, »daß er nicht nur von Brot lebt, sondern von allem, was der Mund des Herrn spricht« (Dtn 8,3).

Wir können hier unmöglich dem dichten Strang nachgehen, als der das Thema des Gehorsams sich durch das ganze Alte Testament hindurchzieht und es zusammenbindet. Doch wir denken, um ein Beispiel herauszugreifen, daß es wohl kaum mehr einen so schönen geistlich-theologischen Traktat über den

Gehorsam geben wird wie den überaus langen Psalm 119 (mit 176 Versen), worin das Gesetz Gottes von der aufnahmebereiten Liebe des Beters, der – bereits in marianischer Haltung – »das Wort im Herzen bewegt« (V. 11), gleichsam eingebunden wird. Man erhält fast den Eindruck, daß die kostbarsten Menschenworte darin wetteifern, das Gotteswort zu ehren und sich an es zu binden: Beglückung, Lob, Lauterkeit, Segen, Freude, Wonne, Leben, Verlangen, Betrachtung, Lebhaftigkeit, Verwunderung, Kraft, Gunst, Energie, Herzensweite, Vergnügen, Güte, Liebe, Vertrauen, Hoffnung, Trost, Glück, Redlichkeit, Erkenntnis, Erbarmen, Unbescholtenheit, Wahrheit, Weisheit, Belehrung, Verstand, Süße, Licht, Erbe, Gerechtigkeit, Erleuchtung, Freiheit, Heil, Friede, Sehnsucht – all dies und noch viel mehr liegt für den Beter des Psalmes 119 im Gehorchen.

Sodann *das Thema der menschlichen Armut* als notwendige Selbstenteignung und Entleerung der Kreatur, um diesen ganzen schon geschilderten Reichtum in sich aufzunehmen und damit gefüllt zu werden.

Dies will für das Alte Testament nicht besagen, man dürfe die Armut nicht realistisch als Übel und als menschenunwürdig empfinden oder vergessen, daß gerade sie oft das geschichtliche Zeichen dafür ist, daß man dem Bunde untreu geworden ist. Über all dies beklagen sich die Propheten und die Weisen überaus oft bitter.

Doch hat man aus der äußersten Not den Schrei nach Gott herauszuhören gewußt, der aus der Leere, der Bedürftigkeit, der Erwartung ertönt. Und dieser Schrei läßt sich aus der materiellen Situation entheben und mit demütiger Würde erfüllen. Der Arme wird so zum *»Armen Jahwes«*, den nichts mehr vom Verlangen nach ihm und nach seinem Dienst abhält.

Auch in dieser Hinsicht lassen sich viele Psalmen als Lieder der frohen Armut des Menschen vor Gott ansehen.

Zudem weiß das Volk, daß es von Anfang an zum Führer und Propheten Mose gehabt hat, mit dem Gott »von Angesicht zu Angesicht« gesprochen hat, der aber, um das Wort aufnehmen und ihm gehorchen zu können, vorher von jeglichem Reichtum enterbt worden war. Obschon »in aller Weisheit der Ägypter ausgebildet und mächtig in Wort und Tat« (Apg 7,22), sollte Mose »sich weigern, Sohn einer Tochter des Pharao genannt zu werden; lieber wollte er sich zusammen mit dem Volk Gottes mißhandeln lassen, als flüchtigen Genuß von der Sünde zu haben; er hielt die Schmach des Messias für einen größeren Reichtum als die Schätze Ägyptens, denn er dachte an den künftigen Lohn« (Hebr 11,24-26).

Die Wüste des Mose, die Wüste des Volkes, die Wüste der Propheten (die, wie der »Gottesknecht« in Jesaja 53,3, »verachtet und von den Menschen gemieden« werden), die Wüste der Weisen (die Ijob aufs schmerzlichste erlebt) und die Wüste der Beter (vgl. die Psalmen 9; 21; 68) sind die »Stätte der Armut«, wo diejenigen leben, denen Gott sein Wort offenbaren will.

Mit alldem ließe sich ein großes theologisches Gemälde der Armut herstellen, in die Gott den Menschen einzutauchen weiß und eintauchen will, wenn er sich entschließt, ihn durch Dunkel zu seinem Licht, durch Armut zum Reichtum, durch den Tod zur Auferstehung zu führen.

So gibt es auf seiten Gottes das Wort, das sich im Gehorsam des Menschen bereits zu inkarnieren begehrt, und auf seiten des Menschen ein Hören, das bloß dann geleistet werden kann, wenn dieser sich bis in sein Fleisch hinein von der Armut aushöhlen läßt.

Gehorsam und Armut sind somit gleichsam die beiden Kehrseiten ein und derselben Medaille. Man kann sich indes noch nach der Legierung des Metalls fragen, nach der letzten, unteilbaren Substanz, auf die die beiden Bilder geprägt werden.

Auf diese Frage antwortet das Alte Testament damit, daß es die typische Eigenschaft der *väterlich-bräutlichen Liebe Gottes* lehrt, die sich über den Menschen ergießt und ihn durchtränkt: seine Eifersucht (als Totalität der geschenkten Liebe) zieht das Volk an sich und verlangt eine ebenso totale Antwort (die Eifersucht Gottes als einzige Heilsmöglichkeit).

Die Metallegierung ist, biblisch gesehen, eine eifersüchtige Liebe Gottes, die glühend über das auserwählte Volk strömt und von ihm verlangt, erstens anzuerkennen, daß es geliebt wird (»Ich liebe euch, spricht der Herr. Doch ihr sagt: Worin zeigt sich deine Liebe?« – Mal 1,2); zweitens auf jegliche andere Liebe zu verzichten (es handelt sich um den Schrei des Elija: »Ich brenne von Eifersucht für den Herrn«) und schließlich dem Gebot nachzukommen: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft« (Dtn 6,4).

Die Propheten werden aufzuzeigen haben, bis zu welchem Punkt die Liebe Gottes, um sich zu offenbaren, sich im Menschen selbst inkarnieren muß. So Hosea, der seine Frau, eine Hure und Ehebrecherin, lieben soll, »wie Gott die Kinder Israels liebt« (Hos 3,1-5).

So Jeremia, der unverheiratet bleiben muß (16,2 ff.), um Zeichen für die Unfruchtbarkeit des Volkes zu sein, vor allem aber, um den Liebesschmerz eines Gottes zu teilen, der gezwungen ist, »die Liebe seiner Seele aufzugeben«; er ist der Freund dessen, der um seine Braut gekommen ist und deswegen nichts Großes mehr begehren kann (vgl. Jer 45,3-5).

Ezechiel schließlich, der den plötzlichen Tod seiner Frau, der »Wonne seiner Augen« (26,17), erleben muß, um in stummem Schmerz die Profanierung des Tempels Gottes anzukündigen, der ebenfalls »Wonne seines Blicks« (26,21) war.

Auf diese Weise tritt zutage, daß neben dem notwendigen Gehorsam und der notwendigen Armut auch eine solche *Liebe zu Gott* notwendig ist. Und daß die Liebe zu Gott (im zugleich subjektiven und objektiven Sinn) den Menschen in sich hineinnehmen und erschüttern kann bis in sein Fleisch hinein, bis in die

körperliche Dimension der Liebe hinein, ist ein Gedanke, der dem Alten Testament nicht mehr fremd ist.[3]

Gehorsam, Armut und Liebe (im immer totaleren und totalisierenderen Sinn) sind – selbst wenn ihnen nur von einem »kleinen Rest« nachgelebt wird – die Werte, womit der Alte Bund dem Neuen entgegenblickt und verlangt, wiederaufgenommen und in die Tat umgesetzt zu werden.

2. *Maria: gehorsam, jungfräulich, arm*

Als der Vater beschließt, sein Wort zu senden, damit es Fleisch werde im armen, schlichten Sklavengewand (Phil 2,5 ff.), eilt die ganze Menschheit herbei, um in Maria bräutlich Christus ihre Natur anzubieten: »coniunctio nuptialis, verbum et caro: huius coniunctionis thalamus virginis uterum« (Augustinus, Enarr. in Ps. 44,3).

Doch das Fleisch, das Maria darbietet, ist in bestimmterer Weise das der Tochter Sion, weil sie das auserwählte Volk inkarniert und personalisiert, das Volk, das schon so oft von den Propheten in weiblicher Gestalt dargestellt worden ist als Geliebte, Verlobte, Braut, Jungfrau, Mutter.

Maria vergegenwärtigt und inkarniert vor allem in vollendeter Weise das *gehorsame* Israel. Auf das Wort Gottes antwortet sie nicht bloß mit demütigem Hinhören, sondern mit dem »fiat mihi«: »Mir geschehe nach deinem Wort«. Und das Wort geschieht an ihr, indem es ihr Kind und sie seine Mutter wird.

Sobald Maria ihr Jawort spricht, läßt sich nicht mehr unterscheiden, was Wort ist und was empfangende Antwort ist, die – vom Worte selbst ermöglicht – zur immer neuen Nahrung des heranwachsenden Wortes wird. Das Wort will mit dem Gehorsam in die Beziehung eines Sohnes zu seiner Mutter treten (Mt 12,50; Mk 4,35; Lk 8,21).[4]

Was auch immer man vom Problem (und vom Rat) des christlichen Gehorsams sagen und erklären will, man kann dabei nichts anderes tun, als sich an die leise schöne Mutter halten, die (leiblich und religiös) sich über ihr Kind neigt.

Die Worte des Evangeliums, die sie exemplarisch schildern, wie sie »alles im Herzen bewahrt und schweigend überdenkt«, besagen nichts anderes als die Weiterführung des Geburtsmysteriums. Und ein marianisches Geburtsmysterium ist im Grunde der Gehorsam stets, wie schon das Evangelium andeutet und wie es einige Kirchenväter und viele Mystiker verstanden haben, die das

---

3 Ein weiteres alttestamentliches Thema, welches auf das der Räte hinführt, ist das der fruchtbaren unfruchtbaren Mütter. Auch darin wird gelehrt, daß die wahre Fruchtbarkeit von der Liebe des Gottes der Verheißung gewährt wird und daß von seiten des Menschen Gehorsam gegenüber dem Gotteswort und vertrauensvolle Armut verlangt ist.

4 H. U. von Balthasar, Das Wort als Kind. In: Das Ganze im Fragment. Einsiedeln 1963, S. 274 bis 283.

ganze christliche Leben als ein fortschreitendes »Christusgebären«, »Das-Wort-Gebären« schildern wollten. Neben dem schon berühmten Text des Origenes[5] ist eine Stelle von Ambrosius anzuführen: »Wenn die Seele sich zu Christus hinzuwenden beginnt, wird sie ›Maria‹ genannt; sie erhält also den Namen der Frau, die Christus in ihrem Schoß getragen hat: sie ist zu einer Seele geworden, die geistlich Christus gebärt« (De virginitate 4,20). »Es gibt aber Seelen, die das Wort Gottes wie eine Fehlgeburt von sich stoßen« (Expos. ev. sec. Lucam X, 14, 25).

Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese geistliche Lehre übernommen: »Maria ist die, die Christus geboren hat. . . , auf daß er durch die Kirche auch in den Herzen der Gläubigen geboren werde und wachse« *(Lumen gentium,* Nr. 65).

Wie der absolute Gehorsam mit der Freiheit und Würde des Menschen zu vereinbaren sei, ist ein Problem, das sich eigentlich nicht lösen läßt außer da, wo der gehorchende Mensch zur Mutter für das Wort wird, das in Liebe über ihn kommt.

Darum ist ein Rat des Gehorsams (der sich an Maria, an die ganze Kirche oder an einen einzelnen Gläubigen richtet) im Grunde nichts anderes als eine Einladung zur »Mutterschaft«. Und vor allem in diesem Sinn wird im Evangelium das Wort Gottes als Same (und Gott als Sämann) geschildert – als ein Same, der nicht nur des Schoßes der Erde bedarf (Mt 13,18), sondern noch mehr des menschlichen Schoßes (Joh 5,38; 15,7), der Grundsubstanz der menschlichen Kreatur.

Darum muß auch die Seligpreisung Marias (»Selig die Frau, deren Leib dich getragen und deren Brust dich genährt hat«) weitergeführt werden mit: »Selig sind vielmehr die, die das Wort Gottes hören und es befolgen« (Lk 11,27-28).

Damit es dazu kommen kann, muß auch Maria sich enteignen lassen, sich für »die Magd des Herrn« halten und dies wirklich sein; sie muß *arm* sein.

Zwar läßt sich ihre Armut nicht genau von ihrem Gehorsam und ihrer Jungfräulichkeit unterscheiden, aber man kann die gehorsame Jungfrau da antreffen, wo sie sich unter die *anawim,* unter die Armen Jahwes stellt, die dem Herrn ein Lied der Verwunderung und Dankbarkeit singen.

Gott »hat auf die Niedrigkeit *(anawah)* seiner Magd geschaut« und an ihrer Armut »Großes getan« (Lk 1,48-49); die Seligpreisungen (die jeden Rat

---

5 »Als ausgebildetes Kind kann angesehen werden das Wort Gottes im Herzen jener Seele, welche die Taufgnade erlangt oder welche offensichtlich und klar das Wort des Glaubens empfangen hat« (Exodushomilie 10,3).

»Jede Seele trägt wie in einem Mutterschoß Christus in sich. . . Falls du jedesmal, wenn du das Wort Christi in dich aufnimmst, ihm in deinem Innersten Gestalt gibst, falls du es mit deiner Betrachtung in dich versetzt wie in einen Mutterschoß, dann kannst du Mutter Christi genannt werden« (Symposion, VIII, 8). Eine umfassendere Dokumentation findet sich in H. Rahner, Maria und die Kirche. Innsbruck 1951.

enthalten) haben sich in ihrer umstürzenden Paradoxie schon zu erfüllen begonnen.

Wie E. Schillebeeckx einmal geschrieben hat, sind »die Seligpreisungen nicht eine christliche Ideologie, sondern in ihnen kanonisiert Christus Maria und all die, die ihr nacheifern«.[6]

Auch in diesem Punkt darf man also die im vorhergehenden gemachte Bemerkung weiterführen: Die Armut wird zu einer Seligpreisung (und somit zu einem »Rat«) nur mit dem Ziel, damit aus ihr etwas Mütterliches wird,[7] und sie läßt sich nur erfahren in der Mutterschaft Marias und der Kirche.

Maria ist auch *Jungfrau*, ja sie ist, wie der hl. Ambrosius sagte, »die geheimnisvolle Jungfrau«.

Leider kann ich hier dieses Mysterium und all das, was in ihm liegt, nicht ausführlich darlegen. Zusammenfassend ist jedoch im Hinblick auf die Zielsetzungen unseres Aufsatzes zu sagen, daß in Maria die Jungfräulichkeit notwendiger Ausdruck ihrer totalen, unbedingten Hingabe an die Liebe des Vaters und an das Leben des Sohnes ist. Gleichzeitig besagt sie »leiblich« den Beginn der neuen Zeit, die neue Schöpfung, die vom Geist auf die alten Genealogien (Mt 1,16) aufgesetzt worden ist.

Ihre Jungfräulichkeit zeugt somit von einem neuen Bund zwischen Gott und seiner Schöpfung; sie zeugt davon, daß Gott seine Kreaturen auf eine neue Weise, bis in das Allerkörperlichste hinein, an sich zu ziehen gedenkt; er macht sie zu seinem »Tempel«: Lk 1,3 (Maria); Joh 2,21 (Christus); 1 Kor 3,10-17 (die Kirche) und 1 Kor 6,19 (der Jünger).

Und sie zeugt auch davon, daß der Mensch Gott auf eine neue Weise an sich zieht: er empfängt ihn leiblich (im Schoß der Mutter und in der Eucharistie). Darum ist die Jungfräulichkeit die neue Art von Fruchtbarkeit: Maria ist Mutter nicht obgleich, sondern weil sie Jungfrau ist.

Anderseits ist die Jungfräulichkeit auch der Sinn und die Erklärung ihrer Mütterlichkeit: von der Geburt des Kindes an stehen sämtliche Beziehungen zwischen Maria und Jesus unter dem Zeichen einer Trennung, einer Verletzung.

In Gehorsam gegenüber dem Vater baut Christus die neue Familie der Jünger auf, und Maria wird zu deren Gunsten stets im Abseits gelassen, bis ihr am Fuß des Kreuzes der Sohn endgültig genommen und ihr dafür an dessen Stelle der Jünger gegeben wird (neue Jungfräulichkeit für eine neue Mutterschaft).

So umfaßt auch die Jungfräulichkeit Marias (wie ihr Gehorsam und ihre Armut) den ganzen Bogen ihres Lebens: von ihrer Hingabe an den sich inkarnierenden Sohn bis zu ihrer mütterlichen Hingabe an die ganze Kirche.

---

6 E. Schillebeeckx, Maria Moeder van de Verlossing. 1954.

7 Wie wir noch sehen werden, vergessen wir dabei nicht, daß diese glückselige »mütterliche« Armut dies nur im Sinn einer Empfangsbereitschaft für die unsägliche »Armut« des inkarnierten Gottessohnes ist.

In Maria wird jeder Mensch von einem »verbindlichen« Rat zur Jungfräulichkeit (in ihren verschiedenen Ausprägungen) angehalten. In der Kirche wird diese Möglichkeit unablässig von neuem vorgelegt und bewahrt.

3. Christus gehorsam, jungfräulich und arm

Mit der Profeß zu den evangelischen Räten will man »Christus nachfolgen, der selbst jungfräulich und arm gelebt (vgl. Mt 8,20; Lk 9,58) und durch seinen Gehorsam bis zum Tod am Kreuz (vgl. Phil 2,8) die Menschen erlöst und geheiligt hat« (Konzilsdekret »Perfectae caritatis«, Nr. 1).

Deswegen darf der Mensch das Verständnis dieser drei Werte nicht als von vornherein gegeben ansehen (obschon er sie auch bloß von der Vernunft her als solche ansehen kann), und er kann nicht bloß von seiner eigenen Erfahrung aus eine religiöse Überlegung über sie anstellen.

Wenn sie dem Jünger vorgelegt werden, weisen die evangelischen Räte darauf hin, wie man zum innersten Herzen der »Gleichförmigkeit mit Christus« gelangen kann. Deswegen ist das Entscheidende dabei die anbetende Intuition der »schönen Form« *(to euschēmōn)*, die der Christ bloß dann lernt, wenn er sich »unablässig und ungestört von anderen Gedanken dem Herrn zuwendet« (1 Kor 7,35).

Die drei evangelischen Räte sind, was sie sind, eben deswegen, weil sie liebend raten, wie der Herr zu leben. Und, was besonders zu betonen ist, nicht nur und nicht so sehr zu einem Leben, wie es sich vor den Augen der Jünger abgespielt hat, sondern auch zu dem verborgenen Leben, das ihn mit dem Vater vereint.

A. von Speyr äußert den schönen Gedanken:
»Wenn der Sohn seinen Nachfolgern das Räteleben eröffnet, so legt er damit auch vor ihnen eine Art Rechenschaft ab über das, was ihn als Mensch mit dem Vater im Hl. Geist verbindet. Seine vollkommene Bindung an den Vater ist beides zugleich: Offenbarung des trinitarischen Lebens nach außen und Gründung des Rätestandes in der Kirche.« »Der Vater ist der Obere des Sohnes, weil der Sohn im Stand der evangelischen Räte lebt.«[8]

Das Evangelium – vor allem in Kapitel 5 und 8 des Johannesevangeliums – achtet sehr auf diese tiefe Dimension des christlichen Lebens:
– »Der Sohn kann nichts von sich aus tun, sondern nur, wenn er den Vater etwas tun sieht. Was nämlich der Vater tut, das tut in gleicher Weise der Sohn. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er tut« (5,19-20).
– »Von mir selbst aus kann ich nichts tun; ich richte, weil es mir nicht um meinen Willen geht, sondern um den Willen dessen, der mich gesandt hat« (5,30).

---

8 In der Textauswahl von B. Albrecht (»Eine Theologie des Katholischen«, Bd. I Einsiedeln 1972) Text Nr. 186.

– »Was ich von ihm gehört habe, das sage ich der Welt« (8,26).
– »Ich tue nichts im eigenen Namen, sondern sage nur das, was mich der Vater gelehrt hat« (8,28).

»Von mir selbst aus kann ich nichts tun« – dies scheint das demütigende Eingeständnis eines Menschen zu sein, der seiner Eigenpersönlichkeit im *Gehorsam* gänzlich entsagt hat, und zwar so sehr, daß sich diese nur noch im passivsten »Kopieren«, »Wiederholen«, »Ausführen« äußert.

Und nur in der Anbetung des Trinitätsmysteriums – in der Einheit der göttlichen Natur und in der wechselseitigen absoluten Hingabe der Personen – können wir diese Haltung Christi als seine höchste Freiheit und personale Würde irgendwie nachfühlen.

Darum spricht Christus bei seinem Eintritt in die Welt: ». . . Einen Leib hast du mir geschaffen. . . Ja, ich komme, . . . um deinen Willen, Gott, zu tun« (Hebr 10,5-7).

Der Leib wird von einer göttlichen Person angenommen, die insgeheim die absolute Identität zwischen Gehorsam und Freiheit in sich trägt. Darum offenbart sich das Wort, das sich inkarniert, als gehorchendes Wort.

Von der Inkarnation an wird auch Jesus beständig als Mensch zu »lernen« haben, bis der Gehorsam ihn zur gänzlichen Ohnmacht des Todes am Kreuz führen wird (vgl. Phil 2), worin seine Aktivität in der höchsten Passivität bestehen wird im Verein mit dem totalen Verlassensein (Mk 15,34) und dem gänzlichen Sich-Aufgeben (Lk 13,17). »So hat er, obwohl er der Sohn war, durch Leiden den Gehorsam gelernt« (Hebr 5,8).

Die Armut und die Jungfräulichkeit waren für Christus nichts anderes als das Alltagsgesicht seines Gehorsams.

Die *Jungfräulichkeit* bestand für ihn, den göttlichen Liebhaber, in der täglichen Hingabe seiner ganzen Person an die Welt; sie war inkarnierte Liebe zu allen und jeden Kreaturen des Vaters; sie war auch vorausnehmende Bereitschaft zu seiner leiblichen Auferstehung, die der Vater ihm schenken würde.

Die *Armut* bestand für ihn in der täglichen Ausübung seiner Königlichkeit, je mehr er sich im Dienst an den Brüdern den letzten Platz auszuwählen wußte.

Darum konnte er alle zu sich rufen, denn er war »sanft und von Herzen demütig« *(ánaw* und *áni;* Mt 11,29). Er konnte sein Reich den Armen zum Erbe versprechen (Mt 5,3; Lk 6,20) und es Verurteilten gewähren (Lk 23,42). Es war die äußerste Armut der Wehrlosen, verhöhnte Liebe (im schmerzhaften Geheimnis der Dornenkrönung). Und es ist für immer die entscheidende Armut eines Königs, der im Gewand der Enterbtesten »gesehen« sein will (Mt 25,34-46).

»Er, der reich war, wurde euretwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen« (2 Kor 8,9).

Darin, daß er zum »eucharistischen Leib« wurde – zu Brot und Wein –, um

jedem seinen Leib und sein Blut, seine Menschheit und seine Gottheit leiblich mitzuteilen, äußert sich das Vollendete – *usque ad finem* – seines Gehorsams, seiner Jungfräulichkeit und Armut.

In der Eucharistie werden die drei Räte der Kirche beständig als tägliche Nahrung angeboten. Jeder, der sich in Jesu Tod hineintaufen und von diesem Brot nähren läßt, wird wurzelhaft in den Stand der Räte versetzt.

4. Die gehorsame, jungfräuliche und arme Kirche

Wie zu Beginn der Zeit die Vermählung Adams mit Eva stattfand, die für ihn »Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch« ist, und wie es in der Inkarnation zur Vermählung zwischen dem Wort und der Menschheit im Schoß Marias kam, so geschah, wie die Väter sagen, auf dem Ehebett des Kreuzes die Vermählung zwischen Christus und seiner Kirche. Hören wir die schöne Sprache des hl. Augustinus »Ascendat sponsus noster thalami sui lignum . . . Dormiat moriendo, aperiatur eius latus et Ecclesia prodeat virgo: ut quomodo Eva facta est ex latere Adae dormientis, ita et Ecclesia formetur ex latere Christi in cruce pendentis. . . « (De Symb. S. Catech., 6,15).

An dieser Bluthochzeit ist Maria zugegen als die Frau-Kirche, die den Jünger-Sohn empfängt; hier geschieht die Ausfaltung des ersten Geburtsmysteriums, worin alles schon einbegriffen war: »Es gibt nichts, was von all dem, was von der großen heiligen Liebe der von Christus geliebten und in Christus liebenden Kirche gesagt und gesungen werden kann, nicht ihr (Maria) zu verdanken wäre« (Rupert von Deutz).

Der Gehorsam, die Jungfräulichkeit und die Armut Marias sind somit auch die der Kirche, und es gibt dabei keinen entsprechenden Unterschied: sie betreffen und enthalten einander irgendwie gegenseitig.

Die drei Räte bringen die totale Verbundenheit konkret zum Ausdruck: die der Mutter mit dem Sohn, die der Kirche mit dem Bräutigam, die jedes Gliedes mit dem Leib und dem Haupt.

Jungfrau ist somit die ganze Kirche, die es nicht zuläßt, daß ihr Herz verdirbt.

Geistlich und materiell *arm* ist die ganze Kirche, weil sie alles, was sie an Kostbarem besitzt, beständig von Christus erhält und weil, was sie selbst betrifft, sie äußerst bedürftig ist (Lieben diejenigen, die sich über das, was sich die Kirche zuschulden kommen läßt, erbittert empören, wirklich ihre Armut?).

Gehorsam ist die ganze Kirche, die nichts anderes tun kann, als sich bräutlich bereit zu erklären, dem Wort Fleisch zu geben.

Deswegen werden die drei evangelischen Räte von Christus in ein und derselben Geste der Mutter, der gesamten Kirche und jedem einzelnen Jünger geschenkt.

Ohne den besonderen Sinn und Wert des »gottgeweihten Lebensstandes

gemäß den evangelischen Räten« – worüber wir noch nachdenken werden – in Abrede zu stellen, ist doch zuerst zu sagen und zu bekräftigen, daß das ganze christliche Leben (in der Taufe) »gemäß den evangelischen Räten Gott geweiht worden ist«. Allzu teuer ist der Kirche eine sekundäre Unterscheidung (zwischen den verschiedenen Lebensständen) zu stehen gekommen, die nicht genügend auf eine radikale Einheit gestützt worden ist.

Die ganze Bergpredigt mit ihren verkündeten Antithesen ist nichts anderes als der Hinweis – der für alle gilt, die Christus nachfolgen wollen –, wie die Gebote des mosaischen Gesetzes in die Räte eingehen sollen.

Die Episode mit dem reichen Jüngling ist dafür beispielhaft. Wenn Jesus zu ihm sagt: »Wenn du vollkommen sein willst« (Mt 19,21), so gibt er ihm nicht einen Rat, denn »vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel es ist« (Mt 5,45) ist ja eben das Gebot des neuen Gesetzes, das nur in dem Darüberhinaus gehalten werden kann, das notwendig ist, »um in das Himmelreich einzutreten« (Mt 5,20; vgl. 19,23).

Der Rat hingegen liegt im konkreten Hinweis, den Jesus gibt: Für diesen jungen Mann besteht die Möglichkeit, in das Reich einzutreten, in dem hier und jetzt zu fassenden Entschluß, »alles zu verkaufen und Christus nachzufolgen«.

Worin das Darüberhinaus besteht, zu dem sich jeder entschließen soll, wird vom Meister von Mal zu Mal persönlich und erwählend angegeben. Dem jungen Mann sagt Jesus, ihn persönlich berufend, daß jetzt der Moment gekommen ist, wo radikale Entscheidungen zu treffen sind; der Grund zu diesem Hinweis liegt in einem »liebenden Blick« (wie Markus betont), der spürt, was im konkreten Fall »noch fehlt«: »Komm, und folge mir nach« (Mk 10,21), »indem du das Kreuz auf dich nimmst.«

Wir können so sagen: Das Darüberhinaus zu wählen ist eine Pflicht; es bedeutet, in den Neuen Bund einzutreten, worin der Rat das Gebot überholt und bewahrheitet; hingegen ergibt es sich aus der persönlichen Berufung, welches Darüberhinaus (und welchen Stand, worin der Rat zu verwirklichen ist) man zu wählen hat.

Dies ist eben deswegen möglich, weil sämtliche Gebote vom einen großen Gebot enthalten und bestimmt werden, das sie alle umfaßt (»Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele . . . und aus allen deinen Kräften . . . Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«: Mk 30- 12,30-31). Dieses einzige, große Gebot enthält seiner Natur nach sämtliche Räte, weil die Räte die konkrete Möglichkeit bieten, das Gebot mit seiner Tendenz auf das Ganze zu beobachten.

Nur das »Darüberhinaus« kann ja zum Ganzen führen: es ist der beständige Aufschwung zum Ganzen.

Wenn der Neue Bund darin besteht, daß man das neue Herz empfängt, welches über das Paradox der »befohlenen Liebe« hinwegzukommen ermöglicht, so ist dieses Herz eben deswegen neu, weil es aus Gnade zum Immer-

darüber-hinaus der Räte und zu dem in der Berufung erhaltenen »Rat« bereit geworden ist.[9]

Die Lehre des hl. Paulus entwickelt die gleichen Werte, indem sie lehrt, daß das christliche Leben darin besteht, daß man beständig einer Vollkommenheit entgegenwächst, die stets über die konkreten Verwirklichungen des Menschen hinausgeht.

Der Geist treibt jeden Gläubigen zu einer Vollendung *(teleiōsis* – vgl. Phil 3,12-15) an. Man »stirbt der Sünde« und »lebt dann für Gott« (Röm 6,10-13). In diesem »Leben« geht man durch sämtliche Entwicklungsstadien bis »zur vollendeten Gestalt Christi« (Eph 4,13).

Dieser Weg ist für den Christen notwendig; er ist als ganzer ein »gebotener Weg«; in seinen Etappen hingegen geht man auf ihm voran im Hören auf die Räte des Herrn.

Aber ein Rat – wenn er gehört und wahrgenommen wird – richtet sich notwendig an den neuen Menschen als eine existentielle Verpflichtung.

Dies erklärt beispielsweise, warum die Paulinischen Hinweise auf die Jungfräulichkeit (1 Kor 7) gleichzeitig Züge der Notwendigkeit aufweisen (insofern sie die Verpflichtung sind, die Paulus für sein Leben und für das derjenigen, die Gott dazu berufen hat, existentiell wahrgenommen hat) und Züge der Freiheit (weil sie davon abhängen, daß Gott diesen Rat und nicht einen anderen gewährt): »Ich wünschte, alle Menschen wären (unverheiratet) wie ich. Doch jeder hat seine Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so« (1 Kor 7,7).

Die Räte drücken somit die Freiheit des Evangeliums aus und gehören zur Struktur des neuen Menschen.

Wenn also sämtliche evangelischen Räte auf die klassische Trias von Gehorsam, Armut und Jungfräulichkeit hinauslaufen, muß jeder Jünger – auf je verschiedenste, allesamt realistische Weisen – diese »Wurzeln« des christlichen Lebens berücksichtigen.

Während für einige der spezifische Rat zum »Stand der Jungfräulichkeit« besteht, gilt für alle der Rat der Jungfräulichkeit, den Christus selbst in die Worte gefaßt hat: »Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein Leben gering achtet, dann kann er nicht mein Jünger sein« (Lk 2,14,26). Ins Positive gewendet – für den Ehestand – wird dies zum »Lieben, wie Christus geliebt hat« (Eph 5,20),

---

9 Hier ist Thomas von Aquin anzuführen: »Das Gebot, Gott zu lieben, der das Endziel des christlichen Lebens ist, wird von keiner Grenze eingeschränkt, so, als ob man sagen könnte, dieses Gebot verlange ein bestimmtes Maß, während ein größeres, die Grenze des Gebots überschreitendes Maß vom Rat erfordert werde. Von einem jeden wird verlangt, Gott so sehr zu lieben, wie er nur kann« (»Contra retrahentes a religione«, 6, 759). Ferner: »Die Gottes- und Nächstenliebe fallen nicht nur in einem beschränkten Maß unter das Gebot, so daß das, was darüber hinausginge (id quod est plus), vom Rate her käme« (Summa theol. II, II, q 184 a 3).

d. h., man erwählt Jesus zum einzig möglichen Mittler jeglicher menschlicher Liebe, die man hat; man läßt seine Liebe zu einem Sakrament werden.

Während für einige ein spezifischer Rat zum »Stand der Armut« besteht, wird allen der Rat gegeben, »auf Erden keine Reichtümer anzuhäufen« (Mt 6,19), »sich nicht um den morgigen Tag zu kümmern« und alles, sogar sich selbst, aufzugeben, um Christus nachfolgen zu können und schließlich seine eigene unvermeidliche Macht als »Dienst« auszuüben. Die Kirchenväter wußten wohl, daß das »Geh hin, verkaufe alles, was du hast!«, das Jesus zu dem reichen jungen Mann gesagt hat, vor allem heißen wollte: »Verkaufe, was du bist!«. Diesem Rat darf sich niemand mehr entziehen.

Während für einige ein spezifischer Rat zum Gehorsam besteht, den man einer »Regel« und einem »Oberen« leistet, befindet sich jeder in einem Gewebe von Gehorsamspflichten (ehelicher, kindlicher, kirchlicher, häuslicher, ziviler Gehorsam), die im Herrn zu leisten sind.

Im organischen Aufbau des Leibes der Kirche werden – für den, der ihre innere Ordnung liebt – Freiheit, Würde, Persönlichkeit, Gehorsam schließlich miteinander identisch.

In einem gewissen Sinn ist darum die Kritik Luthers berechtigt, wenn er bemerkt: »Wenn der Minorit das Gelübde auf seine Regel ablegt, gelobt er nichts anderes, als was er bereits bei seiner Taufe gelobt hat.«[10]

Wir können noch an das ironische Gebet erinnern, worin er den Sinn des Gehorsamsgelübdes auf seine Weise wiedergibt: »Er (der Minorit) sagt dem Sinn nach: Gott, ich gelobe dir, nicht zu wollen, daß ich, wie das Evangelium es will, allen untergeben bin, sondern ich will einzig einem Oberen untergeben sein, und zwar nur nach der Vorschrift der Regel . . . Was heißt dies wiederum anderes als durch sein Gelübde das Evangelium verleugnen und ein eigenes aufstellen?«[11]

Die protestantische Polemik war zweifellos zutreffend, wenn sie es ablehnte, im Evangelium zwei verschiedene Weisen des christlichen Lebens vorgelegt zu sehen. Aber sie irrte darin, wenn sie nicht zugeben wollte, daß der Herr, der Armut, Gehorsam und Jungfräulichkeit allen anbefiehlt, in der Weisheit und Phantasie seines Geistes dem Herzen seiner Jünger verschiedene Weisen zu deren Verwirklichung anrät, von denen einige auch dazu bestimmt sind, sich als dauernde Gaben zum Wohl der gesamten Kirche herauszukristallisieren, und die von der Kirche deswegen ganz besonders bestätigt und geweiht werden.[12]

---

10 Luthers Werke. Weimarer Ausgabe. Band 8, S. 580. 11 Ebd., S. 586.

12 Zu sagen, daß von allen »der Geist der evangelischen Räte« verlangt sei, genügt nicht, wenn dabei übersehen wird, daß jeder Christ, welches auch immer seine jetzige Berufung sein mag, berufen werden kann, die drei Räte in ihrer ganzen Konkretheit und in ihrer »materiellen« Dichte zu inkarnieren. Beispielsweise kann einer, der kein Gelübde der Armut abgelegt hat, in besonderen Umständen (wir brauchen bloß eine Zeit der Verfolgung zu denken) berufen werden, zwischen einer in Liebe angenommenen völligen Armut und dem völligen Verlust der Gottesliebe zu wählen.

5. *Die Jünger im »Stand des gemäß den Räten gottgeweihten Lebens«*

In der gehorsamen, keuschen und armen Kirche sind einige Jünger dazu berufen, sich dem Herrn zu weihen (und von ihm geweiht zu werden)[13] in einer besonderen Form der Beobachtung der evangelischen Räte: mit einem Gelübde.

Wir fragen uns: Wo ist in der Bibel die Offenbarung dieser besonderen Form zu finden?

Genau da, wo der Kirche die Notwendigkeit geoffenbart wird, die ganze Liebe ihres Herrn entgegenzunehmen, indem man sich gänzlich von ihm in Besitz nehmen läßt. Die Kirche wird vom Herrn total (als Braut) und organisch (als Leib) an sich gezogen. Und wenn, als Braut, die ganze Kirche im Stand der evangelischen Räte lebt, differenziert sich doch ihr Leben als das eines Leibes in verschiedene Stände: »Durch ihn (das Haupt) wird der ganze Leib zusammengefügt und gefestigt in jedem einzelnen Gelenk. Jedes trägt mit der Kraft, die ihm zugemessen ist. So wächst der Leib und wird in Liebe aufgebaut« (Eph 4,16).

Die Stände des christlichen Lebens geben an, wie das Haupt seinen Leib wachsen lassen will: Bei seinem Aufbau bildet jeder Stand unterschiedlich, aber analog in sich die charakteristischen Spannungen der ganzen Kirche nach, einer Kirche, worin die ganze Welt – vom Kreuz und von der Auferstehung gerichtet – langsam in das Reich Gottes übergeht.

Einwurzelung in die Welt und Auswurzelung aus ihr sind die Spannungen, die der Kirche in jedem Lebensstand und auch jeder einzelnen christlichen Existenz eigen sind, auch wenn es sich dabei um verschieden ausgewogene Spannungen handelt.

Es kann sein, daß im Stand des gemäß den evangelischen Räten gottgeweihten Lebens die eschatologische Spannung die inkarnatorische überwiegt;[14] was ihn aber biblisch am meisten charakterisiert, ist der evangelische Begriff der *Radikalität*.

Ebenso kann ein Verheirateter (wir brauchen bloß an den Fall zu denken, daß er verlassen wird oder gezwungen ist, sich zu trennen) zum Stand der Jungfräulichkeit, zur »Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen« berufen werden.

Das Außergewöhnliche dieser hypothetischen Fälle darf nicht die allgemeine Berufung zum »Stand des Todes« übersehen lassen, zu dem der Mensch in totaler christlicher Armut, Keuschheit und Unterwürfigkeit gelangen muß, um sich den Händen des Vaters überlassen zu können. Zudem muß für jedes christliche Leben die »praeparatio martyrii« eine ernste erzieherische Aufgabe bleiben.

13 Nach den Texten des Zweiten Vatikanums ist es so, daß man bei der Ordensprofeß sich Gott weiht, aber auch von ihm geweiht wird. So heißt es in »Lumen gentium« (Nr. 44), daß, wer die evangelischen Räte hält, »divino obsequio intimius consecratur«. Wie die Theologische Kommission erklärte, ist der Ausdruck »consecratur« passivisch zu verstehen »subintelligendo: a Deo«.

14 Dieses »Vorwiegen« braucht nicht unbedingt in einer Loslösung von der Welt zum Ausdruck gebracht zu werden; es kann sich auch darin äußern, daß man absolut wehrlos in der Welt lebt, wie das z. B. in den Säkularinstituten geschieht.

Radikalität nicht so sehr und nicht nur im aszetisch-moralischen Sinn, sondern eher im buchstäblich-kulturellen Sinn: Sorge um die »Wurzeln« *(radices)* und »Pflege« *(cultura)* der Wurzeln.

Eine der schönsten Definitionen des gottgeweihten Lebens ist die, die darin »die Kirche« erblickt, »die sich dem Radikalismus der Seligpreisungen verschrieben hat«.

Die Seligpreisungen enthalten ja nicht nur die Verheißung des Zieles, auf das sich die Geschichte unumgänglich hinbewegt, sondern weisen zuvor auf das Erdreich hin, worin schon jetzt die Wurzeln des Gottesreiches eingepflanzt sind und genährt werden.

Selbstverständlich und notwendigerweise sollen die Wurzeln sich entwickeln und den großen Baum des Heils hervorbringen, der allem Menschlichen Obdach und Nahrung bietet und auf den auch alle wilden Zweige aufgepfropft werden können: Jeder »Stand« kann und muß erlöst werden (vgl. 1 Kor 7).

Doch ebenso selbstverständlich und notwendig ist es, daß in der Kirche ein »Lebensstand« besteht (wozu man eher berufen wird, als daß man ihn selbst wählt), worin die Pflicht der Pflege der »Wurzeln« die ganze christliche Persönlichkeit beansprucht, und zwar so sehr, daß sie paradoxerweise in den Augen der Welt als fruchtlos dasteht (»sich entmannen um des Himmelreiches willen«!), weil man eben in der Sorge um die Wurzel ganz aufgeht.

Worin aber besteht diese Radikalität?

Wie gesagt, liegt sie nicht in der Ordnung der Liebe, worin ja jeder Christ so radikal als nur möglich sein soll.

Sie liegt auch nicht unmittelbar in der »ethischen Ordnung«. Vollkommenheit wird von allen verlangt und hängt mehr von der Großmut der Antwort als vom Lebensstande ab, in den man versetzt ist. Es kann sein, daß man im Ehestand zu einer Vollkommenheit gelangt, die für viele Gottgeweihte bestenfalls immer ein bloßer frommer Wunsch bleiben wird.

Diejenigen, die sich gemäß den evangelischen Räten Gott weihen, stellen sich auf die Seite des Radikalismus in der Ordnung der Wahl, worin Gott sie auswählt für eine Aufgabe der Personalisierung und Selbstdarstellung der Kirche.

In Christus haben die Heilsprinzipien Person und Namen angenommen. Von ihm an wird alles Wesentliche nie nur in prinzipieller (ideologischer) Linie bekräftigt, sondern es wird bekräftigt durch menschliche Existenzen, die das Haupt personalisieren und konkretisieren.

All dies ist zum ersten Mal verwirklicht worden in denen, die auf verschiedenen Ebenen von der Gnade Gottes ausgewählt und unmittelbar an die »Wurzel«, die Christus ist, gestellt worden sind und die eben dadurch, in ihrer totalen Hingabe an ihn, die bräutlich-leibliche Situation der ganzen Kirche inkarniert haben.

Vor allem in *Maria:* In ihr sind die Prinzipien des Gehorsams, der

Jungfräulichkeit und der Armut der Kirche Fleisch geworden, haben in ihr einen Namen erhalten und sind in ihrer Mutterschaft fruchtbar geworden.

Maria ist nicht die Kirche, aber in ihr hat sich die Kirche in persönlicher Konkretheit vollendet zum Ausdruck gebracht.

Die Kirche ist radikal vor allem in Maria.

Sodann in den *ersten Jüngern*, welche die inkarnierte, apostolische, leibliche Nachfolge, den permanenten Exodus ins Leben umgesetzt haben: Ein ganz um das Anhören und Lernen des Wortes kreisendes Leben in engster Gemeinschaft mit ihm, in demütiger Mitarbeit an der Verkündigung und im Dienst des Reiches.

Auch die noch nicht fertig ausgebildete, doch schon totale Radikalität des Petrus und der anderen, die bekennen: »Wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt« (Mt 19,27), ist in ihrer Weise unüberholbar.

Deshalb wird die Geschichte ihres Weges dem Kreuz und der Auferstehung ihres Meisters entgegen evangelisch der Kirche erzählt (und wird schriftliches Gotteswort) um der in ihr liegenden Mustergültigkeit und Bedeutsamkeit willen.

Sodann gibt es noch die, denen es gegeben worden ist, die Einladung zu verstehen, »sich selbst zu entmannen um des Himmelreiches willen« (Mt 19,12): diejenigen, die als erste das Charisma der Jungfräulichkeit erhalten und – wie Paulus – dessen tiefen erzieherischen Wert für die ganze christliche Gemeinde wahrgenommen haben.

Sie haben selbstverständlich nie daran gedacht, sich von der Gemeinde zu trennen, haben jedoch unverzüglich die Stände des kirchlichen Lebens in der Konkretheit der leiblichen Sphäre voneinander getrennt, indem sie der ganzen Gemeinschaft den Reichtum zweier Arten erklärten, das Mysterium der Christuszugehörigkeit zu leben: entweder unter dem Schleier und der Gnade des Ehesakraments (Eph 5) oder unter dem glühenden Glanz der jungfräulichen Einsamkeit (1 Kor 7; Apg 21,9), die nicht unfruchtbar ist, weil darauf bedacht, »das Fleisch des Herrn zu ehren« (hl. Ignatius von Antiochien).

So haben diejenigen, die den Stand der »Jungfräulichkeit um des Reiches willen« erwählten, in der Kirche sogleich eine archetypische Funktion erhalten: sie gemahnten alle vital an die Haltung der Mutter-Maria bei der Inkarnation ihres Sohnes, an die totale, fruchtbare Liebe der gesamten Kirche zu Christus, an die umwerfende Erfahrung der eucharistischen Liebe, die jedem einzelnen Christen angeboten wird, an das im Ehesakrament enthaltene Mysterium, an die Bestimmung »jeglichen Fleisches«, in der Auferstehung »das Heil Gottes« zu sehen.

An die »Wurzel«, die Christus ist, wurden als Zeichen der Radikalität für die ganze Kirche auch die *Martyrer* gestellt, diejenigen, von denen verlangt wurde, die absolute Identität zwischen Gebot und Rat zu erfahren, weil ihnen »die Liebe« anbefohlen wurde nicht mehr und nicht nur als Wachstumsspannung

(immer »darüber hinaus« zum Ganzen), sondern im konkreten »Partikulären«, worin plötzlich »alles« dargebracht werden mußte. Darum geboten die Martyrer als Grundkriterium für die Heranbildung des Christen die »praeparatio martyrii«. Zu Maria, zu den ersten Jüngern, den jungfräulichen Männern und Frauen und zu den Blutzeugen hinzu kommt noch eine besondere Stätte, die sie kannte und ihren unmittelbaren pädagogischen Einfluß verspürte: die *Urgemeinde*, wie sie in der Apostelgeschichte (Kap. 2) geschildert wird. Sie, die schon die ganze Kirche war, ließ mit ihrem Lebensstil (Gehorsam gegenüber dem Worte Gottes, Gütergemeinschaft, eucharistische Liebe) den Rätestand dermaßen deutlich werden, daß sie sich mit ihm fast deckte.[15]

Auch der Bericht über diese Urgemeinde sollte der Schrift überantwortet werden als maßgebender Wurzelgrund, auf den beständig zurückzukommen ist.

Der Stand des gemäß den evangelischen Räten gottgeweihten Lebens hat, geschichtlich gesehen, in der Kirche diese Gnadenfunktion geerbt. Im organischen Zusammenhang des Leibes der Kirche sind einige Glieder dazu berufen, nicht mehr Leben zu haben als die anderen, aber mehr als die anderen den Lebensgrund hervortreten zu lassen.

Daß dieser gnadenhaften Berufung ein besonderes persönliches Engagement entsprechen soll, scheint uns selbstverständlich. Aber das, was den gottgeweihten Lebensstand charakterisiert, ist wesentlich dies, daß er sich so strukturieren läßt, daß er die Wurzeln des Neuen Bundes bloßlegt und ansichtig macht.

Es gibt eine trinitarische und christologische geheimnisvolle Wurzel, welche die Grundlage für jede menschliche Liebe bildet. Durch das *Gelübde der Jungfräulichkeit* wird diese Wurzel freigelegt in einer menschlich unmotivierten Entblößung, die, statt unfruchtbar zu machen, noch liebesfähiger und marianisch fruchtbar macht.

Unter dem Gewimmel menschlicher Reichtümer findet sich ein neuer Reichtum, den Christus in das menschliche Leben hineingebracht hat und der jedes andere Gut in seinen Dienst stellt (»Deus meus et omnia«), und seine Macht hat jede andere Macht aufgesaugt. Durch das *Armutsgelübde* verzichtet der Mensch, ohne sie zu verachten, auf viele Güter, damit das theresianische »Gott allein genügt« zum Lebensprogramm werden und allen als beständige Mahnung dargeboten werden kann.

Zudem wird durch dieses Gelübde betont, daß die Macht immer ein Dienst ist (dies gilt für alle Getauften). Auch erhält die Kirche dadurch sichtbare Knechtsgestalt.

---

15 Eine Spur davon bleibt darin vorhanden, daß man anfänglich auch die Ehe als eine Form christlicher Jungfräulichkeit zu verstehen sucht – man hat etwas Mühe, sie zu rechtfertigen –, und auch darin, daß das Mönchtum sich zum Teil so versteht, daß in einer mehr und mehr sich verweltlichenden Kirche in ihm das ursprüngliche Ideal der Urgemeinde weiterdauert. Trotz der Ungenauigkeiten, die in dieser Sicht der Dinge enthalten sind, wird das Schöne an der ursprünglichen Intention nicht verdunkelt.

Über die mannigfaltigen Wissenschaften hinaus, denen der Mensch sich anvertraut und in deren Kenntnis er wächst, gibt es für uns die inkarnierte Weisheit Gottes, sein Wort, die Führung durch seinen Geist. Erwachsensein läuft paradoxerweise darauf hinaus, zu einem Kind zu werden, um in das Reich eintreten zu können. Durch das *Gehorsamsgelübde* akzeptiert man die Vermittlung einer Regel und eines Vaters, damit die strahlende Reife derer, die sich in das Wort versenken, noch klarer, noch offener und wehrloser zutage tritt. Sie sind ja zu zeigen berufen, wie man christlich – an der Wurzel – »reden und nunmehr antworten« (»danken«, »ja sagen«) kann, und das Erkennen besteht vor allem im Erkanntwerden.

*

Aus dem, was wir zu sagen versucht haben, wären viele Schlußfolgerungen zu ziehen. Doch nur eine davon erscheint uns notwendig.

Die Theologie der evangelischen Räte hat sehr gelitten unter einer moralistischen, einseitigen Bezugnahme auf Christus. Selbstverständlich entscheidet man sich mit den drei Gelübden dazu, »dem keuschen, armen und gehorsamen Christus nachzufolgen«. Doch dazu entschließt sich jeder Mensch – schon beim Empfang der Taufe. Daß der Stand des gottgeweihten Lebens ermögliche, dies »mit größerer Freiheit« und »aus größerer Nähe« zu tun, kann (in den konkreten Situationen) nicht immer der Fall sein und trifft den Herzpunkt der Frage nicht.

Eine Theologie des gottgeweihten Lebens, die nur von Christus und vom Jünger spricht, droht immer zu einer aristokratischen Theologie zu werden; sie gilt für eine Elite, der der Herr integral nahegebracht werden kann, während man den anderen eine geruhsamere, banalere »imitatio« nahelegen möchte. Eine Theologie des gottgeweihten Lebens muß ein Diskurs über Christus als Diskurs über Maria und die Kirche sein.

Dem gehorsamen, keuschen und armen Christus kann einzig die ganze Kirche als gehorsame, keusche und arme Braut entsprechen. Die evangelischen Räte sind die Gabe, die jedem Gläubigen zuteil wird, und verlangen von jedem eine entsprechende Antwort.

In der Kirche steht Maria. Ihr Gehorsam, ihre Keuschheit und Armut sind die der ganzen Kirche, weil und während sie die persönlichsten Äußerungen ihrer Hingabe an den Vater, Sohn und den Geist sind.

Maria ist ein Glied der Kirche. Und doch drückt sich die Kirche in ihr aus und gewahrt in ihr eine Mutterschaft, ein Verhaltensmuster, eine Gnade, die sich mitteilt.

Einzig Maria war imstande, Christus in integraler Hingabe nachzuahmen, wobei sie sich nicht von der Kirche löste, sondern die ganze Kirche mit sich

nahm und mütterlich in sich zum Ausdruck brachte. In ihrem Ja spricht die ganze Kirche (und die ganze Menschheit) ihr Ja.

Dementsprechend sind die besonderen Berufungen, sich gemäß den evangelischen Räten Gott zu weihen – mit aller notwendigen Bescheidenheit und Zurückhaltung sei dies gesagt –, marianische Berufungen. Sie sind Gnadengaben, durch die Gott einige erwählt, die Armut, die Keuschheit und den Gehorsam aller zu inkarnieren, zu personalisieren, zu radikalisieren. Und die tiefe Demut der Jungfrau Maria ist ein Spiegel, der so lauter ist, daß solche Behauptungen jeglicher Gefahr eines geistlichen Narzißmus enthoben sind.

»Nackt dem nackten Christus folgen«

Eine Besinnung über menschliche und christliche Askese*

Von Josef Sudbrack

Wir erleben augenblicklich eine Renaissance vergangener asketisch-mystischer Begriffe, Lebenshaltungen und Lebensvollzüge[1], die manch einen, der noch in der politisch-aggressiven Haltung der sechziger Jahre stehengeblieben ist, verwirrt[2]; andere sind erschrocken, ob sich da nicht ein neues Heidentum, eine magische Religiosität[3] auftut; alle aber, besonders wir Christen, sind aufgerufen, dies zu vernehmen, zu bedenken, zu verstehen und von neuem in den Strom christlicher Spiritualität einzubringen. Gottes Stimme hat schon oft überraschende Melodien benutzt, um an des Menschen Ohr zu dringen.

I. Zeugnisse

Swami Vivekananda, der große Weise des indischen Subkontinents, der in entscheidender Weise die Spiritualität seiner Heimat dem Westen nahegebracht hat, drückt die Motivation seines asketischen Bemühens in einem Gedicht aus:

> Nicht kennt die Wahrheit, wer an leeren Träumen hängt,
> von Vater, Mutter, Kindlein, Freund und Weib.
> Wer ist der Seele Kindlein, der geschlechtslos Reinen,
> wer Vater, Freund, wer Feind des hohen Einen?
> Denn alles ist nur Seele, nichts ist Leib;
> Du bist Sanyasin, bist der Kühne.
> Sing Om tat sa, Om.[4]

Der indische Weise spricht aus, was – fast zur gleichen Zeit – Friedrich Nietzsche in seiner »Fröhlichen Wissenschaft« glossiert:

> Der Entsagende. Was thut der Entsagende? Er strebt nach einer höheren Welt, er will weiter und ferner und höher fliegen als alle Menschen der

---

* Ein entsprechender Aufsatz in der Zeitschrift »Geist und Leben« wird stärker auf die praktischen Fragen des asketischen Vollzugs eingehen.

1 Vgl. unsere Ausführungen, Religiöser Aufbruch oder neue Gnosis? In dieser Zeitschrift 4/80, S. 306-315.

2 Die Tragik der heutigen christlichen Jugendverbände besteht nicht zuletzt darin, daß viele ihrer Führer im Geist der sechziger Jahre ihre Identität gefunden haben und heute, fünfzehn Jahre später, noch aus dieser politisch-aggressiven Haltung her die neue Jugend führen wollen.

3 So, wie mir scheint, Karl-Alfred Odin, Die Angst vor der Vernunft. Aufgaben in der Evangelischen Kirche am Ende von zwei Jahrhunderten Säkularisation. In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« 17. Okt. 1980, S. 7.

4 Nach Kristian Schjelderup. Die Askese, Eine religionspsychologische Untersuchung. Berlin/Leipzig 1928, S. 96. Viel Material, aber völlig verständnislos für das Religiöse. Zu Vivekananda vgl. die aufgelegte hymnische Deutung von Romain Rolland, Zurück. Stuttgart 1965.

Bejahung – er wirft vieles weg, was seinen Flug beschweren würde, und Manches darunter, was ihm nicht unwerth, nicht unliebsam ist; er opfert es seiner Begierde zur Höhe . . . Ja! Er ist klüger, als wir dachten . . . dieser Bejahende! Denn das ist er gleich uns, auch indem er entsagt.[5]

Unsere heutige Zeit entdeckt Entsprechendes in vielen ihrer – sicher nicht schlechtesten – Vertreter wieder.

Aber hören wir dazu einen ähnlichen christlichen Text. Johannes vom Kreuz schreibt in seinem Aufstieg zum Karmelberg:

> um sich durch den Glauben gut zu diesem Stande führen zu lassen, muß die Seele das Dunkel wahren, nicht nur im Bereich ihrer Beziehungen zu den Geschöpfen und zeitlichen Dingen, nämlich im sinnlichen und niedrigen Teil . . . , sondern sie muß sich auch blenden und abdunkeln im Bereich ihrer Beziehungen zu Gott und zum Geistigen, nämlich im vernünftigen und höheren Teil . . . Will eine Seele zur übernatürlichen Umgestaltung gelangen, so muß sie alles, was ihrer Natur eignet, das Sensitive wie das Rationale, verdunkeln und übersteigen . . . Die Seele hat sich also leer zu halten, . . . so zwar, daß sie auch im Besitz vieler übernatürlicher Güter wie ihrer (nämlich der Gnadenerfahrungen) entblößt und im Dunkel sei – gleich einem Blinden –, gestützt auf den dunklen Glauben, durch ihn geführt und erleuchtet, nicht aber auf etwas gestützt, das sie begreift, verkostet, fühlt und ersinnt . . . Und wenn sie sich nicht gegen all dies blind macht, um völlig im Dunkeln zu bleiben, so kommt sie nicht zum Höheren, das der Glaube lehrt.[6]

Das klingt alles sehr biblisch, sehr neutestamentlich:

> Wenn jemand zu mir kommt und nicht seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder und seine Schwestern und dazu auch sein Leben haßt, kann er nicht mehr Jünger sein.
>
> Ja noch mehr: ich sehe alles als Verlust an, weil die Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, alles übertrifft. Seinetwegen habe ich alles aufgegeben und halte es für Unrat, um Christus zu gewinnen.[7]

Und doch verbergen sich hinter fast gleichlautenden Formeln Haltungen, die einander widersprechen. Es bleibt zwar schwierig, im konkreten Fall zu unterscheiden, ob z. B. Vivekananda sich dem Christlichen zuneigt (er hat, wie er selbst zeigt, viel von der Liebe des Christentums gelehrt) oder ob seine Askese das totale Verachten des Irdischen impliziert. Es ist schwer zu beurteilen, wieweit Johannes vom Kreuz ein genuiner Interpret des Evangeliums ist und wieweit sich in seine theoretischen Erörterungen nicht doch manches von nichtchristlichem Neuplatonismus eingeschlichen hat.

---

5 I, 27; kritische Gesamtausgabe 1973, V. 2, 74.

6 II 4,2; nach der Übersetzung von Oda Schneider. Einsiedeln 1964.

7 Lk 14,26; Phil 3,8; die neue Einheitsübersetzung schwächt das »hassen« ab.

Darüber soll hier nicht geurteilt werden. Die Zitate – auch die folgenden – dienen dazu, um der Sache ansichtig zu werden. In der Mystik des Mittelalters spielte z. B. die Vorstellung einer »nackten, bloßen« Begegnung mit Gott eine große Rolle. Man kann an den entsprechenden Stellen wiederum verschiedene Möglichkeiten einer dahinterliegenden »asketischen« Haltung erahnen.

Viele solcher Äußerungen stammen aus neuplatonischen, weltfeindlichen oder doch welt-verneinenden Systemen.

So sicherlich bei Eckhart, der in seinen lateinischen Schriften zeigt: »Omne ens ex se nudum esse.« Oder wie es in einem deutschen Text heißt: »daz wort ‚ich' meinet die blôze lûterkeit gotliches wesennes, daz blôz ist âne alles mitwesen.«[8]

Bei anderen mystischen Erlebnissen scheinen sich an dieses Wort »nackt«, »bloß« irgendwelche Sublimationen oder auch gar psychopathologische Verdrängung angeschlossen zu haben. So heißt es in der »Geheimnisvollen Stadt Gottes« der Maria von Agreda:

> Sein Oberkleid hatte man ihm bereits im Garten hinweggenommen. Christus scheute sich, vor den Zuschauern entblößt zu werden; es ging den Bütteln mit der Entkleidung, bei welcher er alle Ehrbarkeit zu beobachten sich bemühte, zu langsam; sie rissen ihm also, um schneller zum Ziele zu kommen, den Rock gewaltsam ab. So stand er nun da, bis auf ein Schurztuch ganz entblößt. Dasselbe hatte ihm seine Mutter in Ägypten gleichfalls umgetan . . . Als die Henker auch den Schurz hinwegtun wollten, erlahmten ihnen die Hände und Arme, und sie mußten von ihrem schamlosen Vorhaben abstehen. Desto grausamer verfuhren sie nun bei der Geißelung . . . (was dann genau geschildert wird . . .)[9]

Der Kunsthistoriker A. Peltzer beschreibt Miniaturen aus einer Handschrift, »Das Buch von der geistlichen Gemahlschaft, die zwischen Gott und der Seele ist«, von denen die Gefahr einer sexuellen Sublimation abgelesen werden muß, die in dem asketischen Nacktwerden sich verbergen kann:

> Wir sehen da zuerst, wie die Seele vor ihrem Bette kniet und in Andacht die Botschaft vernimmt, die ihr ein Engel von ihrem himmlischen Bräutigam überbringt. . . dann zeigt das zweite Bild, wie Jesus in das Schlafgemach und an das Bett seiner Braut tritt; weiterhin erblicken wir das Liebespaar an einem reich besetzten Tisch, essend und plaudernd; darauf aber wird die Standhaftigkeit und Treue der Geliebten geprüft;

---

8 Viel Material bei Grete Lüers, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg. München 1926; vorliegende Zitate S. 143-147 und S. 42-44.

9 Die geheimnisvolle Stadt Gottes oder göttliche Geschichte des Lebens der heiligsten Jungfrau Maria, wie sie der seligen Klosterjungfrau Maria von Agreda offenbart und von derselb in spanischer Sprache niedergeschrieben wurde. Regensburg 1853, II, S. 138f.; nach Schjelderup (Anm. 4) S. 71f.; genauer und breiter in der vollständigen Übersetzung. Regensburg 1907-1909, III., S. 506-509.

> Christus entblößt sie, geißelt sie mit Ruten, nimmt ihre Kleider . . . fort, bis er ihr wieder Huld und Liebe bezeugt, der Erschrockenen nacheilt, ihr einen Pokal mit »minne drink« reicht und sie nun ihrerseits beginnt, sich um den Geliebten zu bemühen, den sie schließlich leidenschaftlich umfaßt, ihn fesselt und dem sie mit einem Bogen naht, um ihm Pfeile der Liebe ins Herz zu schießen; zum Schluß sind beide überwältigt von Liebe und Trinken von Wonne: Jesus greift eine Geige, lockt die Geminnte mit süßen Tönen, küßt sie, flüstert ihr Worte der Liebe ins Ohr . . . Ein Engel führt dann endlich die Verlobten an den Händen zum Land der . . . Liebe.[10]

Den beiden extremen Verdeutlichungen des asketischen »Nackt-Werdens«, dem neuplatonisch-philosophischen und dem, das Züge aus der Sexualpathologie tragen kann, steht nun eine Mitte gegenüber, die seit Hieronymus sich in den Satz kleidet, »nackt dem nackten Christus folgen«.[11] In seiner Diskussion mit den Gegnern des Mendikanten-Ordens und immer wieder, wenn er auf Franziskus zu sprechen kommt, schildert Bonaventura dessen Armuts-, dessen Nachfolge-Ideal mit diesen Worten:

> Weil aber der Herr und Meister Jesus Christus nicht seinet-, sondern unseretwillen die Armut auf sich genommen hat, um uns nämlich ein Beispiel der Vollkommenheit zu geben, darum legte er seinen Aposteln, die seinem heiligen Lebens aufs vollkommenste nachstreben sollten, diese Form der äußersten Armut auf, wie bei Mattäus, Markus und Lukas zu lesen ist.

Dazu schreibt P. S. Clasen[12]: „Nun bezeichnet er mit Vorliebe diese Form des Armseins in Anlehnung an Hieronymus als
nackt dem nackten Gekreuzigten (oder)
dem nackten Kreuz folgen
und geht so in seiner Begründung der Armut von der Entäußerung Christi am Kreuz aus.«

II. Ordnungsprinzipien

Der Versuch, das an Beispielen Angedeutete nun zu systematisieren, bleibt sich bewußt, daß es – wie schon gezeigt wurde – dabei notwendigerweise zu Verkürzungen kommt.

Die Szenen im Buch von der geistlichen Gemahlschaft, die zwischen Gott und der Seele ist, finden sich in ähnlicher Weise auch bei Mechthild von

---

10. Alfred Peltzer, Deutsche Mystik und deutsche Kunst. Straßburg 1899; S. 181-182; noch ganz auf dem vor-Denifleschen Forschungsstand stehend.

11 Dazu J. Sudbrack, Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl, Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters I. Darstellung. Münster 1966, S. 317-320.

12 Engel des sechsten Siegels. Werl 1962, S. 31f.

Magdeburg. Aber bei ihr kann man füglicherweise kaum an der gesunden Vitalität der Erfahrung zweifeln. Auch das neuplatonische Denkschema diente einem Eckhart nur dazu, das Christentum tiefer zu verstehen, nicht aber, es aufzuheben.

Trotz der ständigen Vorsicht, die differenzierte Praxis nicht einfach mit ihrer theoretischen Durchleuchtung gleichzusetzen, ist es notwendig, aus den angeführten Beispielen nun einige Grundsichten herauszuheben. Nur aus einem rechten Verständnis kann auch die Praxis der Askese recht gehandhabt werden.

a) Es gibt eine Askese der humanen Identität.
Im Grunde ist dies eine Selbstverständlichkeit, und deshalb wurden dafür auch keine eigenen Zeugnisse notiert: Menschliche Reife und menschliches Selbstwerden bringen Verzichte mit sich. Aus den reichen Begabungen eines Menschen können sich nur wenige verwirklichen. Ideale müssen an der Realität gemessen werden. Älter werden heißt immer auch, einiges aufgeben, was früher möglich war. Der Grund-Verzicht, der im Sterben auf jedermann zukommt, wirft seine Schatten auf vielen Bahnen ins Leben hinein vor. Nur wer dies bewußt annimmt, lebt auf seine reale Identität hin und verzichtet auf vorgespielte Möglichkeiten.

Diese Askese der humanen Identität sollte man weiterhin messen an den psychoanalytischen Erkenntnissen: Oberflächen-Konflikte sind oft nur die Materialisation von unerkannten oder kaum erkannten inneren Fragen. Die Ablösung des Jugendlichen aus dem Elternverband bedeutet für beide Teile Askese; nur wenn sie bewußt bejaht wird, entsprechen die Partner ihrer Identität. Ähnliche Entwicklungen gibt es viele im menschlichen Leben. Alle fordern eine humane Weise von Askese.

Die Bindung an einen Partner ist wiederum eine Aufgabe der Askese. Der Mensch muß auf Erfüllungen verzichten, die er sich allein-stehend hätte gewähren können. Partnerbindung – mag es eine Freundschaft sein oder das Band der Ehe – aber ist menschlicher Auftrag.

Überhaupt ist die Realisierung der »Wir-Seite« eines jeden Ich Grundaufgabe der humanen Askese. Nur wer sich – asketisch, selbstlos – einfügt in die größeren, von außen kommenden Gesetze und Formen der Gemeinschaft, wird seine eigene Identität finden können: Diese Erkenntnis mußte die moderne Pädagogik in den letzten Jahren wieder lernen. Das Individuum gewinnt seinen Selbstwert nicht aus willkürlicher Selbstverwirklichung, sondern durch ein Sich-Einspielen in die Regeln der Gemeinschaft. Erst über dieses Sich-Einspielen kommt das Individuum zum Selbst und kann dann – vielleicht gegen die Gesellschaft – seine eigene Persönlichkeit durchsetzen.

All dies sind Selbstverständlichkeiten, die in den vorangegangenen Beispielen vorausgesetzt, aber nicht ausdrücklich gemacht wurden. Im normalen Sprach-

gebrauch spricht man zwar nur selten von »Askese«. Aber diese Stufe muß bewußt bleiben, damit die weiteren recht beurteilt werden können.

b) Es gibt eine Askese der Weltverachtung.
Im Ausgang des europäischen Mittelalters findet sich eine große – quantitativ wie qualitativ große – Literatur der Welt-Verachtung, „contemptus mundi«. Auch bei vielen – manche meinen bei allen! – christlichen Heiligen gibt es Perioden, wo diese »Weltverachtung« im Mittelpunkt des direkten asketischen Interesses stand. »Wie ekelt mich die Welt, wenn ich den Himmel betrachte« – heißt ein Wort eines Barock-Heiligen. Die indische Spiritualität hat diese »Weltverachtung« wohl am stärksten ausgebildet; und man findet sie bei genauem Hinsehen auch in deren Ausläufern bis zum Zen-Buddhismus oder bis zum integralen Yoga des Sri Aurobindo.

Im Christentum allerdings sehen wir – wenigstens bei dessen großen Vertretern – einen Umschwung der Weltverachtung zur Weltbejahung. Richard von St. Viktor hat dies – nicht unähnlich wie vor ihm Bernhard von Clairvaux – in seinen „Vier Stufen der stürmischen Liebe« in mittelalterlicher Diktion beschrieben: Auf der ersten Stufe findet die Liebe sich selbst; auf der zweiten übersteigt sie sich selbst; auf der dritten formt sie sich um nach Gottes Herrlichkeit; auf der vierten aber formt sie sich aus auf Jesus Christus hin, das heißt, sie tritt – wie Jesus, der ewige Logos – ein in den Dienst an den Menschen, an dieser Welt.

Am Ende der Welt-Verachtung – als immer schon geahntes und wenn auch unbewußt mitbejahtes Ziel – steht in der christlichen Askese ein Ja zur Welt. Der Grund dafür ist christologisch. Hier wäre eine Reflexion einzuschalten, ob die Grund-»Versuchung der Spiritualität« (H. U. v. Balthasar) zur Auflösung der irdischen Realität und der Verachtung ohne die klare Aussage des Dogmas von »Gott wird Mensch, wird Teil dieser Welt« überhaupt zu bestehen ist; ob nicht der Drang zum Absoluten, Ganzen, Geistigen, Umfassenden so stark in der Religiosität des Menschen wurzelt, daß er zur Alternative gedrängt wird: entweder das Göttliche und damit die Religiosität; oder ein Ja zur Welt und damit Absage an die Religiosität.

c) Es gibt eine Askese der Verdrängung.
Eine nüchterne Überprüfung der Biographien heiligmäßiger Christen zeigt, daß diese irgendwann die Irdischen vergaßen oder auch verachteten ob der Weite des göttlichen Ziels; ähnlicherweise finden sich auch in der Askese vieler Heiligen Züge von Verdrängung im psychologischen Sinn. Weil ein Trieb oder die Anziehungskraft eines Wertes neben Gott übergroß zu werden droht, stemmt man sich mit aller Gewalt dagegen. Und dieses Dagegen-Stemmen verläuft nicht in eindeutigen Idealbahnen, sondern ist durch das Auf und Ab menschlichen Suchens und Verirrens geprägt.

Man darf die Augen nicht davor verschließen, daß religiöse Ehelosigkeit kaum einmal völlig ohne irgendwelche psychologischen Sperren gelebt werden kann und daß die Überwindung der Sperren Kampf und auch Verwundung einschließt. Was die Psychologie von Triebsteuerung, von Sublimation und von vielem anderen weiß, wird im religiösen Bereich nicht einfach gegenstandslos. Der monumentale Brückenbau, den Eugen Drewermann mit seinen »Strukturen des Bösen«[13] zwischen Psychologie und Theologie geschlagen hat, könnte eine Hilfe sein, die »psychologischen Grundlagen der Askese« wieder einmal aufzudecken. Der restlos gelungene Mensch, ohne Angst und Verdrängung, ohne Fall und Aufstehen, ist eine eschatologische Verheißung und kein erreichbares Ziel der Gegenwart.

Die religiöse Ehelosigkeit wird in den seltensten Fällen ohne Um- und Abweg zu leben sein. Und auch die Askese, die von einem solchen zölibatären Leben gefordert wird, ist kein gerader Weg zum psychologisch runden Mensch-sein. Man wird deshalb außerhalb des Christentums kaum eine religiöse Ehelosigkeit finden, die nicht rundweg eine Niedrigschätzung der Ehe einschließt. Das scheinbare Sich-Ausliefern an die vorrationale Triebwelt wird als eine niedere Stufe des Menschseins erfahren, über die sich der Ehelose erheben will.

Wiederum verbietet das Wissen um die integrale Menschwerdung Gottes dem Christen diese Mißachtung des ehelichen Beisammenseins. Aber nun die Synthese zu finden zwischen dem vollen Ja zu Leiblichkeit und dem Verzicht auf den integralen Vollzug der Leiblichkeit, bedeutet eine Aufgabe für das Leben. Diese Aufgabe ist um so schwieriger zu erfüllen, je mehr der Mensch erfährt, daß seine Leiblichkeit nicht neben seinem Selbst steht, daß sie Ausdruck, Gestalt, Kommunikation des Selbst, daß sie ein Teil des Selbst ist.

Solche Fragen sind nicht Thema dieser Ausführung. Sie mögen aber ein Gespür dafür geben, daß es ein falsches Ideal der Askese wäre, nun ohne jede Art von Verdrängung oder gar psychologischer Fehlform sich einen Weg bahnen zu müssen. Erst wenn ich die statische (= was jetzt ist!) aufhebe in eine dynamische Betrachtung (= wohin führt der Weg?), kann die volle Gestalt der christlichen Askese in den Blick kommen.

d) Es gibt eine Askese der Nachfolge.

Diese Vollgestalt der Askese erwächst aus einem personalen Kern. Das zu Beginn zitierte Herrenwort aus Lukas ist schon literarisch als rhetorische Klimax erkennbar: Der asketische Verzicht (hassen) steigert sich zwar bis zum »Selbst«-Hassen (griechisch: »psychē«), erhält aber seine sinngebende Mitte einzig vom anschließenden Wort:

---

13 Eugen Drewermann, Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychologischer und philosophischer Sicht. Teil I - III. Paderborn.

Wer nicht sein Kreuz trägt und mit mir geht, kann nicht mein Jünger sein.[14]

Askese also und Selbstverleugnung nur, weil der Mensch in die Nachfolge Jesu gerufen ist, weil er dem Anruf eines anderen Menschen gehorcht und weil er im Ruf dieses anderen Menschen Gott vernimmt. Alles Vorhergehende, was beschrieben wurde, kann nur von diesem Ruf in die Nachfolge Jesu seinen Sinn erhalten. Das drückt sich in der Redefigur der Klimax aus, die im Herrenwort bei Lukas zu finden ist.

III. Folgerungen

Was alles in dieser Grundeinsicht eingeschlossen ist, soll mit einigen Folgerungen umschrieben werden.

a) Alle christliche Askese, von der Askese der Selbstfindung angefangen, mißt sich an dieser Askese der Nachfolge. Es gibt – in letzter Sinngebung – also keinen Verzicht um des Verzichtens willen; es gibt nur einen Verzicht um eines höheren Gutes willen. Und dieses höhere Gut ist nicht irgendeine transzendente oder transzendentale Gottheit, sondern es ist Jesus Christus in seinem Ruf.

Die Brücke von diesem Grundpfeiler christlicher Askese zur humanen Alltagserfahrung ist leicht zu schlagen. Begegnung, Freundschaft, Gemeinschaft, Ehe haben immer die Doppelseite: des Hingezogenseins zum anderen und deshalb des »asketischen« Aufgebens vom Eigenen. Das geschieht auch – natürlich in neuer Weise – zwischen Mensch und Gott, der durch Jesus Christus ruft. Christliche Askese ist nicht mehr als die Entfaltung der anderen, gleichsam Negativ-Seite der positiven Gotteserfahrung und Jesusbegegnung.

Alle asketischen Bemühungen sind daran zu messen. Aber es ist ein Zielmaß, das nicht statisch umgelegt werden kann in feststehende Forderungen. Es ist ein Zielmaß, das sich variabel realisiert gemäß all den vielen Umständen, die das menschliche Leben ausmachen. Die Faktoren Gemeinschaft, Gesellschaft (also damit auch Kirche) oder persönliches Lebensalter, Zeitumstände (und damit auch Tradition) oder Kultur, Volk (und damit wahre Ökumenizität) und andere müssen eine Rolle spielen.

Das Zielmaß der Nachfolge Jesu wird auch nicht ständig in gleichem Maße bewußt sein. Aber als Richtmaß entscheidet es alleine über die Wahrheit und Unwahrheit der christlichen Askese.

b) Dieses Zielmaß der Nachfolge Jesu ist auch an außerchristliche Praktiken der Askese anzulegen. Es ist doch dem christlichen Auftrag zur Verkündigung wie dem Selbstwertgefühl fremder Religiosität angemessen, Vergleiche in bezug auf die asketischen Praktiken und die asketischen Lehren anzustellen. Notwendigkeit wie Schwierigkeit solcher Versuche sind stets zu sehen. Das

14 Lk 14,27.

Zielmaß der Nachfolge Jesu gibt für die christlichen Seiten dabei den Maßstab.

Wie schwer das Abwägen ist, zeigen die berühmten Ochsenbilder des Zen-Buddhismus. Auch dort geht der pflügende Bauer in die Einsamkeit, findet dort – in der radikalen Askese von Schweigen und Enthaltung – das Göttliche oder das Ganze; er wird erleuchtet und kehrt dann zurück in den Umgang mit den Mitmenschen.

Aber diese erneute Weltbejahung nach der Weltverneinung bleibt dem Bauern der Ochsenbilder letztlich doch nur äußerlich. In der Mitte seines Selbst ist er nämlich nach der Erleuchtung, dem Auf und Ab der Zeit, den Schicksalsschlägen und Freuden des Lebens enthoben. All das trifft ihn nicht mehr in der Mitte, weil er das Ganze schon gefunden hat und nicht mehr verlieren kann.

Christus aber fordert auf zur »Kreuzes«-Nachfolge. Der Mensch, der Leid und Schmerz seiner Welt miterlebt und durchleidet, bejaht diese Welt, wie sie ist, und nicht nur, wie sie sein sollte oder wie sie in einer unantastbaren Tiefe hinter dem Schein der Oberfläche sei. Diese Bejahung der Welt auch in ihrer Verlorenheit zeigt sich im Kreuz Jesu Christi. Es bleibt in dieser Welt ein Kriterium für die volle Jesus-Nachfolge.

c) Daraus aber läßt sich ein Zugang zu asketischen Praktiken der traditionellen Spiritualität finden, die scheinbar radikal weltverneinend sind. Man liest und weiß von Schmerzen, die Christen sich – ohne jeden materiellen oder personalen Nutzen – antun, von Geißeln und Bußgürteln rein um der Nachfolge Jesu am Kreuz willen.

Wenn man von solchen – bis in die Gegenwart reichenden – Praktiken das Übertriebene, Legendarische abzieht, wenn man die verschiedenen kulturellen Umstände berücksichtigt, wenn man die eventuellen somatischen Wirkungen solcher Bußübungen[15] beiseite läßt, dann bleibt doch ein Rest, der die Frage stellt: Ist es richtig und erlaubt und vielleicht sogar gut, wenn ein Mönch in seiner Zelle schmerzhafte Askese übt – einzig und allein, um mit Jesus, dem Gekreuzigten, mitzuleiden?

Diese Frage ist so delikat, weil manche falsche Untertöne mitklingen können. Sie ist um so schwieriger zu beantworten, weil in der Geschichte der christlichen Askese nun tatsächlich vieles geschehen ist, was in die Pathologie, aber nicht in die religiöse Askese hineingehört.

All das ist zu berücksichtigen. Aber dann muß doch von der dialogischen Mitte der christlichen Askese her gesagt werden: Es gibt ein Mit-Leiden mit dem anderen allein aus dem Grunde, weil man mit ihm solidarisch sein will, allein aus Liebe. Gewiß, es ist nicht ungefährlich, über solch subtile Angelegenheit nachzusinnen, noch weniger, sie zu praktizieren. Aber es gilt für die christliche Askese das gleiche wie für Theologie und Spiritualität: Auf ihrem Höhepunkt werden sie zur negativen Theologie und negativen Spiritualität; alle

15 Aldous Huxley hat des öfteren darüber geschrieben.

Kausalität und alle Verstehensgründe werden überstiegen, und – wie die Patristik die Moses-Geschichte auslegte – der Mensch muß eintreten »in die dunkle Wolke« des Nichtverstehens.

Eine Verstehensbrücke kann allein die Liebe schlagen; die Liebe zu einem Du, die so restlos und hingegeben ist, daß sie so sein will wie der Geliebte, sich so freuen und eben auch so leiden will wie der Geliebte.

Damit ist ein Höhepunkt der christlichen Askese umschrieben, den wir normale Christen wohl kaum nachahmen dürfen; von dem wir aber verstehen sollten, daß Gott einen Menschen dahin rufen kann.

Das auch ist es, was Franziskus zu dem Vorbild von Menschen- und Gottesliebe machte, das bis in die heutige Zeit hineinstrahlt. Nur wer ihn vom Kreuz, von der Askese her versteht, kann auch die Anziehungskraft seiner Gestalt verstehen.

Bonaventura deutet den asketischen Überstieg in diese Konkretheit der Liebe:

> Wenn das Eisen so heiß ist, daß es flüssig wird, kann man ihm jede Form und jedes Bild einprägen; so kann man auch einer Seele, die in Liebe zum gekreuzigten Christus entbrannt ist, den Gekreuzigten selbst oder das Kreuz des Gekreuzigten einprägen, und dann wird der Liebende zum Gekreuzigten verwandelt und umgestaltet, wie wir es beim heiligen Franziskus sehen.[16]

16 Engel des sechsten Siegels. Werl 1962, S. 538.

Das Wagnis der Säkularinstitute

Von Hans Urs von Balthasar

Alle Christen sind zur Heiligkeit berufen, alle sind aufgrund der Taufe und der übrigen Sakramente, aufgrund ihres Glaubenslebens »gottgeweihte Personen« – das Zweite Vatikanum hat dies mit höchstem Nachdruck betont. Heiligkeit ist nichts anderes als die hienieden erreichbare Vollkommenheit der christlichen selbstlosen Liebe: als dankbare Antwort auf die uns geschenkte unendliche Liebe Gottes in Christus: uns als Einzelnen, uns als kirchlicher Gemeinschaft, uns schließlich als Menschheit, deren Schuldenlast am Kreuz getragen worden ist. Solche selbstlose Liebe als Antwort auf die göttliche Liebe lebt der Christ in der Freude, aber auch im harten Entsagen, in der von Christus geforderten täglichen Nachfolge, die ein tägliches »Kreuztragen« (Lk 9,23) bedeutet. Paulus wird, aus nachösterlicher Sicht, den Radikalismus der Nachfolgeforderung Jesu folgerichtig als ein – sakramentales und existentielles – Mitgekreuzigtsein, ja Mitsterben mit ihm auslegen, hin zu einem radikal neuen Leben, einer »neuen Schöpfung«, durch Teilnahme vorweg an der Auferstehung des Herrn.

Daß es innerhalb dieser allgemeinen evangelischen Forderung eine von Christus her erfolgende »Erwählung« Einzelner in eine engere Lebens-, Sendungs- und Wirkensgemeinschaft mit ihm gibt, ist ein unübersehbares Faktum innerhalb des Evangeliums selbst und nicht als nachträgliche menschliche Interpretation wegdiskutierbar. Das bei der Erwählung der Zwölf so nachdrücklich unterstrichene Alles-Verlassen – der äußern Güter, der Verwandten, sogar von Weib und Kind (Lk 18,29 f.) –, das zunächst zweifellos wörtlich verstanden und von da aus als geistige Haltung auf alle Christen ausgedehnt wird, ist unleugbar: geht es doch in die ungeteilte, von jeder Bindung freie Dienstbereitschaft am Evangelium zusammen mit dem dienenden Christus hinein, der sein Haus verließ und nun nicht hat, wohin er sein Haupt lege. In dieser engern Erwählung liegt deutlich beisammen, was spätere Theologie in die drei evangelischen Räte auseinandergelegt hat: Armut (als effektiver Verzicht auf Besitz), worin auch Ehelosigkeit liegt (nochmals eigens unterstrichen in Mt 19,10-12: »Wer es fassen kann . . .«), beides in einem direkten Gehorsam an die konkreten Weisungen Christi (etwa Aussendung zum Predigen mit genauen Ausführungsbestimmungen Mt 10 und entsprechende Rechenschaftsablage: Mk 6,30).

Dieser besondere Dienst am Evangelium kann nicht nur für die erste Jüngergeneration gemeint gewesen sein; auch liegt die Erwählung in diesen Dienst der »Weihe« der Jünger zu Priestern voraus, die erst im Zusammenhang mit der Passion Jesu aktuell wird (Eucharistieeinsetzung am Vorabend der

Passion, Beichteinsetzung am Ostertag: Joh 20,21 f.), deshalb kann solche Erwählung später ebensowohl an Laien wie an »Kleriker« ergehen. Ferner ist in den Evangelien nichts von der Lebensform zu finden, die dieser besondere Dienst vom vierten Jahrhundert an als »Mönchtum« (und in seiner späteren Folge als »Ordensstand«) angenommen hat; diese Form mit ihrem »Auszug aus der Welt« in die Wüste, mit Kloster(mauer) und »Klausur« kann eine durchaus legitime Sondergestalt des evangelischen Dienstes sein, sei es zu einem Nachfolgeleben in vorwiegender Kontemplation und entsprechender existentieller Verfügbarkeit zur Nachfolge in die verborgeneren Leidensgeheimnisse (z. B. Karmel), sei es als eine Art sichtbar ausstrahlendes Modell von kirchlicher Gemeinschaft (Benedikt) oder schließlich als Ausgangspunkt apostolischen Wirkens im Geist der Nachfolge (Ignatius von Loyola).

Aber es ist nun doch kennzeichnend, daß Gründergestalten wie Franziskus und Ignatius zunächst gar nicht an die (vom Mönchtum her ausgebildete) Sondergestalt des Ordenshaften dachten, sondern – näher dem evangelischen Ursprung – an eine radikale Form der Nachfolge im Dienst der Evangeliumsverkündigung inmitten der Welt. Beide Bewegungen haben erst nachträglich, die Loyolas gezwungenermaßen, Ordensform angenommen. Durch Franz wie durch Ignatius ist ursprünglich das ganze schwertgleiche Paradox des Evangeliums hindurchgegangen, das auch Pauli Existenz geprägt hat: ganz »in der Welt« (Joh 17,11), aber ebenso ganz »nicht von der Welt« (Joh 17,14). Dieses evangelische Paradox nach beiden Seiten hin abstrichlos zu leben, ist – nach immer neuen Versuchen: Angela Merici, Mary Ward, in der Französischen Revolution P. de Clorivière – in unserem Jahrhundert zu einer (von Pius XII. 1947 in der Apostolischen Konstitution »Provida Mater« approbierten und kodifizierten) weit verbreiteten Form christlicher Existenz in der Kirche geworden, und zwar ausdrücklich sowohl für Laien wie für (Welt-)Priester.

Man erkennt sogleich, daß der hier gewagte Brückenschlag etwas besonders Kühnes, beinah Verwegenes hat, manchen erscheint diese Lebensform sogar gleichsam als ein hölzernes Eisen. Die Mitglieder dieser Gemeinschaften haben sich dagegen gewehrt, als verkappte Ordensleute angesehen zu werden: Sie sind Laien[1] oder Diözesanpriester, und dennoch binden sie sich (wie Mönche und Ordensleute) erst auf Zeit, dann »ewig« vor Gott in ihrer Gemeinschaft durch ein Gelöbnis (wie immer es benannt werden mag: »Hingabe« oder »Versprechen« oder »Schwur« oder »Gelübde«) zu dem dreifachen »Rat« einer materiell armen, ehelosen und gehorsamen Existenz, wie die Mönche und Ordensleute

1 Will man die Kirche um jeden Preis in »Stände« einteilen, dann gehören die Mitglieder der Weltgemeinschaften mit den Religiosen und Kongregationen usf. zum »Rätestand«, was sie aber nicht hindert, soziologisch (und warum nicht auch theologisch) Laien zu sein, da jeder Laie das Recht hat, private Gelübde abzulegen und sich einer Gemeinschaft anzuschließen. Aber die Trennung der Laien von den Priestern und Ordensleuten ist ohnedies theologisch problematisch, vgl. meinen Aufsatz: »Gibt es Laien in der Kirche?« In dieser Zeitschrift 2/79, S. 97-105.

es tun. Blickt man aufs Evangelium zurück, so ist das Paradox keineswegs widersprüchlich, sondern nur die scharfe Zuspitzung dessen, was Jesus von allen seinen Jüngern verlangt: radikales »Heraus« aus der Welt, um alles auf seine Karte zu setzen, und dies, um desto radikaler mit der neuen Botschaft vom Himmel in die Welt »hinein« gesendet zu werden: »Geht hinaus in alle Welt« (Mt 28 Schluß).

Kurz ein paar Kennzeichen dieser »Weltgemeinschaften« (wie man sie im Deutschen am besten nennt). Einmal sind sie, was erstaunen kann, wirkliche Gemeinschaften und nicht bloß lockere Ansammlungen von Einzelnen. Das dürfte – um vorweg von ihnen zu reden – für die Priester-Weltgemeinschaften von ganz besonderer Bedeutung sein, heute, da Diözesanpriester nach ihrer (in manchen Ländern und Diözesen recht problematischen) Ausbildung in eine schwer ertragbare Einsamkeit hinausgestoßen werden – das alte »Pfarrhaus« gibt es ja nur noch vereinzelt – und sich schwertun, in einer zum Teil entchristlichten Umgebung zu wirken und bei den wie sie überlasteten Mitbrüdern einen Halt zu finden. Die Priester-Weltgemeinschaften haben trotz ihrer Verschiedenartigkeit offensichtlich dies gemeinsam, daß sie ihren Mitgliedern aufgrund ihrer soliden Spiritualität und auch der Geborgenheit der Einzelnen in einer Gemeinschaft Gleichgesinnter einen Halt bieten, der sonst nur noch in Orden gefunden werden kann, ja hier wegen der Krise in manchen großen und kleineren Orden oft sogar sicherer gefunden wird als in den letzteren. Beobachtet man die höchst segensreiche Wirksamkeit der meisten Priester-Weltgemeinschaften in dieser Zeit, so überwiegen diese Positiva allenfalls aufkommende Bedenken, ob der Begriff der Weltgemeinschaft nicht in erster Linie auf Laien paßt, man deshalb den Begriff nur in einer gewissen analogen Weise auf Priester anwenden kann. Aber auch der Rückblick auf die ersten Jünger oder auf den Zeltmacher Paulus, der sich sein Leben mit einem weltlichen Handwerk selber verdienen wollte, können solche Bedenken zerstreuen.

An den Laien wird als erstes auffallen, daß jeder von ihnen in seinem besondern Beruf arbeitet – als Arzt oder Jurist, als Krankenschwester oder Sozialfürsorgerin, als Architekt oder Journalist usf. – meist in einem anders- oder ungläubigen Milieu. Gemeinsame Werke wie Schulen, Spitäler, wie sie von Kongregationen geführt werden, gibt es in Weltgemeinschaften nicht oder nur ganz ausnahmsweise. Meistens arbeiten die Mitglieder an Stätten, die Priestern kaum oder gar nicht zugänglich sind. Ihre exponierte Stellung fordert als Gegengewicht einmal eine religiös sorgfältige Ausbildung (die durchaus neben der beruflichen einhergehen kann), aber ebensosehr einen bleibenden Rückhalt an der Gemeinschaft, ihrem Geist und ihrer konkreten Gestalt, die verschieden aussehen kann: gemeinsames Wohnen und Beten-Können in kleinen Gruppen, regelmäßige Treffen zu Erholung, Austausch, geistlichen Übungen usf. Ein Grundgesetz kirchlichen Lebens tut sich hier kund: Je mehr

eine christliche Sendung den Menschen einsam exponiert, desto unentbehrlicher ist es, daß die große kirchliche Gemeinschaft sich für ihn in einer umrissenen Gemeinschaft konkretisiert. Nicht nur weil in der Gruppe die evangelische Armut geregelte Formen annehmen wird (das könnte allenfalls auch der Einzelne hinbringen), auch nicht nur weil die Ehelosigkeit eines Aufgefangenwerdens in einer Gemeinschaft bedarf (von isolierten Gelübden der Jungfräulichkeit ist im allgemeinen abzuraten), sondern vor allem, weil der kirchliche Gehorsam und damit die Sendung nur in einer Gemeinschaft, wo jemand Befehlsgewalt hat, gelebt werden kann. Dieser Jemand kann, wie in gewissen Gemeinschaften, der Bischof sein; aber selten wird dieser Zeit haben, das Leben jedes Mitglieds im einzelnen zu verfolgen; er wird dazu jemanden delegieren, der normalerweise nicht zur Gemeinschaft gehört. In den meisten Gemeinschaften obliegt die Leitungsgewalt einem Mitglied, das für wichtige Entscheidungen einen Beirat oder die ganze Gemeinschaft konsultieren wird und, je nach den Statuten, diese Gewalt für eine kürzere oder längere Amtsperiode innehat.

Das Erregendste an dieser Lebensform ist nicht sosehr die Ehelosigkeit (die es auch aus manchen weltlichen Gründen gibt und die deshalb nicht als Zeugnis für eine engere Nachfolge Christi auffällt), noch auch die Armut, die viele Christen aus den verschiedensten sozialen und theologischen Gründen oft noch radikaler praktizieren, vielmehr die Durchformung des weltlichen Berufes durch einen theologisch verstandenen Gehorsam. Dieser verwandelt das weltlich-mitmenschliche Wirken, die soziale »Rolle« in einen (durch die Kirche vermittelten) direkten Auftrag Christi, in eine Sendung, die an dieser weltlichen Stelle, in dieser Qualität und Zeitdauer, so wie der Gehorsam es bestimmt, übernommen wird. Daß hier besondere Probleme und Spannungen zwischen der weltlichen Verantwortung und dem Gehorsam entstehen, ist eine sekundäre, gleich noch zu behandelnde Frage; zunächst ist die hier vollbrachte neue Form von »Inkarnation« der (kirchlich vermittelten) übernatürlichen Sendung in die Strukturen dieser Welt als ein Novum anzuerkennen. Das Sendungsleben in den Weltgemeinschaften hat nichts mehr gemein mit der *fuga mundi*, die wenigstens äußerlich mit dem Mönchtum begann – auch wenn tiefer gesehen diese »Flucht« von Anfang an (Origenes, Antonius von Ägypten) als eine kämpfende Hilfe für die Kirche gedeutet wurde. Gewiß verweist der dreifache evangelische Rat den ihm Folgenden unter das Kreuz, aber das Kreuz ist das absolute Gegenteil von Weltflucht. Deshalb rücken auch die nur scheinbar negativen Haltungen der Armut und der Ehelosigkeit weit ab von einer besitz- und geschlechtsflüchtigen Askese (wie etwa im fernöstlichen Mönchtum): Armut ist christlich ein »Mit-Armwerden« mit Christus, »um viele zu bereichern« (2 Kor 6,10), Ehelosigkeit ist Nachfolge Christi und Marias, um einer größeren (eucharistischen) Fruchtbarkeit für das Reich Gottes willen.

Ist dies grundsätzlich eingesehen, dann kann zugestanden werden, daß das

Leben der Weltgemeinschaften ein wahrhaft exponiertes ist, eine Art Balanceakt, der in seiner Radikalität, in der Schwierigkeit, ihn auf die Dauer durchzuhalten, nicht jedermann zugänglich ist, der vermutlich, aufs Ganze gesehen, mehr fordert als ein Leben hinter Klostermauern, so anstrengend auch dieses durch die Jahre sein mag. Das »nicht von dieser Welt« muß ebenso radikal gelebt werden wie das mitten »in dieser Welt«, was nicht durch bloße abschirmende Regeln, sondern nur in einer dauernden Erneuerung des Geistes, in lebendigem Gebet mit echter Kontemplation, im Geist bewußter Selbstentsagung durchgehalten werden kann. Eine Weltgemeinschaft kann viel weniger als stärker institutionalisierte Gemeinschaften einen Verlust an innerem Geist überleben. Dieser lebendige Geist muß gleichzeitig von innen, aus dem lebendigen Zentrum der Gemeinschaft, und von außen, aus den täglich erlebten Nöten und Bedürfnissen der Welt, in der man arbeitet, genährt werden. Nur aus dem evangelischen Geist sind die der Lebensform inhärierenden Spannungen auszuhalten, insbesondere die Spannung zwischen dem unverkürzten kirchlichen Gehorsam (samt der entsprechenden Offenheit, Verfügbarkeit, Gewissensrechenschaft) und der im Gehorsam übernommenen eigenen Verantwortung im weltlichen Beruf.[2]

Weil es in den Weltgemeinschaften so primär um den Geist geht, versteht es sich, daß in den verschiedenen Instituten auch durchaus verschiedene Akzentgebungen möglich und zu erwarten sind, zumal was die Auffassung der Armut und des Gehorsams angeht, denn was die christliche Ehelosigkeit um des Evangeliums willen angeht, so ist sie auch in der Form ihrer Darlebung für alle eindeutig. Aber die Armut betreffend läßt sich fragen, ob die »Weltlichkeit« der Weltgemeinschaften verlangt, daß jedes Mitglied seine Einkünfte und sein Vermögen selber verwalten soll (gewiß in einem näher bestimmbaren Geist und mit pflichtgemäßen Abgaben an die Gemeinschaft), oder ob der Charakter einer kirchlichen Gemeinschaft es nahelegt, daß alles in die Gemeinschaft Mitgebrachte und später Erworbene der Gemeinschaft gehört, die jedem Mitglied zuteilt, was es innerhalb seines Berufsstandes benötigt. Die Nachteile der ersten Lösung liegen dort, wo gewisse Mitglieder sich Dinge (zum Beispiel Ferien) »leisten« können, die andern versagt sind, die Nachteile der zweiten liegen in einer gewissen Anhäufung von Gütern bei der Gemeinschaft, was den einzelnen das Gefühl gibt, »man« könne sich dieses und jenes vielleicht überflüssige, die Armut in Frage Stellende »leisten«. Dem kann nur abgeholfen werden durch eine strenge Regel, daß die Gemeinschaft alles nicht unbedingt Lebensnotwendige periodisch an bedürftige Personen oder Länder oder Hilfswerke abgibt. Von den durchzutragenden Spannungen im Gehorsam war

2 Wie sehr eine solche Spannung auch zum Ordensleben gehört, ersieht man klar aus den Briefen und Weisungen des hl. Ignatius an seine Jesuiten, der sie bei Aufträgen, deren Einzelheiten er als General nicht oder noch nicht übersehen kann, anweist, im Geist des Gehorsams (und der Regel) gemäß ihrer eigenen Verantwortung Entscheidungen zu treffen.

schon die Rede. Man würde gefährlich verharmlosen, wenn man den weltlichen Arbeitsbereich des Mitglieds rundweg aus dem Bereich des Gehorsams ausklammern und ihn ganz seiner persönlichen Verantwortung überlassen würde, aber anderseits kann sich die Kompetenz eines Obern nicht auf die Einzelheiten des Fachgebiets eines Einzelnen erstrecken. Hier müssen Mittelwege gefunden werden, die einerseits die echte Verfügbarkeit der Mitglieder zur Gemeinschaft hin garantieren, anderseits jedes willkürliche Eingreifen der Gemeinschaft in den Wirkungsbereich der Einzelnen ausschließen. Solche Vermittlungen sind nicht nur für den Einzelfall auffindbar, sondern auch weitgehend in allgemeinen Richtlinien formulierbar.[3]

Bewähren sich die Weltgemeinschaften im gegenwärtigen kirchlichen Leben, bilden sie eine Chance für die Zukunft der Kirche? Die Frage ist nicht pauschal zu beantworten, schon deshalb nicht, weil diese Gemeinschaften wesentlich auf große Diskretion (die nicht Geheimniskrämerei zu sein braucht) angewiesen sind, weil einzelne Mitglieder ihre Arbeit nur unter der Bedingung in ihrem Milieu ausüben können, daß sie dort nicht als »verkappte Ordensleute« oder »Spitzel der Kirche« gebrandmarkt sind. Wir fragen im folgenden vorab nach dem Schicksal der Laiengemeinschaften, da über den großen, geradezu unverzichtbaren Nutzen der Priester-Weltgemeinschaften in der heutigen kirchlichen Lage das Nötige schon gesagt worden ist. Man hört zuweilen pessimistische Urteile über die Strahlungskraft der Laiengemeinschaften. Aber dazu sind drei Bemerkungen zu machen. Einmal, wie eben gesagt, daß ihre in der Stille verrichtete Arbeit statistisch gar nicht erfaßt werden kann. Sodann, daß in den zahlreichen Ländern, wo Kirche mit all ihren öffentlich bekannten Institutionen, wie Orden und Kongregationen, der staatlichen Verfolgung ausgesetzt ist, und diese bekannten Gemeinschaften, wenn überhaupt noch geduldet, in Reservate eingesperrt werden, so daß ihnen jede weiterreichende Wirkung verwehrt ist (Altersheime, Irrenhäuser u. dgl.), nur noch die Weltgemeinschaften – meist unter Wahrung äußerster Diskretion – ein gewisses Apostolat, wie es dem Rätestand eignet, garantieren können. Dafür gibt es erschütternde Beispiele. Das dritte, was hierzu zu sagen ist, könnte das Wichtigste sein. Es gibt in verschiedenen Ländern große »Bewegungen« innerhalb der Kirche, die viel Volk, zumal auch junges, um sich scharen und als »Kirche von unten«

3 Die in den Weltgemeinschaften angestrebte Synthese würde auch gefährdet, wo man einerseits unter dem Vorwand, Ablegung besonderer »Gelübde« würde die Mitglieder vom Laienstand trennen, ganz auf Gelübde verzichtet, weil ja die »Weihe« implizit schon in der Taufe gegeben sei, wo man sich anderseits in der Lebensform übermäßig an das in den Orden und Kongregationen Übliche anlehnt (bis hin zu einer besondern Tracht, die vielleicht nur im Haus der Gemeinschaft getragen wird). Das erste Extrem wird wahrscheinlich zu einer innern Selbstauflösung der Gemeinschaft führen, um so rascher, als sie auf einen geordneten Gehorsam verzichtet und Entscheidungen nur noch durch allgemeine Diskussionen und Mehrheitsbeschlüsse trifft. Das zweite Extrem hat mehr Chancen zu überleben, würde aber in der Verfolgungssituation in ähnlicher Weise gefährdet sein wie die Orden.

(ohne Ressentiment gegen die Hierarchie) einen der größten Hoffnungsfaktoren für die Zukunft der Kirche bilden. Es gehört zum Wesen dieser Bewegungen, daß sie primär aus dem Heiligen Geist, der Freiwilligkeit und Spontaneität der Mitwirkenden leben (oft gibt es nicht einmal eigentliche »Mitgliedschaft«). Aber es zeigt sich, daß diese großen Bewegungen auf die Dauer nicht ohne einen radikal engagierten und entsprechend auch institutionalisierten Kernkreis Bestand haben können, welcher Kreis dann wie von selbst den Charakter einer Weltgemeinschaft annehmen wird. Ob er sich offiziell und ausdrücklich als Weltgemeinschaft deklarieren und als solche registriert wird, dürfte eine sekundäre Frage sein. Obschon dies von Pius XII. in einem eigenen Schreiben ausdrücklich gewünscht worden war, könnte sich die kirchliche Praxis seither einigermaßen verschoben haben. Die Zentren solcher Bewegungen, die sachlich nach dem Vorbild der Weltgemeinschaften strukturiert sind, können Gründe haben, sich nicht als solche deklarieren zu wollen, um die Einheit mit den zahlreichen Mitengagierten nicht zu gefährden. Anderseits ist es verständlich, daß die Kirche eine Kontrolle über diese in den evangelischen Räten lebenden Zentren behalten muß und will; wenn die letzteren echten kirchlichen Sinn besitzen, dürften Wege gefunden werden, Organisation mit der nötigen Freizügigkeit zu verbinden.

Die Weltgemeinschaften sind eine heute sehr aktuelle Form lebendiger kirchlicher Existenz und ein Beispiel dafür, was das Konzil mit »Öffnung zur Welt« angestrebt hat. Sie wissen sich aber als eine Form kirchlichen Daseins unter anderen. Weder wollen oder können sie die kontemplativen und aktiven Orden und Kongregationen ersetzen noch den Stand der verheirateten Laien in sich absorbieren. Man kann deshalb zum Schluß eine sehr schwierige Frage stellen: Hat die bestimmte Form des Rätelebens, die sie verwirklichen wollen, nicht gewisse innere Grenzen, die den Mitgliedern von Weltgemeinschaften, trotz ihres vollen Engagements in der »weltlichen Welt«, aufgrund des Charakters der Räte nahegelegt sind? Solche Grenzen könnten dort sichtbar werden, wo die Konfliktzone zwischen evangelischer Armut (und den übrigen »Seligkeiten« der Bergpredigt) und weltlicher Machtausübung liegt. Soll man um jeden Preis nach den einflußreichsten Posten und Machtpositionen streben, unter dem Vorwand, von dort aus Mehreres für das Reich Gottes wirken zu können? Oder wird das nicht fast notwendig ein schiefes Licht auf die Gemeinschaft, der man angehört, werfen und sie einer gewissen christlichen Freimaurerei verdächtig machen? Soll man Posten anstreben, an denen sehr viel Geld verwaltet wird, von denen aus deshalb bedeutsame wirtschaftliche Aktionen getätigt werden können? Solche Fragen sind keineswegs leicht zu lösen, weil Weltgemeinschaften nun einmal ernsthaft in die weltlichen Strukturen impliziert sind, und es in diesen unmerkliche Übergänge vom engern zum umfassenderen Wirkbereich gibt, und weil die Christen mehr als je aufgerufen sind, auch die planetarischen Menschheitsfragen mitlösen zu helfen. Und immer wieder

tauchen christliche Gestalten auf, die in glaubwürdiger Weise höchst verantwortliche politische und ökonomische Posten mit einer völlig lauteren christlichen Gesinnung zu bekleiden wissen. Die Frage ist deshalb lediglich, ob solche Persönlichkeiten nicht besser einzelstehende Laien in der Kirche sein sollten – natürlich getragen und unterstützt von der breiten kirchlichen Gemeinschaft – als Mitglieder von Weltgemeinschaften, ihnen in Gehorsam verpflichtet, was wenigstens für Außenstehende diese Gemeinschaft diskreditieren kann. Es gibt soviel Arbeit im innern Gewebe der menschlichen Gesellschaft, die in Bescheidenheit und Zuverlässigkeit zu leisten ist, Arbeit, bei der der Geist der »Seligkeiten« ebenso unmittelbar aufleuchtet, als ihn Menschen im Räteleben verbreiten müßten. Wir leben in einer Welt, in der das Reich Gottes nicht sichtbar und organisatorisch aufgerichtet werden kann, in der die Kirche eine gegen weltliche Übermächte streitende, vielleicht immer härter und märtyrerhafter streitende bleiben wird.

Kirche zwischen Demokratie und Autoritarismus

Ein halbes Jahrhundert der Geschichte der Kirche Spaniens

Von Juan Maria Laboa

In dem von J. Rivière verfaßten Artikel über den Modernismus sagt der »Dictionnaire de Théologie Catholique«, Spanien liege am Rande der kulturellen Strömungen von europäischem Belang. Zwar ist es eine typisch französische Einstellung, das, was den Vorstellungen der eigenen Nation nicht entspricht, als Randerscheinung zu bewerten, doch in unserem Fall trifft dieses schroffe Urteil auf die tatsächliche Situation zu. Die großen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Bewegungen der bürgerlichen Welt Europas haben sich auf die Kirche Spaniens weniger intensiv ausgewirkt. Die Arbeiterbewegungen erlangten überraschende Virulenz, bekannte Denker und Schriftsteller wie Miguel de Unamuno, Pérez Galdós oder Blasco Ibañez beschwerten sich über den Klerus und griffen ihn an, doch die spanische Gesellschaft der Restauration (1874-1931) wahrte den Anschein, es herrsche im Gegensatz zu den anderen europäischen Ländern ein Klima des sozialen Friedens und der Unterstützung der Kirche. Die spanische Kirche hinwiederum zeichnete sich nicht gerade durch hohe Geisteskultur ihrer Mitglieder aus und war nicht imstande, das neue Empfinden, die neuen Fragestellungen zu erfassen und die Notwendigkeit, die neue Wirklichkeit zu akzeptieren, nämlich eine pluralistische Gesellschaft mit nicht wenigen Nichtkatholiken und Freidenkern.

Seit dem Aufkommen des Liberalismus, d. h. seit den Cortes von Cadiz (1812), machte sich eine starke integralistische Mentalität geltend, die sich wenig geneigt zeigte, mit anderen kulturellen oder philosophischen Tendenzen das Gespräch aufzunehmen, vielmehr bereit war, das Nichtkatholischsein ohne weiteres mit Antispaniertum gleichzusetzen, Gewissensfreiheit nicht zuzulassen und ein Lehrmonopol für sich zu beanspruchen, indem sie die andersdenkenden Professoren möglichst auszuschalten oder zu vertreiben suchte.

Um diese Ziele zu erreichen, mußte diese integralistische Tendenz, die in der Kirche überwog, auf die politische Macht zählen können. Dies setzte eine klare Identifikation von Kirche und Monarchie und dem politischen System der Restauration voraus. Das Konkordat von 1851 war das Instrument, worin sich diese Situation widerspiegelte; in der Mitgliedschaft von Bischöfen im Senat der Monarchie und in der Wahl der Bischöfe durch die Regierung wurde die Harmonie zwischen den beiden Institutionen signalisiert. Eine überall gegenwärtige Kirche, eine Reihe religiöser Kongregationen mit vielen Mitgliedern, ein in den Händen der Kirche liegendes Bildungswesen waren für das erste Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts kennzeichnend, entsprachen aber nicht der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Weder konnten die Regierungsparteien auf die Stimme der Mehrheit der Landesbewohner zählen, noch konnte sich die Monarchie auf das Volk stützen, noch repräsentierte die Kirche, so wie sie in Erscheinung trat, den Glauben der Mehrheit der spanischen Bevölkerung. Ein weiteres Mal stimmte das reale Spanien nicht mit dem legalen Spanien überein.

Die Zweite Republik

Die Ausrufung der Republik bedeutete für die spanische Gesellschaft weit mehr als einen bloßen Regimewechsel. Sie stellte den Sieg der Aufklärung, eines laizistischen Liberalismus, eines linksstehenden Bürgertums dar. In Wirklichkeit handelte es sich nicht um einen Gesellschaftsumbruch; es wurden keine bedeutsamen Strukturveränderungen vorgenommen; der Reichtum wurde nicht umverteilt. Man packte nicht einmal entschieden eines der dringlichsten Probleme der spanischen Gesellschaft an: die Agrarreform. Vielmehr wurden Befürchtungen und Hoffnungen ausgelöst, vor allem das Verlangen, eine modernere, säkularisiertere Gesellschaft zu schaffen, in der die Kirche weniger im Zentrum stände und weniger Gewicht hätte.

Somit erhielt die Republik einen deutlich bürgerlichen Zuschnitt; man braucht bloß ihre wichtigsten Politiker, ihre Regierungstätigkeit und Verfassung zu kennen, um sich davon ein Bild zu machen. Aber es handelte sich dabei um eine sehr ideologisierte, dem 19. Jahrhundert entnommene Spielart des Bürgertums mit einer apologetischen Betonung der Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Staates gegenüber der anderen Macht, die in der spanischen Gesellschaft existierte: der Kirche. Aus diesem Grund suchte man den Einfluß und die Präsenz dieser Gesellschaft einzuschränken, noch ehe man an Strukturreformen heranging, ja schon bevor man offensichtliche Ungerechtigkeiten zu beheben suchte. Die an der Macht befindlichen Linksparteien wiesen vor allem drei Institutionen zurück: die konfessionelle Bindung des Staates, das Eingreifen des Heeres in das politische Leben und die Vorherrschaft der Orden im Bildungswesen.

Das Bestreben, grundlegende Institutionen der spanischen Gesellschaft zu schwächen, wenn nicht zu zerstören, spielte somit in ihren Programmen und Forderungen eine wichtigere Rolle als die Absicht, die Gesellschaftsstruktur zu ändern, die Wirtschaft zu modernisieren und die Arbeiterklasse zu integrieren. Dieser antiklerikale Druck war ein Geisteskind des liberalen Subjektivismus und wissenschaftlichen Positivismus, welche die Kirche als Feindin des Fortschritts ansahen, und hatte auch Rückhalt im Volk, das mit ungeheuer leidenschaftlicher Wucht seine Emotionen in einem erbitterten Haß gegen die Kirche entlud. Dieser Konzeption entsprechend, verkündigten die Republikaner ihre Entschlossenheit, ein System weltlicher Schulen zu schaffen, die Ehescheidung einzuführen, die Friedhöfe und Spitäler zu säkularisieren und die Zahl der Orden und Kongregationen stark zu reduzieren.

Der Vatikan erkannte die Republik nicht sofort an. Die Bischöfe rieten zwar, den bestehenden Autoritäten zu gehorchen, gleichzeitig rechtfertigten sie aber solche, die diese nicht anerkannten, unter Hinweis darauf, daß die Regierung sich selbst »provisorisch« nenne und der König nicht abgedankt habe, sondern bloß von Spanien weggegangen sei. Damit gaben sie den Republikanern Grund zur Annahme, ein Großteil der spanischen Kirche sei weiterhin für die Monarchie und habe nicht die Absicht, das neue Regime zu unterstützen.

Schon gleich zu Beginn wurden die Kultus- und die Gewissensfreiheit eingeführt mit den entsprechenden Konsequenzen in Schulwesen und Heer. Die theologischen Lehrstühle an den Universitäten wurden aufgehoben; man untersagte, bewegliche oder unbewegliche Kirchengüter zu verkaufen, zu veräußern oder auf sie eine Hypothek aufzunehmen; man hob Religionslehrerstellen auf. Die Verfassung, die einige Monate später angenommen wurde, sanktionierte die Trennung von Kirche und Staat, erklärte,

das Budget für den Unterhalt des Weltklerus sei nach zwei Jahren zu streichen, verpflichtete die Orden, die 1931 um die 45 000 Ordensmäner und -frauen zählten, ihre Güter zu registrieren und den Betrag ihrer Einnahmen und Aufwendungen anzugeben. Auch wurde den Orden untersagt, sich im Handel, in der Industrie oder im Lehrwesen zu betätigen. Schließlich erklärte man die Gesellschaft Jesu für aufgehoben, ihre Güter wurden konfisziert. Einige Wochen später approbierte das Parlament das erste Ehescheidungsgesetz in Spanien und die Säkularisierung der Friedhöfe. Wenn wir dazu noch an die berüchtigten Tage denken, an denen zahlreiche Klöster und Kirchen in Brand gesteckt wurden, können wir verstehen, wie es einem Großteil der spanischen Katholiken zumute war.

Die Republikaner verkörperten eine spanische liberale Haltung, die, verglichen mit den Jahrzehnten der Reaktion, annahm, sie sei modern und respektiere das Recht, lehne den Wahrheitsdogmatismus ab und handle nach dem in der republikanischen Partei bestehenden Konsens. Sie erhofften ein liberales, dem kirchlichen Einfluß entzogenes Spanien, begingen aber in der Politik einen unverzeihlichen Fehler: sie regierten nicht nach den Wünschen und Einstellungen der Volksmehrheit, sondern wollten, daß diese sich ihrem Programm füge. Nicht nur repräsentierte die Verfassung die damalige Gesellschaft nicht, sondern sie hatte es darauf abgesehen, daß diese sich nach ihr richte. In einer berüchtigten Rede behauptete der Regierungschef: »Spanien hat aufgehört, katholisch zu sein« – nicht, weil die Bürger nicht mehr katholisch gewesen wären, sondern weil die Gesetze und Institutionen nicht mehr katholisch waren. Dieser Bruch zwischen einem Großteil des realen Spanien und dem legalen Spanien erklärt die Schwäche der Republik und die spätere Entwicklung, die dann auf einen Krieg hinauslief, der von vielen herbeigewünscht wurde, als Ausweg aus einer Situation, die ihnen aus sehr verschiedenen gegensätzlichen Gründen nicht paßte. Die Republikaner fielen so in den Fehler, den sie bei den anderen kritisiert hatten: in ausschließende Intoleranz.

Der Bürgerkrieg

Was fehlte auf der einen wie auf der anderen Seite, so daß es nicht zu einem Regime der Toleranz und Anerkennung kam?

Dieses Problem ist sehr verwickelt; es zu behandeln, ginge über die Zielsetzung dieses Aufsatzes hinaus. Tatsache ist, daß Spanien in zwei unversöhnliche Lager geteilt war und daß ein Bürgerkrieg ausbrach. Auf der einen Seite sah sich die Republik als die einzige legitime Vertreterin Spaniens an; auf der anderen Seite waren die Aufständischen der Ansicht, die republikanische Regierung habe mit ihrer Amtsführung jegliche Legitimität verwirkt.

Was strebten die Aufständischen an? In ihren ersten Verlautbarungen war kein Hinweis auf ein religiöses Motiv. Die Erklärung der Nationalen Verteidigungsjunta vom 24. Juli 1936 ist ein kontrarevolutionäres, antikommunistisches, antiseparatistisches, für die »Ordnung« eintretendes Manifest, in dem von Religion nicht die Rede ist.

Auch das Manifest des Generals Franco kommt nicht auf dieses Thema zu sprechen; es beklagt sich über den revolutionären Geist, die Unordnung und die Verletzung der Verfassung. Der erste, der sich auf religiöse Motive berief, war paradoxerweise der Kalif von Spanisch-Marokko, der mit seinen Truppen die Partei Francos unterstützte. Er

berichtete Franco, wie begeistert die Mauren in den Krieg zögen; dabei trügen sie oft auf der Brust Skapuliere mit dem Herzen Jesu und der Aufschrift: »Halt ein, Kugel, das Herz Jesu ist mit mir!«, die die Frauen von Sevilla ihnen umgehängt hätten.

Auch ging man anfänglich nicht darauf aus, die Monarchie wiederherzustellen.

Richtete sich der Aufstand gegen die Regierung oder gegen das Regime? Jeder wollte und wünschte etwas anderes. Einen Monat später, im August, ging man wegen einer immer allgemeineren antirepublikanischen Bewegung wieder zum Banner der Monarchie über. Und gleichzeitig kam es immer mehr zu einer Konfessionalisierung.

Nachdem aufgrund der Vergangenheit und der neueren Geschichte Spanien in zwei Blöcke auseinandergefallen war, blieb die Kirche fast zwangsweise in einen von ihnen eingeschlossen. Dies führte zu einer schmerzlichen Situation, die selbst heute noch nicht unparteiisch beurteilt wird. Einerseits fanden die Katholiken im nationalen Lager nicht nur ihre religiösen Anliegen, sondern auch ihre Klasseninteressen. Andererseits erfreute sich in den Regionen mit Kleingrundbesitz – Kastilien, Baskenland, Navarra – der Klerus weiterhin der Hochachtung der Bevölkerung, und diese konnte die Politik der Republik nicht hinnehmen und noch weniger die Kirchenverfolgung.

Im republikanischen Lager fanden sich gegensätzliche Interessen zusammen. Viele Grausamkeiten geschahen ohne Wissen der Regierung, die allerdings nicht sehr bestrebt schien, sie zu verbieten. So kam es zu der Ermordung von um die siebentausend Priestern; auch elf Bischöfe wurden hingerichtet. General Cabanellas konnte also mit vollem Recht erklären: »Während die eine Hälfte Spaniens Kirchen niederbrennt, Priester ermordet und Altarbilder zerstört, pflanzt die andere Hälfte religiöse Bilder auf und fordert Ehrfurcht vor ihren Priestern, die zu Herolden einer Sache werden, deren Urheber Männer sind, die sich bis anhin nicht gerade durch Frömmigkeit hervorgetan hatten.«

Es ging also um die Auseinandersetzung zwischen den beiden Spanien. Das eine Spanien dachte: »Die Arbeiterklasse hat das Problem der Kirche ganz einfach gelöst, indem es kaum eine bestehen ließ.« Das andere empfand sich als religiös, obschon sich manchmal dieses Gefühl mit dem ausdrücklichen Wunsch vermengte, den religiösen Faktor zu benutzen, um die eigenen politisch-gesellschaftlichen Ideen durchzusetzen.

Angesichts dieser Situation können wir die zunehmende Konfessionalisierung des Konflikts besser verstehen. Es handelte sich nicht mehr so sehr um eine Bewegung zur Rettung Spaniens als um einen eigentlichen Religionskrieg, einen Kreuzzug. Das Militär brauchte gar nicht um die Kooperation der Kirche zu bitten; diese gewährte sie spontan, hauptsächlich unter dem Eindruck der Religionsverfolgung in der anderen Zone. Kardinal Gomá brachte diese Situation in einem viel beredeten Hirtenschreiben klar zum Ausdruck: »Die Kirche hat das ganze Gewicht ihres Ansehens gebracht und es in den Dienst der Wahrheit und Gerechtigkeit gestellt zum Triumph der nationalen Sache.« Der Bischof von Salamanca verglich die beiden Spanien mit den beiden *Civitates* bei Augustin: »Dem äußeren Anschein nach ist es ein Bürgerkrieg; in Wirklichkeit aber ist es ein Kreuzzug. Es war eine Erhebung, aber nicht um die Ordnung zu stören, sondern um sie wiederherzustellen.«

Der Sonderfall des Baskenlandes

Dieses scheinbar klare und einfache Schema zerbrach am Fall des Baskenlandes. Das Baskenland stellte diejenige Region Spaniens dar, welche die stärkste religiöse Praxis

aufwies; sie war der Exponent eines geglückten Schulterschlusses von Klerus und Gläubigen, und während der ganzen Zeit der Republik hatte sich nicht das geringste Anzeichen von Antiklerikalismus gezeigt. Die baskische Regierung war katholisch; die katholischen Basken waren fast allesamt Anhänger der republikanischen Partei; die baskischen Priester verhielten sich mehrheitlich politisch neutral oder sympathisierten als Mitglieder der baskischen Nationalpartei mit der republikanischen Sache. Am 11. Mai 1937 sandte der baskische Klerus an den Papst eine Botschaft, worin er erklärte: »Seitdem die baskische Regierung in dieser Zone des Bistums Vitoria ihre Autorität ausübt (also seit dem 7. Oktober 1936), ist der Klerus in seinen Rechten und seinem Priesterwirken, in der Ausübung des Kults und in seinem persönlichen Leben und den persönlichen Anliegen nicht nur respektiert worden, sondern hat er zu alldem die Unterstützung der Regierung erhalten, wie das die Organisation des gemeinsamen Seminars, die Befreiung der Priester von der Befolgung der Militärgesetze an den Kriegsfronten sowie die Garantien und Schutzmaßnahmen beweisen, die für die Ausübung des Kults und in sämtlichen Bereichen des kirchlichen Lebens geleistet wurden.«

Die Haltung der baskischen Nationalisten dementierte das Dilemma, das die nationale Propaganda als eine Auseinandersetzung zwischen Gläubigen und Atheisten, zwischen Gut und Bös hinstellten. José Antonio Aguirre, der baskische Regierungschef, erklärte im Parlament, die Basken bekämpften den Faschismus und die Rebellion, weil dies ihre »wesentlich christlichen Prinzipien« erforderten. Und zu den Vertretern der republikanischen Zone sagte er: »Wir stehen in Ihrem Lager aus zwei Gründen: weil Christus weder Bajonett noch Bombe predigte . . ., sondern die Liebe . . ., und weil . . . Ihre proletarische Bewegung einen gewaltigen Gehalt an Gerechtigkeit aufweist . . . Wir stehen auf seiten des Volkes.«

Durch den Fall des Baskenlandes sahen sich diejenigen Katholiken bestätigt, welche die Motive der Erhebung Francos nicht einsahen oder nicht akzeptierten. In diesem Sinn äußerte sich zuerst Don Sturzo, der Gründer der Katholischen Volkspartei Italiens, der wegen seines Widerstandes gegen Mussolini in der Verbannung lebte. Im gleichen Sinn schrieb Bernanos seinen bekannten Roman »Les grands cimetières sous la lune«. In Frankreich reagierten einmütig die vom »Sillon« Geprägten. Die französischen Dominikaner suchten zu beweisen, daß die Rede von einem heiligen Krieg ein Widerspruch sei. Maritain schrieb im Vorwort zu seinem »Humanisme intégral«: »Sie sollen nicht töten im Namen Christi des Königs, der nicht Kriegsführer ist, sondern ein König der Gnade und Liebe, der für alle Menschen gestorben ist und dessen Reich nicht von dieser Welt ist.«

Der Hirtenbrief von 1937

Auf Ersuchen Francos erschien am 1. Juli 1937 ein Hirtenbrief, der, mit Ausnahme von zweien, von sämtlichen Bischöfen unterschrieben war. An alle Bischöfe der Welt gerichtet, handelte er vor allem vom spanischen Bürgerkrieg.

Den Bischöfen zufolge wollte das Hirtenschreiben gegenüber den Verdrehungen im Ausland die Wahrheit über das, was in Spanien vorging, enthüllen und damit einer bischöflichen Hirtenpflicht und einer Forderung der Religion, der Vaterlandsliebe und der Menschlichkeit nachkommen.

Die Urheber des Krieges waren nach dem Hirtenbrief die Gesetzgeber von 1931 und die darauf folgende Exekutive des Staates, da sie gegen den Geist der Nation handelten und gegenüber der dunklen Gewalt des Pöbels in ihrer Autorität wankten. Für den Episkopat gehe es in diesem Krieg nicht um politische Interessen, sondern um die providentiellen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens (Religion, Gerechtigkeit, Autorität und Freiheit), um sehr schwer wiegende sittliche und rechtliche, religiöse und geschichtliche Fragen. Die Katholiken hatten die Waffen ergriffen, um die Prinzipien der christlichen Religion und Gerechtigkeit zu schützen, die seit Jahrhunderten das Leben der Nation geprägt hatten.

Für die Bischöfe war die Erhebung gerechtfertigt, erstens, weil sich zur Zeit der Republik die Gesellschaft zersetzte: Willkür und Autoritätskrise; von der Regierung ausgeübter Zwang, der sich gegen den Willen des Volkes richtete; Erschlaffung der sozialen Tugenden, Ausblutung der Wirtschaft, Veränderung des Arbeitsrhythmus, Schwächung der sozialen Fürsorgeinstitutionen; zweitens, weil Rußland die spanische Revolution beschlossen habe; deswegen handle es sich um eine legitime Verteidigung.

Das Dokument führte somit die republikanische Partei praktisch auf die kommunistische Alternative zurück und gab dem religiösen Aspekt den absoluten Vorrang: »Deswegen kam es in der Seele der Nation zu einer religiösen Reaktion gegenüber der nihilistischen, zerstörerischen Aktion der Gottlosen. Und Spanien wurde in zwei große militante Blöcke gespalten . . .« Im Bestreben, dem Bürgerkrieg jeglichen sozialen und politischen Aspekt zu nehmen und ihn auf den religiösen zu begrenzen, machte man sich von den Kräften, aus denen sich die beiden Blöcke zusammensetzten, offenkundig kein differenziertes Bild.

Mit diesem Hirtenschreiben leistete die spanische Kirche dem neuen Regime eine entscheidende Bürgschaft. Zwei Bischöfe unterzeichneten es nicht: der Bischof des Baskenlandes und Kardinal Vidal y Barraquer von Tarragona. Dieser hielt das Dokument nicht für opportun, erstens, weil es in der republikanischen Zone zum Vorwand für neue Unterdrückungsmaßnahmen genommen werden könnte; zweitens sollte die Initiative von den Bischöfen, nicht von der zivilen Autorität ausgehen, und drittens sei es nicht Aufgabe der Kirche, ein bestimmtes Regime zu legitimieren. Sein Weitblick war es, der die beiden unmittelbaren negativen Konsequenzen aufdeckte: 1. »Man ahnt darin etwas Schlimmes für die Zukunft, was zu Beginn eines neuen Regimes zu vermeiden ist. Man soll nicht die günstigen Umstände zu Beginn einer neuen Ära nutzen, sondern beweisen, daß die Bischöfe völlig beiseite und hoch über jeder politischen Parteinahme stehen . . .« Und 2. ». . . Dies könnte es erschweren, fruchtbar zu arbeiten und viele Seelen, zumal solche der Klasse des Volkes, für Christus zu gewinnen«, da zu befürchten stände, daß der Krieg den Haß gegen die Religion aufs höchste steigere.

Selbstverständlich durfte Kardinal Vidal y Barraquer nicht in das Spanien Francos zurückkehren; er starb im Exil, aber seine Diagnose erwies sich als prophetisch und faßt einige Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten der Kirche während der neuen Ära zusammen.

Es ist heute noch nicht leicht, das gemeinsame Hirtenschreiben objektiv und leidenschaftslos zu beurteilen. Vielleicht war damals keine andere Wahl möglich und hielt man den Krieg für notwendig, um der Ordnung, die man für gerecht ansah, zum Sieg zu verhelfen. Vielleicht waren die damaligen Theologen nicht imstande, die Kräfte der Kirche zu einer befreienden Befriedung freizusetzen. Offensichtlich glaubten beide

Parteien nur an einen Sieg mit Waffen. Soll das heißen, die Kirche habe gar nichts anderes tun können als das, was sie getan hat? Keineswegs. Schon allein durch die kritische Darlegung der verschiedenen Haltungen hätte sich für die Kirche ein anderer Weg, eine andere Möglichkeit zur Versöhnung gezeigt. Um dieses Dokument sowie manche späteren Stellungnahmen objektiv und ruhig zu beurteilen, muß man sich auf alle Fälle vor Augen halten, was die Ermordungen, die Verfolgung, das Niederbrennen von Kirchen und Klöstern für diese Männer bedeuteten. Vielleicht erwiesen sie sich nicht als Ausnahmemenschen, vielleicht, und dies wiegt schwer, taten sie nicht alles Nötige, um Menschen des Friedens zu sein, doch besteht kein Zweifel, daß es zu einem tiefen, dauernden Trauma kam.

Der Triumph der Kirche (1936-1953)

Nachdem der Krieg beendet und General Franco zur Macht gelangt war – in einem unruhigen Europa, das sich auf den Zweiten Weltkrieg vorbereitete –, trat die Unentschlossenheit des neuen spanischen Regimes zutage. Was wollte man eigentlich? Einfach eine Militärdiktatur? An solchen fehlte es ja in der Geschichte Spaniens nicht. Ein faschistisches Regime wie das italienische oder deutsche? Eine romantische Rückkehr zur Vergangenheit Spaniens im Kampf mit dem vorherrschenden modernen Lebensgefühl? Und vor allem: Was war die Aufgabe, die Geisteshaltung der Kirche in dieser Situation?

Die Erhebung erfolgte in klarer Absicht, in einem der vorherigen Situation entgegengesetzten Sinn. Schon allein dadurch, daß die Kirche Anhängerin des nationalen Blocks war, meldete sie indirekt ihre Forderungen und Vorstellungen an. Bereits im Hirtenbrief von 1937 äußerte sie ihre Wünsche: »Während man im marxistischen Spanien gottlos lebt, feiert man in den vom Krieg verschonten und den zurückeroberten Regionen reichlich Gottesdienst und sprießen und blühen neue Äußerungen des christlichen Lebens.« Die Kirche sah die Situation von den antiklerikalen Erfolgen im republikanischen Spanien her und nahm sich vor, mit Hilfe des neuen politischen Regimes Spanien wiederum zu verchristlichen und die Situation wiederherzustellen, die vor der Republik bestanden hatte.

Die zivilen und militärischen Stellen konnten die ungeheure Aufgabe der kontrarevolutionären Propaganda und der Zurückgewinnung der verführten Bevölkerungsteile nicht allein bewältigen. Der Beitrag der Kirche bestand in der religiösen und christlichen Beeinflussung, mit welcher die spanische Gesellschaft bedacht wurde. Der neue Staat machte sich durch seine Restaurationspolitik auf religiösem Gebiet bei der Kirche beliebt. Gleichzeitig bezeichnete er sich bei allem, was er tat, als katholisch. Das Katholische bildete in der ideologischen Gesamtsubstanz den dominierenden Kern.

Wiederverchristlichung Spaniens

Das Konzept war klar: Wunsch und pastorales Bestreben der Kirche war die Wiederverchristlichung der Massen, und das Regime, das eigentlich keine eigene Ideologie besaß, drang auf die Rückkehr zur spanischen Tradition, die dem Katholizismus entsprach. Man identifizierte das Christentum mit vaterländischen Werten; man war kein guter Spanier, wenn man nicht katholisch war. Schon General Franco sagte beim offiziellen

Empfang des Nuntius Cicognani zu diesem: »Euer Exzellenz, Sie können dem Heiligen Vater sagen, daß es nicht Spanien war, daß es nicht wahre Spanier waren, die in Befolgung von Weisungen aus dem Ausland die Tempel des Herrn niederbrannten, dessen Diener marterten und in beispielloser Wut erbarmungslos all das zerstörten, was in unserem Vaterlande Äußerung der Kultur und gleichzeitig Ausdruck des katholischen Glaubens war . . .«

Natürlich brachte dieses Konzept die Gefahr mit sich, den Begriff des guten Spaniers mit einer bestimmten politischen Richtung und religiösen Haltung zu identifizieren. Damit kam es wie von selbst zur Gleichsetzung von Kirche und Regime. Die Besiegten waren Feinde des Vaterlandes, Verräter, Antispanier. Das »Nationale« war gleichbedeutend mit Katholizismus, Traditionalismus, Autorität, Ordnung, Patriotismus, Falange, Imperium, Treue zu Franco. Die »Roten«, die Kommunisten identifizierte man mit Demokratie, Freiheit, Laizismus, Europäertum, den Parteien, der Republik. Man vertiefte sich in die Geschichte, um nach nationalen Glanzleistungen zu suchen, welche die Größe Spaniens einst grundlegten, und erblickte sie in Philipp II., der Reconquista, dem Wirken Spaniens in Amerika. Man wollte zum »Goldenen Zeitalter« (16. Jahrhundert) zurückkehren und vergaß dabei vollständig das 19. Jahrhundert, das man als verhängnisvoll ansah.

So versteht man besser, daß man ein politisches Interesse hatte, die religiösen Werte zu fördern. Den Schutz vor dem Chaos, das mit dem Marxismus hereinzubrechen drohte, erblickte man einzig im Einstehen für eine monolithische, unanfechtbare Autorität in Staat, Kirche, Familie, Kultur, Universität, Massenmedien . . . Das Moralprinzip, das man während dieser Periode unserer Geschichte einzuhämmern suchte, lautete somit im Grunde: Gut ist, was den Gehorsam gegenüber der bestehenden Autorität stärkt; schlecht ist, was ihn schwächt.

Der Wille, das Volk für die Religion zu gewinnen, ihm die Wichtigkeit der Religion vor Augen zu führen, durchzog den Alltag. Man legte sehr viel Gewicht auf Zahlen – im offensichtlichen Wunsch, zu beweisen, daß die Volksmassen immer noch gläubig seien. Der verbannte Kardinal Vidal y Barraquer schrieb im November 1939 an den neuen Papst Pius XII.: »Wenn es auch stimmt, daß viel getan worden ist, um die laizistische, die Kirche verfolgende Gesetzgebung abzuschaffen, so darf man doch vielleicht ohne Übertreibung sagen, daß ihre Religion hauptsächlich darin besteht, den Katholizismus großartig in Erscheinung treten zu lassen und deshalb Wallfahrten zur Madonna del Pilar (in Zaragoza), große Prozessionen, Thronerhebungen des Heiligsten Herzens, feierliche Gottesdienste für die Gefallenen mit Gebeten und Kommunionmessen zu fördern. Und vor allem beginnt man fast alle Propagandaakte mit Feldgottesdiensten, mit denen ein wahrer Mißbrauch getrieben wird. Solche äußeren Kultmanifestationen und nicht so sehr Akte religiösen Bekenntnisses stellen vielleicht eine politische Reaktion gegenüber dem kirchenfeindlichen Laizismus von früher dar, was den Nachteil hat, daß dies nur vorübergehend religiöse Früchte bringt; dafür läuft man Gefahr, die Religion den Gleichgültigen und den Anhängern der früheren Situation erst recht verhaßt zu machen.« *(Ein zweiter Beitrag folgt.)*

Doctor universalis

Zu Gestalt und Werk des Albertus Magnus

Von Hans Maier

I

Albert von Lauingen, den man später von Köln, Albert den Deutschen und schließlich Albert den Großen – *Albertus Magnus* – nannte, war ein kleiner zäher Mann, der mit seinem langen Leben fast ein ganzes Jahrhundert durchmessen hat. Er ist alt geworden und weit umhergekommen. Als Scholar und Ordensmann, als Gelehrter, Bischof und Kreuzzugsprediger wanderte er durch ganz Europa, von Paris bis Prag, von Lübeck bis Rom – meist zu Fuß, wie es sich für einen Mann des Predigerordens geziemte. Daneben schrieb und diktierte er ein riesiges Werk, das schon in den älteren Ausgaben viele Bände füllt; die kritische Neuausgabe, die seit 1951 bei Aschendorff in Münster erscheint, herausgegeben vom Albertus-Magnus-Institut in Bonn, ist auf 40 Bände angelegt.

Alberts langes Leben umschließt das kürzere seines berühmtesten Schülers Thomas von Aquin, der ihn an systematischer Begabung und Wirkung noch überragt. Unter seinen Zeitgenossen sind Franz von Assisi und Dominikus, Innozenz III. und Friedrich II., die Maler des Trecento, die Dichter des Nibelungenliedes und des Parzival. Albert hat Glanz und Untergang der Staufer erlebt, dann die lange kaiserlose Zeit und gegen Ende seines Lebens noch die mühsamen Anfänge Rudolfs von Habsburg. Immer war er mehr als nur ein Mönch in seiner Zelle, mehr auch als ein Professor in seiner Universität – er war schon zu Lebzeiten berühmt, gesucht, umstritten, wurde als *auctor*, als Autorität zitiert, fast der einzige Lebende neben den Alten; und bis heute ist er der einzige Gelehrte, dem die Nachwelt den Beinamen *der Große* verliehen hat.

Woher diese ungewöhnliche Wirkung des kleinen zähen Mannes aus Schwaben? War es die Gunst der ersten Stunde, die seinen Namen mit dem glanzvollen Aufbruch der »Schule«, der Scholastik, mit der Aneignung des Aristoteles und der jüdischen und arabischen Philosophie verband? Oder waren es seine naturwissenschaftlichen Schriften – keineswegs nur eine Nachschrift des Aristoteles, sondern ein Zeugnis eigener Beobachtung, ein einsamer Pfeiler der Empirie zwischen Altertum und Neuzeit? Oder das selbstlose Vorbild des Mönchs und Asketen, des Bischofs, der als Vermittler und Friedensstifter wirkte? Oder gar der Ruch des »Magiers«, der ihm anhaftete jahrhundertelang, lockend und abschreckend zugleich? – Sehen wir zu.

II

Über Alberts Jugend weiß man wenig – kein Wunder in einer Zeit, die auf Individuelles und Persönliches noch wenig gab. Wahrscheinlich ist er vor 1200 in Lauingen geboren, wahrscheinlich war sein Vater ein Reichsministeriale im Dienst der Staufer, nach heutigen Begriffen also ein Beamter – Genaueres wissen wir nicht. Nur ein einziges Mal erwähnt Albert seine Vaterstadt, ohne ihren Namen zu nennen, als er in *De animalibus* (VII, 65) von den Winterhöhlen der Fische im Bett der Donau spricht: die hat er gesehen »in villa mea super Danubium«. Und noch anderes hat er gesehen und beobachtet:

Bienenschwärme, Fallensteller, die Falkenjagd mit Knechten, die Fische in der Donau und ihren Nebenflüssen, wie der Hecht seine Beute im Maul herumdreht, wenn er sie statt am Kopf am Schwanz erwischt – und immer heißt es »expertus sum«, ich hab's gesehen und erfahren. Diese Tier- und Jagdgeschichten, lakonisch erzählt, sind winzige persönliche Einsprengsel in einem Werk von strengster Objektivität, kleine Steinmetzzeichen, die auf den Autor verweisen. Hier also, ganz versteckt, finden wir ihn, den jungen, den neugierigen, den schwäbischen Albert; und wer heute durchs Donauried geht, die Kühltürme von Gundremmingen im Rücken, der mag sich, Jahrhunderte zurück, den jungen Taldurchdringer vorstellen mit Falken und Netzen, in einer ursprünglichen Naturlandschaft, einer Umwelt, die noch ganz geprägt ist von Jagd, Fischfang und Ackerbau.

Er muß wohl in Augsburg die Domschule besucht haben. Dann finden wir ihn 1222 in Oberitalien, er erlebt das Erdbeben von Brescia, kommt nach Venedig, besucht in Padua, wo er bei einem Onkel wohnt, die junge Universität und studiert dort wahrscheinlich die *Artes*, also Philosophie, dazu Medizin und Jurisprudenz. Hier findet er auch den Weg zu den Söhnen des heiligen Dominikus. Jordan von Sachsen selbst, der zweite Ordensmeister, führt ihn dem Orden zu. Dann wird Köln für den jungen Novizen zur zweiten Lebensstation und bald zur zweiten Heimat, immer wieder kehrt er in diese Stadt zurück, die sich bald mit seinem Namen verbindet (Albert von Köln). Aber auch in anderen Städten wirkt Albert nach dem Studium der Theologie und dem Empfang der Priesterweihe, so in Hildesheim, in Freiburg, in Regensburg, in Straßburg und Würzburg, jeweils als Lektor, das heißt als Lehrer der Philosophie und Theologie. Nach 1240 schickt ihn der Ordensmeister Johann von Wildeshausen als ersten deutschen Lehrer an die Universität Paris, hier lebt und lehrt er im Predigerkloster Saint Jacques, erwirbt den Magister, beginnt eine ausgedehnte Lehrtätigkeit, schreibt Werke, die seinen Namen berühmt machen, legt den Grund für die christliche Aneignung des Aristoteles.

Das Vorbild des Franziskus und des Dominikus riß damals viele junge Leute mit, auch und gerade junge Leute aus bürgerlichen und ritterlichen Häusern – ein Zeichen, wie sehr die mittelalterliche Kirche bei allem Glanz und aller Macht zur Anfechtung geworden war. Der stürmische Aufstieg der Bettelorden war eine Reaktion auf jene kirchliche Durchdringung der Welt, die oft unversehens in eine Verweltlichung der Kirche umschlug. Leidenschaftlich erlebt das Zeitalter die Spannung zwischen den purpurn einherschreitenden Ämtern und Würden und der Forderung nach evangelischer Armut und Demut: Franziskus, der auf dem Marktplatz seine reichen Kleider ablegt und sich nackt in die Arme des Bischofs flüchtet, ist ein Symbol der Zeit. Doch war die Kirche im 13. Jahrhundert, sehr im Unterschied zum späteren Mittelalter, noch lebendig und beweglich genug, nicht nur einen Innozenz III., sondern auch einen Franziskus, einen Dominikus, eine heilige Elisabeth hervorzubringen. Der Anspruch des Glaubens auf Formung der Welt, unüberhörbar seit dem Investiturstreit, führte nicht nur zur Verselbständigung der Kirche als Amt, Organisation, Rechts- und Machtgebilde, zur Autonomie gegenüber den einhüllenden feudalen und politischen Formen – er wirkte auch in der Besinnung auf die *pura littera* des Evangeliums, auf Armut und Keuschheit, auf die schlichte Nachfolge Christi im Geist der evangelischen Räte. So erneuern die Reformer seit Petrus Damiani, dann die Franziskaner und Dominikaner die apostolische Lebensform der Urkirche: gemeinsames Leben, Wander-

predigt, Volksmission, Brüderlichkeit. Die alte Klosterverfassung wandelt sich und nähert sich der Gemeinde- und Körperschaftsverfassung der aufblühenden Kommunen an. Im Licht des Glaubens erwacht der Erkenntnisdrang des Verstandes, mit den Bettelorden wandern die Klöster aus einsamen Tälern in die Städte, neue Gründungen treten neben die alten Kloster- und Domschulen. Das 13. Jahrhundert wird zum Höhepunkt mittelalterlicher Wissenschaft. Es ist nicht einfach die Entdeckung der aristotelischen Schriften, die einen neuen Stil des Wissens schafft – vielmehr wird die evangelische Gesinnung, der Wille zur Erneuerung getragen vom Erwachen eines Glaubens, der seinerseits von den heiligen Texten zehrt. Neben der Auslegung des Aristoteles steht in Saint Jacques das Bemühen um den Urtext der Bibel, und Albert der Deutsche gehört zu den ersten, die sich auf eine von den Mönchen gefertigte Wortkonkordanz zur Bibel stützen können.

Man hat auf die Zusammenhänge zwischen der neu aufbrechenden Volksfrömmigkeit, dem Beten, den Wundererzählungen, den Vereinen und Bruderschaften und den Mendikantenorden, hingewiesen, man hat von einem apostolisch gesinnten Pietismus der Laien gesprochen, der sich an die neuen Orden anlehnt. Wissenschaft, Frömmigkeit und Kunst treten in einen spannungsvollen Wettstreit. Man versteht die Kunst des 13. Jahrhunderts nicht ohne den Hintergrund der neuen Orden; etwas vom Geist des Kinderkreuzzugs lebt auch in den Summen der Theologen, nicht zu reden von den überall aufstrebenden Bauten der Kathedralen.

Die allgemeine Erneuerung des Geistes wirkt sich auch aus in jenem neuen Gebilde, das die eigentliche Schöpfung dieser Zeit ist: in der Universität. Auch sie ist nicht mehr – wie die alte Kathedralschule oder Klosterschule – ein streng hierarchisch geordnetes, der Tradition verpflichtetes Unternehmen. Sie ist von Anfang an eine städtische Einrichtung, eine Körperschaft der Intellektuellen im weltlichen Gemeinwesen. M.-D. Chenu, selbst ein Dominikaner, hat den Geist der ersten Universitäten mit meisterlichen Sätzen beschrieben: »Es ist ein ausgesprochen anderer Menschenschlag, der in die Stadtschulen kommt, nach Paris, Bologna, Oxford, Köln. Zunächst ist es eine unorganisierte Schar, die rasch den Bereich der Kathedrale überschritten und sich in der Stadt einen Bezirk für sich geschaffen hat, in dem sie den Ton angibt, selbst auf der Straße, wo ihr Ungestüm sich breitmacht. Schüler eines Abaelard, nicht mehr Schüler eines Anselm! Die ›universitas‹ der Studien, zu der sich diese Schulen spontan zusammenschließen, ist eine der Körperschaften der neuen Stadt, nach dem Muster der handwerklichen Zünfte; sie stellt in dieser ein juristisches Kollektiv dar, bevollmachtet, im Namen der Berufsgemeinschaft zu handeln, also aufgerückt zum Rang einer ›Behörde‹ in der Stadt. Sie hat das Recht, ihr Leben nach eigenem Ermessen zu organisieren, bis hin zu eigener Polizei, sofern sie nur die Rechte der übergeordneten Gemeinschaft achtet. Da sie unmittelbar die geistigen und kulturellen Belange zum Gegenstand hat, strebt sie danach, den Rahmen des Stadtwesens zu überschreiten und ihren Einfluß bis in die hohe Politik geltend zu machen, in dem richtigen Bewußtsein ihrer universellen Bedeutung . . . Von der Rue du Fouarre bis zur Abtei Sainte Geneviève haben die Schulen fast den ganzen Hügel mit Beschlag belegt, entlang der Rue Saint-Jacques, wo Albert der Große und Thomas von Aquin bald eine Schule eröffnen werden, die der Universität inkardiniert ist und an ihren Rechten, ihrem Lehrplan und ihren Lebensäußerungen teilhat. Es ist ein aufgeschlossenes Volk, für das Wissen nicht mehr nur eine Vorbildung für Mönche ist, sondern Mittel zur Kultur und eine unentbehrliche Hilfe, um Karriere

zu machen. Die Artistenfakultät erwirbt ihre verwaltungsmäßige und geistige Unabhängigkeit. Mediziner und Juristen legen den Gang ihrer Studien fest. Lehrer und Schüler schließen sich in Vereinigungen zusammen, um ihre Rechte zu verteidigen und ihre Privilegien durchzusetzen. Rivalität und Ehrgeiz kommen auf unter ihnen, und die finanziellen Erfordernisse eines solchen Unternehmens stellen unvorhergesehene Probleme, die man durch stiftungsmäßige Fundierung der Kollegs zu lösen sucht. Man vervielfältigt die Bücher, soviel man kann, und zwar in Verfahren, die den alten *scriptoria* (Schreibstuben) unbekannt waren, und diese Herstellungsweise der Handschriften verrät die Bedürfnisse und Gewohnheiten dieser intellektuellen Demokratie. Wir sind weit entfernt vom Lehrer an der Klosterschule, der aus Liebe zu Gott, ohne Eile, ohne Sorge für den kommenden Tag den jungen Mönch zur Bibellesung und zum heiligen Dienst anleitet . . . Es sind die neuen Mendikantenorden, die Minoriten und die Predigerbrüder, die zugleich mit einem heiligen Widerstand gegen den intellektuellen Rausch und die sittlichen Auflösungserscheinungen der neuen Zivilisation eine Politik treiben, die auf dem Boden dieser Zivilisation steht . . . Franz von Assisi und Thomas von Aquin sind die beiden Spannungspole dieser Christenheit.«[1]

In diesem von Spannung und Erwartung erfüllten Moment wirft Albert in die Pariser Schulen, wo man offiziell noch gar nicht Aristoteles vortragen durfte, fünf Kommentare zu den Werken der Naturphilosophie des Aristoteles hinein – von der *Physik* bis zu *De anima*. Das Echo dieser Vorlesungen, mehr noch ihrer Veröffentlichung, ist ungeheuer; sie leiten den Durchbruch des christlichen Aristotelismus im Abendland ein und werden zur Grundlage für das Werk des hl. Thomas und die wissenschaftliche Arbeit der Scholastik bis zum 16. Jahrhundert. Sogleich wird Albert der Deutsche in Paris, ja in allen Universitäten der damaligen Welt ein berühmter Mann – freilich auch ein umkämpfter und umstrittener. Er hat, wie Martin Grabmann es ausgedrückt hat, die aristotelische Philosophie für die abendländische Scholastik »benutzbar und sozusagen mundgerecht gemacht« – und dies eben war weder ein selbstverständliches noch ein risikoloses Unternehmen.

Nicht daß Aristoteles damals nicht schon lange im Blickfeld der abendländischen Christenheit gestanden hätte! Gerade im 12. und 13. Jahrhundert wurde sich ja die Christenheit in den Kreuzzügen, im kriegerischen und friedlichen Ausstausch mit der islamischen Welt und der arabisch-jüdischen Gelehrsamkeit ihrer Grenzen, ihrer geographischen und geistigen Beschränkung, ihrer Binnenlage bewußt. Sie hatte geglaubt, die ganze Menschheit zu umspannen; nun wurde deutlich, daß »die Welt« noch immer da war und daß der Glaube nur einen kleinen Teil der Menschheit erreicht hatte. Am frühesten entdeckten die Mediziner den Aristoteles, und im Gefolge der Medizin sickerten die anderen aristotelischen Schriften von Toledo her ins Abendland ein. Nicht zuletzt Friedrich II. bemühte sich um Übersetzungen. Freilich war es kein authentischer Aristoteles, er war versetzt mit allen Produkten arabischer Spekulation – eine gefährliche Konterbande für christliche Theologen! So wundert es nicht, daß das Verhältnis zu dem großen Magister der Antike lange Zeit ambivalent blieb, daß Verurteilungen mit Empfehlungen, Aneignung mit Abwehr wechselte. Alberts Standpunkt war hier von Anfang bewundernswert klar, und man staunt nicht nur über die Präzision seines Programms, sondern vor allem über die Tatkraft und den Mut, mit dem

1 M.-D. Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin. Heidelberg/Graz 1960, S. 8ff.

er es durchzusetzen verstand. »Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam, mathematicam) facere Latinis intelligibiles«, sagt er in seinem Physikkommentar (lib. I tr. 1 c. 1). *Omnes partes* – also nicht nur die Naturphilosophie, sondern auch die geisteswissenschaftlichen, ethischen und politischen Schriften will er den Lateinern verständlich machen. Gewiß liegt der Akzent bei Albert auf den naturwissenschaftlichen Schriften, sie hat er mit eigenen Beobachtungen bereichert, viele mittelmeerische Beispiele durch mittel- und nordeuropäische ersetzt; aber sein riesiges Werk greift viel weiter aus: Fast alle Bücher der Heiligen Schrift hat Albert erklärt und kommentiert, dazu die Werke des Pseudo-Dionysius, die Sentenzen des Petrus Lombardus – hinzu kommen mehrere theologische Summen. An Universalität kommt kein Autor des Mittelalters ihm gleich, so daß die Nachwelt ihn mit Recht als *Doctor universalis*, als Universalgelehrten bezeichnen konnte. Und wenn sein Schüler Thomas ihn an systematischer Kraft noch übertrifft, wie schon hervorgehoben, so steht er doch geschichtlich auf den Schultern seines Lehrers: der Durchbruch der neuen Schule, die noch lange umstrittene christliche Aneignung des Aristoteles, der kühne Ausgriff des Geistes in die Natur und in die Fülle der Schöpfung, sie sind Alberts Werk und Alberts Werk allein.

III

Und vergessen wir nicht: Albert war stets mehr als ein Gelehrter. Er stand handelnd in seiner Zeit, verkehrte mit Ordensoberen, Bischöfen, Päpsten, Königen; wurde selbst Bischof; war eine öffentliche Autorität. Schon als verhältnismäßig junger Mann wird er nach dem Tod Jordans von Sachsen 1238 zum Ordensmeister vorgeschlagen, zu einer Zeit, als er noch wenig geschrieben hatte und wenig öffentlich hervorgetreten war; und durch sein ganzes späteres Gelehrtenleben zieht sich ein breiter Strom öffentlicher Tätigkeit hindurch. Ob es sich nun um seine Kölner Tätigkeit im neugegründeten Generalstudium seines Ordens handelt, die sich an die Pariser Jahre anschließt, oder um die Zeit als Provinzial der deutschen Dominikaner, die mit riesigen Wanderungen zu Visitationen und Predigten verbunden war, oder um die Verteidigung des Predigerordens beim Papst in Anagni oder um die kurzen Bischofsjahre in Regensburg, denen sich wiederum eine jahrelange Predigt- und Wandertätigkeit anschließt – immer wieder ist Albert in öffentliche Pflicht genommen, immer wieder hat er mit geistlichen Leitungsaufgaben, diplomatischen Missionen, Schlichtungs- und Friedensaufgaben zu tun. Da geht es einmal um die Verteidigung gelehrter Thesen vor kirchlichen Tribunalen – eine heikle, Mut und Geschick erfordernde Aufgabe im schwierigen, von Ketzerprozessen und Ketzerkriegen durchzogenen 13. Jahrhundert. Oder es geht um die Sanierung eines vom Vorgänger heruntergewirtschafteten Bistums wie im Fall Regensburg. Oder Fehden sind zu schlichten wie zwischen Erzbischof und Stadt Köln in den Schiedssprüchen von 1252 und 1258. Oder die Anerkennung eines Königs steht an wie 1274 auf dem Konzil von Lyon, als Albert für den neugewählten Rudolf von Habsburg eintritt. Das sind nicht die okkasionellen Nebentätigkeiten eines berühmten Professors. Denken und Handeln lassen sich bei Albert nicht trennen. Auch darin ist er ein universeller Geist. Im übrigen ist sein Antrieb nicht Ehrgeiz, sondern Seelsorge. Hugo Stehkämper, der Direktor des Kölner Historischen Stadtarchivs, hat in einer schönen Studie über die Schiedsverträge Alberts herausgearbeitet, daß Albert sich stets von seelsorglichen

Gesichtspunkten hat leiten lassen. Der Dominikanerorden war ja ein Seelsorgeorden. Wie konnte man beten, das Heil der Seelen fördern, wenn das soziale Leben gestört, die Welt unfriedlich war? Alberts Friedensliebe entsprang seiner Gottesliebe, die in jeder Kreatur Gottes Werk erkannte. Wo Handeln nötig war, war Albert jederzeit bereit, die Zelle zu verlassen und auf Wanderschaft zu gehen, sich einzulassen und anzulegen; er ließ auch Unrecht nicht auf sich beruhen, sondern griff mit Tatkraft und ohne jede Ängstlichkeit ein, wo es nötig war. Es ist nicht ganz sicher überliefert, ob er wirklich im hohen Alter noch von Köln nach Paris gepilgert ist, um das Werk seines damals schon verstorbenen Schülers Thomas vor Anfechtung zu retten; doch wenn es nicht wahr ist, ist es gut erfunden – man traute jedenfalls Albert diesen selbstlosen Dienst an seinem Schüler zu, jenem »stummen Ochsen«, den seine Mitstudenten in Paris und Köln wegen seiner Schweigsamkeit gehänselt hatten und von dem Albert mit dem Blick des geborenen Lehrers urteilte, dieser stumme Ochse »werde noch die ganze Welt mit seinem Gebrüll erfüllen«.

IV

Wagemut, Kühnheit, ja Verwegenheit – das ist die eine Seite des Albertus Magnus. Klugheit, Diskretion, Vorsicht, ja manchmal eine knitze alemannische Lust am Finassieren und Sich-nicht-packen-Lassen – das ist die andere Seite. Albert wußte, worauf er sich einließ, als er Autoritäten stürzte, um neuer Erkenntnis Bahn zu brechen. Auf ihn trifft Lichtenbergs Wort zu, es sei unmöglich, die Fackel der Wahrheit durch ein Gedränge zu tragen, ohne jemandem den Bart zu sengen. War es nicht schon respektlos, dem als Theologen hochverehrten Augustinus zu bescheinigen, er habe mit Physik nicht viel im Sinn gehabt? Konnte es gutgehen, wenn Albert die Ausdehnung theologischer Autorität auf andere Gebiete des Wissens in dürren – und kühnen! – Worten ablehnte? »In Sachen des Glaubens und der Sitten muß man dem Augustinus mehr glauben als den Philosophen, wenn beide uneins sind; aber wenn wir von Medizin reden, halte ich mich an Galen und Hippokrates, und wenn es um die Natur der Dinge geht, wende ich mich an Aristoteles oder an einen anderen, der auf diesem Gebiet bewandert ist" (In 2 Sent. d. 13 a. 2 ad obj). Nicht alle Zeitgenossen waren mit diesem neuen Statut der Wissenschaft, das Albert lakonisch an die Stelle bedingungslosen Respekts vor Autoritäten setzte, ganz einverstanden. An Angriffen dürfte es nicht gefehlt haben; nur hören wir davon wenig, denn Albert war ein überlegener Dialektiker und Politiker: Er parierte Angriffe im voraus, und er hatte schließlich soviel Autorität, daß man sich bald nicht mehr an ihn heranwagte. Alles half ihm: seine Gelehrsamkeit, seine Armut und Bescheidenheit, seine Autorität bei Bischöfen und Päpsten. Aber es hätte auch ganz anders ausgehen können; es gab genug Kleinere und Neidische, die ihm das Leben sauer machten, die seine Existenz hätten vernichten können. Einmal, am Ende seines Kommentars zur Aristotelischen Politik, bricht sein Zorn hervor gegen die Kritikaster, die in den Schriften anderer nichts als Mängel wittern, um sich über die eigene Unfähigkeit hinwegzutrösten: »Solche Leute haben den Sokrates umgebracht und den Plato in die Akademie verbannt. Sie sind im wissenschaftlichen Leben genau das, was die vergiftete Leber im Körper bewirkt. Und wie die ausfließende Galle den ganzen Leib verbittert, so machen auch in der wissenschaftlichen Gemeinschaft solche galligen Leute allen anderen das Leben sauer.« Und Albert zitiert Aristoteles mit seinem Ausspruch, als er Athen verließ:

In Athen wird es immer Verleumder geben. Ich will es den Athenern ersparen, daß sie sich ein zweites Mal an einem Philosophen versündigen. – Ob Albert sich zum Bischof wählen ließ, um seinen Gegnern mit größerer Autorität gegenübertreten zu können? Man hat es in der jüngsten Forschung vermutet, und gute Gründe sprechen dafür. Hätte denn Albert dem heftigen Widerspruch seines Ordensmeisters gegen die Annahme dieses Amtes so energisch getrotzt, wenn es ihm nur um Bequemlichkeit und Würden und nicht um sein Lebenswerk gegangen wäre? Es waren ja nicht nur die teuren Bücher, die er als Bischof – entbunden vom Gelübde der Armut – leichter beschaffen konnte, es war die Bischofswürde selbst, die ihm auch nach dem Verzicht auf das Regensburger Amt blieb und die so manchen Stoß von ihm abhalten konnte.

Auch in der Methodologie des Albertus Magnus finden wir jene charakteristische Balance von Wagemut und Zurückhaltung, die Leben und Werk des Gelehrten kennzeichnet. Albert stützt sich neben der *auctoritas* auf *ratio* und *experimentum* – »die scholastische Grundformel des methodologischen Gleichgewichts, die man zu Unrecht dem harten Kern der Neuzeit zugerechnet hat« (Heinrich Schipperges). *Ratio* ist Zwang zur Argumentation, Experiment ist Bemühen um Erfahrung und Beobachtung, beide müssen zur Orientierung an den Autoritäten hinzukommen. Gerade in der Naturwissenschaft muß man den Dingen auf den Grund gehen, hier genügt kein Wissen im allgemeinen, hier sind Schlüsse, die in Widerspruch zur Sinneswahrnehmung stehen, unbrauchbar. Erst das wiederholte Experiment gibt Gewißheit – »experimentum solum certificat« (De veget. 6, 1,1).

Zweifellos hat Albert als Naturwissenschaftler nicht nur den Aristoteles aktualisiert. Helmut Altner hat gezeigt, wie er bestätigt und ergänzt, einschränkt und korrigiert. »So berichtet er nach eigener Beobachtung, daß der Seidenspinner statt der Blätter des Maulbeerbaums auch Salatblätter annehme, dann allerdings schlechtere Fäden produziere. So äußert er sich präzise über die Nahrung einheimischer Vögel. Er hat selbst nachgeforscht, ob der als blind geltende Maulwurf nicht doch Augen besitze. Er hat eine Biene seziert und den als Speicherorgan dienenden Honigmagen gesehen. Er gibt auch richtig an, daß die Neunaugen keine knöchernen Wirbel besitzen. Vielmehr hätten sie statt dessen einen Knorpel. Als erster beschreibt Albertus das Bauchmark der Gliedertiere. Er entdeckt es beim Flußkrebs.

Seine unmittelbare Erfahrung wird besonders deutlich, wenn er die Tierwelt in Donau und Rhein erwähnt. An der Donau wuchs Albert auf, und seine Regensburger Zeit mag ihm Bestätigungen alter Beobachtungen gebracht haben. Der Rhein ist ihm von langen Kölner Jahren vertraut. So beschreibt er, daß sich im Winter in der Donau an geeigneten Stellen Barben in großer Zahl sammeln. Er hat auch noch den Stör in der Donau gesehen, eine heute ausgestorbene Art.«[2]

Freilich dürfen wir die Bedeutung des Experiments bei Albert nicht überschätzen. Er hat noch nicht *systematisch experimentiert.* Er hat vor allem noch nicht *gemessen.* Naturforscher wie seine Zeitgenossen Roger Bacon, aber auch Friedrich II. sind darin weitergegangen als er. Albert überwindet zwar den Symbolismus der überlieferten Naturphilosophie, er rückt Überlieferungen zurecht, untersucht Details, geht empirisch vor; aber er gelangt noch nicht zu jener Verbindung von Experiment und Quantifizie-

2 H. Altner, Albertus Magnus: ein Wegbereiter der Naturwissenschaft im Mittelalter, Ms., S 11f.

rung, die dann der modernen Naturwissenschaft den Weg über das ältere Denken hinausweist. *Ein* Grund liegt sicher darin, daß Albert sich vor allem für Lebewesen interessierte. Gerade biologische Systeme haben sich aber viel länger und hartnäckiger als physikalische und chemische Objekte der Quantifizierung entzogen. Man hat Alberts naturwissenschaftliches Denken als aristotelisch-scholastisches Deuten in Finalitäten beschrieben, und sicher ist, daß er die Autorität und Methode des Aristoteles bei aller Kritik im einzelnen nie grundsätzlich in Frage gestellt hat. Man hat jedoch gerade von seinem Systemdenken her Brücken sowohl zur modernen Ökologie wie zur Systemtheorie geschlagen – so jüngst Helmut Altner und August Nitschke; und vielleicht ist es wirklich so, daß er mehr war als nur ein Vorläufer der modernen Naturwissenschaft, nämlich ein Gesprächspartner heutiger Wissenschaft in ihrem Bemühen, vom Teil zum Ganzen zu gelangen –, eben weil er das Ganze von Welt und Mensch nie aus dem Auge verloren hat.

Am 15. November 1280 starb Bruder Albert, vormals Bischof von Regensburg, im Ordenshaus der Predigerbrüder in der Stolkgasse in Köln. Der Rastlose hatte nicht nur das damalige Europa zu Fuß durchwandert und dafür den Spitznamen »Bruder Bundschuh« erhalten, er hatte auch den Kreis der Wissenschaft weit ausgeschritten und die Grenzen des Wissens erweitert – mehr als irgendein Forscher in seinem Jahrhundert neben ihm. Dennoch (oder ebendarum) ist er nach den Zeugnissen der Zeit ein schlichter und bescheidener Mensch geblieben. »Will man fragen nach den Geheimnissen Gottes«, so heißt es in einem der ihm zugeschriebenen Andachtstexte, »so frage man nach dem ärmsten Menschen, der auf Erden weilt und der mit Freuden arm ist aus Liebe zu Gott; der weiß von Gottes Geheimnissen mehr als der weiseste Gelehrte auf Erden.«[3]

V

Um Albert woben sich Anekdoten und Legenden schon zu Lebzeiten – nach seinem Tod hüllten sie seine historische Gestalt so ein, daß sie fast unerkennbar wurde. Der kleine hagere Mann mit den Gigantenschultern, ein Atlas der Wissenschaft, wurde jetzt zu einem mythenumwölkten Magier – spätere Zeiten sahen sein Studierzimmer mit bläulichem Qualm erfüllt, man schrieb ihm Zauberkräfte zu, machte ihn zu einer Mischung von Faust, Cagliostro und Alfred Nobel. Er sollte den Kölner Dom entworfen haben (der in der Tat in seiner Zeit grundgelegt wurde), er hatte, zum Schrecken seines Schülers Thomas, einen Roboter gebaut, Päpste und Könige rettete er aus Seenot, feindliche Heere zerstreute er durch Zauberworte. Man könnte über solches Überborden frommer und unfrommer Phantasie leicht hinweggehen, hätten nicht diese Legenden Albert erheblich geschadet und sein Bild in der Überlieferung getrübt. Albertus *Magnus* wurde zwar im Volk verehrt, die rührende Vielfalt der Andachtsbücher, die süddeutsche Überlieferung der Albertitafeln zeigt es – doch Albertus *Magus* provozierte eher Zurückhaltung und stille Abwehr. So ist Albert zwar 1622 seliggesprochen worden, es dauerte aber bis ins 20. Jahrhundert, bis er als Heiliger zur Ehre der Altäre erhoben wurde – bekanntlich nicht ohne die Initiative eines tüchtigen Referenten im Bayrischen Kultusministerium. Auch sein Werk hat nicht die wissenschaftliche

3 Ch. H. Scheeben, Albertus Magnus. Bonn 1932, S. 193.

Aufmerksamkeit und Pflege gefunden wie das Werk anderer Gelehrter des Mittelalters; die älteren Editionen sind unzulänglich; unendlich viel ist fälschlich unter Alberts Namen herausgegeben worden – von Andachtsbüchern und Naturgeschichten bis zu »Der Weiber Heimlichkeit«. Erst in unseren Tagen erscheint eine kritische Neuausgabe, die mühevoll den echten vom legendenhaften Albert scheidet. Sie bestätigt den »Eindruck des Gewichtigen, Gewaltigen und Großen«, den Martin Grabmann 1919 in einem bedeutenden Vortrag dem fast vergessenen Werk des Dominikanergelehrten zuschrieb – aber sie zeigt zugleich, wie schwer es ist, Zugänge zu ihm zu öffnen, nachdem sein Bild (und noch mehr sein Werk) unter den Übermalungen und Entstellungen der Jahrhunderte fast unkenntlich geworden ist.

Im Grunde wissen wir noch immer viel zuwenig über Albert – viel weniger jedenfalls als über Thomas und Bonaventura; und gegenüber der ausgedehnten Thomasliteratur ist die Zahl seriöser Monographien über ihn noch immer recht gering. Auch Scheebens schöne Biographie (1932) bedürfte heute einer Neufassung. Wieviel zu tun ist, zeigen die beiden trefflichen Gedenkschriften zum 700. Todestag, die in Dillingen und Regensburg unter der Stabführung von Adolf Layer und von Georg Schwaiger und Paul Mai herausgekommen sind. Angesichts der jetzt zunehmend sicheren Quellengrundlagen müßte die Albertus-Forschung jetzt neue Impulse gewinnen und einen neuen Aufbruch wagen; man kann nur hoffen, daß in den nächsten Jahren einiges in Bewegung kommt.

Legenden über Albert wuchern noch immer, und im Vorfeld des Papstbesuchs in Deutschland 1980 haben sie gelegentlich phantastische Dimensionen angenommen. So hat Uta Ranke-Heinemann behauptet, Albert sei ein Frauenfeind, der die Frauen mit Verleumdungen diffamiere, wie sie nur einer krankhaften Phantasie entspringen könnten. Ich weiß nicht, auf welche Texte sie sich stützt, vielleicht auf Schriften, die gar nicht von Albert stammen (es gibt ja vieles, was fälschlich unter seinem Namen läuft). Ein verantwortlich vorgehender Wissenschaftler würde zunächst die Aussagen Alberts über die Frauen sammeln und sie mit denen seiner Zeitgenossen vergleichen. Dabei wäre zu beachten, daß Albert Theologe und Naturwissenschaftler ist. Als Theologe stimmt er ausdrücklich der Meinung der Väter zu, daß Eva aus der Mitte Adams genommen sei – und fügt als schlauer Schwabe mit Schalk und Augenblinzeln hinzu: »Wäre sie aus seinem Haupt genommen, könnte man denken, sie wäre seine Herrin; wäre sie aus seinem Fuß genommen, könnte man meinen, sie wäre seine Magd« (De hom. qu. 75). Als Naturwissenschaftler gibt Albert die Ansichten des Aristoteles wieder, den er ja seinen Zeigenossen erklären will; wie weit er sich mit ihm identifiziert, muß in jedem einzelnen Fall geprüft werden, es kann nicht einfach allgemein unterstellt werden.

Albert hat von den Frauen, von der menschlichen Geschlechtlichkeit überhaupt, mit einer grandiosen Unbefangenheit gesprochen – nicht anders als die Nonne Hildegard, die in der geschlechtlichen Lust eine Erinnerung an das Paradiesesglück sah und die darauf bestand, daß der Mensch am Jüngsten Tag auferstehen werde »in integritate membrorum et cum sexu«, mit all seinen Gliedern und seinem Geschlecht. Die Texte des großen Kirchenlehrers seien den Ängstlichen von heute dringend zur Lektüre empfohlen – sie könnten manche Verklemmungen beheben. Ich kann nicht finden, daß Albert, sieht man einmal von den Blickbeschränkungen seiner Zeit ab, ein Frauenfeind gewesen sei. Hört es sich nicht fast galant an, wenn er den weiblichen Körper mit dem Fleisch einer köstlichen Apfelfrucht vergleicht, während der Mann »hart und spröde ist wie eine Quitte«? Und kommt es nicht heutigen Auffassungen über die Gleichberechtigung sehr

nahe, wenn er sagt, die Frau sei Gefährtin, nicht Dienerin – non ancilla, sed socia?[4]

Ernster und gefährlicher ist ein zweiter Vorwurf: Albert sei ein erbarmungsloser Unterdrücker und Vernichter jüdischer Gelehrsamkeit gewesen. Frau Ranke-Heinemann beruft sich dabei auf historische Dokumente und behauptet, Albert habe als Vorsitzender einer von Papst Innozenz III. eingesetzten Kommission die Verbrennung jüdischer Schriften gutgeheißen und aufs neue bestätigt. Dazu hat Prof. W. Kübel, der Leiter des Albertus-Magnus-Institutes in Bonn, festgestellt, daß aus den Quellen nichts darüber bekannt ist, ob Albert eine Vernichtung des Talmud gutgeheißen hat oder an einer solchen beteiligt war. In der Urkunde vom 15. Mai 1248[5], in der widerchristliche Lehren im Talmud festgestellt werden, wird die Verbrennung von 1240 nicht gutgeheißen. Aus dieser Urkunde geht auch nicht hervor, daß Albert in der Kommission den Vorsitz geführt hat. Er hat mit 40 anderen (Professoren »et alii viri boni«) unterschrieben.

Wir haben ein unverdächtiges Zeugnis über Alberts Stellung zur jüdischen Gelehrsamkeit. Der jüdische Gelehrte J. Guttmann schreibt folgendes: »Dagegen finden wir bei ihm (Albert) die Namen mehrerer der arabisch-jüdischen Literatur angehörender Autoren auf dem Gebiete der Astronomie oder der Astrologie erwähnt, die unseres Wissens den anderen Scholastikern unbekannt geblieben sind. Von den Werken der jüdischen Religionsphilosophen hat er die des Rabbi Isaac (Isaak Israeli), des Avicebron (Salomo ibn Gabirol), eines nicht näher bezeichneten Abraham oder Abraham Hispalensis und endlich des Rabbi Moyses Aegyptius oder unseres Maimonides benutzt, und zwar in einem Umfange, wie er bei den früheren Scholastikern auch nicht annähernd anzutreffen ist.«[6] Wie unbefangen Albert der jüdischen Gelehrsamkeit gegenüberstand, zeigt z. B. die Tatsache, daß er in der Frage der Anfangslosigkeit der Welt der Ansicht des Moses Maimonides den Vorzug gibt gegenüber der des Aristoteles. »Wer weiß, in welch hohem Ansehen Aristoteles bei Albert stand, wird diese Tatsache zu würdigen wissen.«[7]

Diese Kontroversen zeigen zu guterletzt, daß Albertus Magnus bis zur Stunde aktuell geblieben ist und daß er – siebenhundert Jahre nach seinem Tod! – noch immer die Zeitgenossen zum Widerspruch reizt, noch immer die Geister scheidet. Wir sollten uns darüber nicht ärgern, sondern freuen. Denn Albert ist uns nicht ein Denkmal vergangener Größe, sondern lebendige Gegenwart: ein Mensch des 13. Jahrhunderts, Kind einer Stadt im heutigen bayerischen Schwaben, ein Gelehrter, der Glauben und Wissen zu einer Synthese zusammenfügte; ein Heiliger zugleich, der auch kommenden Generationen etwas zu sagen hat, wenn nur das künftige Europa sich leiten läßt von den alten Tugenden der Weisheit, der Wissenschaft und Frömmigkeit.

---

4 H. Schipperges, Eine »Summa Medicinae« bei Albertus Magnus, Ms., S. 24.

5 Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis t. 1. Paris 1879, n. 178, p. 209-211.

6 Der Einfluß der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland. In: Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluß, Bd. 1, 1908, S. 153.

7 W. Kübel, Brief an mich vom 14. 11. 1980.

Der junge Esel

Zur Einheitsübersetzung der Bibel

Von Curt Hohoff

Von der Bibel, einem Buch auf 1500 Druckseiten, sind unermeßliche Wirkungen ausgegangen. Sie haben sich nicht, oder nur indirekt, in weltgeschichtlichen Ereignissen und Reihen von politischen und sozialen Veränderungen vollzogen, sondern religiös, auf einem Schauplatz des Herzens, des Innern, des Gemüts und des Geistes. Augustin, Luther und Pascal sprechen vom Herzen, weil es das Zentralorgan des Menschen ist, alles erfassend, nährend und regelnd. Zu den Eigenschaften des Messias gehört das demütige, reine, keusche und erbarmungsreiche Herz. Zum Herzen »spricht« Gott, und er tut es mit dem und in dem und durch das Wort der Offenbarung. Die Bibel ist also nicht das Werk einer Reihe von anonymen oder namentlich bekannten Schriftstellern, sondern für Juden und Christen ist sie bis auf den heutigen Tag – soweit sie Juden und Christen geblieben sind – ein Werk, das Gott zum Urheber hat. Von den Mitarbeitern dieser Bücher sagt Augustin: »deum iis vel per eos locutum.« Das gilt nicht nur für den (verlorenen) Urtext und den, im Fall des AT, mündlich durch Jahrhunderte und Jahrtausende überlieferten Text seiner gebundenen Rede, sondern auch für den formellen, allgemeinen, inneren und substantiellen Sinn, so daß die Offenbarung auch in den Übersetzungen in ursprünglicher Frische widerstrahlt. Wäre es nicht so, könnte man den Text wie alle Literatur den Philologen und Theologen zur Übung ihrer Künste und Spiele überlassen.

Im Jahre 1980 bescherte uns kurz vor Weihnachten der Buchhandel mit der Bibel, Altes und Neues Testament, Einheitsübersetzung, herausgegeben im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, Luxemburgs, Lüttichs und Bozen-Brixens; für die Psalmen und das NT auch im Auftrag des Rates der evangelischen Kirche in Deutschland und des evangelischen Bibelwerks, die ihrerseits 1975 eine revidierte Lutherbibel vorgelegt haben. Die katholische »Einheitsübersetzung« beansprucht Geltung für das deutsche Sprachgebiet im In- und Ausland mit Ausnahme des Elsaß. Ein Anhang verzeichnet die Übersetzer und Mitarbeiter, weit über hundert Namen. Der Katholik kennt Teile und Probeteile dieser Übersetzung seit Jahren aus den »Lesejahren« der renovierten Messe. Die Einheitsübersetzung ist nicht mit diesen Texten identisch; sie bringt zahlreiche Verbesserungen in und an diesen Texten – wohl auf die vielen Einsprüche hin. Die Geschichte der Einheitsübersetzung ist lang, sehr lang und hat den Verantwortlichen viel Ärger bereitet. Mitarbeiter wechselten, sprangen ab, resignierten und protestierten.

Die Bibel sollte »in ein angemessenes Deutsch« übertragen werden, ein Deutsch der »gehobenen Umgangssprache«. Dies Deutsch sollte »verständlich«, »angemessen« und »gut« sein. (Weniger war schließlich nicht zu erwarten.) Alle Bücher und Teile der Hl. Schrift sind mit Einleitungen und Anmerkungen versehen, wie es sich gehört, auch mit Verweisungen auf Parallelstellen und einem Anhang, der über Zählungen, Begriffe, Namen, Zeiten und Karten verfügt. Die dem Katholiken geläufigen Bezeichnungen etwa »Prediger« und »Ecclesiastes« entfallen; man muß sich mit den Bezeichnungen Sirach und Kohelet befreunden. Aus Tobias wird Tobit, und Ester hat ihr h verloren.

Daß veraltete, unverständlich gewordene Begriffe durch neuere ersetzt wurden, ist zu loben. Anders ist es schon, wenn wir Mt 12,14 in der Einheitsbibel lesen, die Pharisäer hätten beschlossen, Jesus »umzubringen«, als handle es sich um Terroristen oder Mörder. Die früheren Fassungen sprachen davon, daß die Pharisäer Jesus zu »verderben« gedachten, was auch heute noch jedes Kind versteht.

Die Sprache der Schrift ist in vielen Wendungen, Gleichnissen, Parabeln und Wahrsprüchen in das Bewußtsein des Volkes und der Literatur eingegangen. Das öffentliche Denken und Sprechen war bis vor kurzem und ist noch heute in der Literatur biblisch geprägt. Mehr als bei romanischen Völkern ist die Sprache der Offenbarung bei den germanischen Völkern, kraft Luthers, als Kunstidiom, ein Grundbuch der Bildungs- und Literatursprache geworden. Das geht, in der Neuzeit, von Hamann und Herder, über Goethe, Mörike und die Droste bis Brecht, Döblin, Th. Mann und endet noch längst nicht bei Günter Grass. Die Sprache der Gegenwart, auch jene »gehobene Umgangssprache«, hat biblische Erinnerungen bewahrt, oft nur im Unterbewußtsein, und vor allem da, wo und weil sie von Konventionen lebt. Die Sprache der Bibel bleibt in unserm Herzen mit bestimmten Wendungen und Begriffen haften, einem Ton, den wir als sakral empfinden, wie wir ihn von Kindsbeinen auf im Ohr haben. Und daran sollte man ohne Not nicht rühren.

Die Einheitsbibel beginnt: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser« (Gen 1,1-2). Man stutzt bei »wirr«. Kann die Erde »wirr« sein? Das Adjektiv »wirr« ist neuzeitlich. Das Haar hängt wirr vom Kopf. Vor allem ist ein geistiger Zustand mit »wirr« zu bezeichnen, man ist verwirrt, ein Wirrkopf, man redet wirres Zeug. Fontane schrieb einen Roman »Irrungen, Wirrungen«. Drähte können verwirrt sein. Aber die Erde? Ist das Chaos am Anfang der Dinge wirr, oder bedeutete es, wie Buber übersetzt, »Irrsal und Wirrsal«, worunter man sich nichts vorstellen kann, wohingegen das alte »die Erde war wüst und leer« uns einen Begriff für das gibt, was war oder vielmehr nicht war. Ähnlich ist es bei der »Urflut«, der Tiefe des Abgrunds. »Urflut« riecht nach Wissenschaft. »Gottes Geist schwebte über dem Wasser« hieß bei Luther mit einer nicht nur als rhetorische Figur wichtigen grammatischen Umkehrung: »der Geist Gottes schwebte auf (nicht über!) dem Wasser.« Es handelt sich hier, für den Christen, um den ersten Hinweis auf die dritte Person der Dreifaltigkeit. Das hört man bei Luthers »Geist Gottes«, nicht aber bei »Gottes Geist«, der auch ein Gespenst sein kann. Hat der Christ nicht das Recht auf christliche Interpretation? Und der Ungläubige – will er hier Urgeschichte oder religiöse Unterweisung?

In Vers 24 heißt es in der neuen Übersetzung: »Dann sprach Gott: Das Land bringe alle Arten von lebendigen Wesen hervor, von Vieh, von Kriechtieren und von Tieren des Feldes.« Die früheren Bibeln folgten der hebräischen Fassung, welche die Bemerkung von den »Arten« (Vulgata: *secundum species suas)* an den Schluß der Aussage stellt, nach Art des Polyptoton, etwa Luther: »Die Erde bringe hervor lebendige Tiere, ein jegliches nach seiner Art: Vieh, Gewürm und Tiere auf Erden, ein jegliches nach seiner Art.« Martin Buber nimmt jeden Anlaß wahr, wie wir noch sehen werden, dem modernen Sprachgeist zu widersprechen. Hier aber sagt er: »Die Erde treibe lebendes Wesen nach seiner Art, Herdentier, Kriechgerege und das Wildlebende des Erdlands nach seiner Art«, und wiederholt die Wendung »nach seiner Art« viermal. Die Einheitsbibel jedoch redet von Arten, als handle es sich um einen Begriff aus der Nomenklatur Linnés oder

Darwins. Die Erschaffung des Menschen klingt in der Sprache der Einheitsbibel fast zum Lachen für Kinder: »Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem« (Gen 2,7). Hieronymus läßt das Geheimnis anklingen, die Einhauchung der mit ihrem Ursprung aus Gott vom Heiligen Geist erfüllten Seele in den Leib: *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae.* Allioli, der katholische Übersetzer, sagte 1830: »und hauchte ihm ins Angesicht Odem des Lebens«. Die reformierte Zürcher Bibel, eine der besten unter den neuen, sagt: »Gott . . . hauchte ihm Lebensodem in die Nase.«

Man braucht sich nicht auf eine Interpretation des *sensus literalis, spiritualis* und *consequens* einzulassen. Aber es liegt nahe, nachzusehen, wie die Bibel jene für den »mittelbaren« Sinn der Schrift so wichtigen Stellen wie Spr 8 und Sir 24 behandelt, wo von der Weisheit, *sophia,* die Rede ist, die von den alten Theologen auf die heilige Jungfrau bezogen wurde. Der Form nach handelt es sich um hohe Poesie: »Der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege, / vor seinen Werken in der Urzeit; in frühester Zeit wurde ich gebildet, / am Anfang, beim Ursprung der Erde.« Hier fallen Zeitbestimmungen auf wie »vor der Urzeit«; aber die eigentliche, die christliche Vokabel fällt nicht, nämlich »Ewigkeit«, die schon vor Luther gerade von dieser Stelle ihr Gewicht bekommen hatte. Es ist das *ab aeterno* der Vulgata.

Diese Bücher widerstanden wegen ihrer poetischen Form dem nüchternen Zugriff, aber es fehlt nicht an Mißgriffen, etwa Hld 1,15: »Schön bist du, meine Freundin, ja du bist schön. Zwei Tauben sind deine Augen.« Gemeint ist natürlich ein Bildbegriff mit dem Sinn »Deine Augen sind wie Taubenaugen« (Luther). Übergenau und dadurch unverständlich sagt die Einheitsbibel: »Ich trieb meine Forschung an mir selbst, indem ich meinen Leib mit Wein lockte« (Koh 2,3). Was soll das bedeuten? Man kommt auf die Lösung, wenn man die Vulgata zur Hand nimmt: *Cogitavi in corde meo,* oder Luther: »Da dachte ich in meinem Herzen.« Wenn Kohelet sich daranmacht, »in der Weisheit zu forschen und zu spüren nach allem, was unter dem Himmel getan wird« (Buber), greift die Einheitsbibel zum Jargon des Geschäftsmanns: »Ich hatte mir vorgenommen, das Wissen darauf hin zu untersuchen und zu erforschen, ob nicht alles, was unter dem Himmel getan wurde, ein schlechtes Geschäft war, für das die einzelnen Menschen durch Gottes Auftrag sich abgemüht haben.« Das Deutsche kennt die freie Wortfolge, die Vertauschung der Satzglieder, aber sie müßte natürlich stimmen in der Grammatik: »für das sich die einzelnen Menschen in Gottes Auftrag . . .«.

Luther hatte in seiner Übersetzung eine Fülle von stehenden Begriffen, die veraltet sind, aber einen ungemein kräftigen Sinn haben. Er sprach von den »Kindern Ruben« und »Kindern Gad«, den »Kindern Israel(s)« und meinte damit das Volk. In der Einheitsbibel sind daraus »Rubeniter« und »Gaditer« geworden, und so überall. Über die Heldentaten Jonatans (1 Sam 14) hieß es bei Luther: »Es begab sich eines Tages, daß Jonathan, der Sohn Sauls, sprach zu seinem Knaben, der sein Waffenträger war: Komm, laß uns hinübergehen zu der Philister Wache . . .« Es ist ein episch umständlicher Stil, fast märchenhaft, mit gestuften Sätzen, vorgezogenen Prädikaten und feierlichen Appellen (»Komm, laß uns . . .«). In der Einheitsbibel wird daraus ein Tatsachenbericht: »Eines Tages sagte Jonatan, der Sohn Sauls, zu seinem Waffenträger: Komm, wir wollen zu den Posten der Philister hinübergehen.« Da ist vieles auf der Strecke geblieben: die Lust an der Wiederholung, die poetische Umschreibung und der ebensoviel verbergende wie ahnen lassende Satz von dem »Knaben, der sein Waffenträ-

ger war«. Bloß »Waffenträger« ist geblieben. Ähnlich nüchtern 2 Sam 18,6: »Die Leute zogen ins Feld, den Israeliten entgegen, und im Wald Efraim kam es zur Schlacht.« Luther hatte gesagt, und wie großartig klingt hier der Stil der alten Chroniken durch: »Und da das Volk hinauskam aufs Feld, Israel entgegen, erhob sich der Streit im Wald Ephraim.« Ist das altmodisch? Oder ist es manieriert? Es ist bereits modernisiert, denn Luther hatte ursprünglich noch altertümlicher gesprochen: ». . . hub sich der Streit«. Seine Übertragung suchte den hohen, den Kunstton. Die Leser sollten sich was denken. Nichts ist falscher, als zu meinen, Luther, der dem Volk aufs Maul geschaut habe, hätte ihm nach dem Munde geredet.

In der Übertragung der Psalmen schließt sich die neue Übersetzung der alten an und hat sie fortzusetzen gesucht. Man redet vom Bund, von Geschlecht zu Geschlecht, da toben die Völker, da »ergießen sich die Himmel vor Gott« (Ps 68,8), Gottes Hilfe wird »mich erhöhen«, ich gehe »in Sack und Asche«, »schließt euch zusammen zum Reigen bis zu den Hörnern des Altars« (Ps 118,27). Auch der Begriff der Herrlichkeit des Herrn, die Idee von Gottes Herrschaft, ist stehengeblieben. (Luther, der dies Wort in den Evangelien benützt, hat hier »König der Ehre«.) Der »König der Herrlichkeit« entspricht der imperialen Form *rex gloriae* bei Hieronymus. Ps 24,9 heißt es: «Ihr Tore, hebt euch nach oben, hebt euch, ihr uralten Pforten.« Das Bild ist verrutscht, denn im Urtext hieß es: »Hebt, Tore, eure Häupter«, so bei Buber, in der neuen Psalmenübersetzung von Allgeier (1949) und R. Guardini. Diesem Bildbegriff der Urpoesie steht »Ihr Tore, hebt euch nach oben« (nach unten geht es ja nicht) hilflos gegenüber. Da ist man froh, daß, bis auf eine leichte Tempusbeugung, folgender Vers erhalten geblieben ist: »Der Stein, den die Bauleute verwarfen (!) / er ist zum Eckstein geworden« (Ps 118,22).

Durchweg gehören die Psalmen zum besten Teil der Einheitsbibel, zumal auch Musiker zu Rate gezogen wurden. In der Substanz geht die Übertragung der Psalmen aus dem Urtext, dem Hebräischen, auf die Grundmuster des Psalmenstils bei Hieronymus und Luther zurück, etwa Ps 103:

Lobe den Herrn, meine Seele,
und alles in mir seinen heiligen Namen!
Lobe den Herrn, meine Seele,
und vergiß nicht, was er dir Gutes getan hat:
der dir all deine Schuld vergibt
und all deine Gebrechen heilt,
der dein Leben vor dem Untergang rettet
und dich mit Huld und Erbarmen krönt . . .

Die Abweichungen von Luther sind bezeichnend. Luther hat statt Schuld das Wort Sünde, und statt Huld hat er Gnade, sein Radikalwort, das für etliche fünfzig Begriffe der Urtexte steht. Allgeier spricht von »Huld und Gnade«, Buber von »Huld und Erbarmen«. Manche Psalmen haben in der Einheitsbibel eine bessere literarische und rhythmische Form gefunden als in den gewohnten Übertragungen. Da wurde erreicht, was im Lateinischen Hieronymus, aufgrund der *Vetus Latina*, erreichte, wo es Ps 125 hieß: *Qui confidunt in Domino, / sicut mons Sion: non commovebitur in aeternum.* Luther hatte die Stelle 1523 noch so übersetzt: »Die auf den Herrn hoffen. / Die werden bleiben und ewig bleiben / wie der Berg Zion.« Er verbesserte den Text und ließ ihn 1545, in der letzten Ausgabe, so drucken: »Die auf den Herrn hoffen / Die werden nicht fallen / sondern ewig bleiben / wie der Berg Zion.« Die Zürcher Bibel kommt moderner

Einfalt entgegen: »Die auf den Herrn vertrauen, sind wie der Berg Zion, der nicht wankt.« (Relativsätze sind die schwächste Form der Syntax.) Hermann Menge übersetzte die Stelle in seiner Bibel von 1926: »Die da trau'n auf den Herrn, sind gleich dem Zionsberg, der nicht wankt, der in Ewigkeit feststeht.« Der Parallelismus der Glieder ist hier zur Tautologie erstarrt. In der Einheitsbibel erkennt man die rhythmische Form des ursprünglichen Wallfahrtsliedes:

Wer auf den Herrn vertraut, steht fest wie der Zionsberg,
der niemals wankt, der ewig bleibt.
Wie Berge Jerusalem rings umgeben,
so ist der Herr rings um sein Volk, von nun an auf ewig.

Der nächste Vers ist freilich recht nüchtern, weil er einen schlechten modernen Begriff (»Erbland«) koppelt mit einem alt-sakralen, dem »Gerechten«, und ein mattes Bild benützt: »Das Zepter des Frevlers soll nicht auf dem Erbland der Gerechten lasten, / damit die Hand der Gerechten nicht nach Unrecht greift.« Das ist schwer zu verstehen. Das Zepter ist Zeichen der Herrschaft. Hieronymus sprach von *virga* (Rute, Gerte), und diese Übersetzung übernahmen die alten deutschen Übersetzer: »Denn die Rute der Gottlosen wird nicht gelassen über das Los der Gerechten.« Mit dem »Los« ist das Landlos der deutschen Gemeindeordnung gemeint. Es hatte seine Entsprechung in Alt-Israel. Trotzdem erkennt man den Fortschritt der Einheitsbibel – wenngleich man sich schwer vorstellen kann, wie die Zeile von der nach Unrecht nicht greifenden Hand des Gerechten zu beten oder zu singen ist und was sich ein Kind dabei denken soll.

Was den Ton angeht, so sind wir gegen eine Verletzung der überkommenen Wort- und Begriffskomplexe empfindlich, besonders an Stellen von dogmatischem Gewicht. Allioli, der katholische Übersetzer schlechthin, mit dem wir alle, auch ohne seinen Namen zu kennen, groß geworden sind, faßt die Geburt Jesu in folgende Worte (Mt 1,18 ff.): »Als seine Mutter Maria mit Joseph vermählet war, fand sich's, ehe sie zusammenkamen, daß sie empfangen hatte vom Heiligen Geist.« Die Übersetzung ist etwas blaß, nazarenisch sozusagen. Gegen Luthers Pathos kommt sie schwer auf: »Als Maria, seine Mutter, dem Joseph vertrauet war, fand sich's, ehe er sie heimholte, daß sie schwanger war von dem heiligen Geist.« Die Wirkung beruht auf der von Schritt zu Schritt sich steigernden Syntax. Die englische Bibel, von Luther abhängig, sagt: »When as his mother Mary was espoused to Joseph, before they came together, she was found with Child of the Holy Ghost.« Ronald Knox, 1949, verdeutlicht den Vorgang: »His mother Mary was espoused to Joseph, but they had not yet come together, when she was found to be with child, by the power of the Holy Ghost.« (Knox geht auf die Vulgata zurück.) Der griechische Text sagt ungefähr dasselbe, daß Maria, »bevor sie zusammenkamen, empfangen hatte vom Heiligen Geist«. Die in den modernen Sprachen nicht mögliche Partizipialkonstruktion hebt die Schwangerschaft aus dem Heiligen Geist in grammatischer Verschränkung hervor. Dieser Nexus, den Luther in seiner Satzperiode ausdrückte, ist in der Einheitsbibel nicht wahrgenommen. Sie sagt: »Maria, seine Mutter, war mit Josef verlobt; noch bevor sie zusammengekommen waren, zeigte sich, daß sie ein Kind erwartete – durch das Wirken des Heiligen Geistes.« Abgesehen von der grammatischen Unklarheit, auf was sich der Nachsatz bezieht (auf »zeigte sich« oder »ein Kind erwartete«; nur das erste ist grammatisch korrekt), fragt sich der Christ, ob hier nicht einer Verundeutlichung der jungfräulichen Geburt das Wort geliehen wird, als handle es sich um einen frommen Irrtum.

Eine Reihe einschlägiger Stellen scheint zu erweisen, daß das Erscheinen des Herrn verflacht wird. Aus den Drei Weisen, den Magiern, werden Sterndeuter, deren Beruf nach heutiger Rechtsprechung unter den Begriff der Gaukelei fällt. Diese »Sterndeuter« beten das Kind nicht an, wie alle früheren Übersetzer die Geste der Proskynesis übertrugen, sondern sie »huldigen« ihm. »Huldigen« ist ein altmodischer Begriff, dessen Sinn, im Gegensatz zu »Anbeten«, fast verloren ist. Bei der Taufe Jesu (Mt 3,13) sagt die Stimme aus dem Himmel, sie habe an Jesus »Gefallen gefunden«, während Luther, Zwingli und Allioli das »Wohlgefallen« betonten, das dem griechischen »Eudokesa« genau entspricht. Bei den Seligpreisungen hatte man in den Vorfassungen der Einheitsbibel »Wohl euch« gesagt, eine Platitüde, bei der man an »Prosit!« dachte; glücklicherweise ist man zurückgekehrt zu dem »Selig sind« der Überlieferung. Trotzdem liest man mit Trauer: »Selig, die arm sind vor Gott.«, wo doch uns allen die »Armen im Geiste« auf den Lippen liegen. Traurig auch, lesen zu müssen: »Selig, die keine Gewalt anwenden«, als wenn nicht, an anderer Stelle, ausdrücklich gesagt würde, selbst das Himmelreich wende Gewalt an. Wir hatten gehört und gemeint, die »Sanftmütigen« seien selig. Wie tröstlich klang doch einst: »Selig, die reinen Herzens sind.« Jetzt sollen wir uns begnügen mit »Selig, die ein reines Herz haben«, was durchaus nicht dasselbe ist. Wie wahr, wie authentisch kam es doch aus Jesu Mund, wenn er sagte: »Selig die Friedfertigen.« Heute erinnert uns der Satz: »Selig, die Frieden stiften«, an die gescheiterten Bemühungen sogenannter Friedensnobelpreisträger, an die ironische Verdrehung ihrer Künste in das Gegenteil und an eine »Theologie der Befreiung«.

Beim Einzug Jesu in Jerusalem sagt Alliolis Übertragung: »Da führten sie das Füllen zu Jesus; und sie legten ihre Kleider darauf, und er setzte sich auf dasselbe. Viele aber breiteten ihre Kleider auf den Weg; andere hieben Zweige von den Bäumen und streuten sie auf den Weg« (Mk 11,7-8). Die Einheitsbibel weiß es genauer und berichtet: »Sie brachten einen jungen Esel zu Jesus, legten ihre Kleider auf das Tier, und er setzte sich darauf. Und viele breiteten ihre Kleider auf der Straße aus; andere rissen auf den Feldern Zweige (von den Büschen) ab und streuten sie auf den Weg.« Von diesem jungen Esel wissen weder der griechische Urtext noch Wulfila, noch Hieronymus, noch Luther, auch nicht die modernen Übersetzer der Zürcher Bibel und nicht Knox und Karrer. Der griechische Akkusativ heißt *polon,* Fohlen oder Füllen; es kann das Fohlen von Pferd oder Esel gemeint sein, wie auch im Deutschen. Im Latein haben wir das gleiche Wort, *pullus,* es bedeutet das Junge eines Tiers, von »Küken« bis »Fohlen«. Wulfila, für den das Griechische noch lebende Sprache war, überträgt das Wort als »fulan«, Fohlen. Das deutsche Wort Fohlen/Füllen ist etymologisch das gleiche wie *polos/pullus/fulan.* Deshalb ist die Übersetzung Füllen oder Fohlen vollkommen richtig. Weshalb muß Jesus in der Einheitsbibel auf einem »jungen Esel« reiten, einem Tier, das für Bockbeinigkeit berühmt ist, während mit dem Begriff Fohlen das kindhaft sanfte, ungerittene Tier, ein Tier im Zustand der Reinheit und Unschuld, gemeint ist, was jedem Menschen mit sprachlichem Gefühl klar ist, zumal kurz vorher im Text betont wird, daß es sich um ein Tier handelt, das nie einen Menschen getragen hat? Auch der folgende Satz verrät sachliche und sprachliche Unsicherheit. Kann man Zweige auf den Feldern von den Büschen reißen? Was sind das für Zweige, die auf Feldern wachsen, aber – in Klammern – von den Büschen »gerissen« werden. Der Urtext sagt, die Leute hätten Zweige von den Bäumen gehauen und auf den Weg gelegt, so wie wir es heute noch bei

der Fronleichnamsprozession tun. Bei Luther heißt es deshalb: »Etliche hieben Maien von den Bäumen.«

Wenn man Jesu Leidensgeschichte bei Johannes liest, stoßen wir auf Verwässerungen des Textes. Bei Wulfila, Notker, Tatian (um 830), dem Evangelienbuch von 1343 und bei Luther, dessen Liebling Johannes war, hat die Erzählung einen geheimnisvoll traurigen Ton, sozusagen den Goldgrund einer Ikone. Bei der Fußwaschung, Joh 13,2, heißt es bei Allioli: »Und da das Abendmahl gehalten ward . . .« Karrer sagt: »Es war zur Stunde des Mahles.« Ronald Knox nimmt es salopp: »Supper was over . . .«, verbindet es aber syntaktisch fest mit dem Hauptsatz. Die Einheitsbibel teilt mit: »Es fand ein Mahl statt.« Wieso fand es statt und sonst nichts, da es doch um eine rituelle Handlung geht, die zum Kern des Kultus werden sollte, ein Abendmahl? Nach diesem Mahl, wo der Verräter genannt wird und Jesus den Jüngern die Füße wäscht, ist der Heiland, wie Allioli sagt, »im Geiste betrübt«. Im Original klingt es tiefer: Jesus wird »erschüttert« und »verwirrt« genannt. Hieronymus drückt es so aus: *turbatus est spiritu.* Luther hat sich viel Mühe gegeben und fand die feierliche Formel: »Da Jesus solches gesagt hatte, ward er betrübt im Geist.« Die Einheitsbibel redet wie ein Unterhaltungsroman: »Nach diesen Worten war Jesus im Innersten erschüttert.«

Johannes berichtet in Kapitel 20 von der Entdeckung des leeren Grabes und der Erscheinung Jesu vor Maria aus Magdala. Als sie ihn berühren oder umfassen will, sagt er zu ihr (Vers 17): »Halte mich nicht fest; denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen. Geh aber zu meinen Brüdern und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater . . .« Dies »Hinaufgehen«, griechisch *anabainein,* wird seit je und in allen Übertragungen, die ich kenne, mit »hinauffahren« übersetzt. Wieso läßt man Jesus hier »gehen«? Abgesehen vom Sinn der Worte, der Anspielung auf das Ereignis der Himmelfahrt, ist die lexikalische Bandbreite des griechischen Wortes erstaunlich. Es bedeutet: gehen, marschieren, schreiten, wandern, zu Wagen fahren, zu Schiff fahren, den Berg hinaufsteigen, an Land gehen usw. Es ist also richtig und folgerichtig, daß alle Übertragungen von »auffahren« zum Vater, zu den Himmeln reden. Weshalb sagt unsere Einheitsbibel es so farblos, als handle es sich um einen Spaziergang oder Besuch? Das Wort »auffahren« ist, in Verbindung mit dem Vater und den Himmeln, ein christliches Kenn- und Kernwort. Weshalb verzichtet man darauf? Die englische Bibel sagt: »I am not ascended to my Father.« Hieronymus sagt: nondum enim ascendi. Die Verkündigung des Evangeliums sollte auf die Himmelfahrt des Herrn nicht verzichten dürfen.

Der Philologe und Schriftsteller Walter Jens, sonst kein *defensor fidei,* hat kürzlich, anläßlich des Reformationsfestes, den evangelischen Christen eine Philippika gelesen wegen der revidierten Lutherbibel von 1975. Das Werk hat ähnliche Tendenzen wie die Einheitsbibel. Jens zitiert zahlreiche Stellen und resümiert: »Kultsprache? Hymnischer Stil? Sinnliche Rede? Bewahrung und Verteidigung des fremden – und eben in seiner Fremdheit treffenden – Wortes? Papperlapapp! . . . Alles, was nicht eingängig ist, sondern des Nachdenkens bedarf, sieht sich, im Zeichen einer devot akzeptierten Umgangs-Hochsprache, auf den kleinsten sprachlichen Nenner gebracht . . .« Auch er zitiert den Bericht über die Geburt Jesu und nennt ihn eine familiäre Annonce am Rand unfreiwilliger Komik, wenn sich nämlich »herausstellt«, daß Maria schwanger war. Besonders erregt ihn, daß ein Sprach-Entmythologisierer aus Luthers »Pilatus aber schrieb eine Überschrift und setzte sie auf das Kreuz« (Joh 19,19) gemacht hat: »Pilatus

aber ließ ein Schild machen und auf das Kreuz setzen« und fährt fort: »als könne jemand auf den Gedanken kommen, Pilatus habe das Schild am Ende mit eigenen Händen geschnitzt und selbst aufs Kreuz gesetzt!« Dies unselige Schild hat unsere Einheitsbibel noch einmal und technisch noch genauer beschrieben: »Pilatus ließ auch ein Schild anfertigen und oben am Kreuz befestigen.«

Viele Änderungen der Einheitsbibel betreffen Worte. Die Weiber, mit denen der verlorene Sohn sein Geld durchbringt, nennt selbst Allioli Huren. Daraus werden jetzt Dirnen. Aus Ärgernissen werden Verführungen, aus Kriegsknechten werden Soldaten. Da werden Wortfelder von kultischer Bedeutung förmlich umgepflügt. Bei Allioli heißt es (Lk 17,3): »Wenn dein Bruder wider dich sündigt, so verweise es ihm; und wenn es ihn reut, so vergib ihm.« Die Einheitsbibel macht aus dieser Stelle der Umkehr und Buße, *Metanoia* im sakramentalen Sinn, folgenden Vorschlag: »Wenn dein Bruder sündigt, weise ihn zurecht; und wenn er sich ändert, vergib ihm.« Man braucht der Änderung keine Absicht zur Abschwächung des Gemeinten zu unterstellen, aber sie ist Spiegel einer Bewußtseins-Änderung. Sie hat ihre positiven Seiten und findet für Lk 17,20, auf die Frage der Pharisäer nach dem Kommen des Reiches Gottes, folgende Formulierung: »Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man es an äußeren Zeichen erkennen könnte.« Damit ist eine Fülle schwieriger Umschreibungen (Luther: »nicht mit äußerlichen Gebärden«. Allioli: »nicht unter Beobachtung von außen«. Karrer: »nicht so, daß man mit dem Finger darauf weisen kann«) erledigt.

Die Einheitsbibel entstand durch bischöflichen Beschluß, und dieser Beschluß konnte sich durch das Zweite Vaticanum bestätigt sehen, als der Gebrauch der Landessprachen in der Liturgie gestattet wurde. Man hoffte, »daß sich wichtige Aussagen der Bibel dem Ohr der Gläubigen dauerhafter einprägen«, auch solle die neue Bibel für Presse, Funk und Fernsehen geeignet sein. Wie man hört, wäre dies »einmalige Unternehmen« fast als verbindlicher Text vorgeschrieben worden; es wird gerühmt, die Übertragung sei »in gehobenem Gegenwartsdeutsch abgefaßt. Es fehlt ihr nicht an dichterischer Schönheit, Treffsicherheit des Ausdrucks und Würde biblischer Darstellungskraft.« All das hinderte freilich nicht, daß diese Bibel schon im Entstehen, und besonders seit dem Vorliegen der Lesejahre und gottesdienstlichen Lektionare, immer wieder kritisiert wurde.

Pfingsten 1977 veröffentlichte die »Süddeutsche Zeitung« (29./30. Mai) eine Kritik von Friedhelm Kemp, die mehrfach nachgedruckt wurde. Er spricht von einem Rattenkönig von Täuschungen, Fahrlässigkeiten, Verunstaltungen und Verschlimmbesserungen. Kemp stößt sich an dem Begriff der gehobenen Umgangssprache: »Will man sie denn wirklich in der Schrift lesen, beim Gottesdienst vernehmen und auf ihre Dürftigkeiten angewiesen sein, wenn man Gott anruft? Erwartet man wirklich, daß er uns aus den Propheten und Evangelisten in ›gehobener Umgangssprache‹ antwortet? Da genügten doch wohl auf Abruf gespeicherte Ermunterungen eines seelsorgerischen Schnelldienstes für alle Notlagen, statt der Verkündigung von Kreuzigung, Tod und Auferstehung, von Himmelfahrt und Ausgießung des Geistes in zerteilten Zungen wie von Feuer.« Im Oktober 1977 antwortete »Der schwarze Brief« auf ein Interview mit dem Geschäftsführer der Einheitsübersetzung, Otto Knoch in Passau, mit folgenden Stichworten: Protestantisches Verstehen der Heiligen Schrift, sprachliche Unfähigkeit, nicht nötig, verhunztes sprachloses Deutsch, töricht, unzählige Falschheiten, Häresie, Blutleere, naive Unkenntnis, stellenweise Unsinn, traditionslos. Ähnliche Vorwürfe machte

Walter Jens der Lutherbibel von 1975. Er sprach von Mittelstands-Diktion, die mit dem Strom statt gegen ihn schwimme. Sowohl Kemp wie Jens fordern die Verwerfung der neuen Bibeln und Überantwortung der Aufgabe an wenige – und nicht zahlreiche – Schrift- und Sprachkenner, nicht Gelehrte, sondern die »Hilfe der von Pathos und Präzision bestimmten Diktion zeitgenössischer Poesie«. Jens nennt sogar Namen, als Modelle: Brecht, Grass, Celan, Bobrowski. Da wird sich wohl mancher bekreuzigen.

Es war, bei aller Schwäche im einzelnen, Martin Bubers große Leistung, den Text des AT noch einmal zu verfremden, ihn unserm Alltag und der verbrauchten Sprache zu entreißen. Er tat es mit dem Mittel des Hebraisierens und Jüdelns. Vielleicht tat er des Guten oder Schlechten zuviel, so daß seine »Schrift« künstlich und manieriert wirkt und kaum hinauskommt über den Kreis der mehr literarisch als religiös Interessierten. Aber Buber hat die Aufgabe gesehen und in lebenslanger Arbeit abgeschlossen. Alle großen Übersetzer wollten die Sprache der Bibel *über* den Alltag emporheben. Wulfila wollte barbarischen Kriegern den Blick in das Reich der Liebe öffnen. Hieronymus wollte den Text in die Sprache des Römischen Reiches übersetzen, nicht als Literatur, sondern als Botschaft vom Reich Gottes. Luther benützte die Bibel zur Verkündigung seiner Theologie und gewann die halbe Welt für sie, obwohl er, wenn er dachte, lateinisch dachte. Der Erfolg seiner Übertragung war so groß, daß, wie bei jedem Genie, alle Talente ein Schrecken erfaßte und er den Gegnern noch seine Sprache aufzwang.

Die neue Sprache sollte die vielschichtig komplizierte, schwer durchschaubare, rational transzendierende Realität der biblischen Berichte nicht verflüssigen oder noch mehr verwaschen, als es die vom Liberalismus genährte Aufklärung getan hat. Dieser Prozeß hatte nicht nur zur philologischen Aufbröselung der Texte, sondern auch zur Einsicht in die Tiefe geführt, wenn man die Berichte historisch, ethnographisch und archäologisch untersucht. Die Sprache der Einheitsübersetzung setzt, ahnungslos nickend, die Säkularisierung eher fort, als daß sie sie überwindet. So heißt es Joh 14,42 nicht mehr, Jesus wolle die Welt selig machen, sondern retten, redet man nicht vom Jüngsten Tag, sondern kalendermäßig vom letzten Tag. In den alten Begriffen von Seligkeit und Jüngstem Tag steckt nicht eine ominöse oder romantische höhere Warte, sondern eine Annahme überzeitlicher Wahrheit. Röm 3,2 sagt Paulus, in der Einheitsbibel, den Juden seien die »Worte Gottes« anvertraut. Bisher lasen wir »Verheißungen Gottes«, griechisch *logia*, Wahrsprüche, und darum bei Hieronymus nicht *verba*, Worte, sondern *Eloquia*, welche die englische Bibel ganz mit Recht als »oracles« übersetzt, damit der Zukunftssinn, der prophetische Charakter des AT deutlich wird – und diesen hat Paulus gemeint. Ist die ideologische Umnachtung bereits so weit fortgeschritten, daß wir nicht mehr von den Verheißungen Gottes sollten reden dürfen?

Das neuere Christentum – seit der Reformation – ist im Gegensatz zum früheren eine Religion des Buches geworden. Dies Buch bedarf besonderer Rücksichten, sie gehen weit hinaus über Philologie und Theologie. Sein Medium ist nicht das Wort im Sinne moderner Information, sondern die Sprache. Sie ist ein lebender Organismus, und die sprachliche Kraft darf nicht ruhen, bis sie das hervorgebracht hat, was den Forderungen am meisten entspricht. Die moderne Sprache scheint das nicht zu können, da sie im Mund der Allgemeinheit banal, im Mund der Wissenschaften Jargon geworden ist. Zuständig für die Sprache sind nicht Wörterbücher, sondern jene, die von Berufung und Berufs wegen mit ihr umgehen, die Schriftsteller, und zwar jene, die »Autoren« sind. Sie teilen mit den Autoren der Bibel die Sache und den Begriff der Inspiration. Der

alte Scheeben war der Meinung, die Übersetzer der *sacra scriptura* müßten teilnehmen an der Eingießung von oben. Die Schrift selbst ist voller Hinweise auf den Charakter ihrer Sprache, den Logos. Er kann, bei Paulus, gelegentlich stammeln oder mit Engelszungen reden, aber nicht im Idiom der Zeitungen unserer Tage.

Zum Vergleich wurden folgende Texte benützt:

Novum Testamentum Graece, ed. Tischendorf. Lpz. 1884.
Novum Testamentum Graece, ed. E. Nestle, Stuttg. 1953.
Vetus Latina, ed. B. Fischer u. a., Freiburg i. B. 1951ff.
Wulfila od. die gotische Bibel, ed. E. Bernhardt, Halle 1875.
Biblia Sacra vulgatae editionis, ed. V. Loch, Regensburg 1849.
Fritz Tschirch: 1200 Jahre deutsche Sprache, in ausgewählten Stücken der Bibelübersetzung vom Ausg. des 8. Jahrhunderts bis in die Gegenwart. Berlin 1955.
Biblia: das ist die ganze Heilige Schrift deutsch, Wittenberg MDXIV. (Neudruck München 1972). . . von Dr. Martin Luther.
Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Stuttg. 1948.
The Holy Bible, containing the Old and New Testament. Oxford 1874.
Joseph Franz Allioli: Die Heilige Schrift. Nürnberg 1830 ff.
J. F. Allioli: Die Heilige Schrift des Neuen Testaments, nach dem Urtext revidiert von K. Thieme. Freiburg 1949.
Martin Buber: Die Schrift. Köln und Olten 1954 ff.
Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, Zürich 1954.
Arthur Allgeier: Die neue Psalmenübersetzung usw. Freiburg 1948.
Romano Guardini: Deutscher Psalter, München 1950.
Neues Testament, üb. von Otto Karrer, München 1949.
The New Testament, Transl. by Ronald Knox, London 1957.

Heilen und Heil

Von Hans Schaefer

Religion als Voraussetzung zu stabiler seelischer Gesundheit – das ist eine These, die Christa Meves vor einiger Zeit in einem Symposion »Medizin und Theologie« vertrat. Diese These könnte der Parallelisierung der beiden Begriffe Heilen und Heil entsprechen. Sagt uns nicht in der Tat eine moderne psychosomatische Medizin, daß die Heilung seelischer Kräfte bedarf, ebenso wie wir heute wissen, daß Krankheit fast immer ein Abfall von geistigen Prinzipien ist, wenn wir die Tugenden der Mäßigung, der Heiterkeit und der Nächstenliebe als geistige Prinzipien gelten lassen.

Es soll nun unser Anliegen sein, diese Thematik aus Theologismen, Einseitigkeiten, Postulaten und Ideologien herauszuführen und in unserer Überlegung das helle Licht der Wissenschaft scheinen zu lassen. Doch wird sogleich der Verdacht entstehen, daß ich vom hellen Licht der Wissenschaft in physiologischem Hintersinn spreche und eigentlich nur das helle Licht der Naturwissenschaft meine. Der Leser sei also auf der Hut. Es spricht in der Tat ein Naturwissenschaftler, der freilich begriffen hat, daß Naturwissenschaft Grenzen hat, über die hinaus sie ins Leere stößt. Ich bekenne also zuvor, was ich mit dem Begriff »Wissenschaft« im Sinne habe. Unsere Überlegungen sollen *methodisch* fundiert sein. Methode aber ist hier im griechischen Wortsinn verstanden: der Weg, wie wir zu unserem Wissen kommen, muß klar sein. Das aber setzt eigentlich nur die Beantwortung immer der gleichen Frage voraus, die angesichts jeder Aussage zu stellen wäre: Woher wissen wir das, was wir behaupten? Diese Frage, dem Theologen gestellt, löst meist einige Verlegenheit aus. Er kann sich nicht auf das direkte göttliche Wort, die »Offenbarung«, berufen, denn diese steht in den heiligen Texten nicht »in Gänsefüßchen«. Sie ist nicht als solche markiert und von zeitbedingten, gewiß nicht das wahre Sein offenbarenden Legenden nicht unterschieden.

Es ist nun nicht meine Aufgabe, darzulegen, wieso Theologie eine Wissenschaft sein kann. *Unsere* Überlegung jedenfalls verspricht, der Frage nach dem »Woher« ihrer Formulierung nicht auszuweichen. Es versteht sich von selbst, daß nicht jeder Satz, der nun gesprochen wird, auf diesen methodischen Ansatz hin eigens geprüft wird. Uns geht es wie dem Politiker: Wir tragen unser Grundgesetz der methodischen Zulänglichkeit nicht ständig unter dem Arm. Aber darauf angesprochen, hoffen wir, die Grundgesetz-Konformität unserer Aussage nachweisen zu können, die in der Regel nur aus dem allgemeinen Duktus der Argumente hervorleuchten wird.

1. Semantik

Wer methodisch denkt, muß sich über die Semantik seiner Begriffe Rechenschaft geben. Was bedeuten uns heute die Worte Heilen und Heil? Sie stammen aus einer gemeinsamen indogermanischen Wurzel. Heil, als Adjektiv, heißt ganz, unversehrt, gesund, und wird, als Wunschform seines Inhaltes, zum Gruß. Heilig ist die Entsprechung dieses Wortes auf der possessiven Ebene: Ein Gegenstand ist ganz und ohne Abstriche

Eigentum eines Dritten. Dieser Dritte ist Gott: Das Heilige ist ganz und gar sein eigen.

Wenn wir etwas dem Gotte als Eigentum zuschreiben, so nimmt dieser Gegenstand am Glanze des Gottes-Begriffs teil. Was sind also die Bestimmungsstücke Gottes? Eine Untersuchung, die ich vor Jahren anstellte, ging zur Klärung dieser Frage den methodischen Weg, die *Epitheta ornantia* Gottes, seine sprachliche Wesensbestimmung, aus landläufigen Dogmatiken zusammenzustellen und nach Kategorien zu ordnen. Es zeigte sich, daß Gott in der verbreitetsten Kategorie in Negativbegriffen definiert ist: Er ist all das nicht, was wir Menschen sind: Er ist unsichtbar, unerklärlich, unverstehbar, unerkennbar: Er ist also nicht mit der Welt der Erfahrung zu deuten. Wird er »erfahren«, so jedenfalls auf eine völlig andere Weise als die Dinge dieser Welt.

Die zweite Gruppe der Definitionen betrifft Extrapolationen des Menschlichen ins Extreme: Allmacht, Allwissenheit, Allgütigkeit. Und endlich finden wir die Eigenschaften, die uns im Sozialleben unerläßlich scheinen: die sozialen Wunschbilder der Väterlichkeit, der Liebe, der Geborgenheit, der Wahrheit.

Wenn »Heil« und »Heilen« an diesem »Heiligen« Anteil haben sollen, so müßte also bewiesen werden, daß Gesundheit aus Eigenschaften fließt, die mit dem so definierten Göttlichen zu tun haben. Ist Gott für das menschliche Denken so etwas wie die Extrapolation des Menschen ins Extreme, Absolute, und zwar unter Betonung nur einiger (eben der guten) menschlichen Eigenschaften, so sollten diese göttlichen Eigenschaften zugleich auch das medizinische Heil des Menschen in dem Maße garantieren, in dem er das Absolute relativ in sich selber realisiert.

2. *Das Heil der klassischen Theologie*

Göttliches als das ins Extreme projizierte Bild des Menschen, das eine Gesellschaft sich als Ideal geformt hat. Diese Maxime mag einseitig sein, nicht für alle Religionen gleich gut gelten. Es scheint mir aber sicher, daß sie mindestens für das Christentum in einem erstaunlichen Ausmaß gilt. In diesem Urteil haben mich meine theologischen Studien seit Jahrzehnten bestärkt. Das Christentum ist die anthropologisch orientierte Religion schlechthin, allein schon dadurch, daß sie den Gottmenschen Jesus Christus in ihren Mittelpunkt gestellt hat. Sie ist zudem, nach biblischem Zeugnis ebenso wie nach ihrer kirchlichen Ausformung, eine gesellschaftlich orientierte Religion – wo ihre Mitglieder versammelt sind, da ist Christus (wie er selbst verheißen hat) mitten unter ihnen.

Es ist nun eine bekannte Tatsache, daß in religiösen Vorschriften gesundheitliche Rezepte enthalten sind, die sich offenbar aus der Erfahrung langer Jahrhunderte kondensiert haben. Ernährungsriten, koscheres (d. h. trichinenfreies) Fleisch, Fasten, Verfemung des Alkohols, Waschungen, Inzest-Regeln und Tabuformen im familiären und sexuellen Bereich sind Beispiele, die jedem geläufig sind. Man könnte also unser Thema mit der banalen Feststellung als erschöpft ansehen, daß die Menschheit gesundheitliche Rezepte in die Form religiöser Vorschriften gehüllt hat und daß aus diesem Grunde die Religion auch heute noch eine Rolle spielen sollte. Es wäre schön, wenn die Probleme so einfach lägen. Das aber tun sie leider nicht.

Der wesentlichste Grund, aus dem heraus die Probleme heute sowenig hoffnungsvoll erscheinen, ist zunächst, aber sicher nicht zur Hauptsache, die Abneigung der Menschen, Kirche und kirchliche Vorschriften ernst zu nehmen. Man wird einer Zeit, die an der Kirche vorbeilebt und die ohnehin kein Gesundheitsbewußtsein hat, schwerlich ein

religiös motiviertes Gesundheitsverhalten einreden können. Der entscheidende Einwand aber liegt in der Struktur der kirchlichen Verkündigung selbst. Wer etwa die so umfangreiche und alle Lebensbereiche betreffende Dokumentation des II. Vatikanischen Konzils (Rahner) oder der »gemeinsamen Synode« durchsieht, der entdeckt überhaupt nur spärliche Textstellen, an denen von Krankheit oder Gesundheit geredet wird. Der Kranke ist das Objekt der Caritas, und Krankheit erscheint im Synoden-Text nur als Entschuldigung für den sonntäglichen Kirchenbesuch. Die Kirche denkt in Sachen Gesundheit traditionell, im Geiste der klassischen Medizin, die, ebenso wie die Kirche, Krankheit als »Schicksal« ansah, das den Menschen nach unerfindlichen Gesetzen auferlegt wird. Das Denken der Medizin, das bis in die Gegenwart nicht auf letzte Krankheitsursachen, sondern nur auf pathogenetische Schritte in der Entwicklung der Krankheiten gerichtet war, dies Denken spiegelt sich im kirchlichen Raum in Form der ausschließlich *helfenden* Aktion bei Krankheit wider. Sünde – so die Konzilsakten (Liturgie 109[b]) – hat soziale Folgen, von der Krankheit wird aber nichts gesagt. Kirche und Glauben werden geisteswissenschaftlich verstanden, gegen zeitgenössische Ideologien abgegrenzt. Das von der Kirche vermittelte »Heil« ist ein geistliches Heil, das Heil der Seele. Wenn Wunder diskutiert werden, z. B. in sehr fortschrittlicher Form bei Küng, so an Hand der ärgerlichen Form der Krankenheilung: Ist Christus ein »Heilpraktiker«, so fragt Küng und weist auf die Praxis der *Christian Science* hin, die ja unserem Problem sehr viel näher steht als das kirchliche Christentum. Auch bei der *Christian Science*, in der unmittelbaren Ausdeutung der gesundheitlichen Relevanz der christlichen Botschaft, steht aber das Heilen als Zeichen des Heils im Vordergrund, ein Akt der psychischen Überwältigung des Körperlichen, und ist also ganz im Stil der klassischen Neurosenlehre verstanden. Auch Siebenthals erst 1950 geschriebenes Büchlein »Krankheit als Folge der Sünde« zeigt diesen traditionellen Rahmen auf.

Gegen solche verengte Sicht einer Heilsbotschaft der Kirche war es leicht, massive Argumente aufzubringen. Die Frage, ob denn die Heiligen gesund waren, fördert mißliche Antworten zutage. Die Zahl der Gestörten und Neurotiker unter ihnen war groß. Die »ekklesiogene Neurose«, die Christa Meves als eine realitätsgerechte Diagnose der Psychoanalytiker ansieht, diese Neurose ist überall entdeckbar, wo man es mit extremer Frömmigkeit zu tun hat.

Man mag zugeben, daß es sich hier (wie Plack meint) um eine vorwiegend sexuelle Neurose handelt, aber das ist wohl nur eine Folge der übertriebenen Sexualtabus des bürgerlichen Zeitalters. Andere Jahrhunderte haben andere ekklesiogene Neurosen erzeugt, und die These von der obligaten Gesundheit dessen, der nur einfach fromm ist, ist kaum haltbar. Auch die Frömmigkeit bedarf einer gesunden Form, in der allein sie das »Heil« garantiert. Wenn also das Thema »Religion und Neurose« (Rudin) abgehandelt wird, so sollte man ruhig auch diese ekklesiogene Neurose beim Namen nennen. Sie war die Folge einer Verengung des kirchlichen Problembewußtseins, die immer noch nicht völlig überwunden ist.

Die Verengung ist freilich von typisch zeitgenössischer Struktur. Ich besitze keine Kenntnis der mittelalterlichen Theologie, die mich befähigen würde, hier Genaueres zu zitieren. Schipperges hat aber soeben eine vorzügliche Darstellung gegeben, an die ich mich halten darf. Hildegard von Bingen ist uns allen ein Begriff. In ihren Schriften handelt sie von der Natur des Menschen und der Stellung des Menschen im Kosmos (wie es Scheler Jahrhunderte später formuliert hat), alles in einem Geiste, der die Natur als

solche und aus ihren eigenen Gesetzen zu ergründen sucht. Natürlich kommt auch sie an keinem Punkte zu einem heute noch akzeptablen Konzept der Krankheit. Die damalige Welt war in spekulativen Ideen befangen, und es ermangelte ihr jeder Bezug auf Tatsachen, ein Bezug, der bekanntlich erst aus der englischen Pragmatik eines Bacon, aus der experimentellen Grundhaltung des Descartes und mit erfolgreicher Praxis erst aus der Physiologie des William Harvey entsprang, um wenige Namen stellvertretend zu nennen. Man wird also die spekulative, noch keineswegs auf Krankheitsursachen ausgerichtete anthropologische Theologie der hl. Hildegard kaum als Mangel anlasten können. Die Frage aber, warum wohl eine so in der Religion beheimatete Frau und Äbtissin so detaillierte naturwissenschaftliche Betrachtungen anstellte, sollte uns zu einer mutigen Antwort führen. Der damaligen Theologie war der Mensch ein Wesen aus Leib und Seele. Hildegard läßt (im *Liber Vitae Meritorum*, II, 45) die Seelen der Heiligen sich ihren Körper zurückwünschen. »Wenn aber Leib und Seele verbunden sein werden, dann enthüllt Gott sein Angesicht«, so sagt sie: nur der Leib kann Gott erblicken. Das Heilige ist zugleich Leibliches. Solche Theologie ist in der Ära einer in der idealistischen Philosophie der Griechen geschulten Moderne nicht mehr gängig. Erst neuerdings wagen sich Stimmen hervor, welche von der »Heilkraft des Heiligen« sprechen. Eugen Biser hat das Heil als Heilung dann in glänzenden Beispielen aus der Geschichte der Philosophie belegt, einer Philosophie, die gegen den idealistischen und erkenntnistheoretischen, kurz den einseitig geisteswissenschaftlichen Strom schwamm. Boethius mit seinen Tröstungen der Philosophie war ein grandioser Anfang, nachdem Aristoteles in seiner Universalität vergessen war.

Die medizinische Theologie, die sich nun in unseren Tagen zu entwickeln beginnt und einer deren markantesten Vertreter Dietrich Stollberg ist, sieht denn auch das Problem in seinem ganzen Umfang. Es ist in ihr nicht mehr die Frage der christlichen »caritas«, nicht mehr die Heilung im Sinne des »Jesus als Heilpraktiker« der wesentliche Punkt. Vielmehr tritt diese Theologie in der Hoffnung auf, sie könne Krankheit, im Verein mit dem Arzt, in ihren Ursachen bekämpfen, sie könne über das Leibliche hinweg die Seele ebenso erreichen, wie sie über die Seele hinweg das Leibliche erreichen kann. Diese Theologie beginnt also, im strengen Sinn des Begriffs »psychosomatisch« zu denken.

Es scheint in der Tat, daß (wie ein kirchlicher Therapeut aus der Region der Außenseiter, Bennet, schreibt) die Kirche »ihren Heilungsauftrag neu entdeckt«. Es gibt hie und da im Ausland »Heilungsgottesdienste«, in denen Ungewöhnliches geschieht, und zwar in evangelischen Kirchen. Die katholische Kirche hatte Lourdes, eine viel gepriesene und ebensoviel gelästerte Heilungsstätte, niemals verleugnet, nachdem sie zögernd erst 1862 die ersten »Wunderheilungen« anerkannte. Kein Geringerer als der Nobelpreisträger Alexis Carrel, Physiologe wie ich auch, hat davon und von seiner persönlichen Erschütterung ein Zeugnis abgelegt. (Eine moderne kritische Darstellung verdanken wir Schleyer, 1949.)

Dennoch sind Heilungen aus dem Glauben, die uns heute im Zeitalter fortgeschrittener Psychophysiologie nicht einmal mehr naturwissenschaftliche Probleme bieten, nicht das Ganze dieses Problemkreises einer therapeutischen Theologie, die ihre Therapie (ihren Dienst, wie es das Wort Therapie meint) keinesfalls nur theologisch, sondern auch medizinisch versteht. Es gibt nur wenige Ansätze, die das *Kat' holón*, das Umfassende solcher medizinischen Theologie, in den Blick fassen. An prominenter Literatur ist mir nur Küngs großartiges Kapitel »Grundmißtrauen oder Grundvertrauen?« in seinem

Buch »Existiert Gott?« bekannt geworden. Hier wird darauf verwiesen, daß sich in der frühen Kindheit, im wesentlichen in den ersten drei Jahren, die Fähigkeit des Vertrauens herstellt. In der Tat: die »psychische Geburt« des Menschen, wie es Margret Mahler und ihre Mitautoren nennen, ist ein Akt, der in seiner Physiologie, Psychologie und Pathologie erst seit einigen Jahren leidlich einsehbar geworden ist. Die Deutsche Liga für das Kind in Familie und Gesellschaft nimmt sich des Problems jetzt an. Dies Problem hat eine handfeste familienphysiologische, aber auch eine religiöse Komponente: Vertrauen ist eine Haltung, welche einen vertrauenswürdigen Glaubensinhalt voraussetzt, der das Individuum nicht enttäuscht. Die Eltern sind die ersten Vermittler solchen Ur- oder Grundvertrauens, aber der religiöse Hintergrund des Vertrauens ist, sobald das Elternhaus verlassen wird, unabdingbar. Die jungen Menschen, welche in den Praxen der transzendentalen Meditation ihr Heil suchen und auch meistens finden, finden es nicht allein durch Meditation, vielleicht nicht einmal unter wesentlicher Hilfe derselben. Es ist der Zauber der Gemeinschaft, der sie umfängt und sicher macht, das Vertrauen, das sie in diese Gemeinschaft setzen können und das ihnen, wenn sie seelisch erkranken, Heilung schenkt. Biser hat das teils akolytisches, teils identifizierendes Reden genannt. Religiöser Glaube hat eine weit umfassendere Bedeutung als nur die eines Helfers, der in Konkurrenz zur Praxis der Psychotherapie tritt oder gar nur als Plazebo wirkt. Aber dieses Problem läßt sich nicht ohne einen Blick auf die moderne Medizintheorie verständlich machen.

3. Die neue Krankheitslehre

Es bedarf also eines Einstiegs in sozialmedizinische Gedankengänge, die auch innerhalb der Medizin immer noch relativ neu scheinen. (Eine umfassende Darstellung bei Schaefer 1979.)

Beginnen wir mit dem Einstieg in die moderne Theorie der Krankheitsentstehung. Um es zunächst theologisch auszudrücken: Die Quellen des Unheils, der Krankheit nämlich, sind uns heute im Prinzip bekannt. Die ersten Ursachen, die Ätiologien der Krankheiten lassen sich in nur zwei Klassen einordnen: erbbedingte und umweltbedingte Ätiologien. Das ist ein simples, logisches Postulat. Lassen wir die erbbedingten Krankheiten zunächst beiseite, so wichtig sie auch sind. Die Umwelt als Lieferant von Krankheits-Ursachen läßt nicht viele Möglichkeiten offen. Die physische Umwelt mit ihren Naturkatastrophen, so wichtig sie für den Untergang z. B. der Dinosaurier und vielleicht überhaupt vieler Arten am Ende der Kreidezeit war (ein Meteorit könnte sie, wie man annahm, vernichtet haben): Für unsere derzeitigen Krankheitskatastrophen spielt diese physische Umwelt nur eine relativ geringe Rolle. Als Lieferant der Krankheitsursachen kommt vielmehr nur die gesellschaftliche Umwelt in Frage, vorwiegend durch vier Kategorien von Einflußfaktoren: durch Prägung der Verhaltensnormen (Sitten), durch Technik mit ihrer Denaturierung der Umwelt, durch Auslösung psychosozialer, vorwiegend emotionaler Reaktionen und durch die Prägung der Persönlichkeit. Mit Hilfe dieser vier Gruppen entstehen die Prozesse, die in einer langen Abfolge von Zwischenstufen, in einer »Hierarchie der Risikofaktoren« (Schaefer 1976), endlich jene letzten, krankmachenden und todbringenden Risiken entwickeln, welche die klassische Medizin erarbeitet hat. Im Detail fehlt uns natürlich manche Einsicht, insgesamt ist uns nur ein kleiner Prozentsatz aller Risikoabläufe bekannt. Wir kennen

aber nun das Prinzip. Wir wußten, seit den amerikanischen epidemiologischen Studien in Framingham und Tecumseh, daß es meßbare Faktoren gibt, mit denen unsere Lebenserwartung eng korreliert. Für den Infarkt sind es z. B. Blutfette, Blutzucker, Blutdruck und Rauchen als wichtigste Risikofaktoren. Woher aber stammen sie? Sie können nicht spontan entstanden sein. Sie haben mit Sicherheit ihre zureichenden Gründe. Diese Gründe können letztlich nur in einer der vier gesellschaftlichen Risikokategorien gelegen sein, die wir gerade kennenlernten.

4. Der Weg zu einer umfassenden medizinischen Anthropologie

Mit dieser Theorie, die, wo immer sie prüfbar wurde, sich bestätigt hat, muß es gelingen, den theologischen Fragenkomplex, den wir eingangs skizziert haben, nun in einem exakteren Licht zu sehen. Wir müssen dabei vielleicht Hans Küngs Kritik abwehren, daß die naturwissenschaftliche Methode eben nur zur Darlegung naturwissenschaftlicher Konzepte tauge und selbst dabei noch ihre Grenzen aufweise. Natürlich betreibt die Theologie ihr Handwerk mit spezifischen Methoden, die dem Gegenstand angepaßt sind. Unser Gegenstand, die Krankheit, verlangt aber die Methoden, nach denen wir hier vorgehen. Wenn dabei zugleich theologische Dimensionen sichtbar werden, so ist das keine Grenzüberschreitung der Pathophysiologie und Nosologie, sondern ein Zeichen dafür, daß Medizin ebenso wie Theologie den *Menschen* betrifft und bei seiner Analyse sich die Wissenschaften begegnen. Wir betreiben also eine besondere Art Anthropologie, die im Kern keineswegs neu ist, sich in den anthropologischen Ansätzen der Schule Victor v. Weizsäckers schon vor Jahrzehnten bildete und wohl am weitesten von Kütemeyer vorwärtsgetrieben wurde (Zur Lit. Christian).

Greifen wir unsere ätiologische Argumentation noch einmal auf. Wir können für die großen Volkskrankheiten zum Teil nachweisen, z. T. (wie beim Krebs) nur erahnen, daß die Entartung menschlichen Verhaltens die wesentlichsten Faktoren für die Entwicklung von Krankheit stellt. Die menschlichen Gene sind an Stoffwechsel-Gleichgewichte angepaßt, welche jede Form des Luxuskonsums mit Abnormität leiblicher Prozesse beantworten. Vom Diabetes ebenso wie von der Hypercholesterinämie ist zu vermuten (für den Diabetes bereits wahrscheinlich gemacht), daß bei nicht allein genetisch bedingter Abnormität jahrelange Fehlernährung zur Entwicklung der einschlägigen Risikofaktoren führt. Körperliche Untätigkeit beraubt uns wesentlicher fermentativer Reparationsfaktoren. Drücken wir dasselbe in moralischen Kategorien aus, so sind Unmäßigkeit im Essen und Trinken und Faulheit pathogen. Wenn also die Religionen schon früher Normen im Eß- und Trinkverhalten aufstellten und uns zu gewissenhaftem Fleiß anhielten, so trieben sie damit eine ätiologisch klare, wissenschaftlich fundierbare präventive Medizin.

Nun ist der Luxuskonsum der leiblichen Genüsse bekanntlich nicht einmal die schlimmste Seite dieses Problems. Die Entartung der Sitten unserer modernen Gesellschaft greift weit in alle Fragen des Alltags hinein, gerade auch in medizinischer Hinsicht. Unter den Krankheitsursachen wird z. B. immer häufiger der Streß genannt. So unklar dieser Begriff auch ist, er enthält einen harten Kern, der als eine Überfunktion des Sympathikus bezeichnet werden kann. Dieser Sympathikus hat etwas mit ergotropen, nach außen gerichteten, gesellschaftlichen Funktionen zu tun. Er steht, um es mit Fromm zu formulieren, auf der Seite des Habens und nicht des Seins, also auf der Seite

der Unruhe und des Risikos. Er kennzeichnet die Grundeinstellung des Wollens. Er ist der Nerv, der jede Form der Machtausübung und der Terrorisierung somatisch ermöglicht. Wir können wohl auch sagen, daß er so etwas wie das Anti-Liebes-Prinzip in der Phänomenologie emotionaler Reaktionen darstellt, nämlich die Inkarnation der Aggression.

Es ist selbstverständlich, daß das aus christlicher, ja aus jeder religiösen Tradition herausfallende Verhalten unserer Gesellschaft zugleich ein solches ist, welches die christlichen Tugenden nicht mehr ernst nimmt. Zählen wir, nur um uns die Weite des Problems zu vergegenwärtigen, die in unserem Zusammenhang wesentlichen christlichen Tugenden auf: Unter den vier Kardinaltugenden, Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit, ist es nur die letzte, die uns im Rahmen unseres Themas entscheidend angeht; die Tapferkeit freilich macht uns einige Schwierigkeiten, denn sie ist (oder kann sein) eine sehr adrenerge, sympathikusfreundliche Tugend, und sie wird zu einer auch biologischen Wohltat erst dann, wenn Tapferkeit als Gelassenheit im Streit, als souveräne Menschlichkeit, mithin als Zivilcourage, verstanden wird. Einsicht und Weisheit als die sog. Verstandestugenden sind dagegen völlig in unser Konzept einzuordnen, da sie es dem Individuum ermöglichen, mit einem Minimum an Affekt die unvermeidlichen Lebenskonflikte zu bestehen. Glaube, Hoffnung und Liebe aber, als die klassischen sog. übernatürlichen Tugenden, offenbaren sich uns vor dem Hintergrund einer medizinischen Theologie als die Ingredienzen schlechthin eines Lebens ohne Streß. Die Demut und Ergebung endlich sind die Haltungen, die der sympathicotropen Aggression antagonistisch sind.

Die Psychopathologie versichert uns endlich seit langem, daß die existentielle Angst ein seelisches Grundphänomen unserer Zeit ist. Von der Angst aber lehrt uns die Pathophysiologie, was auch ihr Name besagt, daß sie uns das Gefühl der Enge, die *Angina pectoris*, erzeugt. Im Tierversuch sind wir der Angst sehr viel besser auf die Spur gekommen. Am australischen Baumhörnchen, einer Halbaffen-Art, die mehr unserem Eichhörnchen gleicht, den Tupajas, haben die Verhaltensforscher gefunden, daß Angst, leicht ablesbar am Sträuben der Schwanzhaare, einen nephrogenen Kollaps verursacht: Die Durchblutung der Niere wird total gedrosselt, die Tiere sterben. Wieweit es derartige von der Niere ausgehende psychogene Todesfälle auch beim Menschen gibt, ist nicht bekannt. Daß der psychogene Tod vorkommt, ist erwiesen (Stumpfe). Wie immer er entstehen mag, z. B. durch eine akute Thyreotoxikose wie beim plötzlichen Tod des Wildkaninchens oder durch Kammerflimmern bei plötzlicher massiver Sympathikus-Aktivierung, es spielt Angst, und damit der Sympathikus, eine verhängnisvolle Rolle dabei. Angst aber ist, wenn wir Heidegger folgen wollen, eine Grundbefindlichkeit des Seins, ist die Folge des »Ausgesetztseins«, der Verlassenheit, dessen also, was durch Glauben an den Schutz Gottes vermieden werden kann und vor dem uns die Einbettung in eine Gesellschaft schützt, der wir uns anvertrauen können.

Glaube, darin dürfen wir Küng folgen, ist die Grundlegung des Grundvertrauens, das auch in der psychischen Geburt sich als so wichtig erwies. Glaube wird uns letztlich durch den gesellschaftlichen Prozeß der Einführung in die Gemeinde vermittelt und wird unmöglich, wenn die Fähigkeit zum Grundvertrauen nicht in einer normalen »psychischen Geburt« des Menschen gelegt wird.

Von der Angst darf gesagt werden, daß sie gewiß nicht, wie Heidegger offenbar annimmt, eine für die seelische Existenz des Menschen unvermeidbare Belastung ist.

Der Argumentation Heideggers vermag der Physiologe ohnehin nicht zu folgen. Sie ist zu abstrakt und spekulativ, um ihn sonderlich zu beeindrucken. Sie mag aber, im Sinne von Jaspers' »Psychologie der Weltanschauungen«, ein Ausdruck der seelischen Grundverfaßtheit des Autors Heidegger sein, und insofern könnte seine Aussage auf sehr viele zeitgenössische Menschen zutreffen. Die Neigung zur Angst ist freilich ein angeborenes Reaktionsmuster. Sie wird vermutlich um so weniger faktische Angst erzeugen, je sicherer sich das Individuum in den Schoß einer Gemeinschaft eingebettet weiß. Insofern käme der Gemeinde in ihrer sorgenden Haltung, von der wir noch reden werden, eine prinzipielle Schutzfunktion zu. Die enorme Bedeutung der Angst heutzutage, als pathogenetisches Prinzip, wäre dann der Ausdruck des Zusammenbruchs dieser letztlich religiös zu verstehenden Geborgenheit. Es mag sein, daß sich in dieser Angst-Pandemie ein wesentlicher Grund für die so rasende Zunahme des Herzinfarktes findet (Schaefer u. Blohmke).

Von der Hoffnung könnten wir soviel medizinisch Relevantes berichten, daß es den Rahmen dieser Ausführungen sprengen müßte. Ein sicher nicht theologisch vorbelasteter Chefarzt hat mit Sterbenden den Versuch gemacht, durch Erwecken der Hoffnung auf Heilung ans Wunderbare grenzende Erfolge zu erzielen, auf ganz profane Weise (Rehder). Der Glaube aktiviert nach Art eines Plazebo, und die Hoffnung aktiviert den »Lebensmut«. Das aber heißt: Die neutralen und hormonalen Komponenten, deren Versagen Krankheit und Tod bedeutet, werden verstärkt. Die Liebe aber, das wußte schon der Arzt Paracelsus, heilt alles, überwindet alles und hilft dazu, alles menschliche Verhalten in die medizinisch richtige Bahn zu lenken.

Nun handeln wir, wenn wir gesundheitswidrig handeln, durchaus in Übereinstimmung mit gesellschaftlichen Sitten. Das lehrt uns ein Blick auf das Phänomen des Zigarettenrauchens. Ist also der Abfall von den christlichen Tugenden Sünde, so ist diese Sünde eine gesamtgesellschaftliche Sünde, und das Heil, das aus der Praktizierung der Tugenden fließt, ist ein gesellschaftliches Heil. Das ist im übrigen orthodoxe Theologie, da Gott uns in der Gemeinde nahekommt und der einzelne keine Religion in sich ohne gesellschaftliche Hilfe entwickeln kann. Erziehung, Tradition, allgemeiner Konsens sind die Pfeiler der Religiosität.

Heilen ist freilich immer ein individueller Prozeß, denn dieser Prozeß der Heilung erfolgt am einzelnen Menschen. Krankheit ist ein individuelles Problem. Eine Gesellschaft läßt sich als »krank« nicht eindeutig definieren, was man gerade an Kütemeyers abweichender Meinung in seinem Buch von der »Krankheit Europas« zeigen könnte. Die Lösung dieses Widerspruchs: Der einzelne muß die Konzepte des Heils, die aus dem Heiligen fließen, als einzelner befolgen. Tut er das nicht, so ist seine Sünde und seine Krankheit die Konsequenz für ihn. Er muß aber zu solcher Heiligkeit durch gesellschaftliche Normen hingeführt werden. Je lasziver die Gesellschaft handelt, je pluralistischer sie solche Handlungen entschuldigt, desto geringer ist die Chance der Gesundheit für die in dieser Gesellschaft lebenden Individuen. In einer solchen Gesellschaft ist die Krankheit ihrer Individuen vorprogrammiert.

Fassen wir zusammen und ergänzen zugleich, was uns als medizinische Problematik der Theologie deutlich geworden ist.

Gesundheitsgerechtes Verhalten ist immer ein Verhalten, das christliche Tugenden, wenn auch ungewollt, praktiziert: Mäßigkeit, Liebe, Demut, Entsagung, Fleiß sind Haltungen, welche die Risikofaktoren senken und den sozialen Streß abbauen. Es sind

Haltungen, die (physiologisch gesprochen) *anti-sympathicoton* sind, den Sympathikus dämpfen. Darüber hinaus aber bedarf das Individuum der Sicherung, die seine Angst beseitigt. Das Risiko der Ungewißheit, der »insecuritas humana«, wie es Peter Wust nannte, faßbar im Weinen des verlassenen Säuglings, im Angstschrei des von der Mutter getrennten Tieres, diese Ungewißheit kann dem erwachsenen Menschen nur durch die Sicherung der Gemeinschaft gegeben werden. Die Gemeinschaft ist die Quelle unserer Kraft, wenn diese Gemeinde in sich die seelischen Voraussetzungen der Nächstenliebe entwickelt hat. Der Mensch ist in der Tat das aristotelische *Zoon politikon.*

Gemeinde und Kirche, soweit sie Gemeinde ist, bewirken also ein Doppeltes: Sie normieren Verhalten so, daß es vor Krankheit schützt; sie bieten die Geborgenheit, die ein Leben ohne seelische Risiken ermöglicht. Die Kirche ist zugleich eine normative, das Handeln ordnende, und eine spirituelle, die Seele befriedende Institution. In beiden Eigenschaften ist sie zugleich Medizin und Theologie, Wohlfahrt und Ethos, Heilen und Heil. Das Heil der Seele ist vom Heilen des Leibes nicht zu trennen.

5. Das Heil ist reziprok

Unsere Überlegung ging bislang so vor, als ob das Individuum nur für sich selbst das Heil erlange und erwarte. Der Egoismus der Menschen wird nun in der Tat die Heilserwartung immer auf das eigene Heil beziehen. Wie wenig edelmütig diese Erwartung und das aus ihr fließende Handeln sein kann, ist im Neuen Testament im Gleichnis des Pharisäers gebrandmarkt worden.

Nun zeigt uns die moderne, epidemiologisch orientierte Medizin sehr klar, daß der Mensch auf gesundheitsgerechtes Verhalten hin immer in zweifacher Richtung gefordert ist: Er muß sein eigenes Verhalten hinsichtlich seiner eigenen Gesundheit unter Kontrolle haben. Die Lehre vom Streß und der Phänomenologie der Streßerkrankungen zeigt uns jedoch, daß in weitem Umfang der Mensch auch der Risikofaktor seines Mitmenschen ist. Rahe hat seine Skala der risikoträchtigen Lebenserfahrungen aufgestellt, und epidemiologisch ist sie weitgehend als brauchbar befunden worden, in zahlreichen Studien in aller Welt. Ein Blick auf diese Skala der »recent life experiences« zeigt, daß die Beziehungen zwischen Individuen als pathogener Faktor sehr wesentlich sind. Rund ein Drittel der als riskant angegebenen Ereignisse betreffen unmittelbar das Verhältnis zu dem »Nächsten«, d. h. dem Mitmenschen, mit dem das Individuum unmittelbar Kontakt hat. Viele dieser Kontakte sind pathogen, ohne daß ein »Verschulden« auftritt, z. B. beim Tod eines Partners. Eine sehr große pathogene Wirkung geht aber vom Konflikt aus, und hier wird man, auch bei der menschlichen Geselligkeit, durchaus an die Phänomene beim Baumhörnchen Tupaja erinnert.

Diese Situation, die durch die epidemiologische Forschung leidlich, durch die psychosomatische Klinik weit besser erkundet wurde, bringt also einen weiteren Aspekt in die Problematik von Heilen und Heil. Dieser Aspekt ist nicht im Prinzip neu. Die Sorge um das Dasein ist immer ein Grundproblem menschlicher Existenz gewesen, wobei wir erneut Heidegger zitieren. »Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturganzheit existential-apriorisch ›vor‹ jeder . . . . faktischen ›Verhaltung des Daseins‹«, so lautet die elementare Feststellung. Diese Sorge war, als klassisch-theologische *cura*, immer ein Grundelement besonders des christlichen Verhaltens, freilich als Sorge um das leibliche Wohl des anderen und auf dessen Existenz gerichtet. Das hat uns wiederum

Schipperges (1980) gezeigt. Die kurative Medizin hat aus diesem Sorge-Aspekt bis heute ihre spezifische Aufgabenstellung behalten. Sorge, *cura,* aber besagt mehr als nur das förmliche Behandeln des Kranken, also das, was als caritative Haltung unreflektiert die landläufige Theologie und Kirchenpolitik bestimmt. Diese *cura* setzt eigenes Engagement voraus und weitet sich durch die Soziopsychosomatik einer modernen Medizin zu einem Verhaltensprinzip aus, welches den Alltag völlig durchdringen sollte. Wir sind, in dieser Hinsicht, die Hüter der Gesundheit unseres Nächsten, indem wir alle von uns selbst ausgehenden emotionalen Risiken für unsere Mitmenschen unter unsere Kontrolle nehmen.

Dies ist also eine dritte Dimension des Heils, das in Heilen mündet, eine Dimension, die im Prinzip der christlichen Nächstenliebe zwar programmatisch von jeher verankert war, die aber nunmehr eine bis ins Detail des mitmenschlichen Umgangs reichende Konkretisierung erfährt. Es handelt sich nicht mehr um bloße abstrakte »Liebe«, die sich den landläufigen Vorwurf gefallen lassen müßte, daß man ihre Forderung in concreto schwer definieren kann (vgl. hierzu z. B. K. M. Michel 1980). Diese Liebe fordert von jedermann, daß er sein Verhalten als möglichen Risikofaktor für seinen Mitmenschen prüft, indem er die Verletzung des Selbstwertgefühls, die Forderung von Distreß in der Tätigkeit, die Erzeugung von Angst vor existentiellem Schaden und dergleichen mehr vermeidet. Hierzu könnte man exakte Kataloge ausarbeiten, welche z. B. das Konzept der Humanisierung des Arbeitslebens im gleichen Maße transzendieren, wie die christliche Nächstenliebe das kommunistische Prinzip des Ausgleichs der irdischen Güterverteilung transzendieren würde. Leider wird aber gerade von der Kirche weder der eine noch der andere transzendente Bezug auf unser tägliches Leben ernst genommen.

6. Auch der Glaube hat medizinische Implikationen

Eine letzte Idee, die hier vorgebracht werden soll und die sicher die Problematik noch nicht erschöpft, ist schon bei der Erwähnung der Ansichten Küngs angeklungen: Glaubensfähigkeit und Fähigkeit zu liebender Haltung und sittlichem Handeln setzt eine normale »psychische Geburt« voraus. Der Verbrecher, insbesondere der jugendliche Kriminelle, geht aus der Hand der Menschen hervor, ganz wie Rousseau das im *Emile* geschildert hatte (Schaefer 1977). Für die Existenz von Religion und Kirche gibt es anthropologische Vorbedingungen, die in einer Gesellschaft realisiert sein müssen. Die Psychopathologie liefert hierzu brisante Beispiele. Kirche, Religion und Gesellschaft bedingen einander und durchdringen sich wechselseitig mit ihren Wirkungen. Das ist der Grund, warum die Kirchen es heute so schwer haben. In langsam sich verstärkenden Rückkopplungsprozessen hat sich eine Art generellen, gesellschaftlichen Un-Heils entwickelt, dessen Folgen an Kriminalität, Terror, Geistes- und Körperkrankheit abzulesen sind. Es würde dabei keine Rolle spielen, welche Form eine die Gesellschaft stabilisierende Theologie und Kirche annimmt. Mein eigener Eindruck ist freilich der, daß ein recht verstandenes Christentum durch seine anthropologische Grundposition (den Gott-Menschen Christus) besonders große funktionelle Chancen hat.

*

Versuchen wir, zu einem vorsichtigen Resümee zu kommen. Theologie und profane Welt weisen, wie wir sahen, zahlreiche Wechselwirkungen auf, deren medizinische und

theologische Relevanz gleichermaßen bedeutsam scheint. Der Glaube hilft uns, uns gesund zu verhalten und eine gesunde emotionale Konstitution zu erwerben. Denken, Fühlen und Handeln bilden nur dann eine der Gesundheit zuträgliche Einheit, wenn alle drei von einem »Überbau«, um es marxistisch zu formulieren, moduliert sind. Es ist dabei wesentlich, daß diese Einheit von Theologie und Medizin sich nicht darauf beschränkt, das Handeln gegen sich selbst zu normieren. Der Mensch muß auch als Feind seines Mitmenschen in theologisch-medizinische Grenzen verwiesen werden. Das Heil des Leibes, der Seele und der Gesellschaft erfordert eine medico-theologische Theorie von soziopsychosomatischer Wertigkeit. Auch die Gesellschaft und mit ihr die Kirche und die Religion können nur in einer Seele bejaht werden, die psychisch normal entwickelt wurde.

Die Medizin hat also auch eine theologisch-gesellschaftliche Kompetenz, ebenso wie Stollberg (1975) feststellt, daß die Theologie eine Kompetenz hat, im Bereich jener Dimensionen mitzuwirken, die zum Leben gehören, aber »jenseitig« erfahren werden; sie hat eine Diesseitskompetenz, hinsichtlich der Diesseitsrelevanz ihres das Diesseits transzendierenden Glaubens.

Wir aber, die wir als Ärzte denken und handeln, erfahren durch die Neue Medizin, daß Heil und Heilen untrennbar verbunden sind, ungeachtet der Tatsache, daß sich die Dimensionen des Heils und des Heilens so lange als scheinbar unvermischbar zeigten. Ihre Vermischung ist in der Theologie von Christus aber vorgegeben. Wir müßten nur den Mut haben, unseren eigenen Glauben zu Ende zu denken.

Literaturverzeichnis

G. Bennett, Heilung brauchen wir alle. (Wegweisung für den biblischen Dienst am Kranken). Aschaffenburg 1974.

Hildegard v. Bingen, Der Mensch in der Verantwortung. (H. Schipperges, Hrsg.). Salzburg 1972.

Eugen Biser, Das Heil als Heilung. In: Heilkraft des Heiligen. Freiburg/Basel/Wien 1975.

Eugen Biser, Prolegomena zu einer therapeutischen Theologie. In: M. Steinhausen (Hrsg.), Grenzen der Medizin. Heidelberg 1978.

Alexander Carrel, Das Wunder von Lourdes. Stuttgart 1951.

P. Christian, Medizinische und Philosophische Anthropologie. In: Handb. d. allgem. Pathologie. Bd. 1. Berlin/Heidelberg/New York 1969, S. 232-278.

Erich Fromm, Haben oder Sein. Stuttgart 1976.

Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg/Basel/Wien 1976.

Martin Heidegger, Sein und Zeit. Tübingen 1979.

Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1954.

Hans Küng, Existiert Gott? München 1978.

Wilhelm Kütemeyer, Die Krankheit Europas. Berlin/Frankfurt 1951.

Wilhelm Kütemeyer, Die Krankheit in ihrer Menschlichkeit. Göttingen 1963.

M. S. Mahler/F. Pine/A. Bergman, Die psychische Geburt des Menschen. (Symbiose und Individuation). Frankfurt 1978.

Christa Meves, Bibelsprache als Gesundheitssprache. In: Medizin u. Theologie. Landeszentrale f. Gesundheitsbildung in Bayern. München 1978.

K. M. Michel, Kasuistik – die Tugend der Sünde. Kursbuch 60. 1980.

A. Plack, Die Gesellschaft und das Böse. München 1970.

R. H. Rahe, Life change measurements as a predictor of illness. Proc. Roy. Soc. Med. 61. 1124 (1968).

Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Freiburg 1966.

H. Rehder, Wunderheilungen (Ein Experiment). Stuttgart 1955, S. 577.

J. Rudin (Hrsg.), Neurose u. Religion. Olten/Freiburg 1964.

Hans Schaefer, Gesichtspunkte der Naturforschung. In: H. J. Schultz, l. c.

Hans Schaefer, Die Hierarchie der Risikofaktoren. Mensch, Medizin, Gesellschaft 1. 141 (1976).

Hans Schaefer, Kind, Familie, Gesellschaft. In: Sitzungsber. Heidelberger Akad. Wiss. Math.-naturw. Kl. 1977, 1. Abh.

Hans Schaefer, Plädoyer für eine neue Medizin. München 1979.

Hans Schaefer/M. Blohmke, Herzkrank durch psychosozialen Streß. Heidelberg 1977.

Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos. München 1947.

Heinrich Schipperges, Die Entwicklung der »Cura« im Verständnis der therapeutischen Dienste. In: Mayer-Scheu/R. Kautzky (Hrsg.) Vom Behandeln zum Heilen. Freiburg/Göttingen 1980.

F. L. Schleyer, Die Heilungen von Lourdes. Bonn 1949.

H. J. Schultz (Hrsg.), Wer ist das eigentlich – Gott? München 1969.

W. v. Siebenthal, Krankheit als Folge der Sünde. Hannover 1950.

D. Stollberg, Seelsorge in der Offensive. Wege zum Menschen. 27 (7) 268 (1975).

K. D. Stumpfe, Der psychogene Tod. Stuttgart 1973.

Wandlungen unserer physikalischen Weltsicht in den letzten drei Jahrzehnten

Von Wolfgang Wild

Das erste Drittel des 20. Jahrhunderts war in der Physik eine Zeit tiefgreifender Umbrüche. Insbesondere durch die Relativitätstheorie und die Quantenmechanik wurden einige der fundamentalsten Begriffe der Naturbeschreibung, wie Raum, Zeit, Materie, Kausalität, einer radikalen Veränderung und Neuinterpretation unterworfen. Die Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg bieten demgegenüber ein ganz anderes Bild. Sie haben uns Antworten – oder sagen wir lieber vorsichtiger Teilantworten – auf einige der ältesten Fragen des Menschen an die Natur gebracht, nämlich

1. Welches sind die Urbausteine der Materie?
2. Wie ist das Universum entstanden?
3. Wie konnte es zur Entstehung des Lebens kommen?

Antworten, die unvergleichlich detaillierter und besser begründet sind als die vagen

Hypothesen früherer Zeiten. Diese Antworten aber halten sich in dem Denkrahmen, der durch Relativitätstheorie und Quantenmechanik gesetzt worden ist, sie ergeben sich – in Verbindung mit neuen Erfahrungstatsachen – aus der konsequenten Weiterentwicklung der in jenen Theorien enthaltenen Grundeinsichten.

Wenn wir also die Erkenntnisfortschritte der letzten drei Jahrzehnte richtig verstehen und würdigen wollen, so müssen wir den viel tiefer greifenden Umbruch der vorangehenden Jahrzehnte mit in unsere Betrachtung einbeziehen. Wir wollen deshalb mit einem kurzen Rückblick auf die wichtigsten Ergebnisse von Relativitätstheorie und Quantenmechanik beginnen.

Im Jahre 1905 zog Albert Einstein aus dem Ergebnis des Michelson Morley-Versuches, wonach die Ausbreitungsgeschwindigkeit des Lichtes parallel und senkrecht zur Bewegung der Erde um die Sonne genau dieselbe ist, die Konsequenz, daß die Zeit keine absolute Größe ist, sondern vom Bewegungszustand des Beobachters abhängt, der die Zeit mißt. Daraus ergeben sich nun eine Fülle von Folgerungen, die dem sogenannten gesunden Menschenverstand absurd erscheinen, wie z. B. das berühmte Zwillingsparadoxon, wonach ein Raumfahrer langsamer altert als sein auf der Reede zurückbleibender Zwillingsbruder. Die für die Physik folgenreichsten Konsequenzen waren einerseits die Äquivalenz von Energie und Masse – zum Ausdruck gebracht in der berühmten Formel $E = mc^2$ –, andererseits die Ablösung der durch Jahrhunderte bewährten Newtonschen Mechanik durch die relativistische Mechanik Einsteins. In den Jahren 1915/16 erweiterte Albert Einstein seine Spezielle Relativitätstheorie zu einer Allgemeinen Relativitätstheorie. Ihr wichtigster Inhalt war die Zurückführung der Gravitation auf eine durch die Anwesenheit von Materie bedingte Krümmung des vierdimensionalen Raum-Zeit-Kontinuums. Einstein konnte dadurch das alte Newtonsche Gravitationsgesetz tiefer begründen und zugleich kleinere Korrekturen herleiten, die z. B. die beobachtete Periheldrehung der Bahn des Planeten Merkur zwanglos erklärten.

Durch Einsteins Relativitätstheorie verloren Raum und Zeit ihren Charakter als absolute Anschauungskategorien unserer Vernunft und wurden zu Bestandteilen der Physik. Ob der Raum euklidisch ist (d. h. die Winkelsumme im Dreieck 180° beträgt) oder gekrümmt (mit einer Winkelsumme im Dreieck, die größer oder kleiner als 180° sein kann), wird durch die Massenverteilung im Universum bestimmt und ist nicht – wie bei Kant – eine Einsicht *a priori*, die aller Erfahrung vorangeht.

Noch radikaler als die Relativitätstheorie revolutionierte die Quantenmechanik das Weltbild der Physik. Sie wurde im Jahre 1925 unabhängig voneinander durch Werner Heisenberg in der Form der Matrizenmechanik und durch Erwin Schrödinger in Form der Wellenmechanik geschaffen. Es zeigte sich bald, daß beide Formen trotz ihrer unterschiedlichen mathematischen Formulierung physikalisch äquivalent sind. Den physikalischen Kern der Quantenmechanik, die wenig anschaulich ist und deren Gehalt sich eigentlich erst in der praktischen Handhabung voll erschließt, möchte ich folgendermaßen charakterisieren: Während in der klassischen Physik die Materie aus genau lokalisierbaren Teilchen besteht, die wohldefinierte Bahnen im Raum beschreiben, das Licht aber ein räumlich ausgedehntes Wellenfeld ist, haben nach der Quantenmechanik Licht und Materie sowohl Teilchen- als auch Wellenaspekte. Licht und Materie aktualisieren sich beim Nachweis, z. B. im Zählrohr oder im Szintillationszähler, als streng lokalisierte Objekte, d. h. als Teilchen. Die Ausbreitung von Licht und Materie

aber genügt den Gesetzmäßigkeiten von Wellenfeldern und zeigt die Erscheinungen der Beugung und Interferenz. Der Grund für diesen Welle-Teilchen-Dualismus liegt in der erstmals im Jahre 1927 von Heisenberg formulierten Unschärferelation: Jede Beobachtung und jede Präparation eines physikalischen Systems bedeutet einen Eingriff, der das System stört. Diese Störung kann nicht unter eine bestimmte Grenze heruntergedrückt werden, welche durch das Plancksche Wirkungsquantum h bestimmt wird. Dieses Plancksche Wirkungsquantum h hat den Zahlenwert 6.6×10^{-34} Joulesec und ist damit sehr klein, aber endlich. Mikroskopisch kleine Systeme können wir deshalb nie so genau präparieren bzw. beobachten, daß wir über Einzelereignisse präzise Vorhersagen machen können. Die Gesetze im Bereich des mikroskopisch Kleinen müssen also notwendig Wahrscheinlichkeitsgesetze sein. Es wäre darum nicht sinnvoll, zu sagen, daß z. B. ein Elektron sowohl Welle (und somit ausgedehnt) als auch Teilchen (und damit punktförmig) »ist«; man sollte vielmehr die Schrödingersche Wellenfunktion Ψ, die man in der Quantenmechanik berechnet, nur interpretieren als Maß für die Wahrscheinlichkeit, daß sich ein Elektron an einem bestimmten Punkt zu einer bestimmten Zeit aktualisiert.

Die Quantenmechanik markiert einen radikalen Umbruch der Naturwissenschaft, denn die Natur ist ihr zufolge nicht mehr objektivierbar. Der Beobachtungsakt selbst wird unverzichtbarer Bestandteil der Naturbeschreibung, und wegen der unvermeidbaren Störung des beobachteten Systems durch die Beobachtung verbietet sich ein vollständiges Erfassen des Naturgeschehens; nur noch Wahrscheinlichkeitsaussagen sind möglich, das Einzelereignis bleibt auch bei bestmöglicher Kenntnis und Präparation des untersuchten Gegenstandes unvorhersehbar und indeterminiert. Um diesen Preis aber eröffnete die Quantenmechanik faszinierende Perspektiven: Nicht nur die physikalischen Eigenschaften materieller Körper wie Elastizitätseigenschaften, Leitfähigkeit, Magnetisierbarkeit usw. ließen sich atomar deuten, sondern auch die chemischen Eigenschaften, wie sie z. B. im periodischen System der Elemente ihren Niederschlag finden.

Nach einem Rückblick auf die Theorien, welche uns das Rüstzeug geliefert haben, mit dem wir heute in der Physik arbeiten, wollen wir nunmehr die wichtigsten Resultate besprechen, die in den Jahrzehnten seit dem Zweiten Weltkrieg erzielt worden sind. Wenn wir nicht die praktische Anwendbarkeit, sondern die Einsicht in die Grundgesetze des Naturgeschehens als Qualitätskriterium verwenden, so stammen die bedeutsamsten Resultate aus den Bereichen der Elementarteilchen-, der Astro- und der Biophysik, und sie bestehen in den neuartigen Antworten auf die drei schon erwähnten Fragen nach den Urbausteinen der Materie, nach der Entstehung des Universums und nach der Entwicklung des Lebens aus unbelebter Materie.

Zunächst die Frage nach den Urbausteinen der Materie. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts hatte die Physik und vor allem die Chemie auf diese Frage eine präzise und wohlfundierte Antwort gefunden: Urbausteine der Welt sind die Atome. Die Atome sind unteilbar und unveränderlich; es gibt von ihnen so viele unterschiedliche Sorten, wie es chemische Elemente gibt, also etwa hundert. Die stürmische Entwicklung der Atomphysik im ersten Drittel unseres Jahrhunderts führte zu einer gänzlich anderen und weit befriedigenderen Antwort. Danach sind die Urbausteine der Materie die drei Elementarteilchen Elektron, Proton und Neutron. Die Atome sind nicht unstrukturierte Materieklumpen, sondern bestehen aus einem Kern und einer Hülle.

Der Kern ist aufgebaut aus den positiv geladenen Protonen und den annähernd gleich schweren elektrisch neutralen Neutronen; er vereinigt fast die gesamte Masse des Atoms in sich, sein Durchmesser ist aber etwa tausendmal kleiner als der Atomdurchmesser. Die Atomhülle besteht aus den negativ geladenen Elektronen, die etwa zweitausendmal leichter sind als die Protonen oder Neutronen; die Hülle eines Atoms enthält ebenso viele Elektronen wie der Kern Protonen, so daß das Atom als Ganzes elektrisch neutral ist. Die Zahl Z der Elektronen in der Hülle (bzw. der Protonen im Kern) ist charakteristisch für ein bestimmtes chemisches Element, sie beträgt z. B. beim Wasserstoff $Z = 1$, beim Uran $Z = 92$.

Die Bindung der Elektronen an den Kern und die Wechselwirkung der Elektronen untereinander erfolgt durch elektromagnetische Kräfte. Eine bis heute bewährte Theorie der elektromagnetischen Wechselwirkungen wurde schon um das Jahr 1864 von James Clark Maxwell aufgestellt: diese Theorie wurde im Jahre 1926 von Paul Dirac durch den Einbau von Quanteneffekten zur sogenannten Quantenelektrodynamik (abgekürzt QED) weiterentwickelt. Träger der elektromagnetischen Kraftwirkungen ist in dieser Theorie das Lichtquant oder Photon.

Die Brauchbarkeit der Quantenelektrodynamik war zunächst dadurch beeinträchtigt, daß sie unsinnige divergente Bestandteile enthält. – Um das Jahr 1948 gelang es aber, diese Divergenzen durch wohldefinierte Regeln, die sogenannten »Renormierungsvorschriften«, zu beseitigen. Seit diesem Erkenntnisdurchbruch, den wir insbesondere Richard Feynman und Julius Schwinger verdanken, befindet sich die Quantenelektrodynamik in perfekter Übereinstimmung mit dem Experiment. Die Vorgänge in der Atomhülle können daher heute als wohlverstanden gelten; da alle physikalischen Materialeigenschaften und auch alle chemischen Eigenschaften durch Vorgänge in der Atomhülle bestimmt werden, kennen wir also auch deren Gesetzmäßigkeiten sehr gut, obwohl es oft höchst kompliziert ist, die konkreten Befunde aus den Grundprinzipien abzuleiten.

Im Gegensatz zur Physik der Atomhülle befindet sich die Physik des Atomkerns noch in einem recht unbefriedigenden Zustand. Die Protonen und Neutronen werden im Kern durch Kräfte zusammengehalten, die einerseits sehr stark, andererseits sehr kurzreichweitig sind. Sie wirken nur über eine Distanz von etwa 2×10^{-15} m und machen sich daher in der makroskopischen Physik überhaupt nicht bemerkbar. Um ein Proton oder Neutron aus dem Kernverband zu lösen, benötigt man jedoch eine Energie, die rund eine Million mal größer ist als die Energie, die man zur Abtrennung eines Elektrons aus dem Verband der Atomhülle braucht, was die Stärke der Kernkräfte veranschaulicht. Trotz intensiver Bemühungen ist es lange Zeit nicht gelungen, für die zwischen Protonen und Neutronen wirksamen Kernkräfte eine befriedigende Theorie als Gegenstück zu der Theorie der elektromagnetischen Wechselwirkungen zu entwickeln. Seit wenigen Jahren glauben wir, den Grund für diesen Mißerfolg zu kennen: Die zwischen Proton und Neutron wirksamen Kernkräfte sind gar keine fundamentale Wechselwirkung der Natur, sondern ein sehr kompliziertes Sekundärphänomen.

Wie konnte es zu dieser Einsicht kommen?

Im Verlauf der letzten zwei Jahrzehnte hat sich deutlicher und immer deutlicher herausgestellt, daß das Proton und das Neutron – im Gegensatz zum Elektron – nicht den Anspruch erheben können, als echte Elementarteilchen angesehen zu werden. Zu dieser Erkenntnis haben insbesondere Versuche beigetragen, bei denen extrem hoch-

energetische Elektronen an Protonen und Neutronen gestreut wurden. Zur Beschleunigung der Elektronen hat man riesige Anlagen gebaut, so insbesondere den fast 4 km langen Linearbeschleuniger SLAC in Stanford (Kalifornien). Solche Beschleuniger sind im Grunde nichts anderes als Mikroskope, deren Auflösungsvermögen so groß ist, daß man Strukturen mit einer räumlichen Ausdehnung von etwa 10^{-17} m noch erkennen kann. Bei den erwähnten Streuversuchen hat sich bis heute das Elektron als ein punktförmiges Gebilde erwiesen; wenn es überhaupt eine Ausdehnung besitzt, so ist diese kleiner als 10^{-17} m. Demgegenüber sind Proton und Neutron ausgedehnt und haben einen Radius von etwa 0.8×10^{-15} m.

Vor allem aber sind Proton und Neutron keineswegs homogen, sondern bestehen aus drei kleineren Untereinheiten. Diese erwiesen sich bei fortschreitender Verfeinerung der Messungen mehr und mehr als identisch mit den sog. Quarks, deren Existenz schon im Jahre 1964 von Murray Gell-Mann und George Zweig hypothetisch gefordert worden war. Das Proton besteht aus zwei sogenannten u-Quarks mit der elektrischen Ladung von jeweils + ⅔ e und einem d-Quark mit der Ladung − ⅓ e, das Neutron dagegen aus zwei d-Quarks und einem u-Quark.

So vielfältig und unzweideutig die Hinweise auf die Existenz der Quarks im Inneren von Proton und Neutron sind, es ist bisher niemals gelungen, Quarks aus dem Verband von Proton oder Neutron herauszuschlagen und als isolierte Teilchen nachzuweisen. Für diesen Umstand macht man heute eine superstarke Wechselwirkung verantwortlich, die zwischen den Quarks herrschen soll. Diese Wechselwirkung hat eine ähnliche Struktur wie die elektromagnetische Wechselwirkung. Die elektrischen Kräfte wirken zwischen Objekten, die elektrische Ladung tragen. Analog glaubt man, daß die superstarken Kräfte zwischen den Quarks herrschen, weil die Quarks eine neue Art von Ladung tragen, die man Farbladung nennt. Das Analogon zum Photon als Träger der elektromagnetischen Wechselwirkung ist bei der superstarken Wechselwirkung zwischen den Quarks ein sogenanntes »Leimteilchen«, das Gluon. Man nennt diese neue Theorie der superstarken Wechselwirkung, die große Ähnlichkeiten mit der Quantenelektrodynamik (QED) aufweist, »Quantenchromodynamik« (QCD). Obwohl sicherlich das letzte Wort noch nicht gesprochen ist, so berechtigen die bisherigen Erfolge zu der Hoffnung, daß die Quantenchromodynamik entweder bereits die richtige Theorie der Struktur von Proton und Neutron ist oder doch zumindest der korrekten Theorie relativ nahekommt.

Im Rahmen der Quantenchromodynamik versteht man aber nicht nur den Aufbau von Neutron und Proton aus Quarks, sondern auch die für den Zusammenhalt der Atomkerne verantwortlichen Kernkräfte. Diese erweisen sich als Folgeerscheinungen der eigentlichen zwischen den Quarks wirksamen chromodynamischen Kräfte, so wie die Van-der-Waalsschen Anziehungskräfte zwischen neutralen Molekülen eine Folgeerscheinung der zwischen den elektrisch geladenen Bestandteilen dieser Moleküle wirkenden elektrischen Kräfte sind.

Zum Verständnis der Physik der Atomkerne benötigt man aber nicht nur die für den Zusammenhalt der Kerne verantwortlichen Kräfte, die wir heute – wie wir gesehen haben – auf die superstarke Wechselwirkung zwischen den Quarks zurückführen, sondern man muß auch ein Phänomen wie den radioaktiven ß-Zerfall deuten können. Dieser beruht auf der Umwandlung eines Neutrons in ein Proton und ein Elektron

sowie ein weiteres elektrisch neutrales Teilchen der Masse Null, das man heute als elektronisches Antineutrino bezeichnet: $n \rightarrow p + e^- + \bar{\nu}_e$.

Für diesen Zerfall hat man eine weitere fundamentale Wechselwirkung der Natur, die sogenannte »schwache Wechselwirkung«, verantwortlich gemacht. Sie ist sehr kurzreichweitig und außerdem viel schwächer als die elektromagnetische Wechselwirkung. Eine recht brauchbare Theorie der schwachen Wechselwirkung wurde schon 1934 von Enrico Fermi aufgestellt; zu einer wesentlichen Verbesserung kam es in den Jahren 1956/57, insbesondere durch Arbeiten von T. D. Lee und C. N. Yang. Einen entscheidenden Fortschritt brachte dann das Jahr 1967, in dem Steven Weinberg, Abdus Salam und Sheldon Lee Glashow eine einheitliche Theorie der elektromagnetischen und schwachen Wechselwirkungen schufen. Diese einheitliche Theorie hat zu einer Reihe von Vorhersagen geführt, die experimentell nachprüfbar sind, so insbesondere zu Vorhersagen über die elastische Streuung von Neutrinos. Da die einschlägigen Experimente extrem schwierig sind, waren die ersten experimentellen Befunde nicht ganz eindeutig; in jüngster Zeit hat sich aber immer deutlicher gezeigt, daß die theoretischen Vorhersagen durch die Erfahrung quantitativ bestätigt wurden. Für die neue einheitliche Theorie der elektromagnetischen und schwachen Wechselwirkungen beginnt sich der Name Quantenflavordynamik (QFD) einzubürgern. Mit flavor (= Geschmack) bezeichnet man die verschiedenen Erscheinungsformen des Quarks; wir haben ja gesehen, daß das Quark im Proton und Neutron in der Form des u-Quarks mit der elektrischen Ladung $+ \frac{2}{3} e$ und in der Form des d-Quarks mit der elektrischen Ladung $- \frac{1}{3} e$ vorkommt. Während die Quantenchromodynamik nur die Quarks durch eine superstarke Wechselwirkung verknüpft, stiftet die Quantenflavordynamik auch eine – allerdings viel schwächere – Wechselwirkung zwischen den Quarks und dem Elektron sowie dem Neutrino; außerdem ist sie in der Lage, die Erscheinungsform – den »flavor« – eines Quarks zu ändern. Der ß-Zerfall beruht nach ihr letztlich auf der Quark-Umwandlung $d \rightarrow u + e^- + \bar{\nu}_e$.

Versuchen wir die Vorstellungen der modernen Physik von den Urbausteinen der Materie und den sie regierenden fundamentalen Naturgesetzen zusammenzufassen, so zeichnet sich etwa folgendes Bild ab:

Es gibt zwei Sorten von Urbausteinen, nämlich einerseits Teilchen wie das Elektron und das Neutrino, die man unter dem Namen Leptonen zusammenfaßt, zum anderen Quarks, die in verschiedenen flavors vorkommen, also z. B. als u- und d-Quarks. Außerdem gibt es zwei fundamentale Wechselwirkungen, eine, die nur zwischen den Quarks wirksam ist, und eine zweite, an der sowohl Leptonen als auch Quarks teilhaben. Die erste wird durch die Quantenchromodynamik (QCD) beschrieben und bewirkt den Zusammenhalt des Protons und Neutrons, aber auch – als Folgeerscheinung – den Zusammenhalt der Atomkerne. Die zweite findet ihren Ausdruck in der Quantenflavordynamik (QFD) und ist verantwortlich für alle Erscheinungen in der Atomhülle, aber auch für gewisse radioaktive Umwandlungsprozesse, wie den ß-Zerfall.

Wir haben guten Grund für die Hoffnung, daß sich in diesem Bild nicht nur die uns vertraute Materie erfassen läßt, sondern auch die Welt jener kurzlebigen Elementarteilchen, wie π- und K-Mesonen, Λ- und Σ-Hyperonen usw., die wir in unseren Beschleunigern erzeugen. Allerdings sind die Unsicherheiten dort sehr viel größer, und wir wissen auch nicht, wie viele Arten von Leptonen und wie viele flavors des Quarks

wir für eine vollständige Beschreibung brauchen. Die Frage nach einer »Weltformel«, auf die letztlich alles Naturgeschehen zurückgeführt werden kann, findet heute sicherlich noch keine befriedigende Antwort. Die eindrucksvollen Teilerfolge, die insbesondere in den allerletzten Jahren erzielt worden sind, lassen aber zumindest vermuten, daß wir uns auf dem richtigen Weg befinden und daß die verwirrende Fülle der Erscheinungen zu einem geschlossenen, in sich widerspruchsfreien und im letzten Grunde einfachen Bild zusammengefügt werden kann.

Wir verlassen nun den Bereich der Elementarteilchenphysik und wenden uns der Astrophysik zu und in ihr speziell der Frage nach dem Ursprung und der Entwicklungsgeschichte des Universums. Der russische Physiker Alexander Friedmann konnte schon 1922 zeigen, daß die Allgemeine Relativitätstheorie Einsteins ohne künstliche Zusatzannahmen nur ein Universum zuläßt, welches kein statisches Gebilde ist, sondern sich aus einem Urknall dynamisch entwickelt. Eine erste empirische Stütze erhielt diese Urknallhypothese durch die beobachtete Rotverschiebung des von entfernten Galaxien ausgesandten Lichtes. Die Materie ist nämlich im Kosmos nicht gleichförmig verteilt, sondern ballt sich in Weltinseln, den sogenannten Galaxien, zusammen. Unsere Sonne gehört mit etwa 200 Milliarden anderen Sternen der Milchstraße an; die nächstgelegene große Galaxie ist der Andromedanebel in einer Entfernung von etwas mehr als zwei Millionen Lichtjahren. Typische Galaxien haben die Form einer Diskusscheibe mit einem Durchmesser von etwa 100 000 Lichtjahren und enthalten etwa 10^{11} Sterne. Die Spektrallinien des von entfernten Galaxien ausgesandten Lichtes sind nun nach dem roten Ende des Spektrums hin verschoben; deutet man diese Rotverschiebung mit Hilfe des Dopplereffektes, so zeigt sie an, daß sich die emittierenden Galaxien von uns entfernen. Wie Edwin Hubble erstmals im Jahre 1929 feststellte, ist die Rotverschiebung direkt proportional zur Entfernung, d. h., je weiter eine Galaxie von uns entfernt ist, desto größer ist ihre Fluchtgeschwindigkeit. Die einfachste Deutung dieses Phänomens ist natürlich die Hypothese eines »Urknalls«: Vor einer bestimmten endlichen Zeit, die sich aus der Hubbleschen Proportionalitätskonstante zwischen Rotverschiebung und Entfernung erschließen läßt und – nach den heutigen Werten – etwa 18 Milliarden Jahre beträgt, waren alle Galaxien unendlich dicht beisammen. Ihre Fluchtbewegung ist die Folge einer kosmischen Urexplosion.

Der zweite empirische Hinweis auf die Richtigkeit der Urknallhypothese wurde im Jahre 1964 entdeckt. Arno Penzias und Robert Wilson fanden – zu ihrer eigenen Überraschung –, daß es im Weltraum eine elektromagnetische Strahlung im Zentimeterwellenbereich gibt, die völlig diffus ist und anscheinend das ganze Universum ohne Auszeichnung eines Punktes oder einer Richtung gleichmäßig erfüllt. Es zeigte sich, daß diese kosmische Mikrowellenhintergrundstrahlung eine Spektralverteilung besitzt, die genau dem Planckschen Strahlungsgesetz bei einer Temperatur von 2.7° Kelvin entspricht. Die überwältigende Mehrzahl der Physiker deutet diese Hintergrundstrahlung als »Fossil« aus der Frühzeit des Universums, in der sich Materie und Strahlung im thermischen Gleichgewicht befunden haben. Die Existenz der Hintergrundstrahlung hätte damit den Charakter eines Beweises für einen vergangenen Zustand des Kosmos von extrem hoher Dichte und Temperatur, also für die Realität des Urknalls. Aus dem heutigen Temperaturwert der Hintergrundstrahlung von 2.7°K kann man überdies die Temperatur früherer Zeiten berechnen und mit Hilfe der Thermodynamik den Zustand der »Ursuppe« recht präzise beschreiben, welche das Universum in den ersten 700 000

Jahren seines Bestehens dargestellt haben muß. In dem faszinierenden Buch von Steven Weinberg »Die ersten drei Minuten« ist die Frühgeschichte des Kosmos und damit die Vorstellung der modernen Physik von der Weltschöpfung detailliert und eindringlich dargestellt. Leider können wir hier nicht auf irgendwelche Details eingehen. Nur soviel sei gesagt: Die Urknallhypothese von der Entstehung des Kosmos hat heute nicht mehr den Charakter einer vagen und kontroversen Spekulation, sondern es handelt sich um eine präzise quantitative Theorie, in der experimentelle Befunde, die Postulate der Allgemeinen Relativitätstheorie und die Erkenntnisse der modernen Elementarteilchenphysik widerspruchslos verbunden sind und sich wechselseitig stützen.

Weniger sicher als über die Vergangenheit ist man sich über die Zukunft des Universums. Die Gleichungen der Allgemeinen Relativitätstheorie lassen nämlich zwei Typen von Weltmodellen zu:

a) Weltmodelle mit positiver Raumkrümmung, d. h. einer Winkelsumme im Dreieck, die größer ist als 180°. Bei diesem Typ von Weltmodellen ist das Weltvolumen endlich und ändert sich periodisch mit der Zeit. Auf eine Expansionsphase, in der das Volumen zu und die Dichte abnimmt, folgt eine Kontraktionsphase, für die das Umgekehrte gilt. Man kann sich dieses Modell in Analogie zur Oberfläche eines Luftballons vorstellen, der in der Expansionsphase aufgeblasen wird, während man in der Kontraktionsphase die Luft entweichen läßt.

b) Weltmodelle mit negativer Raumkrümmung, bei denen die Winkelsumme im Dreieck kleiner ist als 180°. Bei diesen Weltmodellen ist das Weltvolumen unendlich, die Dichte der Weltmaterie nimmt von extrem großen Werten beim Urknall kontinuierlich ab. Im Gegensatz zu den Modellen vom Typ a) kommt die Expansion – korrekter die Verdünnung der Materiedichte – nie zum Stillstand, der Urknall ist ein einmaliges Ereignis.

Modelle vom Typ a) sind realisiert, wenn die Materiedichte oberhalb eines gewissen kritischen Wertes liegt, Modelle vom Typ b), wenn die Dichte geringer ist als dieser kritische Wert. Im ersten Fall ist die Bremsung der Expansionsbewegung durch die anziehende Wirkung der Gravitation so stark, daß es zum Stillstand und anschließend zur Umkehrung der Bewegung kommt, so wie ein in die Luft geschleuderter Stein langsamer und langsamer wird, um schließlich zur Erde zurückzufallen. Im zweiten Fall ist dagegen die Gravitationsbremsung zu schwach, um der Expansion Einhalt zu gebieten; ein Analogon wäre eine Rakete, die beim Start eine Anfangsgeschwindigkeit von mehr als 11 km/sec erhält und damit in der Lage ist, den Anziehungsbereich der Erde zu verlassen.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, um empirisch zu entscheiden, ob das reale Universum, in dem wir leben, vom Typ a) oder vom Typ b) ist. Die direkteste Möglichkeit wäre eine Bestimmung der Materiedichte des heutigen Universums. Ist diese höher als ein kritischer Wert, der nach den besten heute verfügbaren Daten bei etwa $4{,}5 \times 10^{-30}$ g/cm^3 liegt, so wird der Typ a) realisiert sein; ist sie niedriger, der Typ b). Eine andere Möglichkeit besteht darin, Abweichungen vom Hubbleschen Gesetz der direkten Proportionalität zwischen Rotverschiebung und Entfernung festzustellen. Nur bei einer völlig ungebremsten Bewegung würde die Hubblesche Proportionalität streng gelten. Die Gravitationsbremsung führt notwendig zu einer Verzögerung der Expansionsbewegung und damit zu einer Abweichung von der Linearität in der Beziehung zwischen Rotverschiebung und Entfernung. Ist die Verzögerung größer als ein

bestimmter kritischer Wert, so ist der Typ a) realisiert; ist sie kleiner, der Typ b). Außerdem gibt es noch weitere indirekte Methoden, um zu entscheiden, welcher Modelltyp realisiert ist, wie z. B. die Bestimmung des Deuterium-/Heliumverhältnisses in der interstellaren Materie.

Nach dem heutigen Stand unserer Kenntnis weisen alle Bestimmungsmethoden auf ein dauernd expandierendes, negativ gekrümmtes, räumlich unendliches Universum hin, in dem der Urknall ein einmaliger Vorgang gewesen ist. Die Unsicherheiten in den empirischen Werten sind allerdings so groß, daß ein periodisches, positiv gekrümmtes, räumlich endliches Universum nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann.

Wenn wir uns nun abschließend der Biophysik und dabei der Frage nach der Entwicklung des Lebens aus unbelebter Materie zuwenden, so sprechen wir damit einen Problemkomplex an, der viel undurchsichtiger geblieben ist als die bisher besprochenen. Dementsprechend sind die Teilantworten, die man auf die Frage nach der Entstehung des Lebens heute gibt, viel weniger detailliert als diejenigen, die man auf die Frage nach der Entstehung des Universums vorlegt, und diese Teilantworten sind auch keineswegs unbestritten. Nichtsdestoweniger stellen sie einen faszinierenden Versuch dar, eines der großen Geheimnisse der Natur, das Leben, rein aus physikalischen Gesetzmäßigkeiten zu verstehen.

Auf der Erde gibt es heute eine ungeheure Vielfalt von Lebensformen, vom primitivsten Einzeller bis hin zum Menschen. Die Tier- und Pflanzenwelt der Erde war aber nicht immer so beschaffen wie heute. Durch die Arbeit vieler Generationen von Paläontologen wissen wir vielmehr, daß sich die Flora und Fauna unseres Planeten im Laufe der Erdgeschichte, welche einen Zeitraum von etwa 4,5 Milliarden Jahren umfaßt, fortwährend geändert hat. So sind Menschen – oder besser gesagt menschenähnliche Wesen – erst vor wenigen Millionen Jahren erstmals aufgetreten. Säugetiere gibt es auf der Erde seit dem Beginn des Tertiär, also seit etwa 70 Millionen Jahren. Die ersten Vögel vom Typ des berühmten Urvogels Archaeopteryx haben vor ca. 180 Millionen Jahren gelebt. Die ersten Wirbeltiere lassen sich in geologischen Schichten nachweisen, die vor rund 500 Millionen Jahren entstanden sind, und die ältesten uns bekannten Lebewesen, gewisse primitive Bakterien, sind in Schichten gefunden worden, deren Entstehung mehr als 3 Milliarden Jahre zurückliegt.

Bekanntlich hat Charles Darwin in seinem 1859 erschienenen Hauptwerk „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Auslese" die These aufgestellt, daß die vielfältigen Lebensformen, die unsere Erde bevölkert haben und zum Teil noch heute bevölkern, nicht völlig unabhängig voneinander entstanden sind, sondern daß sich höhere Lebensformen aus primitiveren entwickelt haben. Motor dieser Höherentwicklung sei der „Kampf ums Dasein", der dafür sorge, daß nur die tüchtigsten Individuen überleben und zur Fortpflanzung gelangen. Nur die Träger der besten Erbanlagen überstehen den Kampf ums Dasein und so verbessert sich das Erbgut von Generation zu Generation mit dem Resultat einer stetigen Höherentwicklung der Lebensformen.

Gegen die Darwinsche Theorie lassen sich nun aber gewichtige Einwände erheben. Durch die gezielte Ausnutzung der Variabilität der Erbanlagen läßt sich zwar, wie die Erfahrung zeigt, die Milchleistung von Kühen im Laufe der Generationen steigern, aber noch keinem Viehzüchter ist es gelungen, aus Kühen Pferde zu züchten. Die natürliche Variabilität der Erbanlagen in Verbindung mit dem Darwinschen Ausleseprinzip, wonach nur die Träger der besten Erbanlagen zur Vermehrung kommen, kann also

dafür sorgen, daß innerhalb einer Art die Lebewesen von Generation zu Generation allmählich immer lebenstüchtiger werden, sie erlaubt aber nicht die Entstehung neuer Arten. Die Entstehung neuer Arten wird nun allerdings durch einen Umstand ermöglicht, der Darwin selbst noch nicht bekannt war, nämlich das Auftreten von Erbsprüngen oder Mutationen. Die moderne experimentelle Genetik, die vor allem mit Bakterien arbeitet, da bei diesen die Zahl der Versuchsobjekte sehr groß und die Generationenfolge sehr kurz ist, hat zweifelsfrei nachgewiesen, daß in Bakterienkulturen in der Tat ein Evolutionsprozeß stattfindet, bei dem neue Arten entstehen. Die meisten dieser neu entstandenen Arten sterben alsbald wieder aus; gelegentlich aber wächst eine solche neu entstandene Art hoch und verdrängt den ursprünglichen Bakterienstamm. Dieser Verdrängungsprozeß wird sehr gefördert, wenn man die Umweltbedingungen, etwa durch Anwendung von Antibiotika, verändert. Diese experimentellen Fakten sind natürlich eine sehr starke Stütze für die Darwinsche Theorie. Sie beweisen aber noch nicht, daß der Evolutionsprozeß zu einer echten Höherentwicklung führt, denn das Resultat der beobachteten Mutationen von Bakterien sind andere Bakterien, nicht aber höher organisierte Lebewesen.

Damit sind wir bei einem zweiten Einwand gegen die Darwinsche Evolutionstheorie angelangt, dem sogenannten Problem des »missing link«. Unter den fossilen Funden sind Exemplare, die Übergangsformen zwischen einer höheren und einer niedrigeren Gattung darstellen, höchst selten. (Der Urvogel Archaeopteryx, der vogel- und reptilähnliche Züge hat, ist eines der wenigen Beispiele für eine derartige Übergangsform.) Daraus muß man – nach Darwin – doch schließen, daß Übergangsformen zwischen einer niedrigen und einer höheren Gattung weniger lebenstüchtig sind als die Lebewesen der niedrigeren Gattung, welche man – in denselben geologischen Schichten – ungleich häufiger findet. Der Übergang von einer niedrigeren Gattung zu einer höheren führt also offensichtlich über Zwischenformen, die durch das Darwinsche Ausleseprinzip nicht bevorzugt, sondern benachteiligt werden. Der Kampf ums Dasein ist damit nicht Motor, sondern Hemmschuh der Höherentwicklung, da er Mutanten, die zwar momentan benachteiligt sind, aber große Zukunftsmöglichkeiten in sich tragen, unterdrückt. Dieser Einwand gilt natürlich nicht für sogenannte Großmutanten, die mit einem Schlag von einer voll lebenstüchtigen niedrigeren zu einer voll lebenstüchtigen höheren Gattung führen. Solche Großmutanten aber sind extrem selten, und es ist höchst fraglich, ob die 500 Millionen Jahre, die seit dem Auftreten der ersten Wirbeltiere vergangen sind, ausreichen, um die Entwicklung bis zum Menschen verständlich zu machen, wenn das Darwinsche Ausleseprinzip in voller Härte gültig ist und damit allein die Großmutanten Träger der Höherentwicklung sein können.

Die schärfste Kritik an der Darwinschen Theorie aber setzt an dem Begriff »Lebenstüchtigkeit« selbst an. Trotz aller Bemühungen ist es nämlich den Bakteriengenetikern meines Wissens niemals gelungen vorherzusagen, ob eine neu entstandene Art ausstirbt oder hochwächst. Und so hat sich die Meinung weit verbreiten können, das Darwinsche Prinzip vom Überleben des Tüchtigsten (»survival of the fittest«) sei eine bloße Tautologie, die nichts anderes besagt als das Überleben der Überlebenden (»survival of the survivor«). Denn wenn man schon keine anderen Kriterien für die Lebenstüchtigkeit finden könne, so sei zweifellos diejenige Art am lebenstüchtigsten, die überlebt.

Die Probleme um die Evolution des Lebens, von denen ich nur einige habe schildern können, haben durch die Entwicklung der sogenannten »mathematischen Evolutions-

theorie« eine gewisse Klärung erfahren. Das Resultat dieser modernen Untersuchungen läßt sich etwa folgendermaßen zusammenfassen:

Auslese (»Selektion«) und Höherentwicklung (»Evolution«) können durch sehr verschiedenartige Mechanismen bewirkt werden, von denen einer der Darwinsche ist. Im Lauf der Entwicklung des Lebens auf der Erde müssen – teils nacheinander, teils nebeneinander – mehrere dieser Mechanismen wirksam gewesen sein.

Der Anschaulichkeit halber soll ein Beispiel eines Selektionsspiels vorgeführt werden.

Wir benutzen dazu ein Spielbrett von 6 x 6 Feldern. Die horizontalen Reihen charakterisieren wir durch schwarze Zahlen von 1 bis 6, die vertikalen Reihen durch entsprechende rote Zahlen. Jedes Feld wird also eindeutig durch eine rote und eine schwarze Zahl im Wertebereich 1 bis 6 charakterisiert.

Durch einen Wurf mit zwei Würfeln – einem roten und einem schwarzen – können wir also ein bestimmtes Feld des Spielbretts erwürfeln. Für unser Spiel benötigen wir nun noch je 36 Spielsteine in den Farben Rot, Grün, Blau und Gelb.

Zu Beginn des Spiels verteilen wir je 9 Steine in den vier Farben völlig regellos auf die 36 Felder des Spielbretts. Nunmehr wird gewürfelt, wobei – strikt abwechselnd – die beiden folgenden Regeln angewandt werden:

1. Von dem erwürfelten Feld wird der Stein entfernt und kommt ins Reservoir.
2. Der erwürfelte Stein wird verdoppelt, indem aus dem Reservoir ein Stein gleicher Farbe entnommen und auf den soeben frei gewordenen Platz gesetzt wird.

Das Spiel ist nicht besonders kurzweilig, führt aber nach etwa 1000 Würfelrunden (eine Würfelrunde besteht aus einem Abbau- und einem Aufbauwurf) zu einem überraschenden Resultat: Auf dem Spielbrett befinden sich nur noch Steine einer einzigen Farbe. Welche Farbe das ist, läßt sich nicht vorhersagen; alle Farben haben die gleiche Chance zu gewinnen.

Man sieht also, daß die angewandte Spielregel bei völliger Zufälligkeit jeden Würfelereignisses zwangsläufig zur Selektion einer einzigen Farbe führt und das, obwohl keine Farbe irgendeinen Selektionsvorteil hat. Das Spiel lehrt außerdem, daß durch eine Kette von Zufallsereignissen aus einer völlig ungeordneten Anfangsverteilung nach verhältnismäßig kurzer Zeit ein hochgeordneter Zustand entstehen kann, dessen *a-priori*-Wahrscheinlichkeit extrem klein ist (nämlich $1 : 4^{36} \simeq 2 \times 10^{-22}$, da es 4^{36} denkbare Besetzungen des Spielfeldes gibt).

Es ist sehr leicht möglich, unser Selektionsspiel zu verfeinern und Selektionsvorteile, Mutationen, ökologische Nischen, funktionelle Beziehungen zwischen Kontrahenten – wie z. B. Symbiose oder Jäger-Beute-Abhängigkeiten – und manches andere in das Spiel einzubauen. Dadurch können die unterschiedlichsten Spielresultate zustande kommen: Bei manchen Spielvarianten kommt es zur Koexistenz der Konkurrenten, in anderen wird der Selektionsprozeß, dem wir in unserem Beispiel begegnet sind, sehr beschleunigt; in einigen Spielversionen haben Mutanten, die einen Selektionsvorteil besitzen, die Chance hochzuwachsen und die vorherrrschende Population zu verdrängen, in anderen siegt eine einmal etablierte Population allein durch ihre größere Zahl auch über höher qualifizierte Mutanten.

Was aber haben all diese Spielereien mit unserem Thema, der Entstehung des Lebens zu tun? Die Antwort ist: höchstwahrscheinlich außerordentlich viel. Im Oktober 1971 veröffentlichte der deutsche Nobelpreisträger Manfred Eigen einen Artikel mit der Überschrift »Self-Organization of Matter and the Evolution of Biological Macromole-

cules", zu deutsch »Die Selbstorganisation der Materie und die Evolution von Riesenmolekülen«. In diesem Artikel konnte Eigen zeigen, daß Evolutionsmechanismen ähnlich denjenigen, die wir in unserem Evolutionsspiel kennengelernt haben, nicht nur für die Evolution der Lebensformen von Bedeutung sind, sondern auch für das Zusammenspiel gewisser Moleküle. Unter genau angebbaren physikalischen Randbedingungen – für Fachleute: in einem offenen stationären System weitab vom thermodynamischen Gleichgewicht – befolgt nämlich nach Eigen ein chaotischer Haufen spezieller chemischer Moleküle – für Fachleute: Nukleotide und Aminosäuren – allein aufgrund physikalischer Naturgesetze die Regeln eines bestimmten Evolutionsspiels. Dieses Evolutionsspiel führt dazu, daß eine Kette von Zufallsereignissen zur Herausbildung wohlorganisierter Molekülverbände führt, die in der Lage sind, sich selbst zu reproduzieren und damit zu vermehren. Gelegentliche Fehler bei der Selbstreproduktion führen überdies zum Auftreten von »Mutanten« und bewirken die allmähliche Verbesserung und Vervollkommnung von Populationen dieser Molekülverbände.

Auf den ersten Blick scheint die Eigensche Behauptung über die Fähigkeit der Materie zur Selbstorganisation höchst unglaubhaft. Denn sie beinhaltet, daß durch eine Kette von Zufallsereignissen aus Unordnung Ordnung entsteht. Das aber widerspricht doch allen Grundsätzen, die man uns im Physik-Unterricht beigebracht hat, wonach Zufallsereignisse – wie Molekülstöße – in aller Regel die Tendenz haben, einen Gleichgewichtszustand größtmöglicher Unordnung herbeizuführen. Das bekannteste Beispiel dafür ist der Temperaturausgleich zwischen einem kalten und einem heißen Körper, die in Wärmekontakt gebracht werden. Bei näherem Zusehen zeigt sich nun allerdings, daß die unzähligen Beispiele der Thermodynamik, bei denen die Unordnung zunimmt, die Eigensche Behauptung keineswegs zu widerlegen vermögen. Die geläufigen Beispiele beziehen sich nämlich auf eine ganz andere physikalische Situation – für Fachleute: auf abgeschlossene physikalische Systeme in der Nähe des thermodynamischen Gleichgewichts. Da aber gelten andere Spielregeln; Spielregeln, die man übrigens sehr leicht in einem Brettspiel mit Würfeln und Steinen simulieren kann. Und unter diesen Spielregeln führt eine Kette von Zufallsereignissen in der Tat von der Ordnung zur Unordnung. Daß es aber auch Spielregeln gibt, in denen durch eine Kette von Zufällen aus Unordnung Ordnung entstehen kann, das hat das Selektionsspiel, das wir vorhin miteinander gespielt haben, wohl hinreichend bewiesen.

Welche physikalischen und chemischen Eigenschaften es sind, die gerade Nukleotide und Aminosäuren befähigen, ein Evolutionsspiel zu spielen, das zur Selbstorganisation der Materie führt, damit wollen wir uns hier nicht beschäftigen. Auch darüber, wie ein wohlorganisierter Verband von Nukleotiden und Aminosäuren es bewerkstelligt, sich selbst zu reproduzieren, wollen wir nicht sprechen, obwohl man gerade das heute recht gut weiß. (Hier spielen Begriffe wie DNS und genetischer Code herein.) All diese Dinge sind extrem interessant, aufregend und auch praktisch bedeutsam, da sie aufs engste mit der Manipulation von Erbanlagen zusammenhängen, welch letztere vielleicht schon bald machbar ist, aber sie sind auch recht kompliziert.

Fassen wir die Resultate der Eigenschen Untersuchungen zusammen, so läßt sich folgendes feststellen:

1. Wir verstehen heute das allgemeine Prinzip der Selektion und Evolution auf molekularer Ebene. Diesem Prinzip zufolge kommt, wenn bestimmte genau angebbare

physikalische und chemische Vorbedingungen erfüllt sind, unvermeidlich ein Evolutionsprozeß in Gang.

2. Wir können heute sehr einfache molekulare Modelle konstruieren, die mögliche Vorläufer lebender Zellen sein könnten. Eines dieser Modelle, in dem sich selbst reproduzierende sogenannte »Hyperzyklen« eine entscheidende Rolle spielen, erfüllt nach Eigen die Bedingungen, die notwendig sind, um eine Evolution bis zu den heute bekannten Lebensformen zumindest im Prinzip zu ermöglichen.

3. Wir verstehen den genauen historischen Weg der Evolution auf der Erde nicht, und wir werden voraussichtlich auch niemals eine Theorie aufstellen können, die eine Erklärung für den speziellen Gang liefert, den die Evolution auf der Erde genommen hat. Denn diese historische Route ist durch viele Zufallsereignisse bestimmt worden, die grundsätzlich unvorhersehbar waren.

Manfred Eigen beschließt seinen zitierten Artikel mit den Worten: »Schließlich zeigt es sich, daß die Entstehung des Lebens an eine Reihe von Eigenschaften geknüpft ist, die sich sämtlich physikalisch eindeutig begründen lassen. Die Vorbedingungen zur Ausbildung dieser Eigenschaften sind vermutlich schrittweise erfüllt worden, so daß der ›Ursprung des Lebens‹ sich ebensowenig wie die Evolution der Arten als einmalig vollzogener Schöpfungsakt darstellen läßt.«

Hat Eigen recht? Seine Theorie ist umstritten und sein Modell der Hyperzyklen begegnet großer Skepsis. Man wird ihm aber konzedieren müssen, daß er wohl erstmals einen mit den physikalischen Gesetzmäßigkeiten verträglichen Weg aufgezeigt hat, auf dem eine Selbstorganisation der Materie bis hin zu Lebensformen prinzipiell möglich ist.

Wir wollen damit unsere flüchtige Erörterung der wichtigsten Ergebnisse der Physik in den letzten drei Jahrzehnten abschließen. Der Rückblick auf die jüngste Vergangenheit zeigt, daß die Physik auch heute noch auf uralte Menschheitsfragen neuartige und faszinierende Antworten zu entwickeln vermag. Andererseits unterstreichen gerade diese neuen Erkenntnisse auch deutlich die Richtigkeit der Aussage Ludwig Wittgensteins: »Wir fühlen, daß selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind« (Tractatus logico-philosophicus 6.52).

DER LAIE VOR DEN EVANGELISCHEN RÄTEN

– Der Laie – das sollte klar sein – ist in diesem Zusammenhang der getaufte, gefirmte Christ, der, weder Priester noch Mönch, durch kein Gelübde gebunden, also auch nicht Mitglied eines Säkularinstituts oder, wie Hans Urs von Balthasar in diesem Heft schreibt, einer Weltgemeinschaft ist. Der Laie, der nach Heiligkeit gemäß dem Evangelium strebt, aber nicht die weltliche Verfaßtheit des Lebens verläßt, der seinen Dienst als Christ zunächst in einem Gefüge von Tätigkeiten wahrnimmt, die bestimmt sind vom Ablauf seines Lebens und seiner Stellung in der Welt, nicht aber von der übernatürlichen Heilsveranstaltung Gottes her. In dieser Welt stehend, bezeugt er so die Botschaft Gottes, vor allem da, wohin zu gehen Priester und Mönch verwehrt ist, bezeugt sie durch Wort und Beispiel.

Die evangelischen Räte: Haben sie dem in der Welt lebenden, von keiner geistlichen Gemeinschaft geführten und getragenen Laien etwas zu sagen? Und wenn ja, können sie ihn fordern, herausrufen, zu einem neuen Anfang evozieren? Natürlich, wird man sagen. Die Räte haben dem Laien etwas zu sagen, wie das Beispiel all der Männer und Frauen zeigt, die in Vergangenheit und Gegenwart sich zur Nachfolge Christi durch Übernahme der Räte entschlossen: Sie stammen ja aus dem Laienstand, sind so gefordert und herausgerufen worden, daß sie wie die Jünger Jesu alles verlassen haben und ihm nachgefolgt sind.

So ist aber unsere Frage nicht gemeint. Vielmehr fragen wir: Haben die evangelischen Räte ihre fordernde Kraft auch gegenüber jenen Laien, die ein Leben in der Welt führen müssen, die sich nicht absetzen können in den sichernden Schoß von Gemeinschaften, weil die Umstände dies nicht zulassen? Die Frage soll hier nicht apodiktisch entschieden werden. Wir halten aber dafür, daß der Laie nicht weniger als der durch die Regel gebundene Christ von dem Ideal der Räte zutiefst und nicht nur auf begrenzte Zeit angerührt sein kann, aus dem Erkennen einer großen Liebe, der nur durch Hingabe – bei aller menschlichen Begrenztheit – entsprochen wird. Und wir halten auch dafür, daß der proteische Geist – keineswegs nur in der Welt, auch in der Kirche – nur durch Heiligkeit, letzte und äußerste Bereitschaft zur Hingabe für das Reich Gottes gebändigt werden kann: Nachfolge durch Realisierung und Konkretisierung der evangelischen Räte.

Wenn ein Laie heute solche Überlegungen einem Priester oder einem theologisch Versierten vorträgt, begegnen ihm Staunen, Verwunderung, wenn nicht Ablehnung. Abwegig, überspannt, denkt man. Privatistisch, narzistisch, ein fast-pathologischer Fall.

Warum eigentlich solch eine Reaktion? Ist ein solcher Laie wirklich nur eine abartige Blüte im Schoße der Kirche, ein Mensch, der es nicht wagt, sich in eine der zahlreichen Ordensgemeinschaften einzuordnen, vielmehr sein eigenes Seelengärtlein selbstherrlich zu bestellen verlangt? Oder ist er gar nur ein Störenfried für die Systematiker einer Theologie des Laikats? – Auf jeden Fall geht sein Blick zurück, wie sein Begehren zeigt, auf Anfänge, auf Jüngerschaft unter Hinansetzen und Sich-Absetzen von dem, was die Geschichte der Kirche und die Tradition in der Kirche zu dieser Frage gesagt und hervorgebracht hat; ein vielleicht „frommer Narr", der noch immer nicht begriffen hat, daß der moderne Laienstand eine Spiritualität erstrebt, „die seinem Lebensgefühl und seinen Bedürfnissen entspricht, die weder ein Abklatsch monastischer Spiritualität ist noch die Formel eines christlichen Lebens auf Rabattzahlung, sondern der Ausdruck eines vollgültigen Lebens des Glaubens und der Liebe in der Welt der Menschen und im Dienst an ihnen" (Congar).

Lassen wir diese Fragen zunächst offen und werfen wir einen Blick auf das Leben selbst.

Da lebt ein Mann von 59 Jahren, verwitwet mit vier Kindern, diese mehr als flügge und doch noch nicht auf eigenen Füßen, bewußt die dritte, letzte Phase seines Lebens. Denn er ist mehrfach körperlich beschädigt und weiß, daß seine Zeit begrenzt ist. Nicht daß seine Sünden, Fehler und Unterlassungen in der Vergangenheit ihm nahelegten, angesichts der ablaufenden Zeit zu sühnen, sondern es sind Erfahrung und Einblick in die Zeit und die Verhältnisse in ihr, besonders auch in der Kirche, die ihm

nahelegen, seine physisch und psychisch gebrochene Existenz als Opfer anzubieten. Ein Entschluß, der mißverstanden wäre, begriffe man ihn als einen Willensakt; denn hinter ihm und in ihm steht das Angerührtsein vom »Sequere me« des Evangeliums. Der Mann prüft also seine Möglichkeiten. Er darf seine Zelte nicht abbrechen, seine Kinder brauchen ihn, niemand ist da, der für sie wirtschaftlich sorgt, ihnen Vater und Mutter ist. So bleibt er da, wo er lebt. Woran mißt er, was sein Lebensprogramm werden soll? Welcher Maßstab kann helfen? Es könnte zunächst das bedeutende Beispiel sein, eine große Heiligengestalt, die ihm Wege der Nachfolge weist. In ihrem Zentrum wird er freilich immer wieder die Konkretisierung der evangelischen Räte feststellen. Das heißt: er wird, will er „nachfolgen", letztlich keinen anderen Maßstab finden als den der Räte. Es wird seine Aufgabe sein, sie in der ihn bestimmenden Welt zu konkretisieren: Armut, Keuschheit, Gehorsam.

Was heißt für ihn, den 59jährigen Witwer mit seinen vier Kindern, Armut in der modernen Konsumgesellschaft? Welchen Grad von Unbedingtheit muß Armut für ihn haben, damit er sich nicht selbst betrügt? Kann er sich da mit dem Gedanken zufriedengeben, daß er im Geiste der Armut lebt, wenn er sich nicht besitzen läßt vom Verlangen nach Reichtum, Ansehen, Besitz und Macht? Wenn er nicht Karriere machen will? Oder reicht das nicht aus? Muß er nicht *spürbar* arm leben, und zwar so, daß die Verzichte ihm nicht wie ein Orden um den Hals hängen? Er wird sich solidarisieren mit den Armen seiner Gesellschaft, den einen oder anderen Monat nicht mehr Geld für Essen und Trinken ausgeben als die Summe, die zum Beispiel der Deutsche Städtetag als Existenzminimum errechnet hat. Er wird Fasttage einlegen, um das harte Los der Völker etwa der Sahelzone mitzutragen (und das gesparte Geld selbstverständlich auf den entsprechenden Hilfsfonds überweisen). Aber, darüber ist er sich klar, schwere Opfer, eine Armut der Abtötung ist das für ihn nicht. Die Auflagen seiner Ärzte nötigen ihn zu einer Lebensweise, die, was Essen und Trinken, Genußmittel und Vergnügen angeht, nicht weit entfernt ist von einem Leben in Armut. Aussteigen aus der ihn umgebenden Konsumgesellschaft kann er nicht. Er kann nur ihre Grundgesetze für sich außer Kraft zu setzen suchen; etwa das Gesetz der planerischen Vorsorge, das Ziele-Setzen und das Ziele-Ansteuern. Er wird versuchen, die Vater-unser-Bitte um das tägliche Brot wirklich nur als Bitte um die Nahrung für die nächsten 24 Stunden auszusprechen. Er wird sich bemühen, alle seine Sorgen auf den Herrn zu werfen. Heißt eine solche Lebensweise führen arm sein im Sinne des evangelischen Rates?

Keuschheit. – Ein Mann, der nach mehr als zwanzigjähriger Ehe seine Lebensgefährtin verloren hat, steht vor diesem evangelischen Rat. Wie lebt er ihn, wenn er von ihm angerührt wird? Nun, da er entschlossen ist, ehelos zu bleiben und er vom Stachel des Fleisches sich nicht mehr getroffen fühlt (körperliche Versehrtheit spielt da mit), muß er sich fragen, wofür dieser evangelische Rat in seinem Restleben stehen kann, was er abdeckt, welchen Bereich er reguliert, neu besetzt. Und er sagt sich: den der Triebe und Lüste, denen zu entsagen um einer größeren Liebe willen. Das muß nicht verbotene Lust sein: Drogen, Pharmaka, Fremdes-Aufgesetztes, auch nicht egozentrische Eigenbröteleien, Ungeduld, Maßlosigkeit, Jähzorn. Nein, auch die Lust am Schönen zum Beispiel, der Anblick eines Kindes, die Gesichter von Menschen, von Bildern, Gemälden, das Hören von Klängen, menschlichen Stimmen, Instrumenten, von Musikwerken der ganz Großen. Verzicht auf Ekstase durch das Schöne. Aber heißt das ein Leben führen im Sinne des evangelischen Rates der Keuschheit, wenn der unmittelbare Sinn dieses Rates die Vorgegebenheiten des Mannes nicht mehr erreicht und er doch dem Geist dieses Rates entsprechend leben will?

Gehorsam. – Diesen Rat befolgen zu wollen, setzt ein Oben und Unten, ein Vor und Nach, einen Weisunggebenden und einen Weisung Nachkommenden voraus. Wo kann im Leben unseres alt gewordenen Witwers ein solches Instrument oder Instrumentarium des Gehorsamsvollzuges gefunden oder geschaffen werden? Ist es damit getan, daß er den Anordnungen seiner Ärzte folgt? Oder auch den vielfältigen Bestimmungen von Behörden, Bürokratien und Ämtern? Seinen Vorgesetzten? Seinem Pfarrer, seinem Beichtvater? Dies alles, wenn er es schon täte, scheint ihm zu flach, gemessen an

dem, was der evangelische Rat des Gehorsams besagt. Auch für ihn, der keinen sichtbaren Oberen vor sich weiß, bezieht sich dieser Gehorsam auf den Willen Gottes. Was Gott ihm schickt: Witwerstand, körperliche Versehrtheit, Ängste und Beklemmungen, das nimmt er gehorsam an. Er versucht nicht auszubrechen, zu revoltieren. Er weiß, daß das alles einen Sinn hat und wenn es ihm auch schwerfällt, so versucht er doch immer wieder ja zu sagen. Was ihn dabei stärkt und tröstet, sind die ihm immer wieder zugehenden Zeugnisse älterer, vor allem kranker Menschen, deren Bereitschaft zur Annahme ihres Leides aus einem, wie sie selbst sagen, tiefen Gottvertrauen erwächst. Gehorsam dem Willen Gottes und gehorsam seiner Kirche, ihrem Gesetz und Auftrag unter der Leitung ihrer Hirten. Wie hellhörig darf oder muß hier Gehorsam sein? Darf, kann es hier Verweigern geben? Die Fragen führen ab, sind zu allgemein. Denn unser Mann und Witwer hat nur eine Gabe in die Kirche einzubringen (wenn es eine ist), die des Dienens. Er war und ist nie Figura des ersten oder zweiten Gliedes gewesen, stand immer im Hintergrund, Bescheidung als natürliches Konstitutiv, nicht als Tugend. Er hat es nicht in sich, sich zu verweigern. Also fällt ihm der Gehorsam gegen die Kirche und ihre Leitung nicht schwer. Aber ist das Gehorsam im Sinne des evangelischen Rates? Genug der Fragen. – Wem sie im Ohr bleiben, der mag darüber nachdenken, warum unser alt gewordener Witwer darauf besteht, in seiner durch Zwänge bestimmten weltlichen Existenz die drei evangelischen Räte zu verwirklichen, obgleich er bei Prüfung seiner physischen und psychischen Lage sich selbst eingestehen muß, daß für die Verwirklichung der Räte es in seinem späten Leben an Widerlagern fehlt. Mag er sich doch der Schar jener Kranken und Bresthaften zuordnen, könnte man meinen, die ihre schweren Leiden, ihre nächtlichen Ängste, ihre bewußt erlebten letzten Wochen und Monate in dieser Welt ihrem Herrn und Meister als Opfer anbieten. Unser Witwer kennt solche Menschen und weiß, was ihre Lebensopfer auch für ihn bedeuten, welche exemplarische Kraft von ihnen ausgeht, etwa vom Beispiel einer ihm nahestehenden Frau, die in mehr als dreißig Jahren kaum je das Haus verlassen konnte, über zwölf Jahre hindurch ans Bett gefesselt war und auch heute noch jährlich mehrmals ihr Leben gefährdet sieht. Oder die Kraft, die auf ihn ausgeht von einer anderen alt gewordenen Frau, die große Schmerzen erleidet und Gott dafür zu danken fähig ist.

Aber er sieht auch den Unterschied zu diesen Leidgeprüften: daß deren Entscheidungsspielraum wesentlich enger ist als sein eigener. Daher kann er sich an ihrem Beispiel wohl erbauen, aber einen Maßstab gewinnen für die Konkretisierung seiner eigenen Nachfolge, dazu verhelfen ihm diese Exempla nicht. Maßstab allein setzen das Wort der Offenbarung und die Geschichte der Kirche. Daß das Wort der Offenbarung unter dem Gesichtspunkt der evangelischen Räte auch für ihn, den altgewordenen Laien, Gültigkeit hat, ist seine feste Überzeugung, daher ist die Offenbarung für ihn der Maßstab. Daß die Konkretion der Räte in der Geschichte der Kirche bis heute so verlaufen ist, daß für seine Vorstellungen von der Verwirklichung der Räte durch ihn, den Laien, kein Platz ist, schmerzt ihn. Gewiß – er weiß das –: Der Unterschied zwischen der Hochherzigkeit eines jungen Menschen, das ungebrochene Dasein über die volle Dauer eines Menschenlebens Gott in der Nachfolge der drei Räte anzubieten und hinzuschenken, und seiner, unseres Laien, späte Liebe, die nurmehr Fragment einer Existenz ist, ist mehr als ein quantitativer. Aber der Ernst und die Entschlossenheit, die ihn, den Alten, anhalten, sind die gleichen wie bei dem jungen Menschen.

Ist es denn überhaupt vorstellbar, daß es zu viele in der Kirche sein könnten, die den drei Räten zu folgen wünschen? – Ich glaube nicht. Man sollte vielmehr in dieser Weltstunde Augen und Ohren, vor allem aber das Herz der Gläubigen öffnen für den befreienden Reichtum einer solchen Nachfolge, auch außerhalb einer auf den Räten aufbauenden Ordensregel, mit anderen Worten ohne die Verbindlichkeiten von Kommunitäten und Gelübden. Freilich bedürfte es dann auch der Seelenführer für solche Laien in der Nachfolge, Priester, die fähig sind, Menschen in ihren Grenzen und Möglichkeiten klar zu erkennen, die ihre Zöglinge geistlich nähren und sich dieser Aufgabe nicht entziehen, auch wenn sie heute in einem

funktional sich erfahrenden Zeitalter zu den mühsamsten gehören mag, die Seelsorgern abverlangt werden. Sicher aber, daß Priester und Ordensmann, wenn sie sich diesen Aufgaben stellen, persönlich reich beschenkt werden.

Johannes Schwarz

GEBET FÜR DIE NOCH AUSSTEHENDE

Zukunft der Kirche. – Kardinal Ratzinger schreibt in seinem Aufsatz: »Identifikation mit der Kirche«[1]: »Für katholisches Denken gehört zur Kirche die ganze Gemeinschaft der Heiligen, Lebende und Verstorbene, oder noch genauer: die Lebenden von gestern, von heute und von morgen, also auch die noch ausstehende Zukunft der Kirche.« In einer vertiefenden Ausdeutung der Bellarminschen Kirchendarstellung beschreibt Ratzinger damit den Kirchenbegriff des hl. Augustinus: »Christi Glieder und sein Leib sind wir alle, nicht nur, die an diesem Ort sind, sondern über die ganze Erde hin, nicht nur, die wir zu dieser Zeit leben, sondern – wie soll ich mich ausdrücken – solange von Abel, dem Gerechten, an bis zum Ende der Zeiten Menschen zeugen und gezeugt werden, sind alle Gerechten, die durch dieses Leben schreiten, alles, was jetzt, das heißt non in hoc loco, sondern in hac vita, ist, alles, was in Zukunft sein wird, der eine ganze Leib Christi.«[2]

Von diesem Kirchenbegriff des hl. Augustinus her ergeben sich bisher nicht ausgeschöpfte Möglichkeiten christlichen Betens, in privater und liturgischer Form.[3] So wie die Kirche seit Jahrhunderten das Gebet für die Verstorbenen kennt und pflegt und fördert, wächst in unserer Zeit die Erkenntnis von der Notwendigkeit des Gebetes für die Kommenden. Besonders der Dominikanerpater Franziskus Stratmann[4] und Linus Bopp[5] haben sich bis zu ihrem Tode unermüdlich für dieses Gebetsanliegen eingesetzt, das meines Wissens erstmals durch einen Artikel von Heinrich Heesch in der Zeitschrift »Anima«[6] vorgestellt wurde.

Inzwischen ist vielen immer deutlicher geworden, daß die Fürbitte für die Nach-uns-Kommenden dem Gebet Jesu entspricht und daß wir als Glieder seines Leibes in sein Beten einstimmen, wenn wir die Kommenden-Fürbitte üben. Jesus betet im hohenpriesterlichen Gebet: »Ich bitte nicht nur für sie, sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich glauben werden« (Joh 17,20). Gerade weil christliche Existenz aus der Hoffnung lebt, ergibt sich die Möglichkeit, diese Hoffnung im Gebet für die Zukünftigen zu aktualisieren und zu konkretisieren. »Die Zukunft des Christentums wird davon abhängen, ob es gelingt, die persönliche und die weltumspannende Hoffnung in gleicher Dringlichkeit zur Sprache zu bringen, schreibt Adolf Köberle in einer »Meditation über die Hoffnung«[7]: »Es muß jeder von uns die Verantwortung für die Erde und die *nachkommenden Generationen* übernehmen. Keiner darf sprechen: Nach uns die Sintflut! Eine überzeugende Zusammenschau von Heil und Heilung ist uns in der Theologie und

1 Joseph Ratzinger/Karl Lehmann, Mit der Kirche leben. Freiburg/Basel/Wien 1977, S. 25.

2 Zitiert in: F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus. München 1933, S. 213, 3f. – Eine ähnliche Stelle z. B. En. in Ps 36,3 und 4.

3 Vgl. meinen Beitrag: Futurologie auf christlich: Beten für die Kommenden. In: »Theologische Quartalschrift« 3/1978, S. 218-227. Dort auch ausführliche Literaturangaben.

4 Franziskus Stratmann OP, Um eine kirchliche Fürbitte für die kommende Generation. In: »Oberrhein. Pastoralblatt«, August 1959; Die Kirche und die Zukunft. In: »Anzeiger für die katholische Geistlichkeit«, Januar 1960; Wir und die nach uns kommen. Köln/Detroit/Wien ²1963, u. a. m.

5 Linus Bopp, Die Kirche und die Kommenden. In: »Oberrhein. Pastoralblatt«, Januar 1958; Blickwende der Seelsorge auf die Kommenden, 3 Folgen. In: »Anzeiger für die katholische Geistlichkeit«. Februar, März, April 1971 u. a. m.

6 Heinrich Heesch, Die Kirche und die Kommenden. In: »Anima« Nr. 2, 1957.

7 In: Meditation, Anstöße für den christlichen Vollzug, Nr. 4/1977.

Frömmigkeit der Gegenwart noch nicht gelungen. Aber wir können die gestellte Aufgabe in Klarheit erkennen.«

Die Bitte Jesu für die Kommenden aus Joh 17, die wir uns zu eigen zu machen nicht länger zögern dürften, enthält, so meine ich, dieses Doppelte: Heil und Heilung.

1. Um das Wohl der Kommenden

Je mehr unsere Generation sich darüber klar wird, welche Hypotheken sie der Nachwelt hinterläßt, je mehr die Frage der Chancengerechtigkeit zwischen der jetzigen und der kommenden Generation uns bedrängt oder die Probleme der Umwelt-, Bildungs-, Berufs- und Alterssicherung uns beunruhigen, desto dringlicher wird dieses »Gebet für die Kommenden«.

In diesem Zusammenhang verweise ich auf einen Abschnitt aus Bischof Léon Artur Elchingers Buch: »Der Mut, heute Kirche zu sein«[8]; er beschreibt den notwendigen Aufbruch zu den Quellen der Hoffnung: »Oft ist der moderne Mensch angeekelt und verzweifelt, weil er sich außerhalb von sich selbst in einer metaphysischen Leere sucht, die ihn nicht ausfüllen kann. Statt den Dingen eine Seele zu geben, erwartet er vergeblich von den Dingen einen Ersatz dieser Seele, die er selbst verloren hat.

Man hat den Eindruck, daß unsere Zeitgenossen oft Reisenden ähnlich sind, die von der Hetze des Weges müde und erschöpft sind. Sie suchen Frieden und Frische und sterben vor Durst neben einer Quelle, die sie nicht sehen, die sie nicht erkennen . . . Eines Tages wird sich Christus ihnen verborgen nähern und zu ihnen sagen: ›Wenn du wüßtest, was Gott gibt‹ (Joh 4,10).

Der Welt heute und selbst der Kirche fehlen sicherlich mutige Leute, die für die Entrechteten und Unterdrückten eintreten. Was uns aber heute noch dringender fehlt, sind ›Quellensucher‹, die in unserer menschlichen Wüste Quellen des Unendlichen aufbrechen lassen.«[9]

Mir scheint, wir können solche »Quellensucher« auch herbeibeten; wir können uns und den Nach-uns-Kommenden erbitten, die unerkannte Quelle neben uns zu sehen. Gerade darum entspricht das Gebet für die Kommenden in besonderer Weise dem Denken und Fühlen, den Besorgnissen und Ängsten vieler Zeitgenossen. Wir leben in einer Zeit, in der wir nicht wissen, wie bewohnbar oder unbewohnbar unsere Welt für die nachkommenden Generationen sein mag. Das Gebet für die Kommenden ist ein persönlicher Anruf, die so brennend aktuelle Verantwortung für die Zukunft zu erkennen. Mehr und mehr sehen wir die Bedeutung aller Maßnahmen zum Umweltschutz, um unseren Nachfahren die Lebensbedingungen auf dieser Welt zu erhalten. Mehr und mehr erscheint am Horizont auch die düstere Perspektive, daß wir den Nachgeborenen vielleicht nur verbrannte Erde hinterlassen.

In dieser Situation ist Fürbitte für die Kommenden nicht nur Sühne für die vermehrte Last, die die Nachrückenden durch unsere Niederlagen auf sich nehmen müssen, für die Steine des Anstoßes, durch die wir in weltweitem Maßstab bereits die Sünden der Nach-uns-Kommenden mitverschulden,[10] sondern dieses Gebet wird auch dazu helfen, unsere eigenen Kräfte und Möglichkeiten zu mobilisieren, um verantwortungsvoll an der Gestaltung einer auch in Zukunft bewohnbaren Welt mitzuwirken.

Als Sonderfall dieses Gesamtproblems sei auf die Gefährdung des ungeborenen Lebens in unserer Zeit hingewiesen. Wenn in den Christen das Gebet für die Kommenden lebendig wäre, erhielte auch die Diskussion um die Abtreibung eine geistlichere Tiefendimension.

Aus dem Gesagten mag deutlich werden, warum ich es für sehr bedauerlich halte, daß bei der Neubearbeitung des Meßritus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Embolismus, das schöne Gebet von Papst Gregor d. Gr.[11], das glücklicherweise grundsätzlich als Fortsetzung der letzten Vaterunser-Bitte erhal-

8 Freiburg 1976.

9 Zitiert in: »Anzeiger für die katholische Geistlichkeit«, Mai 1976.

10 So H. Heesch, a.a.O., S. 161f.

11 Vgl. J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia. Wien 1958, 2. Band, S. 352f.

ten blieb, um in unserem Anliegen bedeutsame Worte gekürzt wurde. Denn wenn es früher hieß: »Erlöse uns, Herr, von allem Bösen, sei es vergangen, gegenwärtig oder *zukünftig*«[12], dann war darin nicht nur die Bitte um Bewahrung vor allzu schwerer Prüfung im eigenen Leben enthalten, sondern man durfte diesen Gebetsgedanken auf die nachfolgenden Generationen ausdehnen.

2. *Um das Heil der Kommenden*

Nicht nur aber um menschliches Wohl und um die Existenzmöglichkeit auf dieser Erde geht es bei der Kommenden-Fürbitte. Jesus betet in Joh 17,20: »für die, die durch ihr Wort an mich *glauben* werden«. Die Bitte um das im Glauben begründete Heil wird für den betenden Christen das wichtigere und tiefere Gebetsanliegen sein. Man wird dazu auch die besorgte Frage des Herrn bedenken: »Wenn aber der Menschensohn kommt, wird er dann auf der Erde noch Glauben antreffen?« (Lk 18,8) – Ob wir nicht viel mehr in der Zuversicht wachsen dürften, daß wir mit unserem Beten heute die »kleine Herde« der Zukunft im Glauben stärken können?

Ausdrücklich sei darauf hingewiesen, daß der Herr für die betet, die durch das Wort der apostolischen Verkündigung zum Glauben kommen. »Der Glaube kommt vom Hören« (Röm 10,17). Es braucht also zu allen Zeiten die Prediger des Wortes, Männer und Frauen in kirchlichen Berufen. Alle Gebetsaufforderungen um geistliche Berufungen gehören in dieses große Gesamtanliegen der Kommenden-Fürbitte. Immer wieder geht es darum zu beten, daß »merito et numero populus tibi serviens augeatur – daß das Gottesvolk an Gnadenverdienst und an Zahl wachse«.[13] Für die Seelsorge bleibt es eine wichtige Chance, Jugendliche und junge Eheleute zum Gebet zu veranlassen, daß aus den eigenen Nachkommen Priester- und Ordensberufe erwachsen möchten. Ebenso könnte das Gebet von Pfarrgemeinden durchaus noch verstärkt werden, aus der eigenen Mitte möchten in Zukunft kirchliche Berufe hervorgehen. Wo solches Gebet geübt wird, gibt es auffallende Gebetserhörungen.[14]

Gerade weil für katholisches Denken zur Kirche auch die ganze noch ausstehende Zukunft dieser Kirche gehört, dürfen wir darum beten, daß der Herr uns und allen zukünftigen Gliedern seiner Kirche die »finalis perseverantia in bonis operibus« schenkt, von der jeder Papstsegen »Urbi et orbi« spricht; daß Christus uns und die Nach-uns-Kommenden als wachende Knechte antrifft, wenn er kommt (vgl. Lk 12,37).

3. *Fürbitten*

Für das private Gebet und für das Gebet der Gläubigen bei der Meßfeier mögen die folgenden Fürbitten,[15] die aus den vorangegangenen Überlegungen erwachsen sind, Anregung und Hilfe sein:

Für die Kommenden

Gott, Schöpfer und Spender des Lebens, wir rufen zu dir:
Gedenke der Menschen, die nach uns kommen, daß sie ihre Hoffnung setzen auf dich und dir dienen in der Gemeinschaft der Kirche –
Gib, daß sie durch das Wort deiner Jünger an Christus, deinen Sohn, glauben werden, damit er sie bei seinem Kommen wachend finde –
Erbarme dich aller Menschen, die auf dieser Erde leben werden bis zum Ende der Zeit, und hilf, daß die Erde für künftige Generationen bewohnbar bleibt –
Gib uns Ehrfurcht vor der Würde des werdenden Lebens, denn alles Leben ist von dir geschenkt –
Deinem Namen, Herr, gebührt die Ehre, und alle Generationen sollen dich verherrlichen. Darum bitten wir, und das gewähre uns durch ihn, der sein Leben hingegeben hat zur Vergebung der Sünden für die Menschen aller Zeiten: durch Christus, unseren Herrn. Amen.

Wilm Sanders

12 Libera nos ab omnibus malis, praeteritis, praesentibus et futuris.

13 Tagesgebet am Dienstag der 5. Fastenwoche, vor 1970 Segensgebet über das Volk am gleichen Tag (8. Jh.).

14 H. Heesch, a.a.O., S. 165.

15 Erstveröffentlicht in: Gottesdienst, Nr. 15 bis 16 vom 21. 8. 1978; abgedruckt in »Christ in der Gegenwart« vom 3. 9. 1978.

ZWEIMAL HABE ICH IM LETZTEN Jahrgang Ihrer geschätzten Zeitschrift einen Beitrag über das *Opus Dei* gelesen. In Nr. 3/80 eine unbegründete, dem Inhalt nach verleumderische Angleichung dieser Institution der Kirche an die jansenistische Irrlehre. Es wird in diesem Aufsatz von Prof. Laboa darüber hinaus behauptet, daß das *Opus Dei* sich mit dem Wohl der Kirche identifiziere und daß es darum als intolerant wirke. Damit aber zeigt der Verfasser nicht nur Unkenntnis der Spiritualität des Werkes, der Person und der Lehre seines Gründers, sondern eine merkwürdige Urteilsschwäche bezüglich der Geschichte einer Institution im Laufe der fünfzig Jahre ihres Bestehens und ihrer Ausbreitung in den verschiedensten Kulturkreisen und Gesellschaften vor und nach dem II. Vatikanum, was ein klares Zeichen ihrer geistigen und praktischen Aufgeschlossenheit, ihrer faktischen Pluralität ist.

In Nr. 4/80 kam nun die Warnung H. U. von Balthasars an die »gewaltige« Organisation, das Kreuz theologisch umfassender zu verstehen, und zwar im Sinne des hl. Ignatius. Es ist nicht ungewöhnlich, daß Theologen von Beruf die Arbeiter im Weinberg des Herrn ermahnen, die eigene Spiritualität zu vertiefen. Seltener, daß sie eine andere als Modell übernehmen sollen. Was dahinter steckt, ist nicht sehr deutlich, weniger noch einleuchtend. Abgesehen davon, ist auf jeden Fall erforderlich, die Spiritualität des *Opus Dei* an deren Quell zu erforschen, d. h. an den Schriften des Gründers, dessen Lehre über das *Mysterium Crucis* kaum einen allzu vorwiegend asketischen Sinn aufweist und dessen Leben und dessen seelsorgliche Arbeit – neben lückenloser Anerkennung durch vier Päpste – vom Kreuz der Mißdeutung und sogar der Verfolgung immer wieder begleitet wurde. Daß dieses schmerzliche Kreuz vom Gründer und von den meisten Mitgliedern in Schweigen, Geduld und Gelassenheit getragen wurde, kann nur vom Versuch her, das Kreuz ernst zu nehmen, erklärt werden. Das heißt aber nicht, daß das *Opus Dei* allen freundlichen Mahnungen kein waches und dankbares Ohr schenkte und daß es nicht allem zuvor immer bereit wäre, jeder Anweisung des Lehramtes in Liebe und Gehorsam Folge zu leisten.

Johannes B. Torello

Antonio M. Sicari, geboren 1943, Karmeliter, Bibelwissenschaftler, lehrt in Trient. Den Beitrag auf Seite 209 übersetzte aus dem Italienischen August Berz.

Josef Sudbrack SJ, geboren 1925 in Trier, Dozent für geistliche Theologie in Innsbruck; Visiting Professor an der Harvard University (USA), ist Herausgeber der Zeitschrift »Geist und Leben«. Er lebt in München.

Juan Maria Laboa, geboren 1939 in San Sebastian, ist ordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Päpstlichen Universität Comillas in Madrid und Professor für spanisches Staatsrecht an der Universität Complutense in Madrid. Chefredakteur von »Revista Católica Internacional Communio«, Madrid. Den Beitrag auf Seite 246 übertrug aus dem Spanischen August Berz.

Bei dem Beitrag auf Seite 254 handelt es sich um den Text des Vortrages, den Hans Maier aus Anlaß der Siebenhundertjahrfeier Alberts des Großen am 15. November 1980 in Lauingen gehalten hat.

Curt Hohoff, geboren 1913 in Emden, studierte in Münster, Berlin, Cambridge und München Literatur und Sprachwissenschaften. Seit 1937 als freier Schriftsteller in München lebend. Mitglied der Akademie der Künste Berlin und der Bayerischen Akademie der Schönen Künste.

Hans Schäfer, geboren 1906 in Düsseldorf, em. Professor für Physiologie und Sozialmedizin an der Universität Heidelberg; langjähriger Präsident der Paulus-Gesellschaft.

Wolfgang Wild, geboren 1930 in Bayreuth, ist Ordinarius für Theoretische Physik an der Technischen Universität München. Sein Hauptarbeitsgebiet ist die Theorie der Struktur des Atomkerns. Er ist derzeit Mitglied des Wissenschaftsrates und bekleidet seit Oktober 1980 das Amt des Präsidenten der Technischen Universität München.

Wilm Sanders, geboren 1935 in Münster, Priester seit 1959, ist katholischer Senderbeauftragter beim Norddeutschen Rundfunk und Dozent an der Katholischen Akademie Hamburg.

Von der Theologie Gottes zur kirchlichen Theologie

Von Hans Urs von Balthasar

Hier sollen keineswegs alle Hauptprobleme den Wissenschaftscharakter der Theologie betreffend aufgeworfen oder gar gelöst, sondern nur ein paar Gedanken vorgelegt werden, die alldem vorweg im Bewußtsein stehen sollten.

I. Göttliche Theologie

1. Der Begriff *theologia*, der im griechischen Bezirk zunächst eine preisende Anrede des Menschen an die Gottheit bedeutete – in diesem Sinn waren die großen homerischen Götterhymnen »Theologie« –, besagt in der Bibel umgekehrt primär eine Anrede Gottes an den Menschen; Gott ist *theos legōn*, sprechender Gott: Anrede an Abraham und die Patriarchen, an Mose in der Gesetzgebung, an die Propheten seit Samuel, Elija, zuweilen an die Könige (David, Salomo). Während menschliches Reden über Gott wenigstens in den Spätstufen der Religion immer mehr den Primat der negativen Theologie herausstellt (Platons Mythen, das Verstummen der Neuplatoniker über »das Eine«), weil Gott nichts von dem ist, was weltlich vorfindbar und aussagbar ist, redet der Gott der Bibel eine dem Menschen völlig verständliche Sprache, auch wenn er in der Verweigerung seines letzten Namens, im Bilderverbot, in seiner Allheiligkeit seine Erhabenheit über alles Geschaffene kundtut, sie aber gerade *durch* sein Sprechen unterstreicht. Das »Negative« liegt nicht in seiner Transzendenz, sondern in der Weigerung der menschlichen Bundesgenossen, die wohlverstandenen Bundessatzungen zu befolgen. Mose zerbricht die Tafeln nicht, weil sie den Israeliten zu schwer verständlich wären, sondern weil sie es vorziehen, um das goldene Kalb zu tanzen. Dasselbe bei den Propheten: Was sie im Auftrag Gottes sagen, kann durchaus begriffen werden, nur das halsstarrige Volk wird es nicht wahrhaben wollen.

Es wird aber auch den Gehorsam und die Annahme des Wortes Gottes geben und – weil das Volk in der Bundesintimität mit dem sprechenden, sich verständlich mitteilenden Gott lebt – die Antwort an Gott. Hier beginnt das große Paradox aller Theologie sich zu offenbaren: Gottes Wort geht aus, um die Ernte dieser Antwort einzubringen (Jes 55,10 f.), und diese Ernte, nicht nur als Gehorsam den Weisungen Gottes gegenüber, sondern auch als rechte Auswortung durch den Menschen – etwa in den Psalmen (aber auch bis hin zu den Grenzfällen Ijob und Kohelet) –, wird von Gott als ein Teil seines eigenen Wortes anerkannt; die Psalmen sind nicht nur »inspiriert« (analog dazu wie ein heidnischer Dichter, der einen Gott anredet, inspiriert sprechen kann), sie sind in Gottes eigenes Reden übernommen, sind ein Teil der Offenbarung. Das

damit aufgeworfene hermeneutische Problem geht hinaus über das immer schon durch menschliches Denken und Sprechen hindurch formulierte Reden Gottes im Gesetz oder durch einen Propheten, denn hier wird ja Gottes Reden in sich selbst dialogisch: Liegt hier nicht die verborgene, aber entscheidendste Vorschattung dessen, was in Jesus Christus offenbar werden wird: daß in Gott selber ein (trinitarischer) Ur-Dialog existiert, der die Voraussetzung alles Bundesschlusses Gottes mit den Menschen ist?

Dasselbe zeigt sich in dem bekannten Faktum, daß im Alten Bund spätere Offenbarungen auf früheren, unterdessen vom glaubenden Volk tiefer »theologisch« reflektierten, weiterbauen. Wo im Buch Exodus das Wunder der Erwählung Israels als ein Wunder der Treue Gottes (zu den Urvätern) gepriesen wird, schließen Hosea und das Deuteronomium viel später daraus, daß Gott als Antwort die ausschließliche Liebe der Partner verdient und erwartet. Und wenn bei Deuterojesaja Gott ausdrücklich »Neues« verkündet, so wird der Sprung ins Neue doch immer im Rückgriff auf das Älteste gewagt: auf die absolute Hoheit und Schöpferkraft Jahwes. Die Autorität in dieser Theo-Logie hat immer Gott selbst: »Ich, Ich, Ich bin Jahwe, kein anderer rettet als ich. Niemand befreit aus meiner Hand. Ich handle – wer will es wenden?« (Jes 43,11 ff.). Die Vermittler der göttlichen Weisung haben einen sekundären Anteil an dieser Autorität, aber nur sofern Gott sich durch sie kundtut; daß einer ein echter Prophet oder Weiser ist, erweist sich an der Effizienz des durch ihn sprechenden Wortes: »Ich werde meine Worte zu einem Feuer in deinem Mund machen, und Holz aus diesem Volk, das das Feuer verzehren wird« (Jer 5,14). Es gibt falsche Weise, falsche Propheten, die behaupten, Gott spreche durch sie; aber was sie sagen, ist überhaupt keine Theologie.

Daß Gottes Theologie im Lauf der Zeit aufgezeichnet wird, gehört nicht zu ihrem Wesen; ihre Schriftwerdung ist nur ein Mittel, sie dauernd frisch und aktuell zu erhalten. Gegenüber der Theologie des sprechenden Gottes bedeutet die eigenständige theologische Reflexion des Judentums wenig; Mischna, Halacha, Haggada, der Talmud sind im Grunde nur Arabesken um den einzig wichtigen Text; freilich, in Weiterbildung der Weisheitsliteratur wird Philosophie oft gnostischer Art beigemengt (Maimonides, mehr noch die Kabbala), aber authentisch jüdische Theologie bleibt doch immer Meditation, Paraphrase der Theologie Gottes (M. Buber, A. Heschel u. a.), *aggiornamento* im Sinne einer Reinterpretation aus dem tiefer und lebendiger verstandenen Ursprung.

2. »Und das Wort ist Fleisch geworden«: Jahwes Wort und Theologie an Israel, als »vielfältige Rede« (Hebr 1,1), vollendet und vereinheitlicht sich im Menschen Jesus, der damit zum Inbegriff der göttlichen Theologie wird, aber ebenso (in Vollendung des Glaubensgehorsams und der preisenden Antwort Israels an Gott) Inbegriff der Entsprechung menschlichen Redens durch Wort und Tat und Existenz (»Fleisch«) gegenüber der göttlichen Anrede. Jetzt wird

der vollkommene Dialog zwischen Gott als dem »Vater« und Jesus als dem »Sohn« zur welthaften (ökonomischen) Erscheinung des innergöttlichen »Dialogs«. Deshalb kann Jesus erstmals mit der Autorität Gottes selber reden (»ich aber sage euch«), er kann der (ausschließliche) Weg zu Gott, die Vermittlung göttlichen ewigen Lebens sein: zuletzt durch die Hingabe seines Fleisches und Blutes, indem Gottes ganzes Wort für uns da ist und menschlich konkret wird. Jesu gesamte Existenz in all ihren Modalitäten ist Theologie, das heißt, offenbarende Aussage über Gott als den Vater: Dieser redet und eröffnet sein Herz im Sohn, der Sohn ist als ganzer (auch im Leiden, auch in der Eucharistie) die vom Vater gesprochene Theologie. Aber weil Jesus das abschließend zusammenfassende, eine und einheitliche Wort Gottes ist, kann dieses Wort auch nur in seiner Einheit verstanden werden: als Menschwerdung, Leben, Kreuzestod, Auferstehung: vier Silben eines einzigen Wortes. Deshalb konnten die Jünger vor Ostern die Theologie, die Jesus ist, nur ganz fragmentarisch verstehen: Die Auferstehung erst beleuchtet den Sinn des Kreuzes und dahinter des »Lebens Jesu«; erst jetzt verstehen sie, im »Geist« Jesu, was Gott durch ihn sagen wollte. Eine »Theologie« des vorösterlichen Jesus ist, als ein in sich geschlossenes Ganzes gesucht, unfindbar, weil theologisch widersinnig.

Wieder spricht Gott durch Jesus nicht kryptisch, sondern allgemeinverständlich, insbesondere für die »Armen«, »Einfältigen«, deren Geist unverstellt ist. Und indem er die verstellende, das Verständnis der Theologie verhindernde Sünde der Welt am Kreuz auf sich nimmt, vollendet er den dialogischen Bund zwischen Gott und Menschheit in seinem Sein; und da Gottes Wort nicht mehr vom Sinai her an ein einzelnes Volk ergeht, sondern als »menschgewordenes« grundsätzlich allen Menschen verständlich sein muß, ist, durch Jesu Tragen der Sünde *aller*, auch die ganze Menschheit Partner des Neuen Bundes geworden, alle sind grundsätzlich zur Theologie Gottes zugelassen, in die hinein alle ihr antwortendes Wort zu geben haben.

3. In Israel gab es im Bundeskreislauf der Theologie jene, die primär durch Erwählung das Gotteswort in menschlicher Sprache dem Volk zu vermitteln hatten, und jene, die primär als im Volk Glaubende das Wort durch menschliche Antwort Gott zurückzugeben hatten, wobei die ersten auch zu den zweiten gehören konnten, aber (weil Erwählung persönlich ist) nicht einfach umgekehrt. Viele im Volk nahmen Gottes Wort nicht an, sondern projizierten eigene Gottesbilder aus sich heraus, als Elongaturen ihrer Gelüste. Das war materieller oder geistiger Götzendienst, und die Schrift betont, daß die Götzen weder sprechen noch hören können, also zu keiner Theologie fähig sind. Rede über sie ist rein anthropologisch.

Gottes Theologie in Jesus wird von der Überzahl des erwählten Volkes verworfen, kein Prophet darf außerhalb Jerusalems umkommen. Der »Rest Israels«, der ihn glaubend aufnimmt, das »Israel Gottes« (Gal 6,14), das später

die Kirche Christi heißen wird, ist zur gesamten Menschheit offen und fordert diese, als die von Jesus Gesandte, auf, mit ihr zusammen die abschließende Theologie Gottes zu verstehen: »damit ihr erfassen könnt, . . . verstehen die alles Verstehen übersteigende Liebe Christi, um in die ganze Fülle Gottes vollendet zu werden« (Eph 3,18 f.).

Auch Jesus bedient sich erwählter Menschen, um seine Theologie an Israel zu vermitteln; weil er Mensch nur als Mitmensch sein kann, erwählt er sich die Zwölf schon zu Beginn seines Verkündigungslebens und stattet sie mit seiner Vollmacht *(exousia)* aus, um zu verkünden und den Bereich der widergöttlichen Geister zurückzudrängen (vgl. Mk 3,14 f.). Wieder stehen neben den Verkündern die Glaubend-Meditierenden, die jetzt, weil Gottes Geist »über alles Fleisch ausgegossen ist«, ihrerseits am »prophetischen« Verstehen der Theologie Gottes teilhaben (Apg 2,17), tiefer als im Alten Bund in ihrer Antwort an Gott »theologisieren« können, und zwar grundsätzlich alle, und je heiliger, für Gott offener sie sind, desto besser. In der Kirche hat die gelebte und zum Teil auch gesprochene Theologie der Heiligen (ob kanonisiert oder nicht) den Vorrang vor aller nachträglich technisierten Theologie. Wiederum gilt grundsätzlich, daß die Vermittler (wie im Alten Bund) zugleich die Meditierenden sein können, ja es gilt in erhöhtem Maße, weil der Geist des innern, vertieften Verständnisses der göttlichen Theologie auch und gerade den erwählten Vermittlern verliehen sein kann, ja – um der adäquaten Vermittlung willen – sein *muß*.

Da Gottes Theologie erst mit dem Tod und der Auferstehung Jesu und der Geistverleihung voll verständlich geworden ist, kann sie jetzt von den »vorbestimmten Zeugen« (Apg 10,41) als authentisches Kerygma vorgelegt werden. Sie verkünden »nicht sich selbst«, auch keine aus ihren »Erfahrungen« mit Jesus oder mit der Kirche abgeleitete eigene Theologie, sie sind die Verkünder der in Christus vollendeten Theologie Gottes (vgl. 2 Kor 4,5 f.). Hierzu zwei ergänzende Bemerkungen:

a) Jesus hat unter anderen Attributen Jahwes auch das übernommen, der wahre *Hirte* Israels zu sein, als Erfüllung der Prophetie über einen gottgesandten endzeitlichen Lenker des Volkes aus dem Haus David. So konnte Jesus den »vorbestimmten Zeugen« keinen Anteil an seiner eigenen Vollmacht geben, falls sie nicht, zumindest nach seiner Auferstehung, Anteil an seinem Hirtenamt erhielten. Das »Weide meine Schafe« gilt nicht für Petrus allein, wie die extensive Verwendung des Hirtenbildes im Neuen Testament zeigt (Apg 20,28; 1 Petr 5,2 ff.). Es kann also keine Rede davon sein, das Amt des Verkünders der göttlichen Theologie von dem des Hirten zu trennen, gar beide in Gegensatz zu stellen.

b) Natürlich müssen mit dem Wachstum der Kirche die Funktionen der Vermittlung, der Aufsicht und Verwaltung sich differenzieren, es werden Diakone als Helfer bestellt (Apg 6), »Apostel, Propheten, Lehrer« (1 Kor

12,28) unterschieden, wozu später noch »Evangelisten und Hirten« (Eph 4,11) treten; aber Paulus wird damit nur dominierende Züge, nicht scharf abgegrenzte Ämter meinen. (Selbst der Begriff »Apostel« ist ja bei ihm nicht eindeutig: Er kann einmal direkte Augenzeugen Jesu, ein andermal deren Hilfskräfte besagen.) Die »Evangelisten« haben das Evangelium (mündlich) von den Aposteln und Propheten erhalten und verkünden es weiter in den Gemeinden; die »Lehrer« führen katechetisch tiefer in das Verständnis des Kerygma ein. »Der Zeit nach müßtet ihr eigentlich alle schon Lehrer sein«, sagt der Hebräerbrief seinen Adressaten (5,12), während anderseits Jakobus davor warnt, sich leichthin als ein »Besserwisser« in den Gemeinden aufzuspielen: »Brüder, tretet nicht in großer Zahl als Lehrer auf, da ihr doch wißt, daß wir ein um so strengeres Strafurteil zu gewärtigen haben« (3,1). Die Lehrer (oder später »Theologen«) stehen, wie H. Schürmann gezeigt hat,[1] das eine Mal näher bei den Propheten und Charismatikern, die die überlieferte ursprüngliche Theologie lebendig im Heiligen Geist auslegen, ein andermal näher bei den apostolischen Hirten, die diese Überlieferung intakt zu wahren haben (siehe Pastoralbriefe). In heutigen Kategorien gesagt: Der Theologe übt seine spezielle Funktion in der Kirche recht aus, wenn er einerseits Kontakt wahrt mit der vom Lehramt vertretenen theologischen Tradition, anderseits den Kontakt nicht aufgibt mit der von den inspirierten Heiligen für die jeweilige Gegenwart ausgelegten göttlichen Theologie.

II. Apostolische Theologie

Das heute meistdiskutierte Problem, wieweit die Vermittlung der göttlichen Theologie durch menschliche (geschichtlich bedingte) Begriffe und Worte sie relativiert, soll hier nicht ausdiskutiert werden; für den Glaubenden, das Evangelium als Gotteswort Entgegennehmenden erschließt sich dessen überzeitlich gültiger Sinngehalt ohne große Schwierigkeit: Er versteht, inwiefern Jesus Christus, das Wort des Alten Bundes zusammenfassend und überholend, »Auslegung Gottes« ist (Joh 1,18).

Hier soll uns etwas anderes beschäftigen: nämlich wie die Theologie der »vorbestimmten Zeugen« an die nachfolgende Kirche übergegangen ist. Paulus ist dafür die paradigmatische Gestalt. Drei Gesichtspunkte drängen sich auf: 1. Er versteht seine ganze apostolische Existenz als Dienst an der Auswortung und Verständlichmachung der in Christus zu ihrer Höhe gelangten göttlichen Theologie. 2. Er läßt seine Mitarbeiter an seinem Dienst teilnehmen. 3. Er setzt seine ganze Kraft ein, um die oft gestörte Einheit zwischen dem apostolischen Amt und den Gemeinden herzustellen.

---

1 ». . . und Lehrer«. In: Orientierungen am Neuen Testament, Exegetische Aufsätze III. Düsseldorf 1978, S. 116-156.

1. Er leitet seine apostolische absolute Autorität (wie die Propheten) von direkter göttlicher Sendung, aber gleichzeitig von seiner Übereinkunft mit den von Christus gewählten »Zwölf« ab. Seine Sendung ist die Auswortung des durch Tod und Auferstehung vollendeten einen Wortes Gottes, wobei er nicht »freihändig« konstruiert, sondern das Überkommene (1 Kor 15,3-5: Sühnetod, Begräbnis und Auferstehung Christi; 1 Kor 11,23: Abendmahlsbericht), schon in liturgischen Formen Geprägte (das Grundprinzip des »für uns« des Kreuzes, Präexistenz, Schöpfungsmittlerschaft, Kenose und Erhöhung Christi) meditativ vertieft und ausbaut. 1 und 2 Kor können als Leitfaden dienen: Christi Tod, eucharistisch gefeiert, war »Opfer« (2 Kor 10), das uns als Glieder seinem Leib einfügt und so auch unsere Geschlechtlichkeit regelt (2 Kor 6), auch jede angeblich charismatische Unordnung in der Gemeinde wird durch Verweis auf die Gliedschaft im Leibe Christi und die daraus folgende gegenseitige Liebe geregelt (1 Kor 12-14), wobei eine bloß charismatische Autorität sich strikt der apostolischen zu fügen hat: »Glaubt einer, die Gabe prophetischer Rede oder sonst eine Gabe zu besitzen, so soll er anerkennen, daß das, was ich schreibe, ein Gebot des Herrn ist, erkennt er es nicht an, so werde auch er nicht anerkannt« (1 Kor 14,37 f.). Pauli Theologie ist sowenig diskutierbar wie die Jesu, da sie nur die Auswortung des von Jesus begonnenen, in Tod und Auferstehung entscheidend beendeten Wortes ist und, wie gesagt, aufgrund von Erwählung und Sendung in der Autorität Jesu verkündet wird. So ist für die folgenden Geschlechter apostolische Theologie archetypisch. Das gilt vom Neuen Testament als ganzem, als einer vielfältig perspektivischen, aber eindeutig konzentrisch auf eine zentrale Aussage konvergierenden Theologie, worin der Heilige Geist das menschgewordene, gestorbene und auferstandene Wort in eine für Glaube und Nachfolge faßbare Gestalt bringt, und dies völlig untrennbar vom apostolischen Dienst. Wenn Paulus sagt, Gott habe die Welt in Christus mit sich versöhnt, so sagt er im gleichen Atemzug: »Uns hat er den Dienst der Versöhnung übergeben, das Wort der Versöhnung in uns hineingelegt. . . Wir sind die Herolde Christi« (2 Kor 5,18-20). Die völlige Enteignung des Apostels in den Dienst an der Weltversöhnung läßt sein Herz »offen», »durchsichtig« sein für die »Wahrheit«, so daß in diesem Herzen »die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Jesu Christi aufleuchten« kann (2 Kor 4,2.6). Die apostolische Theologie verhält sich zur göttlichen wie der Strahl zur Sonne. Diese Untrennbarkeit verleiht der apostolischen Theologie ihre Vollmacht *(exousia:* 2 Kor 10,8; 13,10) und stellt den Apostel der Gemeinde gegenüber, so enge Bande beide auch verbinden mögen. Er verlangt Gehorsam nur als »Sklave Christi«, der er mit den übrigen, mit »Kephas, Apollo. . . « zusammen zugunsten der Gemeinde ist (1 Kor 3,21 f.). Daher die schöne Aussage: »Nicht als wollten wir Herren über euren Glauben sein; nein, Mitarbeiter sind wir eurer Freude, denn (nur) im Glauben steht ihr fest« (ebd. 2,24).

2. Fast immer spricht Paulus im Plural. Das »Wir« – gemeint: wir Apostel – schließt jeweils nicht nur die Jerusalemer »Alt-Apostel« ein, sondern auch und vor allem Pauli Mitarbeiter. Die Briefeingänge bezeugen es: »Paulus und Sosthenes« (1 Kor), »Paulus und Timotheus« (2 Kor, Phil, Kol, Phlm), »Paulus, Silvanus und Timotheus« (1-2 Thess). Das Missionswerk erfolgt gemeinsam: »Silvanus, Timotheus und ich haben euch den Sohn Gottes verkündet«, der »immer nur Ja war« (2 Kor 1,19). »Ich habe gepflanzt, Apollo hat begossen« und beide »gehören zusammen« als »Gottes Mitarbeiter« (1 Kor 3,6 ff.). Ob Paulus direkt oder durch einen seiner Boten, Titus oder Timotheus, in Korinth wirkt, gilt ihm gleich viel. Die Boten sollen mit der gleichen Ehrfurcht, dem gleichen Gehorsam empfangen und behandelt werden wie er selbst (1 Kor 16,10). Da Titus von Korinth mit guten Nachrichten zurückkehrt, schreibt Paulus: »Sein Herz ist euch jetzt in noch höherem Maße zugetan im Gedanken an euer aller Gehorsam, wie ihr ihn ›mit Furcht und Zittern‹ aufgenommen habt« (2 Kor 7,15). Solche und andere Texte zeigen, daß zwischen 40 und 60 das kirchliche Amt eine mächtige, allgegenwärtige Wirklichkeit war. Mit Recht hat man gesagt: »Wer von einem rein charismatischen Charakter der paulinischen Gemeinden spricht, übersieht die Stellung des Apostels.«[2] Gewiß: in den Gemeinden bestehen erst Ansätze, wenn auch deutliche, zu einer Amtsgliederung. Aber einstweilen ist die Hierarchie durch Paulus und seine so beweglichen Sendboten verkörpert. Die Pastoralbriefe, die die paulinische Linie fortführen wollen, können nicht Neues erfunden haben, wenn sie von der Amtsübergabe durch Paulus an seine Stellvertreter und späteren Nachfolger erzählen, die ihrerseits angewiesen sind, »in allen Städten Presbyter einzusetzen« (Tit 1,5). Solange Paulus die Oberaufsicht hatte, kann es keine rein charismatischen oder rein demokratischen Gemeinden gegeben haben. Nichts erlaubt uns, von wesentlich verschiedenen Gemeindestrukturen zu sprechen.

3. Paulus als das verkörperte Amt ist in harte Kämpfe um dieses Amt und damit um die apostolische Theologie verwickelt. Ist der historische Jesus durch die Auferstehung überholt, und vielleicht auch sein Kreuz? Ist umgekehrt das Gesetz mit seinen Vorschriften noch in Kraft? Sind neben Christus nicht andere kosmische Mächte zu verehren? Es gibt nicht nur Hader zwischen Personen (Philippi), sondern Meinungsverschiedenheiten in zentralen theologischen Fragen. Paulus muß als »Lehrer der Völker in Glaube und Wahrheit« (1 Tim 2,7) Ordnung schaffen, um die göttlich-apostolische Theologie kämpfen. Es gibt zunächst bloße Parteibildungen (Petrus-, Apollo-, Paulus-, Christuspartei): Paulus zeigt die höhere Einheit aller Ämter in Christus (1 Kor

2 H. Merklein, Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief. Studien zum Alten und Neuen Testament 23. München 1973, S. 379.

1,10-13; 3,4-9). Dann die Fälle von Lehrern, die sich von außen einmischen (»aus der Umgebung des Jakobus«) und die Gemeinden »verwirren«. Paulus flucht ihnen, sofern sie das wahre, von ihm verkündete Evangelium verfälschen (Gal 1,8 ff.); hat er sich nicht vorgängig in Jerusalem mit »Jakobus, Kephas, Johannes« verständigt (ebd. 2,9)? Gewiß können Akzente der Predigt verschieden gesetzt werden, aber einen Pluralismus unvereinbarer Theologien gibt es im Neuen Testament nicht. Drittens die Konflikte mit Charismatikern und ihren Ansprüchen innerhalb der Gemeinde. Gewiß kann einer »weise reden« *(logos sophias)*, ein anderer »Wissen gut ausdrücken können« *(logos gnōseōs* 1 Kor 12,8), und in der Gemeindeversammlung kann einer »eine Unterweisung zu geben haben« *(didachēn echei* ebd. 14,26). Der Apostel freut sich über diese Geistesgaben. Aber er behält sich die Unterscheidung der Geister vor, trifft strikte Anordnungen und verlangt, wie oben gezeigt, exakten Gehorsam (Kp. 14). Der vierte Fall ist schwerwiegender: Es gibt »Theologen« in der Gemeinde, die das Amt des Apostels nicht anerkennen oder zumindest in Frage stellen. Uns interessiert im Moment nur die Taktik Pauli. Er hat Titus nach Korinth gesandt, um den Hauptteil der Gemeinde zurückzugewinnen, und dieser hat Erfolg gehabt. In 2 Kor 7 erfolgt die bewegte Aussöhnung mit der Gemeinde, wodurch die Gegner isoliert werden. Mit diesen wird in Kp. 10-13 abgerechnet. Bilder der Kriegsführung häufen sich: »Wir schleifen Bollwerke, zerstören Vernünfteleien sowie jede Befestigung, die sich gegen die Erkenntnis Gottes aufreckt, nehmen jede Spekulation gefangen, um sie zum Gehorsam Christus gegenüber zu führen. Wir halten uns bereit, jeglichen Ungehorsam zu bestrafen, sobald euer (der Gemeinde) Gehorsam vollkommen ist« (2 Kor 10,4-5). Die Schlußszene ist dramatisch: Man wirft dem Apostel Unentschiedenheit in seiner Amtsführung vor; seine Rede zeige nicht die Kraft Christi. Er entgegnet auf zweierlei Weise. Einmal: der Gekreuzigte war schwach, der Auferstandene ist stark. So ist auch sein amtlicher Vertreter, wenn man ihn mit fleischlichen Augen betrachtet, schwach, er ist aber gerade in dieser menschlichen Schwäche stark; Paulus wird das bei seinem Kommen erweisen. Sodann: das Amt kann nur dann etwas ausrichten, wenn »Christus in euch stark ist« (2 Kor 13,3). Deshalb: »Stellt euch selbst auf die Probe. Oder seid ihr euch nicht bewußt, daß Christus *in euch* ist?« (13,5). Wer nicht im Geist Christi lebt, im Geist von Kreuz und Auferstehung, kann keine Ansprüche an das Amt stellen; er kann es nur, wenn er mit ihm in der Einheit der Liebe Christi zusammenlebt. Ein ungeliebtes Amt kann in der Kirche nichts ausrichten. Nur in der Liebe können disziplinäre und theologische Differenzen bereinigt werden. Daher der großartige Schlußsatz: »Wir beten, ihr möchtet nichts Böses tun – nicht, damit *wir* bewährt erscheinen, sondern einzig, damit *ihr* das Gute tut, auch wenn *wir* dabei als die Unbewährten erscheinen« (13,7).

Hieraus wird, wie aus zahlreichen andern Stellen, deutlich, daß Paulus mit seiner ganzen »christusförmigen« Existenz predigt. Er macht daraus sogar ein

entscheidendes Argument für die Wahrheit seines Amtes. Das aber ist kennzeichnend nicht nur für ihn, sondern für die ganze archetypische apostolische Theologie. Im Schlußkapitel von Johannes fordert Jesus von Petrus die »größere Liebe« und verheißt ihm das Blutzeugnis. Johanneisch ist dieses Liebeszeugnis »nicht mit Worten, nicht mit der Zunge, sondern mit der Tat und in der Wahrheit« (1 Joh 3,18) auf jeden Fall; und es ist nicht minder jakobeisch (Jak 1,22 ff.), so daß die Hauptvertreter apostolischer Theologie alle in gleicher Weise das Lebenszeugnis einfordern. Petrus fordert es insbesondere für seinen Klerus (1 Petr 5,1 ff.).

III. Kirchliche Theologie

Nochmals zurück zur alttestamentlichen Offenbarungsgestalt: Der Bund zwischen Gott und Israel schließt sich durch zwei sich begegnende Faktoren: Gottes Wort, vermittelt durch »Propheten« (als deren erster und größter Mose gilt), geht von Gott zum Volk hin. Dieses Wort erwirkt sich die (freie) Antwort des Volkes (breiter ausgedrückt in Psalmen und »Weisheit«) zu Gott hin. Im Neuen Bund muß diese Struktur sich vollenden. In Christus wird das Wort Gottes Mensch, aber auch wenn dieser Mensch inklusiv die vollkommene Antwort der Menschheit an Gott sein wird, bleibt er primär das von Gott her gesprochene Wort; damit es überhaupt Mensch werden kann, muß es sich von der Welt her eine vollkommene (freie) Antwort erwirken: Der Glaube Israels (über-)erfüllt sich in Maria, die damit zum Urbild der glaubenden Kirche und zum »Sitz der Weisheit« wird.[3] Diese Weisheit der marianischen Kirche besteht darin, dem Wort Gottes im Jawort von vornherein Raum in sich zu gewähren, es »im Herzen meditierend« (Lk 2,18; 2,51) ausreifen zu lassen, es in Menschengestalt zur Welt zu bringen und der ganzen Menschheit zu überlassen. Darin ist Maria auch Urbild aller kirchlichen Theologie und wurde von den Vätern mit dem Titel *theologos* geehrt.

Von hier ergibt sich ein Hauptkennzeichen jeder kirchlichen Theologie: Sie kann sich nur innerhalb des Kreislaufs von Wort und antwortender Weisheit, von Offenbarung und kirchlichem Glauben bewegen, einem so weiten Kreis, daß er jede Wahrheit umgreift, weil in Gottes Logos auch der *logos* alles reinmenschlichen Wissens, aller weltlichen Wissenschaft begründet ist. Es kann sein, daß Dinge, die in diesem alles umfassenden Kreis als die abschließende Wahrheit gezeigt, geglaubt und meditiert werden, den innerweltlichen Kreisen als »Ärgernis und Torheit« erscheinen, aber »Gottes Torheit ist weiser als die Weisheit der Menschen« (1 Kor 1,25), da Christus die ganze Torheit der Menschen am Kreuz getragen und damit unterlaufen hat. Kirchliche Theologie

3 Vgl. hierzu besonders: Teilhard de Chardin, Das ewig Weibliche. Mit einem Kommentar von Henri de Lubac, deutsch im Johannesverlag Einsiedeln ^{2}1970.

(eine andere gibt es nicht) ist somit Antwort auf das Wort, meditierende Weisheit aus dem Jawort des Glaubens. Das wird auch von dem über Paulus Gesagten her klar, der sich als ein bloßer »Sklave« des Wortes Gottes versteht, das sich seiner »prophetischen« Vermittlung bedient und durch ihn hindurch »als das, was es wirklich ist, das Wort Gottes« erkannt und anerkannt werden kann (1 Thess 2,13).

Daraus folgt weiter, daß jede kirchliche Theologie, sofern sie Antwort auf Gottes unendlich freies und gnädiges Wort ist, Anbetung, Danksagung, kurz Doxologie sein muß. Da sie sich im dialogischen Kreislauf von göttlicher Anrede und menschlicher Antwort bewegt, kann sie vom Charakter des persönlichen Angesprochenseins durch das Wort keinen Augenblick absehen, kann sie keinen Augenblick das unendliche sprechende Subjekt in ein neutrales Objekt verwandeln und depotenzieren, auch nicht unter dem Vorwand, den Inhalt des Gesagten vom Sprechenden, der Gott ist, zu abstrahieren. Denn alles, was Gott von sich sagt, ist selbst göttlich. Damit braucht nicht gesagt zu sein, daß alle Theologie auch formell Dialogs- und Gebetscharakter zu tragen hat – wie das großenteils bei den Kirchenvätern und sehr deutlich bei den großen Theologen des 12. Jahrhunderts, angefangen bei Anselm, der Fall war –, es genügt, wenn man ihren Gehalten entnehmen kann, daß sie glaubende Meditation des kirchlichen Glaubens ist, was ihr (nach Thomas von Aquin) ihren Charakter als »Wissenschaft«, wenn auch eigenen und einzigartigen Charakters, sichert. Die Wissenschaftlichkeit einer Wissenschaft bemißt sich danach, ob und wieweit ihre Methode ihrem Gegenstand angepaßt ist. Nun haben innerweltliche Wissenschaften »Objekte« zum Gegenstand; auch die Humanwissenschaften, die es mit menschlichen Subjekten zu tun haben, verwandeln diese in Objekte, sofern sie allgemeine Verhaltensweisen der einzelnen wie der Gruppen und Gesellschaften untersuchen. Gott als das absolute, einmalige und daher unobjektivierbare Subjekt kann nicht zu einem neutral zu betrachtenden Gegenstand nivelliert werden, so daß der endliche Verstand »über« Gott nachdenken und sich damit bemächtigend »über« Gott aufschwingen könnte. Je mehr sich heute weltliche Wissenschaft als Methode der Bemächtigung der Dinge, auch des Menschen, versteht, um so tiefer muß sich die Theologie davon absetzen. Sie bleibt ihrem innersten Wesen nach, was sie im Ursprung, bei den homerischen Hymnen war: Preis der Gottheit, mit dem Unterschied, daß der »Lobpreis der Herrlichkeit seiner Gnade« (Eph 1,6) immer schon Antwort auf das ewige »Vorher« unseres Angesprochenseins durch Gott ist.

Dieser Grundcharakter aller Theologie innerhalb des Neuen und ewigen Bundes muß sich durch jede Modalität, die sie annehmen kann, durchhalten. Sie kann (und wird vor allem) den Glauben meditierende Theologie sein, da im Wort Gottes »alle Schätze der Weisheit und des Wißbaren verborgen sind«, deshalb hier für den Menschen »jede pneumatische Weisheit und Einsicht«

bereitliegt (Kol 2,3; 1,9). Solche Theologie zu pflegen kann, in der Nachfolge Marias, nicht das Privileg der »Heiligen« sein (deren Theologie man dann als nicht ernstzunehmende »Spiritualität« abtut), sondern muß den Grundakt jedes Theologen (ob Laie oder »Fachmann«) bilden. Theologie kann zweitens vorwiegend belehrend, katechetisch sein, wobei sich das Moment des Meditativen mit dem des Pädagogischen, der Erwägung der jeweiligen Fassungskraft des Eingeführten *(Katechumenen)* paart. Alle Einführung in den Glauben ist nach der Sprache der Väter »Mystagogie«, Geleit ins Mysterium. Schließlich, drittens, gibt es eine kämpfende, sich rechtfertigende, ihre Integrität wahrende Theologie, sowohl gesamtkirchlich (Konzilien, Definitionen, Verurteilungen) wie von einzelnen Theologen betrieben. Diese Theologie ist aufgrund der Weisungen Jesu und der Praxis der Apostel voll berechtigt, sie setzt innerkirchlich die »Streitreden« Jesu mit seinen Gegnern fort und noch früher das kämpfende Offenbarungswort Jahwes, das »wie Feuer brennt und wie ein Hammer Felsen zerschlägt« (Jer 23,29). Dieser Kampfaspekt ist unvermeidlich, weil das Wort von jeher Dinge sagt und fordert, von denen die Menschen nichts hören wollen und die den Widerspruch bis zum Vernichtungswillen herausfordern. Dennoch hat auch diese kämpfende Theologie nicht zu vergessen, daß sie im Namen und Geist der Kirche und mit der entsprechenden Würde geführt werden muß, so daß sie sich nie auf das Niveau weltlichen Gezänks erniedrigen darf, vielmehr der doxologische Klang immer mit-hörbar bleiben muß.

Es kann, ja muß innerhalb der kirchlichen Theologie durchaus Spezialisierung geben, aber stets so, daß das theologische Gesamtobjekt – in der »Kurzformel« des apostolischen oder nikänisch-konstantinopolitanischen Credo zusammengefaßt – nicht aus den Augen verloren oder gar insgeheim aufgelöst wird. Hinter die gesamt-neutestamentliche »Synthese« (die kein »System« ist) kann nicht zurückgegangen werden, da hier die Antwort der Kirche auf das Wort Gottes in Christus in voller Verantwortlichkeit gegeben ist. Billiger darf diese Antwort nicht gemacht werden, etwa dadurch, daß man Gottes Wort selbst billiger, harmloser, »menschlicher« erscheinen läßt. Keine der Artikulationen des Credo ist entbehrlich, wenn dessen Organismus unverstümmelt bleiben soll. Eine andere Frage ist, wie die Totalität des in Christi Leben, Tod und Auferstehen gipfelnden Wortes Gottes heutigen Menschen nahegebracht werden kann: Erneut eine Frage der pädagogischen Seite der Mystagogie. Aber immer neue Zugänge öffnen sich durch die Zeiten hindurch, und sie fehlen heute weniger als je. Wo die Sinnfragmente innerweltlichen Wissens gerade durch ihre Häufung in eine umfassende totale Sinnlosigkeit zu münden drohen, öffnet wahre kirchliche Theologie jenen weitesten Kreis, in dem auch das Leiden und der Tod ungeahnten Sinn erhalten, ja zur tiefsten Offenbarung der göttlichen Liebe werden.

Theologie und / als Wissenschaft im frühen 13. Jahrhundert

Von Charles Lohr

Im Kommentar zu den ersten Worten der Genesis: »Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde«, erklärte die *Glossa ordinaria*, daß der Ausdruck Himmel in diesem Zusammenhang nicht etwa das sichtbare Firmament, sondern das Empyreum bedeute, dem diese Bezeichnung aufgrund seines Glanzes zukomme. Die *Glossa* zitiert Beda Venerabilis († 735), nach welchem es sieben Himmel gibt: Luft, Äther, den olympischen Himmel, den Feuerhimmel, das Firmament, den Himmel der Engel und schließlich den der Trinität. Das Firmament, welches Gott am zweiten Tage »zwischen den Wassern« erschuf, ist der Fixsternhimmel, und das Wasser über ihm bildet den Kristallhimmel, der die körperhafte Welt unterhalb des Firmaments von der darüberliegenden geistigen Welt des Empyreums trennt.

Die *Glossa ordinaria* wurde wahrscheinlich im frühen 12. Jahrhundert auf der Basis früherer Bibelkommentare zusammengestellt und blieb während des ganzen Mittelalters der Standardkommentar, doch traf ihre Kosmologie im frühen 13. Jahrhundert auf eine wissenschaftlichere Himmelslehre. Um das Jahr 1235 verfaßte Bartholomäus von England, der als Franziskaner in Oxford und Paris und etwa ab 1230 in Magdeburg lehrte, ein enzyklopädisches Werk »Über die Eigenschaften der Dinge«, das für über drei Jahrhunderte ungeheure Popularität erlangte. Obwohl Beda selber die Erde für eine im Mittelpunkt des Universums ruhende Kugel gehalten hatte, die von den sieben Planeten und der Fixsternsphäre umgeben ist, stellte Bartholomäus dieser Auffassung der sieben Himmel, wie sie in der *Glossa* vertreten wird, die Meinung des Aristoteles gegenüber, der nur von einem einzigen Himmel ausgeht. Nach Aristoteles umfaßt der Himmel die sieben Planetensphären sowie die Sphäre der Fixsterne, doch unterliegt er nicht dem Gesetz von Werden und Vergehen, das wir aus unserer sublunaren Welt der vier Elemente kennen; nach Aristoteles besteht der Himmel vielmehr aus einem fünften Element, der Quintessenz, die selbst unvergänglich und vollkommen ist und nur der ewigen Kreisbewegung um die Erde unterliegt (VIII 2).

Bartholomäus' eigene Auffassung über die Himmelskörper verrät noch den Einfluß des platonischen *Timaios* sowie zweier weiterer Werke der Spätantike, welche den Platonisten der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert als Quellen der antiken Wissenschaft dienten: Macrobius' Kommentar zu Ciceros »Traum des Scipio« (um 400) sowie Martianus Capellas Enzyklopädie »Über die sieben freien Künste« (um 470). Er kannte aber auch einige Aristotelesübersetzungen

des 12. Jahrhunderts, insbesondere die, welche Gerhard von Cremona (†1187) aus dem Arabischen angefertigt hatte. Gerhard unternahm seine Übersetzungen ursprünglich aus dem Wunsch heraus, die Errungenschaften der klassischen griechischen Astronomie wiederzugewinnen. Dem Bericht eines seiner Studenten zufolge interessierte er sich so für Ptolemäus' *Almagest* – ein Werk, das er in Italien nicht fand –, daß er sich in Toledo niederließ. Da die Werke der griechischen Astronomen nur in arabischen Übersetzungen zugänglich waren, lernte er diese Sprache und widmete fortan sein Leben der Übersetzung nicht nur der Werke der klassischen Astronomie, sondern auch der Meisterwerke der griechischen und arabischen Mathematik, Naturwissenschaft und Medizin – und darüber hinaus aller Werke der aristotelischen Naturphilosophie. Zusammen mit anderen, früheren Übersetzungen aus dem Griechischen lieferten diese Übersetzungen der aristotelischen Werke ein System, aus dem heraus sich die Welt in all ihren Aspekten erklären ließ: die allgemeinen Prinzipien der Veränderung, die Himmelsbewegung, das sublunare Werden und Vergehen, die Naturerscheinungen, wie Kometen, Schnee, Hagel oder Regenbogen, sowie die menschliche Seele mit all ihren Eindrücken, Empfindung, Erinnerung, Schlaf, Träumen und hohem Alter.

Da man die Naturphilosophie des Aristoteles in der arabischen Tradition als Propädeutik zum Studium der Medizin verstanden hatte, wurden diese Werke zum ersten Mal von den Professoren der Physik und Medizin an den neugegründeten Universitäten von Salerno und Montpellier rezipiert; doch zogen sie bald auch die Aufmerksamkeit der Theologen in Paris und Oxford auf sich. Die vornehmste Aufgabe dieser Schulen bestand in der Schriftauslegung in der Tradition eines Augustin, eines Beda und der *Glossa ordinaria*. Bald jedoch trat der Widerspruch zwischen christlicher Weisheit und griechischer Wissenschaft zum Vorschein. Bartholomäus' Gegenüberstellung von Beda und Aristoteles zeigt, wie groß der Abstand zwischen traditioneller Schriftauslegung und griechischem Weltbild war. Da die Werke des Aristoteles, Ptolemäus, Hippokrates und Galen ihrem empirischen Gehalt nach weit über allem standen, was der lateinischen Welt bekannt war, bestand die Aufgabe der Lehrer des frühen 13. Jahrhunderts darin, diese neuentdeckten Schätze zu erschließen und sie im Dienste einer künftigen Entwicklung des Wissens weiterzugeben.

Dies war keine leichte Aufgabe. Gilt Aristoteles noch heute als ein schwieriger Autor, welch ein Hindernis bot er erst den mittelalterlichen Autoren, die meist auf Übersetzungen von Übersetzungen angewiesen waren. Die Scholastiker sahen sich gezwungen, sich heidnischen, jüdischen und islamischen Kommentatoren zuzuwenden, deren Weltbild sich jeweils radikal von dem des lateinischen Christentums unterschied. Es ging aber um viel mehr als bloß um ein Problem der Sprache oder der religiösen Überzeugung. Die neuen Übersetzungen stellten den Denkern des 13. Jahrhunderts nicht nur die Werke des

Aristoteles, sondern auch ein umfassendes Corpus wissenschaftlicher Meinungen gegenüber, für die rein rationale Begründungen angeboten wurden. Die traditionelle Methode der Theologen wäre es gewesen, eine Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Lehrmeinungen nachzuweisen, etwa zwischen Beda und Aristoteles. Dieses Verfahren, so wie es im 12. Jahrhundert entwikkelt worden war, zielte ab auf die Ausräumung von Unstimmigkeiten zwischen den lateinischen Kirchenvätern. Es stieß jedoch zum ersten Mal auf ernste Schwierigkeiten, als man die platonische Idee einer Weltseele mit der christlichen Lehre zu harmonisieren versuchte. Diese Schwierigkeiten schienen unüberwindlich zu sein, als man die Konkordanzmethode auf eine Lehre anwenden wollte, die nicht nur eine vollständige Welterklärung anzubieten hatte, sondern auch der zeitgenössischen lateinischen Wissenschaft weit überlegen war. Obwohl sich Widersprüche im Blick auf einzelne Lehrmeinungen unmittelbar zeigten, war das Grundproblem eines der Methodologie: die versöhnende »Exposition« allgemein anerkannter Autoritäten oder die rationale Erforschung der Natur.

Die Angst der dieser neuen Entwicklung ausgesetzten Theologen läßt sich aus einer Predigt des Historikers des Heiligen Landes, Jacques de Vitry († 1240), ablesen. Er meinte, die Studenten sollten sich nicht mit der Naturphilosophie beschäftigen; für den Christen genügten die Bücher der Theologen und die des Triviums – Grammatik, Rhetorik und Dialektik *(Ad scholares* 16; Pitra II 368-70). In der Enzyklopädie »Über das Universum« des berühmten Bischofs von Paris, Wilhelm von Auvergne († 1249), richtete sich die Sorge der Theologen auf einen zentralen Punkt, die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt. Wilhelm stellte die christliche Schöpfungslehre der Ansicht des Aristoteles gegenüber, wonach die Bewegungen der Himmelssphären ohne Anfang oder Ende sind (I-I 24-27; I-II 8-12). Auf jeden Fall appellierte man an die kirchlichen Autoritäten. Im Jahre 1210 verbot ein Provinzialkonzil in Paris alle öffentlichen und privaten Vorlesungen über Aristoteles' Naturphilosophie. Im Jahre 1215 erneuerte Kardinal Robert de Courçon dieses Verbot unter besonderem Hinweis auf die Universität Paris. Robert erlaubte den Unterricht in Aristoteles' Logik und Ethik, untersagte aber ausdrücklich Vorlesungen in Naturphilosophie und Metaphysik. Diese Verurteilungen wurden im Laufe der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts mehrere Male wiederholt.

Diese Jahre waren jedoch sowohl für die Herausbildung der scholastischen Wissenschaft als auch für die Entwicklung der Vorstellung der Theologie als einer Wissenschaft von allergrößter Bedeutung. Es scheint, als ob die Verurteilungen befolgt wurden. Die *magistri* der Artistenfakultät an der neuen Pariser Universität setzten ihre Vorlesungen über die Sprachwissenschaften des Triviums fort, ihr eigentliches Interesse galt aber immer mehr der aristotelischen Theorie des streng wissenschaftlichen Beweises. Der Kommentar des Themistius († 388/9) zu den *Analytica Posteriora* war von Gerhard von Cremona

übersetzt worden; dieser Text wurde von zwei der bedeutendsten Interpreten der aristotelischen Theorie der Demonstration herangezogen, Robert Grosseteste († 1253) und Albert dem Großen († 1280). Zur Zeit der Verurteilungen waren erst die drei ersten Bücher der aristotelischen »Ethik« bekannt; das Werk wurde aber in dieser Form studiert und einige anonyme Kommentare dazu sind bekannt. Um das Jahr 1240 übersetzte Robert Grosseteste das vollständige Werk aus dem Griechischen – zusammen mit den Werken mehrerer griechischer Kommentatoren. Das Verständnis der aristotelischen Theorie der Moral wurde kurz darauf Gegenstand gemeinsamer Bemühungen von Albert dem Großen und Thomas von Aquin.

Die *magistri* der Artistenfakultät gaben außerdem – trotz der Verbote – das Studium der Naturphilosophie nicht auf. Ganz abgesehen von den Werken des Aristoteles hatten die Übersetzer des 12. Jahrhunderts ein ungeheures Quellenmaterial zugänglich gemacht, das dem traditionellen Rahmen des Quadriviums zugehörte. Diese vier höchsten der sieben freien Künste – Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie – wurden als Propädeutik aller höheren Studien, insbesondere dem der Theologie, betrachtet. Während am Anfang des 12. Jahrhunderts selbst ein so gut informierter Gelehrter wie Hugo von St. Viktor († 1141) kaum mehr als die Abhandlungen des Boethius zur Arithmetik und Musik, ein Fragment des Euklid sowie die Werke des Macrobius und Martianus Capella kannte, mußten die *magistri* in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts selbst bei den antiken Autoren in die Lehre gehen, bei Euklid, Ptolemäus und Archimedes sowie ihren arabischen Kommentatoren. Zwar überstiegen noch die Werke von Autoren wie Archimedes und Apollonios die geistigen Fähigkeiten der *magistri.* Aber die strukturelle Tatsache, daß man Musik, Astronomie, Optik und Statik während eines halben Jahrhunderts gemeinsam mit Arithmetik und Geometrie und unabhängig von Aristoteles' Naturphilosophie studierte, führte letztlich zu der revolutionären Auffassung, daß mathematische Methoden auf das ganze Gebiet des wissenschaftlichen Denkens angewendet werden sollten.

Der Unterricht in der ersten Kunst des Quadriviums stützte sich im frühen Mittelalter auf die Arithmetik des Nikomachos von Gerasa (um 1./2. Jh.) in der Fassung des Boethius. Obwohl sich dieses Werk als eines der ersten in einer theoretischen Weise mit der Arithmetik befaßte, hatte seiner Weiterentwicklung die antike Zahlenschreibweise stets im Wege gestanden. Aufgrund der neuen Übersetzungen aus dem Arabischen waren die *magistri* der Artistenfakultät nun unter den ersten, die die indisch-arabischen Ziffern sowie das dezimale Stellenwertsystem übernahmen. Zwei sehr populäre Algorismen (so nach al-Khwarīzmī [† ca. 850] benannt, dessen nur lateinisch erhaltene Arithmetik die Araber und Europäer mit dem indischen System vertraut gemacht hatte) sind während der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts an der Pariser Universität entstanden. Sie erklärten die Operationen mit ganzen

Zahlen auf der Grundlage des neuen Systems und trugen so zu dessen Verbreitung bei: das erste war ein Werk des Alexander von Villedieu († ca. 1240), Autor des mittelalterlichen Grammatiktextbuches, und das zweite ein Werk des Johannes de Sacrobosco († ca. 1250), Verfasser des Standardwerkes der Astronomie. Die Werke zweier weiterer Autoren zeigen sehr deutlich die Weise, wie die *magistri* der Artistenfakultät ihre Aufgabe bei der Rezeption der griechisch-arabischen Wissenschaften verstanden. Sie bemühten sich in erster Linie um eine systematische Wiedergabe der Lehre. So gibt das »Buch des Abacus« des Leonardo Fibonacci von Pisa († ca. 1240), der allerdings keinen direkten Kontakt zur Pariser Universität hatte, eine erste vollständige Darstellung der arabischen Arithmetik, enthält jedoch noch genauere Beweisführungen als seine Quellen. Jordanus de Nemore, der während der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts an der Pariser Artistenfakultät lehrte, bemühte sich in seiner *Arithmetica demonstrata* sowie in seinem »Beweis des Algorismus« um eine deduktive Erklärung der Arithmetik des Nikomachos und Boethius.

Die Musik wurde als eine der mathematischen Künste des Quadriviums einbezogen, weil sie sich mit Harmonie und Rhythmus befaßt. Man betrachtete sie als eine der Arithmetik untergeordnete Wissenschaft, da die arithmetischen Verhältnisse und Proportionen die Ursachen für die empirischen Tatsachen der Harmonie bereitstellen konnten. Auf der Grundlage von Boethius' Werk über die Musik sowie mehrerer griechischer und arabischer Schriften verfaßte man zahlreiche Traktate unter dem Titel »Über die Kunst der Musik als Wissenschaft«.

Unter allen Künsten des Quadriviums fand jedoch die Geometrie die meiste Beachtung. Bereits im späten 12. Jahrhundert beklagte sich Peter von Blois, († ca. 1204), ein Freund des Johannes von Salisbury, darüber, daß sich die Studenten mit den Problemen von Punkt, Linie und Oberfläche auseinandersetzten, ehe sie die Grammatik erlernt hätten (Ep. 101; PL 207.312f.). Diese Beachtung der Geometrie wurde durch zwei neue, vollständige Fassungen der »Elemente« des Euklid begünstigt. Von der Fassung des Boethius waren nur Fragmente erhalten geblieben: die Axiome, Definitionen, Postulate und Theoreme für die Bücher I-IV sowie die Beweise für die ersten drei Theoreme des Buches I. Im 12. Jahrhundert übersetzten sowohl Adelhard von Bath als auch Gerhard von Cremona alle fünfzehn Bücher aus dem Arabischen. Hatte sich schon Euklid selbst die Theoreme der Geometrie als ein vollständiges und abgeschlossenes System vorgestellt, so könnte dies der Grund dafür sein, daß niemand die Abfassung eines Textbuches der Geometrie für nötig hielt. Trotzdem kann das frühe 13. Jahrhundert auf einige wichtige Neuentwicklungen in diesem Zweig des Quadriviums stolz sein. So fügte etwa Fibonacci seiner Praxis der Geometrie zahlreiche neue Sätze ein und verwendete die (auch von al-Khwarīzmī begründete) Algebra in einer sehr originellen Art und Weise, um mit ihr geometrische Probleme zu lösen. Um das Jahr 1255 überarbeitete

außerdem Campanus von Novara († 1292) Adelhards Fassung der »Elemente«, die er mit Erläuterungen und seinen eigenen Gedanken ergänzte.

Eine andere Ursache für das große Interesse an der Geometrie läßt sich vielleicht aus der Lage der *magistri* des frühen 13. Jahrhunderts selbst ableiten. Angesichts des umfangreichen Materials, das innerhalb der kurzen Zeitspanne von hundert Jahren zugänglich gemacht worden war, hatten sich die *magistri* selbstverständlich nicht so sehr mit der Entdeckung neuer Tatsachen als vielmehr mit der Aufgabe zu beschäftigen, das neue Material ihren Schülern auf eine verständliche Weise nahezubringen. Das Werk des Euklid bot ein formales Modell dafür, wie Lehrer das Wissen weitervermitteln sollten, das sie von ihren Vorgängern erworben hatten. Alain von Lille († 1202), Theologieprofessor in Paris, beschrieb Euklids Unternehmen wie folgt:

> In seriem praecepta ligans artemque retexens,
> Euclides partes artis locat ordine iusto,
> Quas veluti quodam rationis fune ligatas
> nectit et ex una reliquas exire putares.
> (Anticlaudianus III 530-533; Bossuat).[1]

Auf der Grundlage dieses Modells versuchten Fibonacci und Jordanus de Nemore eine deduktive Darstellung der Arithmetik.

Die *magistri* der Artistenfakultät fanden eine Rechtfertigung für dieses Verständnis des Euklid in der »Zweiten Analytik« des Aristoteles (einem Werk, das – wir erinnern uns – nicht von den Verurteilungen von 1210 und 1215 betroffen war). Sie lasen Aristoteles' Werk nicht als eine Abhandlung über die Gewinnung neuer Erkenntnisse. Vielmehr sahen sie – völlig zu Recht – in Aristoteles' Idee der wissenschaftlichen Demonstration eine Theorie der Wissensvermittlung, das heißt eine Theorie darüber, wie ein Lehrer einen durch vorausgegangene Forschung abgeschlossenen Wissensbereich seinen Schülern am besten erklären kann. Roger Bacon († ca. 1292) behauptete sogar, daß Aristoteles' Auffassung der strengen wissenschaftlichen Beweisführung auf den Prinzipien und Schlußfolgerungen der Geometrie basiert (*Opus maius* IV 1 2; Bridges I 102). Tatsächlich stimmen die Axiome und Definitionen Euklids mit denen des Aristoteles überein. Unlogischerweise aber stellte Euklid unter den Postulaten zwei theoretische Annahmen (post. 4-5; z. B., daß alle rechten Winkel gleich sind) und drei praktische Behauptungen zusammen – Behauptungen, bestimmte Dinge tun zu können (post. 1-3; z. B., eine gerade

1 »Durch die Verknüpfung der Regeln und ein erneutes Weben der Kunst (der Geometrie) gab Euklid deren Teilen den rechten Platz; er ordnete sie, gleichsam durch den roten Faden der Vernunft zusammengebunden, derart, daß man glaubte, aus einem Teil gingen die anderen hervor.«

Linie von einem Punkt zu einem anderen zu ziehen). Aristoteles unterschied zwischen beiden, wobei er die Annahmen »Hypothesen« und die Behauptungen »Postulate« (I 10, 76b 23-34) nennt. Die mittelalterliche Übersetzung des Aristoteles aus dem Griechischen drückte den Unterschied korrekt als »suppositiones« bzw. »petitiones« aus. In seinem Kommentar zur Analytik erklärte Robert Grosseteste, daß die Postulate übernommen werden können, da man sie in einer höheren Wissenschaft beweisen kann (I 8; Rossi 158-160). Thomas von Aquin korrigiert Euklid stillschweigend in seinem Analytik-Kommentar, wenn er im Blick auf die vorgegebenen Beispiele eindeutig zwischen Hypothesen und solchen Sätzen unterscheidet, die in einer höheren Wissenschaft bewiesen werden können (I lect. 5; Marietti 167. Cf. lect. 19; Marietti 210).

Diese Unterscheidungen waren für die Lehrer des Quadriviums wichtig, weil zwei der Künste zu den rein mathematischen Fächern gehören, während die zwei anderen sich mit dem befaßten, was wir heute angewandte Mathematik nennen würden. Die höheren Wissenschaften der Arithmetik und der Geometrie behandeln die diskreten bzw. die kontinuierlichen Größen. Die Künste der Musik und Astronomie auf der anderen Seite wenden die Schlußfolgerungen dieser beiden Wissenschaften auf die empirische Beschreibung der Klänge bzw. der Bewegungen der Himmelskörper an. Somit können diese beiden Künste der angewandten Mathematik auch Postulate übernehmen, die in den höheren, reinen Wissenschaften bewiesen wurden. Deswegen behauptete man, die Arithmetik kenne die Ursachen für die Tatsachen musikalischer Harmonie. Auch Robert Grosseteste bezog sich auf diese hierarchische Auffassung der Wissenschaften, als er in seinem berühmten Traktat »Über Linien, Winkel und Figuren« schrieb, daß die Geometrie für die Erforschung der Natur unerläßlich ist, das heißt für die der Geometrie untergeordneten Wissenschaften der Astronomie und Optik (Baur 59 f.).

Dieses Verständnis der Wissenschaften des Quadriviums war unter anderem das Ergebnis des Bemühens, den Unterricht in den freien Künsten zu systematisieren. Dieses Bemühen, das Material in eine systematische Ordnung zu bringen, war vor allem für die Quellen der vierten Kunst des Quadriviums, der Astronomie, notwendig. Die Artisten mußten sich nicht nur mit traditionellen Abhandlungen über den kirchlichen Kalender und Überbleibseln einer früheren Zeit (wie z. B. der Kosmologie des Beda), sondern ebenso mit den modernsten Werken der griechischen und arabischen Astronomie befassen. Die aristotelische Theorie der homozentrischen Sphären war dem lateinischen Westen nicht nur durch die – in dieser Zeit verurteilten – Bücher zur Naturphilosophie bekannt, sondern ebenso durch Michael Scots Übersetzung der Astronomie des al-Biṭrūǰī aus dem Jahre 1217, die eine Neubelebung der physikalischen Astronomie des Aristoteles versuchte. Das mathematisch genauere System seines Konkurrenten Ptolemäus war durch den von Gerhard von Cremona übersetzten *Almagest* und außerdem durch Übersetzungen der

Werke des al-Farghānī († ca. 861) und al-Battānī († 929) vertraut. Den zwei letztgenannten Autoren folgte Johannes de Sacrobosco in seiner Abhandlung »Über die Sphäre«, die um das Jahr 1233 verfaßt wurde. Dieses Werk, das als Standardwerk der mittelalterlichen Astronomie galt, beschreibt auf sehr elementare Weise die Größe und Gestalt der Erdkugel, die Bahnen der Planeten und den Auf- und Untergang der Sternzeichen.

Das Studium der Astronomie umfaßte somit zwei Aspekte, einen empirischen und einen mathematischen. Zusätzliche Übersetzungen, wie die des Archimedes über die Kreise und des Menelaos über die sphärischen Figuren, bezogen sich mehr auf den mathematischen Aspekt, auf die der Astronomie übergeordnete Wissenschaft der Geometrie. Andererseits ermöglichten Übersetzungen planetarischer Tafeln, wie etwa der Tafeln von Toledo des al-Zarqālī († ca. 1087 in Cordoba), einen Vergleich der mathematischen Ableitungen mit den physikalischen Erscheinungen. Roger Bacon wies darauf hin, daß der praktizierende Astronom alle Informationen über die Stellungen der Planeten und Sterne dadurch verifizieren kann, daß er solche Tafeln, Regeln und entsprechende Instrumente verwendet (*Opus maius* IV 2 1; Bridges I 109). Nach Robert Grosseteste hatte Aristoteles selbst die Beziehungen dieser Wissenschaften zueinander definiert: eine unterordnende Wissenschaft (etwa die Geometrie) erstellt allgemeine Gesetze über Figuren und Körper; eine sowohl untergeordnete als auch selbst unterordnende Wissenschaft (die mathematische Astronomie) enthüllt die Ursachen derjenigen Tatsachen, die die empirische Wissenschaft bloß beobachten kann; eine untergeordnete Wissenschaft (die empirische Astronomie) beobachtet die Tatsachen und stellt sie zusammen (I Post. 12; Rossi 193-198). Thomas von Aquin stimmte dieser Hierarchie zu und charakterisierte die angewandten mathematischen Wissenschaften (die »physikalischer« seien als die reinen mathematischen Wissenschaften) als »dazwischenliegende Wissenschaften«, wobei er behauptete, daß sie ihrer Form nach zur Mathematik, ihrer Materie nach jedoch zu den Naturwissenschaften gehörten (In Boeth. De Trin. 5 3 ad 5-7).

Das Standardbeispiel für diese Hierarchie der Wissenschaften (ein Beispiel, das Aristoteles selbst verwendet) fand man in der Wissenschaft, in der die Artisten die eindrucksvollsten Ergebnisse während der fünfzig Jahre nach Verurteilung des Aristoteles erzielt hatten: der Wissenschaft der Optik. In seiner »Abhandlung über die Optik« erklärt Johannes Pecham († 1292), daß sich drei Wissenschaften auf sein Forschungsgebiet beziehen; diese werden wie folgt angeordnet: Geometrie, Optik und die Wissenschaft vom Regenbogen. Die Geometrie behandelt die mathematische Linie, die Optik den linearen Strahl im absoluten Sinne und die Wissenschaft des Regenbogens den linearen Strahl, wie er in der Materie erscheint (Lindberg 24). Das Interesse der Lateiner an diesem Forschungsbereich war vor allem durch Robert Grosseteste geweckt worden. Seine Werke über Licht, Farbe und Regenbogen führten die nächste

Generation der *magistri* zu einigen der fortgeschrittensten griechischen und arabischen Abhandlungen zur angewandten Mathematik: die »Optik« des Ptolemäus, einige Werke Avicennas († 1037) sowie vor allem die »Optik« des Ibn al-Haitham († 1039). Das Studium dieser Werke erreichte seinen Höhepunkt mit den Traktaten zur Optik dreier Gelehrter, die in den Fünfzigerjahren des 13. Jahrhunderts an der Pariser Artistenfakultät studiert hatten: Roger Bacons, Johannes Pechams und des polnischen Philosophen Witelo († nach 1278). Der Letztgenannte war später mit dem berühmten Übersetzer Wilhelm von Moerbeke († ca. 1286) am päpstlichen Hof von Viterbo eng verbunden. Die Verbindung zu Witelo gab vielleicht die Gelegenheit für Wilhelms Übersetzungen der *Catoptrica* des Hero (1269) sowie verschiedener Werke des Archimedes (1269). (Nicht zu vergessen ist es, daß Thomas von Aquin auch während der Jahre 1267-68 als Lektor am päpstlichen Hof weilte.)

In Übereinstimmung mit der derzeit vorherrschenden Auffassung der Wissenschaft lag die Absicht dieser *magistri* nicht darin, neue Theorien zu entwickeln. Vielmehr wollten sie – wie Pecham in der Einleitung zu seiner »Optik« erklärte – die Lehrmeinungen ihrer Vorgänger in einer kurzen und leicht verständlichen Form wiedergeben (Lindberg 60). Da die verständlichste Form der Wiedergabe darin bestand, die Lehren der Vorgänger auf ihre Prinzipien zurückzuführen, um dann daraus ihre Aussagen abzuleiten, übernahmen sie das Modell der Elemente des Euklid. Weil aber die Optik der Geometrie untergeordnet ist, konnten sie sich für die Prinzipien der Optik auf die höhere Wissenschaft berufen. Deswegen fügt Witelo seiner deduktiven Beschreibung der optischen Theorie nur Definitionen und Postulate hinzu (Perspectiva I). Das gleiche Modell übernahm Jordanus de Nemore, der – wie wir gesehen haben – zu dieser Zeit ebenfalls in Paris lehrte, in seinen Traktaten über die Gewichte (das, was wir Statik nennen würden). Seine Methode bestand darin, Postulate, die er aus der Bewegungslehre des Aristoteles abgeleitet hatte, in einer Weise anzuordnen, die es erlaubte, genaueste mathematische Beweise nach dem Vorbild der Geometrie Euklids sowie der Statik des Archimedes zu führen.

Wir besitzen zwei Übersichten über die Wissenschaften aus der Zeit zwischen den ersten Verurteilungen des Aristoteles und seiner endgültigen Zulassung an der Universität von Paris. Bei der ersten Schrift handelt es sich um eine anonyme Quaestionensammlung aus den Jahren 1230 bis 1240, die von einem Pariser Artisten für Examinazwecke abgefaßt wurde (MS Ripoll 109). Die zweite ist der umfangreiche Traktat »Über den Ursprung der Wissenschaften« (um 1250) des Robert Kilwardby († 1279), der seit etwa 1240 Mitglied der Fakultät war. Die Einteilungen von beiden Autoren stimmen mit dem überein, was wir über die Entwicklung an der Fakultät zwischen den Jahren 1210 und 1260 wissen. Der anonyme Autor widmet den größten Teil seiner Übersicht der Logik und der Ethik. Die Überschrift »Naturphilosophie« umfaßt die Wissen-

schaften, welche Aristoteles als spekulative Philosophie beschrieben hatte: Metaphysik, Mathematik und Physik. Er scheint aber nicht – wie Aristoteles es tat – die Einteilung dieser Wissenschaften auf die drei Stufen der Abstraktion von materiellen Bedingungen zu beziehen; denn er widmet der Mathematik – m. a. W. den Wissenschaften des Quadriviums – den größten Raum und unterteilt diesen Zweig in die reine (Arithmetik und Geometrie) und die angewandte Mathematik (Musik und Astronomie). Auch beschreibt er die Naturphilosophie (das heißt die physikalischen Werke des Aristoteles) als eine »niedrige« Wissenschaft – wobei er eine untergeordnete Wissenschaft, wie wir sie oben kennengelernt haben, zu meinen scheint. Während aber seine Behandlung der Metaphysik sich auf äußerst kurze Zusammenfassungen beschränkt, zeigt Kilwardbys Werk ein bedeutendes Anwachsen des Interesses an der Metaphysik. Nicht weniger als ein ganzes Viertel der Abhandlung widmet dieser jedoch dem Quadrivium. Sehr ausführlich behandelt er die Art und Weise, nach welcher die der Arithmetik und Geometrie untergeordneten Fächer der Musik, der Astronomie und der Optik als physikalisch-mathematische Wissenschaften gelten.

Beide Übersichten bezeugen somit die enormen Fortschritte, die das Studium des Quadriviums während der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts durchmachte. Die Sprachphilosophie entwickelte sich rasch, als sie nicht mehr länger auf die elementaren Bereiche des Triviums beschränkt blieb. Der Horizont der Artisten erweiterte sich aber ungeheuerlich, als sich ihre Aufmerksamkeit auf die großen wissenschaftlichen Werke der griechischen Antike und des islamischen Mittelalters richtete. Die internationalen Beziehungen dieser »Philosophen« erstreckten sich von griechischen Denkern auf Sizilien über islamische Gelehrte in Toledo bis hin zu jüdischen Medizinern in Südfrankreich. Die neue Arithmetik verband sie mit Kaufleuten und Händlern, die neue Geometrie mit den Architekten der gotischen Kathedralen, die neue Astronomie mit den Physikern und Alchemisten, die sich mit der Wahl des günstigsten Zeitpunktes beschäftigten, mit den Bauern, die sich um die Ernährung der rasant wachsenden Bevölkerung Europas bemühten, und mit den Seeleuten, deren Unternehmen sie jenseits der Grenzen des Mittelmeeres führte. Diese Errungenschaften der *magistri* brachten einen entscheidenden Wandel in der Stellung der Artistenfakultät gegenüber den höheren Fakultäten mit sich. Mit dem Reifwerden des Quadriviums öffnete sich die enge Welt der Kathedralenschulen des 12. Jahrhunderts hin zur mittelalterlichen Universität.

Trotzdem scheint es kaum Unstimmigkeiten zwischen den Theologen und den Lehrern der freien Künste gegeben zu haben (wenigstens bis man die Werke des Aristoteles im Jahre 1255 als Stoff für die Vorlesungen an der Pariser Artistenfakultät vorschrieb). Der anonyme Studienführer verstand die Theologie als einen Teilbereich der praktischen Philosophie. Kilwardby grenzte die Theologie ganz aus seiner Darstellung der Wissenschaften aus, da es seine

Absicht war, nur solche Wissenschaften zu behandeln, die auf menschlicher Erfindung beruhten. In der Tat beruhte mancher Fortschritt des Studiums des Quadrivium auf den Bemühungen von Gelehrten, die später auf die theologische Fakultät vorrückten. Bei der Lösung theologischer Probleme machten sie häufig von ihrer Kenntnis der genannten Wissenschaften Gebrauch. So behauptete Robert Grosseteste, der sich nicht nur mit Geometrie und Optik, sondern auch mit wissenschaftstheoretischen Fragestellungen überhaupt beschäftigt hatte, das Licht sei die erste körperhafte Form des Universums; dabei sah er eine Parallele zwischen dessen strahlenförmiger Ausbreitung und dem Werk der göttlichen Schöpfung. Roland von Cremona († 1259), der während der Jahre 1229/30 als Theologe in Paris lehrte, nannte in seiner *Summa theologica* (ca. 1232) zahlreiche Beispiele dafür, wie nützlich die freien Künste für die Auslegung der Schrift waren. Dabei widmete er dreimal mehr Raum dem Quadrivium – besonders der Musik und Astronomie – als dem Trivium. Diese Einstellung scheint besonders für die franziskanischen Theologen charakterisiert gewesen zu sein. Die mit dem Namen Alexanders von Hales († 1245) verbundene *Summa* verwendete Euklids Definition des Punktes, um den Begriff der göttlichen Einfachheit zu erklären. Pecham erklärte in seiner Abhandlung über die Sphäre, die Kenntnis der Bewegungen der Himmelskörper sei für ein Verständnis der Bibel unerläßlich. Nach Roger Bacon eignete sich besonders die Optik dazu, theologische Wahrheiten zu verdeutlichen; zum Beweis hierfür entwickelte er eine Parallele zwischen der Ausbreitung des Lichtes und der Einflößung der Gnade in die Menschheit.

Viele Theologen sahen in der Methodologie der Artisten die Lösung des grundlegenden Problems, mit dem sie sich seit der Einführung der neuen Wissenschaften konfrontiert sahen: des Konflikts zwischen der Methode versöhnender Auslegung überlieferter Autoritäten und der Methode einer rein rationalen Erforschung der Welt. Unter Theologie hatte man in der Tradition immer Schriftauslegung verstanden. Die Theologen des frühen Mittelalters hatten sich darum bemüht, das exegetische Erbe der patristischen Zeit zusammenzustellen. Seit Beginn des 12. Jahrhunderts hatte man versucht, dieses Material zu ordnen. Dieser Versuch fand seinen Höhepunkt in dem »Buch der Sentenzen« des Petrus Lombardus († 1160), Professor der Theologie in Paris von 1140 bis 1159. Dieses Werk stellt Exzerpte der Kirchenväter unter den Überschriften: Gott, Schöpfung, Christus, Tugenden, Sakramente und Letzte Dinge, zusammen. Seit Anfang des 13. Jahrhunderts bildeten die Sentenzen – gemeinsam mit der Bibel – die Grundlage der Vorlesungen der Theologieprofessoren. Somit standen die Theologen im wesentlichen vor der gleichen Aufgabe wie die Artisten: der systematischen Vermittlung eines abgeschlossenen Wissenskanons. Bereits während der letzten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts versuchten einige Theologen, unter ihnen Nikolaus von Amiens, das Modell Euklids für eine deduktive Ableitung der Lehren der Theologen zu

nutzen (PL 210.595-616). Vielen schien dieses Bemühen jedoch den gnadenhaften Charakter des Glaubens zu gefährden. So hatte Gregor der Große das Prinzip aufgestellt, daß der Glaube dann nicht mehr verdienstvoll sei, wenn die Vernunft seine Lehraussagen beweisen könne.

Es begann daher eine neue Epoche der mittelalterlichen Theologiegeschichte, als Wilhelm von Auxerre vorschlug, die Glaubensartikel als die Prinzipien einer wissenschaftlichen Darlegung der christlichen Lehre aufzufassen. In seiner Behandlung der Tugend des Glaubens erklärte Wilhelm, daß der Glaube ein Argument für das, was man nicht sieht (Hebr. 11.1), genannt wird, weil die Glaubensartikel, die als Prinzipien der Theologie gelten, selbstevident sind und nicht bewiesen werden können (Summa III tr. 3 c. 1 q.1; f. 131v). Er kannte zwar die Unterscheidung zwischen Axiomen und Postulaten (IV tr. de bapt. c. 4 q.1; f.254v), behauptete aber, die Theologie sei eine Wissenschaft, da ihre Prinzipien den Axiomen der Geometrie glichen (so verwendet er das Beispiel, daß das Ganze immer größer sei als irgendein Teil); diese können nicht und müssen auch nicht bewiesen werden. Während aber die Axiome der Geometrie allen Menschen intuitiv einleuchten, sind die Glaubensartikel nur dem Glaubenden aufgrund der göttlichen Wahrheit evident.

Als Roland von Cremona die Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie zum Thema der Einleitung seiner *Summa* machte, entwickelte sich Wilhelms Vorschlag zum Programm der Theologen des 13. Jahrhunderts. Roland betonte noch stärker als Wilhelm, daß es sich bei der Theologie strenggenommen nicht um eine Wissenschaft handele, so wie sie von den Philosophen verstanden würde; er hielt jedoch daran fest, daß die Schlußfolgerungen des Theologen auf wissenschaftliche Weise abgeleitet werden (Köpf 151).

Obwohl schon im 12. Jahrhundert systematische Abhandlungen verfaßt worden waren, hatte man die Theologie noch nicht von der Schriftauslegung unterschieden. Aber die Idee einer wissenschaftlichen Theologie, die aus evidenten Prinzipien Schlußfolgerungen apodiktisch ableitet, führte zu einer Vorstellung der Theologie als unabhängiger Disziplin sowie folgerichtig zu der Frage ihrer Beziehung zu den anderen Wissenschaften. Diese Frage wurde zuerst innerhalb der franziskanischen Schule diskutiert. So ergab sich aus der zunehmenden Kenntnis der aristotelischen Metaphysik, die wir bereits bei Kilwardbys »Über den Ursprung der Wissenschaften« feststellen konnten, die Frage: Worin besteht die Beziehung zwischen Theologie, Metaphysik und den anderen Wissenschaften? Die *Summa Halensis* beantwortete dies damit, daß Theologie und Metaphysik jeweils Weisheit seien, da es sich in beiden Fällen um Wissenschaften von der Ursache aller Ursachen handele, während die anderen Wissenschaften nur solche von verursachten Ursachen seien. Theologie ist die Weisheit als Weisheit; Metaphysik die Weisheit als Wissenschaft (Summa tr. intr. q.1 c.1; Quaracchi I 2).

Odo Rigaldi († 1275), der den franziskanischen Lehrstuhl für Theologie in

Paris während der Jahre 1245-1248 innehatte, bemühte sich um eine Klärung dieser letztgenannten Unterscheidung, indem er sich auf die Arten der verwendeten Prinzipien zurückbezog. Axiome, sagte er, sind Prinzipien, die allen Menschen bekannt sind (z. B., daß Gott im höchsten Sinne gut ist). Hypothesen und Postulate (er unterscheidet sie nicht) sind Sätze, die innerhalb einer Wissenschaft angenommen werden. Theologische Hypothesen sind jedoch nur aus der Gnade des Glaubens heraus evident; Hypothesen der anderen Wissenschaften (z. B., daß es möglich ist, eine gerade Linie von einem Punkt zu einem anderen zu ziehen) sind ohne äußere Hilfe evident. Theologie und Metaphysik werden Weisheiten genannt, da sie sich mit der höchsten Ursache befassen. Bei der Metaphysik handelt es sich jedoch auch um eine Wissenschaft, da ihre Schlußfolgerungen auf Axiomen beruhen. Die Theologie kann man aber nur als eine Wissenschaft des Glaubens bezeichnen, denn ihre Prinzipien – die Glaubensartikel – sind Hypothesen, die die Gnade des Glaubens voraussetzen (q. 1 ad 1; Pergamo 22).

Eine zweite Frage betraf die Beziehung zwischen Theologie und Schriftauslegung. Bonaventura († 1274), der zwischen 1250 und 1254 in Paris Vorlesungen über die Sentenzen hielt, versuchte dieses Verhältnis zu klären, indem er auf die Theorie einer Hierarchie der einzelnen Wissenschaften zurückgriff. Eine Wissenschaft gilt als (einer anderen Wissenschaft) untergeordnet aufgrund einer besonderen Bestimmung, durch die sie sich aus anderen Prinzipien herleitet. So beschäftigt sich z. B. die Geometrie mit der geraden Linie; die Optik behandelt die Linie, aber als eine sichtbare. Die Optik ist der Geometrie untergeordnet, da sie andere Prinzipien erfordert. Im gleichen Sinne gilt die Theologie als der Schrift untergeordnet. Beide befassen sich mit dem Gegenstand des Glaubens, die Schrift mit dem Glauben als etwas Glaubwürdigem, die Theologie mit demselben Gegenstand, aber als etwas Verstandesmäßigem. Die Schrift entwickelt sich wie eine Erzählung, die Theologie wie eine Untersuchung. Die eigentümliche Methode des Schriftstudiums ist die Exegese, diejenige des Theologen die Zusammenstellung der Lehren der Schrift als aus Prinzipien gewonnener Schlußfolgerungen (In I Sent. prooem. q.2 esp. ad 4; Quaracchi I 10f.).

Die Theologen des Dominikanerordens von der Zeit des Roland von Cremona an scheinen große Vorbehalte gegenüber der Anwendung der Methodologie der Artisten auf die theologische Spekulation gehabt zu haben. Robert Kilwardby, der um 1245 dem Orden beigetreten war, behauptete, der aristotelische Wissenschaftsbegriff betreffe nur die spekulativen Wissenschaften nach dem Vorbild der Mathematik. Da die Theologie eine auf der Schrift beruhende praktische Wissenschaft sei, könne die aristotelische Methode nicht auf sie angewandt werden (In I Sent. prol. c.5; Stegmüller 42f.). Peter von Tarantaise († 1276), der zwischen 1256 und 1258 in Paris über die Sentenzen las, wiederholte einfach die Idee des Wilhelm von Auxerre, wonach die Glaubens-

artikel Axiome, jedoch nur für den Glaubenden, darstellten (In I Sent. prol. a.1 ad 3).

Sogar Thomas von Aquin lehrte in seinen frühesten Vorlesungen zum ersten Buch der Sentenzen (1254), daß die Glaubensartikel die Prinzipien der Theologie darstellten – jedoch solche, die nur einem Glaubenden evident seien (In I Sent. prol. a.3 sol. 2 ad 2); er räumte aber ein, daß die durch den Glauben geleitete Vernunft sich selbst überschreiten und auf bestimmte Weise zur Erkenntnis der Artikel gelangen könne (sol. 3 ad 3). In seinem Kommentar zu Boethius' »Über die Trinität« – einem Werk, das kurz nach der Einführung der aristotelischen Naturphilosophie an der Pariser Artistenfakultät verfaßt wurde (1256/58) – stellen wir fest, daß sich Thomas den Thesen der Franziskaner in zwei wesentlichen Punkten angeschlossen hatte. Er erklärte, daß es unter den auf Vernunft beruhenden Wissenschaften solche gebe, die anderen Wissenschaften untergeordnet sind, da sie von Postulaten abhängen, die nur in einer höheren Wissenschaft zu beweisen sind. Bei der Theologie handelt es sich deshalb um eine untergeordnete Wissenschaft, da ihre Prinzipien Glaubensartikel sind. Sie ist jedoch nicht – wie Bonaventura gemeint hatte – der Schrift untergeordnet, sondern Gottes eigenem Wissen von sich selbst, das er durch seine Boten bekannt machte. Die Glaubensartikel sind auch nicht – wie Odo Rigaldi behauptet hatte – Hypothesen, sondern bestimmte, in einer niedrigeren Wissenschaft anerkannte Postulate; denn sie sind in der höheren Wissenschaft des göttlichen Wissens selbstevident (q.2 a.2 ad 5).

In der ersten Frage seiner *Summa* wird diese Vorstellung des göttlichen Wissens zum Angelpunkt von Thomas' Verständnis der Theologie als einer heiligen Lehre. Zur Verdeutlichung zieht er ausdrücklich die Parallele zum Verhältnis der Wissenschaften der Musik und Arithmetik sowie der Optik und Geometrie untereinander (I 1 2). Folgt man diesen Parallelen, so könnte man möglicherweise behaupten, daß Thomas die Beziehung zwischen Theologie und Schriftauslegung in der gleichen Weise versteht wie die zwischen Optik und der Wissenschaft des Regenbogens: Gottes Kenntnis seiner selbst als Wissenschaft der allgemeinsten Prinzipien; die heilige Lehre der Theologie als Wissenschaft, die auf diesen Prinzipien beruht und Gründe für die in der Bibel erzählten Tatsachen angibt; sowie »die Schrift dieser Lehre«, die von Metaphern und Symbolen Gebrauch macht und gemäß dem in ihr verborgenen vielfachen Schriftsinn auszulegen ist (I 1 9-10). Indem er aus den Prinzipien Schlußfolgerungen ableitet, sucht der Theologe nicht etwa nach neuen Erkenntnissen, sondern versucht – wie seine Kollegen an der Artistenfakultät – die Lehren der Schrift auf eine vernunftgemäße Weise darzustellen.

Das Problem, für das Thomas eine Lösung suchte, war jedoch viel komplizierter als das Problem, mit dem sich seine Vorgänger, Artisten wie Theologen, konfrontiert sahen. Die Lehren der mathematischen Künste des Quadriviums sowie der Schrift und der Kirchenväter ließen vielleicht eine deduktive Darstel-

lung zu. Doch mit der Einführung der aristotelischen Naturphilosophie im Jahre 1255 an der Artistenfakultät kam der Widerspruch, dem wir zu Beginn dieses Essays begegnet waren, ganz deutlich wieder zum Vorschein. Der Theologe hatte sich von nun an Rechenschaft über die Unstimmigkeiten zwischen Aristoteles und der kirchlichen Lehre abzugeben. Im Anschluß an die von den *magistri artium* entwickelten und von den Theologen übernommenen Methoden verstand Thomas die aristotelischen Werke nicht als Berichte über laufende Forschungsprojekte, sondern als systematische Darstellung eines vervollständigten Lehrgebäudes.

Folglich sah Thomas sich gezwungen, zur traditionellen Methode der versöhnlichen Auslegung sich widersprechender Autoritäten zurückzukehren. Ein Beispiel hierfür können wir in der Frage der Theologischen *Summa* finden, die sich mit dem Werk des zweiten Schöpfungstages befaßt: Gibt es nur einen einzigen Himmel? Thomas stellt die Meinung Bedas dar, nach welcher es insgesamt sieben Himmel gibt: drei hohe Himmel (das Empyreum, den Kristallhimmel und das Firmament) sowie vier sublunare Himmel, die die Elemente Feuer (der feurige und der olympische Himmel) und Luft (Äther und die tieferen Luftschichten) enthalten. Damit hat Thomas die vier tieferen Himmel Bedas auf die aristotelische Theorie der Elemente bezogen. Er geht jedoch noch weiter, wenn er erklärt, bei dem Firmament handele es sich um den sichtbaren Himmel, der die Fixsternsphäre sowie die sieben Sphären der Planeten enthalte. Die Antwort auf die Frage: Gibt es nur einen einzigen Himmel? hängt somit davon ab, auf welche Weise wir die Himmel zählen. Zählen wir sie so, wie Beda dies tat, dann sind es sieben. Zählen wir sie nach Art des Aristoteles, der nur den körperhaften Himmel meinte, so gibt es einen einzigen, den sichtbaren Himmel des Firmaments. Ebenso wäre es möglich zu behaupten, es gäbe acht Himmel, wenn wir die acht Sphären meinen, oder aber nur drei, sofern wir das Empyreum, den Kristallhimmel und das Firmament meinen. Als jedoch der Apostel Paulus erzählte, daß er in den dritten Himmel entrückt wurde, meinte er – Thomas zweifelt nicht – den Himmel über dem Firmament und den sublunaren Elementen (I 68 4).

Bibliographische Notiz

M.-D. Chenu, La Théologie comme science au XIII[e] siècle. Paris 1957[3].
E. Grant, A Source Book in Medieval Science. Cambridge, Mass. 1974.
U. Köpf, Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert. Tübingen 1974.
A. Lang, Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik. Freiburg 1964.

Lehramt und Theologie

Versuch einer Verhältnisbestimmung

Von Karl Lehmann

Das Verhältnis von Lehramt und Theologie wird meist dann behandelt, wenn Konflikte zwischen beiden ausgetragen werden. Das ist keine günstige Ausgangssituation für eine nähere Bestimmung zwischen beiden. Dies gilt vor allem angesichts eines differenzierten und vieldimensionalen Kontextes, der ohnehin nicht leicht in seiner Ganzheit zur Sprache zu bringen ist. Leicht verselbständigen sich Momente, die in Wirklichkeit eng zusammengehören, und sie werden in einer heillosen Isolation gegeneinandergestellt. Andererseits bringen Konflikte zum Vorschein, wo in den manchmal allzu harmonischen Synthesen latente Bruchstellen und Krisenherde sind. Schließlich kann man beobachten, daß das Interesse sich weitgehend an juristischen und verfahrensmäßigen Problemen im Verhältnis von Lehramt und Theologie festmacht und dabei die theologischen Grundlagen ziemlich aus den Augen verliert.

Darum sei der Versuch gewagt, eine solche Verhältnisbestimmung in einem ersten Umriß zu entwerfen. Dies erfordert zwangsläufig ein Absehen von vielen exegetischen, historischen und systematischen Details, die an ihrer Stelle ihr volles Recht behalten.

1. Die Botschaft Jesu Christi und die kirchliche Lehre

Man verwendet für Jesu Botschaft nicht gerne das Wort Lehre oder Lehrer. Eher wählt man die Begriffe Verkündigung und Kerygma. Lehre scheint zuviel in Verbindung zu stehen mit Festlegen von vorgegebenen Inhalten, mit Verpflichtung auf diese und mit einem gewissen unantastbaren Autoritätsverständnis. Fast unweigerlich enthält Lehre den Beigeschmack des lückenlos Vollständigen, eines in sich geschlossenen Wissens und damit ideologischer Verordnung. Immer wieder tritt Lehre in Gegensatz zu, wie man meint, ursprünglicheren Bestimmungen: Glauben, Leben, Existenzbezug. Hat es da noch Sinn, dem Wort Lehre und Lehrer eine Chance zu geben?

Natürlich kann man mit gutem Recht darauf aufmerksam machen, daß »Lehre« im Urchristentum eine erhebliche Bedeutung hat. Aber dies genügt noch nicht. Man muß auch sehen, daß das weite Wort Lehre inhaltlich stark differenziert wird. Es kann »Verkündigung«, »Weisheitsrede«, »Paraklese« (Ermahnung/Tröstung), »Glaubensunterweisung« und anderes heißen. Wenn man das Wort Lehre einengt und es nur noch als systematisiertes Wissen faßt, den soeben erläuterten reichen Kontext abblendet und Lehre gar noch in die

Nähe zu Wissenschaft bringt, dann tut man der Sache, um die es geht, keinen guten Dienst (vgl. auch die umfangreiche Begründung von Hans Urs von Balthasar in dem Beitrag dieses Heftes). Lehre erstarrt zur Doktrin oder sie gerät auf die Ebene irgendwelcher wissenschaftlicher Objekte. Vor diesem Hintergrund ist es immer wieder befreiend, daß das neutestamentliche Lehrverständnis in einer Reihe von Traditionssträngen vorliegt, die jede kurzschlüssige Systematisierung verbieten.

Jesus wird jedoch Lehrer genannt, und seine Verkündigung erscheint durchaus als Lehre. Dies gilt nicht nur für die Spätschriften des Neuen Testamentes, zum Beispiel für die Pastoralbriefe. Schon bei Markus wird die Sonderstellung der Verkündigung Jesu durch »Lehre(n)« gekennzeichnet. Ein Seitenblick auf Mattäus zeigt bereits die Vielfalt allein schon der synoptischen Evangelien. Für Markus kommt alles darauf an, daß Jesu Lehren in Vollmacht erfolgt; so tritt der Inhalt der Lehre eher zurück oder wird nur knapp illustriert. Beim Lehren Jesu ereignet sich dasselbe wie bei den Machttaten Jesu. Beide rufen das Staunen der Welt über solche Vollmacht hervor. Die Proklamation des Evangeliums kann nicht innergeschichtlich begründet werden, sondern im Wort Jesu bricht Gott selbst in die Welt ein. Und darum gibt es diese Verkündigung in ihrer Vollmacht nur als »Lehre«. Mattäus versteht Jesu Vollmacht stärker vom Inhalt seiner Verkündigung her, so daß auch das Element des Weitergebens und des Wiederholens dieser Lehre stärker in Erscheinung tritt.

Markus kann das Evangelium Jesu Christi geradezu als eine »neue Lehre in Vollmacht« (1,27) bezeichnen. Damit ist zugleich die Grundaufgabe sichtbar gemacht, die im biblisch verstandenen Wort von der Lehre Jesu anklingt: Jede Weitergabe des Wortes Jesu darf diesem seine unableitbare Neuheit nicht rauben; es darf nicht an die Wörter der Welt angepaßt werden. Es hätte jedoch keinen Sinn, darum die Jesusworte ängstlich zu konservieren und gleichsam in ein Museum einzusperren. Sie sollen ihre ursprüngliche Kraft entfalten. Sie müssen wiederholt und neu gesagt werden, ohne daß sie ihre ureigene Originalität verlieren dürfen. Darum gibt es keine Bewahrung des Wortes Gottes ohne Vergegenwärtigung und keine Aktualisierung ohne Maßnehmen am Ursprung. Jesus gibt den Jüngern Vollmacht, sein Evangelium in diesem Sinne zu verkündigen: Er selbst bleibt in ihrem Wort gegenwärtig.

Es braucht hier nicht gezeigt zu werden, wie diese Situation sich nach Ostern wandelt. Die Bevollmächtigung der Jünger durch den auferstandenen Herrn ist ein Grundmuster in allen Ostergeschichten. Besonders das Johannesevangelium reflektiert über den Heiligen Geist, der in der Zeit der Abwesenheit Jesu der wahre Interpret des Evangeliums im Zeugnis der Jünger ist. Noch einmal wird das Problem beim Übergang von der ersten zur zweiten und vor allem von der zweiten zur dritten Generation der urchristlichen Verkünder verschärft. Gerade die Spätschriften des Neuen Testaments spiegeln das dadurch entste-

hende Problem wider. Die Namen der entsprechenden Ämter wechseln: Apostel, Propheten, Lehrer, aber auch Evangelisten und Hirten. Aber ein Blick auf das gesamte Spektrum des Neuen Testaments warnt zugleich davor, die Gewähr des Fortbestehens der »neuen Lehre in Vollmacht« ausschließlich im Amt zu sehen. Das Neue Testament selbst birgt mehrere Dimensionen einer Antwort in sich, ohne daß eine endgültige Synthese daraus folgt. So stellen die Apostelgeschichte und die Pastoralbriefe in der Tat das Amt als Gewähr und Bürgschaft für die unversehrte Weitergabe des Evangeliums heraus. Die johanneischen Schriften erblicken in der vom Heiligen Geist geleiteten Gemeinschaft der Jünger einen zuverlässigen Ort für die Weitergabe des Gotteswortes. Die wohl späteste neutestamentliche Schrift legt den Akzent fast ganz auf die Zuverlässigkeit der Schrift (2 Petr). Die Gewähr für eine authentische Überlieferung des Evangeliums Jesu Christi in die Geschichte der Kirche hinein baut sich im Zusammenspiel folgender Momente auf: Vollmacht des Amtes, die ganze Gemeinschaft der Gläubigen, das Wirken des Geistes, die Wahrheit der Schrift.

Eine in gewisser Weise neue Situation entsteht um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Das junge Christentum kommt in eine mächtige Krise. Die literarische Produktion schafft eine Fülle von neuen Evangelien und auf Apostel zurückgehende Schriften. Diese Wucherungen haben nicht selten den geschichtlichen Zusammenhang mit den Ursprüngen des christlichen Glaubens verloren. Die Gnosis bedrängt die junge Kirche. Nicht zufällig spotten die heidnischen Gegner über die innere Zerrissenheit und die Widersprüche im Christentum. In dieser Situation bilden sich jene Strukturen heraus, die im Rückgriff auf das Neue Testament eine gewisse Sicherung für die sachgerechte Bewahrung und Aktualisierung des Evangeliums darstellen. Diese Gewähr besteht in der Abgrenzung der Schriften des Alten und Neuen Testaments durch die Herausbildung des *Kanons.* Eine wichtige Rolle bei der Kanonbildung und darüber hinaus spielte die sogenannte *Glaubensregel:* ein inhaltlicher Maßstab des Glaubens, der zwar in engster Verbindung mit den Grundaussagen der Schrift steht, jedoch gleichzeitig ein Auslegungsschlüssel zu ihrem Verständnis ist. Die Glaubensregel hat eine gewisse Nähe zum Credo und zu den Bekenntnissen der Kirche, aber sie ist mehr lebendiges Zeugnis als schon fixiertes Symbol. Die ganze Wahrheit vertritt jedoch der, welcher in ununterbrochener und öffentlich kontrollierbarer Nachfolge an die Apostel heranreicht. Das Bewahren dieser Überlieferung von den Aposteln in ihrer Originalität und Unverfälschtheit geschieht durch das *lebendige Zeugnis* der *rechtmäßigen kirchlichen Lehrer.* Kraft dieser Nachfolge und nicht zuletzt ihrer geistgewirkten Befähigung übernehmen die Bischöfe diese Aufgabe. Die Ausbildung des *dreifach gestuften Amtes* Diakonat – Presbyterat – Episkopat gehört in den Gesamtzusammenhang der Konstitution von Kirche überhaupt. Dabei darf man keine späteren Trennungen und Isolierungen nach rückwärts

hineinlesen: Evangelium und Amt sind keine selbständigen Größen; das Amt dient der Erschließung des Wortes Gottes; das lebendige Wort braucht den Zeugen, damit es seine Ursprünglichkeit und Aktualität zugleich bewahren kann. »Apostolische Sukzession und Betonung des Wortes, des Evangeliums sind keine Gegensätze. Nachfolge ist Indienstnahme für das Wort, Zeugenschaft für die anvertraute Botschaft, das Amt, die Nachfolge der Apostel, begründet sich vom Wort her... Nachfolge ist Festhalten des apostolischen Wortes, wie Überlieferung das Fortbestehen bevollmächtigter Zeugen bedeutet« (J. Ratzinger).

2. *Die geschichtlichen Formen der Ausübung des Lehramtes*

Der erstellte Grundriß ist bewußt schematisch gehalten. Alle Kirchen, die sich dem Erbe der frühchristlichen Zeit verpflichtet wissen, haben – wenn auch in unterschiedlichen Ausprägungen – die damit verbundenen Strukturen bewahrt. Dies darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Ausübung des Lehramtes sich in sehr verschiedenen Formen vollzog. Schon der Begriff »das Lehramt« muß etwas vorsichtig machen. Er setzt sich erst ab dem 19. Jahrhundert in der Theologie durch. Wer die heutige Situation verstehen will, tut gut daran, wenigstens einen konzentrierten Einblick in die Pluralität lehramtlicher Vollzugsformen zu nehmen. Allerdings gibt es dafür bis heute nur ganz wenige und sehr vorläufige Skizzen einer Typologie (H. Jedin, Y. Congar). Unter diesem Vorbehalt lassen sich zur Konkretisierung des soeben Gesagten folgende geschichtliche Gestalten unterscheiden.

Die *Kirche des ersten Jahrtausends* ist im wesentlichen dadurch geprägt, daß auf weite Strecken *Bischöfe und Theologen eine Personalunion* bilden. Zwar gibt es durchaus den Unterschied zwischen einer Verkündigung durch den Bischof und einer Schriftauslegung, die von der Predigt unterschieden ist und schulmäßig tradiert wird (vgl. die Theologenschulen von Antiochien, Caesarea, Alexandrien). Man unterscheidet auch zwischen der apostolischen Predigt und dem gedanklichen Durchdringen der Glaubensinhalte. Fast alle großen Kirchenlehrer und Theologen des Altertums – abgesehen von Clemens von Alexandrien, Origenes und Tertullian – sind jedoch Bischöfe gewesen. Ihre große Autorität beruht gerade auf der Einheit von Zeugenschaft für die apostolische Tradition und Theologie. Entscheidungen verbindlicher Art in Sachen des Glaubens fällen dabei die Bischofsversammlungen auf den Synoden und Konzilien, nicht zuerst und allein der einzelne Bischof. Die großen Konzilien zeigen auch auf, wie Bischofsamt und Theologie zusammenwirken.

Dieses Ineinander ändert sich grundlegend *im 11. und 12. Jahrhundert*, als mit dem Einzug des aristotelischen Denkens in die Theologie eine neue Epoche beginnt. *Die Theologie* erhebt den Anspruch, *strenge Wissenschaft* zu sein und nicht unmittelbar der Seelsorge und der Verkündigung zu dienen. Die führen-

den Theologen des 13. Jahrhunderts (vgl. dazu den Beitrag von Charles Lohr in diesem Heft) sind Ordensleute und Universitätslehrer, nur in seltenen Fällen werden sie auch Bischöfe (z. B. Anselm von Canterbury, Petrus Lombardus, Albertus Magnus). Nun werden auch Schriftauslegung und Theologie prinzipiell unterschieden. Der Bischof ist vorwiegend eine Stütze der gesellschaftlichen und politischen Ordnung, aber als Reichsbischöfe üben sie kaum Verkündigung und Lehre aus, denen sie wenig gewachsen sind. Die entstandene Lücke wird vor allem durch das Gewicht der großen theologischen Fakultäten ausgefüllt (z. B. Sorbonne, Löwen, Köln, Ingolstadt), die die Reinheit der Lehre überwachen und so faktisch ein Lehramt im weiteren Sinne ausüben. Auch die Päpste haben im Spätmittelalter nur wenig Gebrauch von ihrer Autorität gemacht.

Eine *Strukturveränderung* zeichnet sich auf dem *Konzil von Trient* ab, das im Unterschied zu den hoch- und spätmittelalterlichen Generalsynoden als Repräsentationsversammlungen der abendländischen Christenheit (in Basel bildeten 1436 die Bischöfe nur ein Zehntel der Teilnehmer) wieder als Bischofskonzil konzipiert war. Unter den Bischöfen waren mehrere gute Theologen. Die Entscheidungen waren von den Theologen mitvorbereitet; sie übten auf die Urteilsbildung einen großen Einfluß aus. Allein schon durch ihre Schulvielfalt und die weit auseinanderstrebenden Meinungen war der Episkopat gezwungen, seine eigene Stimme zu finden und sichtbar zu machen. Die enge und durchaus *erfolgreiche Zusammenarbeit von Bischöfen und Theologen* auf dem Konzil von Trient hatte freilich auch einen Nebeneffekt, der sich als im besten Sinne des Wortes fragwürdig erwies: Obgleich man keine theologische Schule durch irgendeine Kanonisierung in Vorzug bringen wollte, erfolgte auf weite Strecken hin eine Überformung der kirchlichen Lehre durch die scholastische Fachsprache.

Ein *neuer Akzent* kommt in das Verhältnis von Theologie und Lehramt *durch die wachsende päpstliche Lehrvollmacht* und ihre gelegentliche Überspitzung im späten 19. Jahrhundert sowie in der Zeit bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Die Theologie ist weitgehend vom Lehramt absorbiert. Außer dem Papst und den Bischöfen gibt es keine Lehrer in der Kirche Jesu Christi. Das Lehramt überwacht nicht nur die Unversehrtheit des Glaubens, sondern auch die rechte Sprache. Die formale Autorität gelangt gegenüber den inhaltlich verpflichtenden Gegebenheiten der Offenbarung und der Überlieferung immer stärker in den Vordergrund. Die Theologie ist letzten Endes Hilfsorgan und Instrument des Lehramtes. Theologen lehren niemals kraft eigenen Rechts, sondern sie sind immer nur zur Hilfe herbeigezogen. Sie tun ihre Arbeit im Sinne einer Delegation. Die Theologie ist darum auch ganz in das Verkündigungsgeschehen der Kirche einbezogen, als ob sie weitgehend nur »Schule« wäre. Theologie hat den Auftrag, »fügsame und scharfsichtige Interpretin des Lehramtes« zu sein.

Es ist verständlich, warum eine solche Konzeption des Verhältnisses von Lehramt und Theologie zu schwersten Belastungen führen mußte (vgl. die Zusammenstöße mit der Bibelexegese, der historisch-kritischen Methode im Modernismus usw.). Das *Zweite Vatikanische Konzil* hat nicht nur durch wichtige Äußerungen (vgl. z. B. »Gaudium et spes«, Art. 44, 62; »Gravissimum educationis«, Art. 10 und 11; »Lumen gentium«, Art. 25; »Dei verbum«, Art. 10,25), sondern vor allem durch die bedeutungsvolle Zusammenarbeit von Bischöfen und Theologen zu einer Entkrampfung des Verhältnisses geführt. Die Auseinandersetzungen der nachkonziliaren Epoche haben jedoch gezeigt, daß es noch nicht gelungen ist, das neu angebahnte Verhältnis ausreichend zu formulieren und auch in bindenden Verfahren – vor allem im Konfliktsfall – zu sichern. Der »Fall Küng« und andere Streitfälle (Pohier, Schillebeeckx) zeugen von dieser unaufgearbeiteten Situation, in der wir stehen.

3. Grundregeln für die heutige Gestaltung der Beziehung

Ausgangspunkt aller Betrachtung der heutigen Situation ist die Überzeugung, daß Lehramt und Theologie nicht aufeinander reduziert werden können. Das Lehramt ist – wie auch die Geschichte bis zum Zweiten Vaticanum zeigt – nicht einfach die Vollstreckungsinstanz theologischer Erkenntnisse, die Theologie ihrerseits ist nicht die Schleppenträgerin des Lehramtes. Nur wenn beide Aufträge in der Kirche sich jeweils in ihrer Andersheit respektieren, ist eine fruchtbare Gestaltung des wechselseitigen Verhältnisses gewährleistet.
Das Lehramt muß die Wissenschaftlichkeit der Theologie in ihrer Eigenständigkeit, zumal in der Forschung, anerkennen. Die Berufung auf wissenschaftliche Methoden und Vernunftargumente muß vollen Rang erhalten. Wo sich ein Verlangen nach der Anerkennung der Eigenständigkeit der Theologie regt, darf nicht Mißtrauen grundsätzlicher Art aufkommen. Das Lehramt sollte auch nicht bei jeder Gelegenheit auf die Grenzen der Forschungs- und Urteilsfreiheit hinweisen. Die Verfeinerung und Spezialisierung der theologischen Disziplinen muß nüchtern gesehen und zur Kenntnis genommen werden. Schließlich muß das Lehramt noch schärfer unterscheiden, wo es selbst dem wirklich verbindlichen Glauben der Kirche verpflichtet ist und wo es bestimmte Formen theologischen Denkens für normativ erklärt, die keinen endgültigen Anspruch auf Alleingültigkeit erheben können. Hinzu kommen die Fragen nach der Gestaltung von Lehrbeanstandungsverfahren, der Beachtung eines legitimen Pluralismus in der Theologie usw. (vgl. dazu die verschiedenen Thesenreihen der Internationalen Theologenkommission aus dem Jahr 1972 zur Pluralismus-Problematik und von 1975 zum Thema Theologie – Lehramt). Gerade in dieser Hinsicht haben die verschiedenen Ansprachen des gegenwärtigen Papstes bei seinen Pastoralbesuchen in Frankreich und in der Bundesrepublik Deutschland (vgl. Kölner Dom und Altötting: Papst Johannes Paul II. in Deutschland =

Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25, Bonn o. J., S. 26-34, 167-172) ermutigende Akzente gesetzt, die Eckpfeiler einer fruchtbaren und positiven Neubesinnung sein könnten. Man wird nicht behaupten, in der Theologie der Gegenwart sei alles in Ordnung. Je mehr sie unbehinderte Freiheit für ihre Methoden, für intellektuelle Redlichkeit und für ihr wissenschaftliches Ethos erhält, um so mehr muß sie auch selbstkritisch werden. Je unbegrenzter sie in der Anwendung wissenschaftlicher Methoden ist, um so eher muß sie von ihr selbst her die Grenzen ihres Wahrheitsbegriffs erkennen. Je schärfer sie ihr eigenes Profil gewinnt, um so weniger wird sie sich an die Stelle des Lehramtes setzen. Wenn die Theologie ihre volle Freiheit gefunden hat, braucht sie auch keine falsche Rücksicht zu nehmen in ihrem eigenen Bereich: Wissenschaftliche Kritik kann noch unvoreingenommener werden; Schulbildungen sollten keine unüberwindlichen Grenzen sein; unreife Früchte, die wissenschaftlicher Erkenntnis (noch) nicht standhalten, sollten auch so benannt werden. Aber dies reicht noch nicht. Es geht um grundlegendere Einsichten. Die Wissenschaften erkennen heute in vielfacher Hinsicht ihre Begrenztheit. Wissenschaftliche Erkenntnis ist nicht der einzige Weg, um menschliche Erfahrung zu erfassen. Eine Beethoven-Sonate kann man zwar durch Untersuchung der Luftschwingungen analysieren, aber damit versteht man noch nicht Musik. Wir bedürfen verschiedener Perspektiven und Erkenntnisweisen, um die Bedeutung unserer verschiedenen Erfahrungen voll zu erfassen. Wir haben auch gelernt, daß bei der wissenschaftlichen Analyse wichtige Aspekte von Kunst, Ethik oder menschlichen Beziehungen verlorengehen können. Es ist unleugbar, daß eine rücksichtslose wissenschaftliche Analyse der Wirklichkeit die Lebenswelt des Menschen auf Dauer gefährlich aushöhlen kann. Was bedeutet es, wenn kein konkreter Mensch, sondern nur noch ein kranker Magen im Bett liegt? Wenn die Wissenschaften ein kritisches Bewußtsein der Folgen ihres Umgangs mit der jeweiligen Lebenswelt ausbilden, dann gehört dies auch zu den Aufgaben der Theologie. Auch die Wissenschaft ist angewiesen auf den alltäglichen Lebensvollzug. So schafft Theologie nicht Glauben, sondern sie nimmt ihn von der Überlieferung und der kirchlichen Gemeinschaft her entgegen. Der unausgesprochene Anspruch, nur die wissenschaftliche Betrachtungsweise sei legitim und vernünftig, muß überwunden werden.

Die wissenschaftliche Erkenntnis ist nicht die einzig ernsthafte Art des Umgangs mit der Wirklichkeit, auch nicht mit der religiösen Lebenswelt. So wichtig und unersetzlich die moderne Schriftauslegung ist, so wenig kann damit ein ganzes Spektrum anderer Zugänge zur Schrift einfach schon verboten sein. Die menschliche Erfahrung ist reicher, als sich mit den methodischen Mitteln eines Systems ausdrücken läßt.

Dies gilt wohl auch für das Verhältnis von Lehramt und Theologie. Solange man die gemachten Aussagen nicht hinnehmen kann, hegt man noch Vorurteile über die Alleinzuständigkeit der einen oder anderen Denkweise. Wer lehramt-

liche Kompetenz zum Schutz des Glaubens nur für vorwissenschaftlich und antiquiert hält, hat den Reichtum und die Spannung menschlicher und religiöser Erkenntnisweisen noch nicht verstanden. Um so mehr werden durch einen überzüchteten Alleinvertretungsanspruch der Wissenschaften unterdrückte Formen anderer Bedürfnisse, Pseudowissenschaften und Aberglauben gefördert. Wer sich freilich aufgrund lehramtlicher Vollmacht neuen und vielleicht schmerzlichen, dennoch am Ende auch fruchtbaren Einsichten des Glaubens verschließt, verkürzt den eigenen Auftrag einer möglichst universalen Verkündigung des Glaubens.

Die Umrisse eines neuen Modells sind noch nicht voll auszumachen. Sicher ist, daß Lehramt und Theologie nur bei wechselseitigem Respekt und in freier, verantwortungsvoller Partnerschaft ihren gemeinsamen Dienst erfüllen können, auch wenn dieser in unterschiedlichen Formen und mit einer je anderen Legitimation vollzogen wird. Die Verschiedenheit der Aufgaben läßt da und dort Spannungen aufkommen, die sogar zu Konflikten führen können. Ihre Bewältigung erfordert mehr Verstehen, mehr Zeit und mehr Geduld als in anderen Formen der bisherigen Verhältnisbestimmungen. Wenn die Fremdheit und Andersheit des Partners nicht vergewaltigt oder überspielt wird, lassen sich jedoch reife Früchte ernten. Dafür brauchen Lehramt und Theologie ein aufrichtiges und lebendiges, vielleicht darf man sagen geschwisterliches Verhältnis zueinander. Wir sind dabei, unter vielen Geburtswehen ein solches einzuüben.

Heiligkeit der Theologie – Heiligkeit des Theologen

Von Antonio Sicari

Als sich Antonio Rosmini die Kirche als einen leidenden, gekreuzigten Leib vorstellte, schrieb er, »die Wunde der rechten Hand«[1] bestehe derzeit darin, daß der Klerus durch klägliche Theologieprofessoren anhand engbrüstiger Handbücher schlecht ausgebildet werde:

»Schließlich sind wir so weit gekommen, daß wir diese so ›wunderbaren‹ Texte haben, die wir in unseren Seminarien verwenden und die uns einen solchen Wissensstolz, eine solche Verachtung für unsere Altvordern einflößen; diese Bücher, die man in den kommenden Jahrhunderten, auf die sich die Hoffnungen der Kirche richten, die nie untergehen kann, meines Erachtens als das Erbärmlichste und Zimperlichste beurteilen wird, das in den achtzehn Jahrhunderten der Geschichte der Kirche je geschrieben worden ist.«[2]

Es wäre aufschlußreich, hier die ganze geschichtliche Analyse durchzugehen, die von unsrem Autor vorgelegt wird, um den fortschreitenden Verfall der theologischen Unterweisung aufzuzeigen, bis dann Rosmini zum Endurteil gelangt, daß man in traurigen Zeiten lebe, in denen »kümmerliche Bücher mit kümmerlichen Lehrern Hand in Hand gingen«.

Doch wir halten es für wichtiger, über die alten Werte nachzudenken, auf die er sich berief, um sie in leidenschaftlicher Energie dem Bewußtsein der Kirche von neuem vorzulegen.

Heute könnte man zwar die zeitgenössische Theologie und unsere Theologieprofessoren nicht mehr der Kläglichkeit und Zimperlichkeit zeihen. Doch trotz der veränderten Verhältnisse, der größeren intellektuellen Gewitztheit, der Genauigkeit der historisch-kritischen Methoden, des weiten Umfangs der theologischen Untersuchungen und Veröffentlichungen, des Einbezugs sämtlicher schätzenswerter anthropologischer Wissenschaften in die Theologie kann man immer noch nicht sagen, daß die diesbezüglichen Leiden der Kirche nachgelassen hätten oder daß sich nicht in deren rechter Hand eine neue Wunde aufgetan hätte.

Und es sind immer noch diese alten Grundsätze, die erklären, warum sich dies so verhält. Unter Berufung auf die lauterste Tradition der Kirche, im Bedauern darüber, daß sie ein wenig vergessen und verraten worden sei, schrieb Rosmini:

»Dies war das erste Prinzip und die ganze Grundlage, deren man sich in den

---

1 Antonio Rosmini, Delle cinque piaghe della Santa Chiesa. Brescia 1966. Wir beziehen uns auf Kap. II (S. 77).

2 Ebd., S. 110.

ersten Jahrhunderten bediente: Wissenschaft und Heiligkeit in enger Verbindung miteinander und sich auseinander ergebend. Ja, man kann in einem ganz wahren Sinn sagen, daß die Wissenschaft aus der Heiligkeit hervorging, weil man jene nur aus Liebe zu dieser wollte. Man wollte diese Wissenschaft, weil sie dergestalt war, daß sie die Heiligkeit in ihren innersten Adern enthielt, und man wollte keine andere. So war alles geeint, und in dieser Einheit bestand eben die echte Gestalt der zum Heil der Welt bestimmten Lehre. Sie ist nicht bloß eine ideale Lehre, sondern praktische, reale Wahrheit. Könnten wir also noch glauben, daß sie immer noch die von Christus gelehrte Wahrheit bleibt, wenn man von ihr die Heiligkeit wegnähme? Dies zu glauben, wäre Selbstbetrug; wir hielten uns dann für weise und wären töricht; wir nähmen für die Lehre Christi, was bloß ein eitles, totes Abbild von ihr wäre, ohne Kraft und Leben.«[3]

Zweifellos soll damit nicht gesagt werden, man habe den Wert theologischer Veröffentlichungen und Unterweisungen von der »Heiligkeit des Lebens« derer her zu beurteilen, die sie vorlegen. Zum Glück enthebt uns die Mahnung des Evangeliums »Urteilt nicht!« dieser Mühe (die wirklich eine Last und nicht so sehr eine Versuchung wäre) und erlaubt es uns, wenigstens bis zu einem gewissen Punkt zwischen der dargelegten und gelehrten Wahrheit und der sittlichen Folgerichtigkeit dessen zu unterscheiden, der sich diesem Geschäft widmet.

Doch dies darf – in erster Linie die Theologen selbst – nicht vergessen lassen, wie leicht (und wie zwangsläufig) dann, wenn ein Riß eintritt, mit der persönlichen inneren Geschlossenheit stets auch Stücke von Wahrheit draufgehen.

Übrigens sagte auch wieder Rosmini: »Die Wissenschaft ist Sache aller, der Guten und der Bösen; aber die lebendige, praktische Wahrheit des Evangeliums wird nur den Guten zuteil.«[4]

Man müßte gründlicher erforschen, was alles bei einem »Meister der Theologie« draufgeht, wenn er nicht auch, und in erster Linie auf der Basis seiner eigenen Erfahrung, »Meister der Heiligkeit« ist, doch könnte dies auf alle Fälle nur im Anschluß an ein noch schwerer wiegendes, noch zuvor sich stellendes Problem geschehen: im Anschluß an die Frage nach der Heiligkeit seiner Theologie selbst.

Unterstreichen wir deshalb noch einmal die schöne, zentrale Formulierung Rosminis: »Man wollte diese Wissenschaft, weil sie dergestalt war, daß sie die Heiligkeit in ihren innersten Adern enthielt, und man wollte keine andere . . .«

1. Die »Heiligkeit in den innersten Adern der Theologie«

Die grundlegende Aussage des christlichen Glaubens ist die, daß das Wort Gottes Fleisch geworden ist. Wenn sie ernst genommen wird, läßt sie auf

3 Ebd., S. 112, Anm. 41. 4 Ebd., Anm. 43.

seiten des Menschen nur eine einzige richtige Haltung zu: ein Hören, das Fleisch, will sagen Nachfolge wird.

Aus diesem Grund besteht der Apostel Johannes darauf, daß nicht nur ein gehörtes Wort zu verkünden ist (»Was . . . wir mit unseren Ohren gehört haben«), sondern auch, »was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefaßt haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens. Denn das Leben wurde offenbart; wir haben gesehen . . .« (1 Joh 1-2).

Die Nachfolge (ein Begriff, der sämtliche Erfahrungen zusammenfaßt, die der Apostel andeutet, selbst die innersten) besteht eben darin, daß das Hören nach dem Maß und den Weisen, die vom inkarnierten Gotteswort gegeben sind, Fleisch wird.

Ein Hören, das nicht in Nachfolge erfolgt, artet folglich zwangsläufig in eine Art von theologischem Solipsismus aus: Der Mensch hört auf sich selbst, der Mensch spricht zu sich selbst von Gott. Selbst wenn jemand von den Mysterien des konkreten Lebens des Gottessohnes hörte/spräche, so hörte und spräche er in Wirklichkeit von dem, wovon er in seinem Denken annimmt, es könne als »Inkarnation«, »Passion«, »Tod«, »Auferstehung« betrachtet werden. In Wirklichkeit aber wüßte er nichts.

Wiederholen wir: Das Wort Gottes ist es, das das Maß und die Weise des Hörens bestimmt. Daß somit Maß und Weise vom »Fleischwerden des Wortes« und somit auch des Hörens bestimmt werden, entspricht genau dem Modus, wonach Gott seinerseits sich in erbarmender Herablassung gnädig von seinen eigenen Kreaturen bestimmen läßt.

Und bloß ein unerklärliches Mißtrauen und Starrsinn können den Menschen dazu bringen, daß er zum Verständnis des Gotteswortes nach anderen Straßen sucht, als ob diese dann leichter gangbar und seiner Würde angemessener wären.

Die objektive Möglichkeit, in der Nachfolge »Fleisch zu werden«, ergibt sich für das Hören an erster Stelle in der Kirche, insofern diese *Communio*/ Gemeinde der Glaubenden ist, insofern sie mystisch, doch realistisch »Leib Jesu Christi« und seine »Braut« ist.

Das in der Schrift fixierte Gotteswort (und diese Fixierung ist auch schon ein erstes »inkarniertes Hören« der Kirche selbst), die Sakramente, welche die Glaubenden objektiv in die heilbringende Menschheit Christi, des Herrn, einpfropfen, zumal die Eucharistie als ein eheliches Sich-Laben von Leib zu Leib, die Neues schaffende Ausgießung des Geistes Christi in die ganze Kirche und jeden einzelnen Gläubigen, die Gaben, womit dieser Geist den gesamten Leib der Kirche beseelt und unterscheidend und verknüpfend gliedert: dies alles macht die Gesamtkirche zur einzig möglichen Schule von Theologie; zu einer Schule, worin das lebendige Gotteswort sich inkarniert mitteilt und sich einen Leib aufbaut, so daß es inkarniert gehört und mitgeteilt wird.

Daß dann – als Gabe des Geistes – in dieser Schule sich »Meister« (als Hirten oder als Lehrer) abheben, ist dieser einheitlichen Aufgabe der Kirche gegenüber etwas rein Funktionales (vgl. Eph 4,1-16).

Einzig die Braut Christi weiß auf ihren Bräutigam zu lauschen aus der Tiefe und Unwiederholbarkeit ihrer liebenden Beziehung zu ihm.

Wenn Scheeben[5] von der Theologie spricht, beschreibt er sie als ein bräutliches Gespräch zwischen Christus und der Kirche; er sucht die klassischsten, schwierigsten Pole der theologischen Rede mit bräutlichen Kategorien und Sinnbildern zu verbinden (in der theologischen Erkenntnis »erscheint . . . die Vernunft in Wahrheit als die Braut des Glaubens«; »Vermählung der Natur mit der Gnade«), und erblickt für das Zusammenspiel »der Vernunft mit dem Glauben auf theologischem Gebiete ihr schönstes und erhabenstes Ideal in der Vermählung des edelsten rein menschlichen Wesens, der Jungfrau der Jungfrauen, mit dem Heiligen Geiste, wodurch dieselbe die Mutter der verkörperten persönlichen Weisheit wurde«. Kraft dieses Bildes der Jungfrau-Braut-Magd bittet er, sich nicht am alten Diktum zu stoßen, wonach die »Philosophie Magd der Theologie« ist. Damit bediente er sich nicht bloß eines anfechtbaren, poetischen Symbols, sondern tat er viel mehr: Er beschrieb damit die Substanz, die kirchliche Substanz der Theologie.

Die erste »Heiligkeit in den innersten Adern der Theologie«, die man vor allem respektieren muß und die vom Innern ihres Herzens her die Theologie selbst bestimmt, besteht darin, daß sie Frucht, die möglichst reife Frucht der objektiven Heiligkeit der Kirche, des kirchlich-bräutlichen Bewußtseins des gesamten Gottesvolkes (das in allen seinen konstitutiven Organen zusammenhängt) ist.

Eine Theologie, die diese Zusammenhänge nicht sähe, wäre keine christliche Theologie mehr, da sie das, was sie angeblich studieren und mitteilen will, von vornherein verneinen würde.

2. *Die methodologischen und sittlichen Implikationen*

In dem von uns dargelegten Sinn (im Sinn also einer objektiven Beheimatung dessen, der das Wort hört und übermittelt, im Leib der Kirche) sind die »sittlichen« Anforderungen zu verstehen, die das Wort selbst an seine Hörer stellt.

Nach dem, was es selbst erklärt (vgl. Mt 11,25), kommt das Wort als umsonst geschenkte Offenbarung des Vaters, dem es nicht um »gelehrte und kluge« Partner geht, sondern der die »Kleinen« bevorzugt, also diejenigen, die die Welt eher als »dumme Trottel« bezeichnen würde. Ja, diese Wahl ist

5 M. J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums (hrsg. v. J. Höfer). Freiburg i. B. 1941, S. 660-665.

notwendig, weil das ans Kreuz geheftete Wort vor allem die Weisheit der Weisen zuschanden machen und die Klugheit der Klugen zunichte machen soll (vgl. 1 Kor 1,26-29).

Deswegen sind in einer christlichen Gemeinde nicht prinzipiell »viele Weise« zu erwarten. Auf jeden Fall nicht Weise und Gelehrte, die auch von der Welt als solche anerkannt werden. Sie können dies sein für die Kirche, vorausgesetzt, daß sie sich vorerst wie Kinder neugeboren werden lassen. Die Nikodemus-Episode ist, bis in ihr Spielen mit dem Wort »wissen« hinein (»Wir wissen«, »Weißt du nicht?« Joh 3,2 und 3,10), dafür bezeichnend.

Vielleicht sollte gleich gesagt werden: Man hat den Eindruck, daß bei allzu vielen Theologen dieses »Todes- und Auferstehungsgeschehen«, dieses »Zum Kind-geworden-Sein«, dieses »Von-neuem von-oben-her-Geboren-worden-Sein«, diese »Dummheit« von ihrer theologischen Wissenschaft zu akkurat getarnt worden sind, so daß man daran zweifeln muß, ob es bei ihnen je zu dieser »nächtlichen Begegnung« gekommen ist, von der Johannes spricht.

Die Notwendigkeit, »klein« zu sein, »wiedergeboren« zu sein, setzt denn auch, der Reihe nach, folgende Erfahrungen voraus:

a) Die Überzeugung/Erfahrung: »Der irdisch gesinnte Mensch läßt sich nicht auf das ein, was vom Geist Gottes kommt. Torheit ist es für ihn, und er kann es nicht verstehen, weil es nur mit Hilfe des Geistes beurteilt werden kann.« Deswegen redet man von diesen Dingen »nicht mit Worten, wie menschliche Weisheit sie lehrt, sondern wie der Geist sie lehrt, indem wir den Geisterfüllten das Wirken des Geistes deuten« (1 Kor 2,14 und 13).

b) Die Überzeugung, daß es sich somit um ein »Erkennen« handelt, das alles Menschliche aufwerten und retten wird, aber nur so weit, als es vorerst auf einem Aufgeben gründet: »Ich sehe alles als Verlust an, weil die Erkenntnis Jesu, meines Herrn, alles übertrifft. Seinetwegen habe ich alles aufgegeben und halte es für Unrat, um Christus zu gewinnen . . . Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden; sein Tod soll mich prägen. So hoffe ich, auch zur Auferstehung von den Toten zu gelangen« (Phil 3,8.10-11).

c) Dieses »Aufgeben« kann nie geschehen ohne einen wahren Kampf, eine wahre »Agonie«. Der Apostel, der Jesus Christus und dessen Wort verkündet, kämpft für sich und die anderen, »um Festungen zu schleifen und alle hohen Gedankengebäude *(logismous)* niederzureißen, die sich gegen die Erkenntnis Gottes auftürmen. Wir nehmen alles Denken gefangen, so daß es Christus gehorcht« (2 Kor 10,4-5).[6]

6 Anhand dessen, was hier unter a), b) und c) gesagt wird, wird man ohne weiteres verstehen, daß es notwendig ist, dem, was heute der Theologe als sein vorrangiges Recht/Pflicht anzusehen versucht ist, unüberschreitbare Grenzen zu setzen. Man braucht bloß an das Problem der Beziehungen zwischen den »Glaubensquellen« und der »Erfahrung« oder an das Problem der »Inkulturation« zu denken.

d) Im konkreten kirchlichen Leben wird der Ernst dieser Arbeit nur dadurch gewährleistet, daß man den Geist über sich »verfügen« läßt, das heißt dadurch, daß man es zuläßt, daß das, was eigene Gabe ist (auch die Gabe, Meister sein zu können), mit sämtlichen anderen Gaben verbunden und in den Dienst des Wohles und der Einheit des ganzen Leibes der Kirche gestellt wird. Ohne diese »Bande« bleibt man, so intelligent man auch sein mag, »unmündige Kinder, ein Spiel der Wellen, hin und her getrieben von jedem Widerstreit der Meinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert, der Verschlagenheit, die in die Irre führt« (Eph 4,14).

Als Schluß, der sich aus all dem ergibt, können wir die einfachen Lehren des Evangeliums wieder aufgreifen über das Wort, das »verstanden« (Mt 12.23), »aufgenommen« (Mk 4,32), »bewahrt« (Lk 8,15.51; 14.23; 16,20), »in die Tat umgesetzt« (Mt 7,24.26) wird.

Die genauesten Aussagen in dieser Beziehung sind immer noch die des Evangelisten Johannes, wonach es notwendig ist »die Wahrheit zu tun« (3,21), »aus der Wahrheit zu sein« (18,37; 1 Joh 3,19), »in der Wahrheit zu wandeln« (2 Joh 4; 3 Joh 3,4), »in der Wahrheit zu lieben« (2 Joh 1; 3 Joh 1), »in der Wahrheit und in der Liebe zu leben« (2 Joh 4).

Noch eindrücklicher sind die Wendungen, worin das Zeitwort »bleiben« verwendet wird: Wenn das christliche Leben darin zum Ausdruck kommen soll, daß der Glaubende Christus eingepfropft ist wie der Rebzweig dem Weinstock, muß man vor allem beständig das Wort in sich aufnehmen: »Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, dann bittet um alles was ihr wollt: Ihr werdet es erhalten« (Joh 15,7).

Ein Jünger ist also der, in dem die Worte Christi bleiben. Den Juden machte Jesus zum Vorwurf: »Mein Wort findet in euch keine Aufnahme« (Joh 8,37). Ja, die Wendung kann noch auf die Spitze getrieben werden und umschlagen: »Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wirklich meine Jünger. Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien« (Joh 8,31-32).

Nicht nur muß also das Wort im Jünger bleiben, sondern der Jünger muß auch im Wort bleiben. Wir können sagen, daß in dieser doppelten Formulierung das ganze Programm eines wahren, befreienden Hörens enthalten ist: Der Mensch wird vom Wort gleichsam existentiell eingehüllt. Nur so kann er »von Christus lernen«, »von ihm hören«, »in ihm unterrichtet werden« (vgl. Eph 4,20-21); es kann ihm eine »Erkenntnis der Liebe Christi« zuteil werden, »die alle Erkenntnis übersteigt« (Eph 3,19).

3. Einige Fragen an den Berufstheologen

Über dem Berufstheologen, der in der Kirche das Amt hat, sich in die Inhalte des Wortes zu vertiefen und sie organisch zu erklären, schwebt darum wie ein

zweischneidiges Schwert ganz besonders das Urteil des Ersten Johannesbriefes, gegen das es keinen Einspruch gibt: »Wer sagt: Ich habe ihn erkannt!, aber seine Gebote nicht hält, ist ein Lügner, und die Wahrheit ist nicht in ihm« (2,4). Und: »Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt, denn Gott ist die Liebe« (4,8).

Mit all dem will ich mich nicht darauf einlassen, das sittliche Leben dessen zu beurteilen, der das Theologenhandwerk betreibt. Dies ist auch gar nicht nötig, haben wir doch gesehen: die Zeitworte »die Gebote halten«, »lieben« weisen, noch bevor sie eine Reihe sittlicher Haltungen bezeichnen, auf eine genau »situierte« entscheidende Einstellung zum Worte hin, und dies dokumentiert sich bei einem Theologen von selbst.

Und eben diesbezüglich stößt man bei einigen Theologen nicht selten auf Anzeichen einer gewissen Unstimmigkeit, die zuweilen offen an Lüge grenzt.

Nehmen wir z. B. diejenigen Theologen, die kürzlich zu der erhebenden Entdeckung gelangt sind: »Der Ton wurde mehr auf das Handeln, auf das Tun gelegt; viel mehr auf die Orthopraxie als auf die Orthodoxie; dies ist die große Wende, die sich in der christlichen Daseinsauffassung vollzogen hat.«[7]

An dieser Behauptung überrascht nicht so sehr die neue Akzentsetzung, die – richtig verstanden – gerade mit dem vertreten werden kann, was wir oben gesagt haben: »Die christliche Wahrheit ist zu tun.«[8] Man kann also nicht bloß sagen, daß das Tun vom Glauben kommt, sondern auch, daß der Glaube vom Tun kommt: von einer Liebestat, die Gott in der Welt vollbracht hat und die die Mitarbeit und den Einsatz des Menschen verlangt. Auch wenn sich daraus nicht ergibt, daß die Orthopraxie des Menschen zur Norm der Orthodoxie genommen werden könne (wie man dies zuweilen möchte).

Was hingegen daran überrascht – noch vor dem immer unkorrekteren Gebrauch, den man von diesem Prinzip macht –, ist dies, daß die betreffenden Theologen selbst oft nicht den Eindruck erwecken, daß sie dies auf sich selbst und ihre Theologie je angewandt haben.

Gibt es nicht auch eine Orthopraxie, die es dem Theologen ermöglicht, wirklich orthodox zu sein? Und gehört zu dieser Praxis der Verzicht auf eine selbstherrliche Intelligenz, auf die eigenen *logismoi?* Gehört es dazu, daß er sich in den gesamten Leib der Kirche einpfropfen läßt, der ihn bedingt, ihn »bodigt« (in dem Sinn, daß er ihm einen »Erdboden« gibt, worin er in Geduld und oft mit Mühe sich einwurzeln soll), ihn sich gleichstimmt und ihn an alle anderen Gaben bindet, und der ihn zumal in Zusammenhang (und gegebenenfalls auch in Unterordnung) hält mit dem »Gemeinsinn« des Glaubens der

---

7 Zitat aus C. Dumont, De trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie-orthopraxie-herméneutique. In: »Nouvelle Revue Théologique« 92 (1970), S. 561-592.

8 Vgl. H. Urs von Balthasar, Glauben und Tun. In: Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus. Einsiedeln 1972. S. 93-104.

Glaubenden und mit dem pastoralen Dienstamt, das zur Aufgabe hat, die richtige Übermittlung des *depositum fidei* sicherzustellen?

Und weiter: Gehört es zu dieser Orthopraxie des Theologen, daß er in einem entschiedenen *Apriori* anerkennt, daß die Verwendung der Humanwissenschaften (beispielsweise sämtlicher anthropologischer Wissenschaften, der historisch-kritischen Methode usw.) nie darauf ausgehen darf, über das geoffenbarte Element zu dominieren, so daß sie, obwohl für die Theologie sehr nützlich, um die Botschaft zu »sagen«, zu »inkarnieren« und zu »verstehen«, sich an einem gewissen Punkt »in Stücke reißen«, »kreuzigen lassen« oder resolut aufgegeben werden müssen?

Und weiter: Gehört zu dieser Praxis das Bemühen des Theologen um »Katholizität« und somit sein Bemühen, jede Wahrheit an die andere gebunden erscheinen zu lassen in einem harmonischen Plan, der keine Zerstückelungen und Parzellierungen der einzelnen Wahrheiten zuläßt, keine einseitigen Urteile und Erörterungen, keine mächtig ausladenden Konstruktionen auf Teilaspekten und auch kein allzu brillantes Eintreten für gewisse Wahrheiten, während man sich über andere, »ärgerlichere« Seiten des Dogmas ausschweigt?

Und schließlich: Gehört zu dieser Orthopraxie die persönliche Heiligkeit des Theologen, also das, was H. Urs von Balthasar »Deckung durch das Leben« nennt?[9] Welcher Theologe ist heute wirklich bereit, ohne zu lächeln, als Voraussetzungen seiner Orthodoxie die Orthopraxie in dem Sinn anzuerkennen, daß er ein Gebetsleben führt und seinem Stande entsprechend den evangelischen Räten, der Sakramentalität der Kirche im allgemeinen und im besonderen und der Aszese nachlebt? Für die ersten großen Theologen und die Kirchenväter war all dies selbstverständlich, und sie hätten sich über jede gegenteilige Meinung sehr verwundert.

Wenn man gewisse Theologen liest – wenn sie beispielsweise über Maria, über Jungfräulichkeit und Zölibat, Autorität und Gehorsam, Aktion und Kontemplation, Armut und politische Praxis, über Kirche und kirchliche Gemeinschaft, Einheit und Pluralismus und weiteres mehr schreiben –, so bestürzt nicht sosehr ihr Mangel an Orthodoxie und die Oberflächlichkeit (oder das intellektualistisch Verwickelte) ihrer betreffenden Schriften, sondern einfach dies, daß es ihnen trotz ihres guten Willens gar nicht gelingen könnte, orthodox zu sein (und deswegen wird für sie eine Mahnung zur Orthodoxie nie etwas anderes bedeuten als eine Unterdrückung ihrer Rechte und ihrer Wissenschaft) und zwar eben deswegen, weil zumindest einige Aspekte dieser Wahrheiten nicht mehr zu ihrer Lebenserfahrung gehören. Dies ersieht man nicht deswegen, weil man sich gestatten würde, über ihr

9 Ebd., S. 96-97.

Privatleben nachzuforschen, sondern einfach aus dem, was sie schreiben oder auslassen. Gebt einer Karmeliterin einen theologischen Aufsatz über das kontemplative Leben zu lesen, und sie wird euch – auch ohne daß sie den Autor je gekannt hat – sagen können, ob dieser überhaupt je betrachtet hat.

Dies will nicht heißen, daß man bloß von dem schreiben könne, was man selbst erlebt hat, sondern nur, daß es Erfahrungen gibt, die für jedes christliche Leben notwendig sind, daß sie zur normalen Glaubensentwicklung gehören und daß sie deswegen erst recht notwendig sind für den, der in der Kirche die Aufgabe hat, zu »lehren«.

4. Erkennungszeichen

Gibt es heute Erkennungszeichen, die es den Gläubigen ermöglichen, mit der schuldigen Klugheit abzuwägen, wie weit ein Theologe oder ein theologisches Werk als christlich zu gelten verdient und zwar abgesehen vom wissenschaftlichen Apparat und vom Beifall, womit sie sich der Kirche zur Beachtung aufdrängen wollen?

Ohne Anspruch exklusiv sein zu wollen, denken wir, daß es – vor allem heute – drei Zeichen gibt, die entweder zusammengenommen oder jedes für sich einer theologischen Veröffentlichung einen Stempel aufdrücken können, der sie dem Leser mit Recht verdächtig macht.

1. Das erste Zeichen besteht in der Haltung, die der Theologe zur Person Jesu Christi einnimmt. Dies ist, so wir wollen, das Kriterium, das der Erste Johannesbrief vorlegt, um die falschen Propheten daran zu erkennen: »Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott« (4,2-3). Und: »Wer leugnet, daß Jesus der Sohn ist, hat auch den Vater nicht« (2,23).

Indem wir dies jetzt auf das heutige theologische Panorama anwenden, halten wir uns für berechtigt, das so auszudrücken: Die Kontakte mit einer objektiven Heiligkeit haben alle jene Theologen verloren (und diese sind somit für den Christen nicht mehr glaubwürdig), die sich zu Jesus Christus so einstellen, als ob der Mensch Jesus Christus die Menschen, seine Brüder um Vergebung dafür bitten müßte, daß er »auch« Gott ist. Also eine Theologie, die nicht auf der dankbaren Verwunderung über die Inkarnation des Gottessohnes gründet, sondern auf einer möglichst verkürzenden, im Grunde »banalisierenden« Einstellung, die nicht zu weit gehen will.

2. Das zweite Zeichen liegt in der Einstellung zur Kirche, zur Braut Jesu Christi. Um dies ähnlich zu formulieren wie vorhin, können wir so sagen: Die Kontakte mit einer objektiven Heiligkeit haben alle jene Theologen verloren, welche die Kirche so behandeln, als ob diese um Entschuldigung dafür bitten müßte, daß sie unter den Völkern das heilige Volk, die Braut Jesu Christi, die

Auserwählte, das unter den Nationen aufgerichtete Banner, die Stätte ist, wo die von Christus gebrachte Heiligkeit objektiv anwest.

Eine Theologie also, die in der Beziehung zwischen Gott (Christus) und der Welt die sichtbare Kirche als einen »Betriebsunfall« ansehen möchte und die Zugehörigkeit zu ihr, wofür die Kriterien immer mehr verwischt werden, als etwas immer Nominelleres. Und auch eine Theologie, die sich um die Existenz und Erfahrung der Heiligen kaum mehr kümmert und sich dafür vom Vorhandensein von Schuld und Sündern[10] so in der Kirche faszinieren läßt.

Selbstverständlich handelt es sich in bezug auf das erste und zweite Zeichen nicht um eine Theologie, die all dies voll theoretisiert (sonst müßte sie sich selbst leugnen), sondern um eine Theologie, die dieser Richtung mehr oder weniger ausgeprägt huldigt und ihr beifällige Sympathie schenkt. Und selbstverständlich wird all dies nicht allein und ausschließlich in den christologischen und ekklesiologischen Traktaten durchschimmern.

3. Das dritte Zeichen (das weniger dogmatisch als die beiden anderen, aber vielleicht nicht weniger bezeichnend ist) besteht darin, daß man eine Theologie produziert, worin so oder so die Eitelkeit des Theologen zum Vorschein kommt; eine Theologie, worin infantile Selbstgefälligkeit und lächerliche Gereiztheit gegenüber jeder »Autorität« im Herzen der Gelehrsamkeit Verstecken spielen und beim ersten Widerstand gleich in Lamentiererei und in eine bockbeinige Haltung ausschlagen; man spielt sich als Opfer auf und geht beflissen auf Beifall aus. Gewisse neuere Interviews mit vielberedeten Theologen haben dies klar dokumentiert.

Abschließend möchten wir deshalb an einen schönen Ausspruch des Evagrius Ponticus erinnern, der vom Theologen viel verlangt, und dem, der sich nach dessen Funktion in der Kirche fragt, viel sagen kann: »Wenn du ein Theologe bist (um Gott weißt), dann wirst du auch beten, und wenn du wirklich betest, bist du ein Theologe.«[11]

---

10 Wir haben es in dieser Untersuchung absichtlich unterlassen, von der kostspieligen Trennung zu sprechen, die man in der Theologie zwischen der Erfahrung der (eigenen und der von anderen) Heiligkeit und der dogmatischen Spekulation vornimmt. Dies würde eine viel umfangreichere und dokumentiertere Untersuchung erfordern; auch bestehen hierüber schon die sehr aufschlußreichen, hochwertigen Studien von H. Urs von Balthasar, die jedem Leser, der sich dafür interessiert, leicht erreichbar sind. Wir führen vor allem an: Theologie und Heiligkeit, S. 195 und: Spiritualität, S. 226. In: Verbum Caro. Einsiedeln ²1960, und: Philosophie, Christentum, Mönchtum (S. 349-387). In: Sponsa Verbi. Einsiedeln 1961.

11 De oratione, 60, in: PG 79, 1180.

Kirche zwischen Demokratie und Autoritarismus (II)

Ein halbes Jahrhundert der Geschichte der Kirche Spaniens

Von Juan Maria Laboa

Die Volksmissionen bilden wahrscheinlich das beste Beispiel für dieses Bestreben, die Umwelt des Menschen in allen ihren Dimensionen zu beeinflussen. Ihnen ging eine abgestufte Informationskampagne voraus, die zu allen Bevölkerungskreisen durchdrang. Sie wurden in einem großen Gotteshaus und in verschiedenen zusätzlichen Lokalen abgehalten: in Pfarreien, Schulen, Kasernen, Theatern und Fabriken. Die Predigt sprach das Volk direkt an. Wiederholt benutzte man die kollektive Bilderwelt. Die Mission hatte einen doppelten Höhepunkt: Beichte und Kommunion der meisten Leute in einer kollektiven Feier der Umkehr und eine Abschlußfeier, die in einer Apotheose Jesu Christi gipfelte.

Die Katholische Aktion, die Religiosität der Eliten, war nach italienischem Muster hierarchisch, vertikal aufgebaut. Die Statuten von 1941 definierten die Katholische Aktion als »ein geeintes, gut diszipliniertes Heer«. Sie nahm einen außerordentlichen Aufschwung, drang in alle Ortschaften und Dörfer vor, gliederte die markantesten, aktivsten jungen Menschen ein und beeinflußte das Leben der Nation. Die Zeitschrift »Ecclesia«, das Organ der Katholischen Aktion, schrieb 1941: »In den jetzigen Verhältnissen Spaniens ist die Intensivierung der Katholischen Aktion notwendiger denn je. Wir haben ein trauriges antikatholisches Erbe erhalten, das uns durch den Liberalismus und den Marxismus vermacht worden ist. Ein Großteil des spanischen Volkes ist systematisch entchristlicht worden. Man muß ihn wiederverchristlichen, damit er nicht wieder der gleichen entsetzlichen Tragödie zum Opfer fällt. Das providentielle Instrument, um Kirche und Staat in diesem ungeheuren Wiederverchristlichungswerk zu unterstützen, ist die Katholische Aktion.« Wir dürfen somit die Bedeutung der Katholischen Aktion nicht unterschätzen; sie bildete eine politische Elite heran, die dann in den folgenden Jahren zum Zuge kam.

Die »Christentumskurse«, die auf Mallorca entstanden, sich aber in kurzer Zeit über die ganze Nation erstreckten, die Exerzitien, die für alle Bevölkerungsschichten in Massen gehalten wurden, die Krönung von Statuen und die Errichtung von Herz-Jesu-Monumenten auf Berggipfeln stellen weitere Äußerungen des Verlangens dar, die Gesellschaft zu verchristlichen. Freilich vermochten in den Städten die Religions- und Seelsorgereformen von damals kaum an die eigentlichen Arbeitermassen heranzukommen, die in diesen Jahren härtester Ausbeutung und Unterdrückung ausgesetzt waren. Erst von 1947 an beginnt die Kirche durch apostolische Bewegungen in die Arbeiterwelt einzudringen. Zwischen 1946 und 1948 nahm die JOC (Katholische Arbeiterjugend) in den Seminaren einen gewaltigen Aufschwung, der im folgenden Jahrzehnt seine Früchte zeitigte.

Auch ist zu erwähnen, welches Gewicht man auf die Exerzitien legte, die in Exerzitienhäusern, Pfarreien, Kollegien, Fabriken usw. abgehalten wurden. Die

Anstrengung, die auf diesem Gebiet gemacht worden ist, überrascht und ist aufschlußreich. Wir besitzen darüber ein paar zuverlässige Statistiken. Nach einer von ihnen fanden 1948 insgesamt 1869 Exerzitienkurse mit 64 753 Teilnehmern statt. Wenn wir an den Bekehrungseifer denken, den diese Praxis weckte, und an den Typus der Personen, die an ihr teilnahmen – die gesellschaftlichen Eliten, besonders die Mitglieder der Katholischen Aktion und der Marianischen Kongregationen –, dann ergibt sich, daß die Pastoral von damals auch eine religiöse Tiefenwirkung anstrebte und sich nicht mit einer bloß äußerlichen Wiederverchristlichung begnügte.

Die Verbindung von Kirche und Staat

Der Spanische Bürgerkrieg fiel in eine Periode sehr gespannter Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Mussolini. Im Jahre 1937 wollte die Regierung Franco die Verbreitung der Enzyklika »Mit brennender Sorge« verbieten. Zudem machte der von der Falange eingeschlagene Kurs den kirchlichen Kreisen Sorge. So erklären sich die im Hirtenbrief von 1937 geäußerten Besorgnisse angesichts der möglichen totalitären Strukturierung des Regimes und sein Hinweis auf die mögliche Gefahr einer Beeinflussung durch »die fremde Ideologie über den Staat, die die Tendenz hat, ihn von der Idee und den Einflüssen des Christentums fernzuhalten«. Aus diesen Gründen konnte sich der Heilige Stuhl 1938 nicht entschließen, das Konkordat von 1851 zu erneuern; er befürchtete, entweder direkt oder durch die Falange könnte der nazistische Geist aus Deutschland in Spanien eindringen.

Bestand diese Gefahr? Obschon die Falange in ihren Grundprinzipien sagt, daß »die katholische Lebensauffassung in erster Linie die wahre« ist, war in ihr zweifellos ein Geist am Werk, der sich mit der katholischen Lebensauffassung kaum vereinbaren ließ. Hatte aber die Falange wirklich Macht? Hier liegt das Problem. Einerseits wollte Franco nie eine bewaffnete oder eine übermäßig ideologisierte, nationalsyndikalistische Falange im revolutionären Sinn, sondern ein bloßes Gerüst, einige Uniformen, einen Wortschwall, die das Gefühl gaben, das neue Regime verfüge über ein ideologisches Gerippe. Andererseits aber hing das Sein oder Nichtsein der Falange vom Ausgang des Weltkrieges ab. In dem Moment, da die Achse Berlin-Rom einen stärkeren Druck ausübte, gewannen diejenigen Faktoren im spanischen System die Oberhand, die der Kirche am fernsten standen. In dem Maß aber, wie die Macht der Achse abnahm, zerfiel auch ihre Dominanz.

Nach dem Sieg der Alliierten erlangte die Kirche in Spanien ein endgültiges Übergewicht, das während längerer Zeit nicht in Frage gestellt wurde. Das politische Regime bedurfte jetzt dringend einer Legitimität von neuem Gepräge, und niemand konnte in den Augen der amerikanischen und europäischen Sieger ihm diese Legitimität besser verschaffen als die Kirche. Das Schulwesen der Primar- und Sekundarschulstufe lag nun weitgehend in den Händen der Kirche; die Universität, obwohl sie staatlich war, durfte kaum Lehren verbreiten, die der Kirche widersprachen; eine strenge politische und religiöse Zensur überwachte das Schrifttum und das Filmwesen; Militärseelsorger im Heer, Spitalseelsorger, kirchliche Berater in den Einheitsgewerkschaften, Bischöfe im Parlament gaben der Kirche eine entscheidende Präsenz in allen Organen und Institutionen des Landes. Nicht umsonst erklärte eines der Grundgesetze (einer Art Verfassung): »Die spanische Nation erachtet es als Ehrensache, sich an das Gesetz

Gottes zu halten gemäß der einzig wahren Lehre der heiligen, katholischen, apostolischen römischen Kirche und dem vom nationalen Bewußtsein nicht abtrennbaren Glauben, der ihre Gesetzgebung inspirieren soll.«

Alle diese Vergünstigungen, die der Kirche gewährt wurden, sowie das im Grundgesetz verankerte ernste Engagement hinderten selbstverständlich nicht daran, daß man, sobald man es für notwendig hielt, der kirchlichen Hierarchie als ganzer oder bestimmten Bischöfen Zügel anlegte. Freilich dauerte der Honigmond volle zehn Jahre, weil die Übereinstimmungen groß, die politischen Konzeptionen einander ähnlich, das soziale Empfinden nur gering und innerkirchliche Kontestatäre kaum vorhanden waren. Nachdem die Falange zum Schweigen gebracht worden war, waren es hauptsächlich Katholiken, die das Land regierten, Mitglieder des Katholischen Nationalbundes der »Propagandistas«, einer apostolischen Laienorganisation, oder anderer verwandter Gruppen oder unabhängige katholische Persönlichkeiten. Man darf wohl behaupten, daß die Kirche während dieses ersten Jahrzehnts alle Hebel in Händen hatte, um ihr Ideal zu verwirklichen: die spanische Gesellschaft mit dem christlichen Geist zu durchdringen.

Das Konkordat von 1953

Warum kam es erst so spät zum Konkordat, erst vierzehn Jahre nach dem Kriegsende, als die Beziehungen zwischen Kirche und Staat unter keinerlei Schwierigkeiten litten? Als Pius XII. 1942 den neuen spanischen Botschafter empfing, äußerte er seine Genugtuung: »Wir haben gesehen, wie Christus in der Schule triumphierte, die Kirchen aus Schutt und Asche wiedererstanden und der christliche Geist in die Gesetze, Institutionen und in alle Äußerungen des offiziellen Lebens eindrang. Wir haben schauen dürfen, wie Gott in Ihrer Geschichte ein weiteres Mal präsent war.« Ein Jahr zuvor, 1941, hatte der Staat die Kosten für die wichtigsten Bedürfnisse der Kirche übernommen: für den Wiederaufbau der Kirchen, für die Seminare, die Entlohnung der Priester, die Unterstützung der Ordensleute und der missionarischen Anliegen. Ihrerseits erhielt die Regierung im gleichen Jahr von der Kirche das Recht, Bischöfe zur Ernennung vorzuschlagen, so daß sie dem Heiligen Stuhl nicht genehme Kandidaten vorschlagen und gegen Kandidaten, die sich für eine bestimmte Diözese am besten eigneten, ihr Veto einlegen konnte.

Warum also kam es unter diesen Umständen zu einer Verzögerung des Konkordats? Warum schob der Heilige Stuhl die Unterzeichnung hinaus? Um noch mehr zu erreichen? Vielleicht wartete der Vatikan darauf, bis die Frage international abgeklärt war, welche Bedeutung das Bündnis zwischen Regime und Kirche gehabt hatte: Widerstand gegen den faschistischen Totalitarismus oder Widerstand gegen den kommunistischen Totalitarismus? Es mußte klar sein, daß der Vatikan nicht mit dem faschistischen Spanien, sondern mit dem antikommunistischen Spanien ein Abkommen schloß.

1952 wurde in Barcelona ein internationaler eucharistischer Kongreß abgehalten, an dem zwölf Kardinäle, dreihundert Bischöfe und eine gewaltige Schar von Pilgern aus allen Nationen teilnahmen. 1953 kam in der Atmosphäre des Kalten Krieges ein gegenseitiges Verteidigungsabkommen zwischen Spanien und den Vereinigten Staaten zustande sowie ein Vertrag, worin diese Spanien wirtschaftliche und technische Hilfe

zusicherten. Kurz darauf wurde dann auch das Konkordat unterzeichnet. Damit legitimierte die Kirche das spanische Regime international und vor den spanischen Bürgern. Der Staat hinwiederum bekannte sich zum katholischen Bekenntnis, versprach, die Bildungsinstitutionen von der Primarschule bis zur Universität in katholischem Geist zu führen, und machte noch eine Reihe weiterer Zugeständnisse. Er übernahm somit voll und ganz die katholische These, daß sich aus der Konfessionalität des Staates die Konfessionalität des Schulwesens ergebe; er verpflichtete den Schulunterricht auf den katholischen Glauben, machte die Religionslehre zum Pflichtfach und erkannte der Kirche die Freiheit zu, Schulen zu errichten und zu führen.

Der Staat gestand der Kirche ebenfalls die ausschließliche Zuständigkeit für die Heirat zwischen Christen zu, so daß die Ziviltrauung einen subsidiären Charakter hatte. Vielleicht läßt sich gerade an diesem Punkt wie an keinem anderen ersehen, wie utopisch, wie antimodernistisch das Bestreben der Kirche Spaniens war: sie wollte das spanische Kultursystem verwalten, eine kulturell vereinheitlichte Gesellschaft erreichen. Diese Absicht, eine auf der Glaubenseinheit basierende Kultureinheit zustande zu bringen, war undurchführbar.

Was bedeutete dieses Konkordat? Paradoxerweise bedeutete es nicht den Beginn einer neuen Etappe, sondern den Höhepunkt der guten Beziehungen, die kurz darauf ihre ersten Schwierigkeiten hatten. Diese Kirche, die alles, was sie sich zum Ziel gesetzt hatte, erreicht zu haben schien, begann zu intervenieren und zu fordern zugunsten anderer. Die Anprüche, die vom politischen Regime nicht erwartet worden waren, wurden nun nach und nach von der Kirche übernommen und verteidigt, die neben den politischen Institutionen die einzige Institution war, die über Macht und Einfluß in der spanischen Gesellschaft verfügte.

Zwischen dem Konkordat und dem Zweiten Vatikanum (1953-1965)

Auf politischem wie auf kirchlichem Feld handelt es sich dabei um eine Übergangsperiode. Man läßt die Nachkriegsmentalität hinter sich, was nicht heißen will, das Regime gebe seine Postulate auf. Spanien beginnt, wenn auch noch schüchtern, im Konzert der Nationen mitzuspielen. Die spanische Emigration und der Fremdenverkehr führen zu neuen gesellschaftlichen und politischen Einstellungen. Im Gefolge einer zunehmenden Industrialisierung und einer Verbesserung der wirtschaftlichen Situation kommt es zwangsläufig zu einer gewissen politischen Öffnung. In der Universitäts- und Arbeitswelt, in denen die speziellen Bewegungen der Katholischen Aktion tätig sind, zeigen sich die ersten ernstzunehmenden Keime zu Konflikten. Mit jedem Tag wird es klarer, daß man mit der nostalgischen Ausbeutung der Vergangenheit nicht mehr weiter kommt, auch wenn der Franco-Staat weiterhin den Sieg verwaltet. Nach und nach kommt es zu einer klaren Abgrenzung zwischen den Spaniern, die den Krieg nicht erlebt haben, und dem offiziellen Spanien, das die Zukunft zu wenig anpackt und zu sehr an der Vergangenheit hängt.

Diese Periode beginnt mit dem Konkordat, das das Regime Francos legitimiert, und endigt mit dem Zweiten Vatikanum, dessen Lehre die Grundlage des spanischen Regimes in Frage stellt. Die Katholiken beginnen ungeduldig zu werden und zu zeigen, daß sie in verschiedenen Punkten anderer Meinung sind. Während dieser Jahre verhält

sich die Kirche neutraler, klüger. Die ersten Symptome des Wandels gehen auf verschiedene Gründe zurück:

1. Die HOAC (Arbeiterbruderschaft der katholischen Aktion) und die JOC (Christliche Arbeiterjugend), die vom Kardinalprimas von Toledo unterstützt und verteidigt werden, erhalten immer mehr Gewicht. Von den offiziellen Kreisen ungern gesehen, da man in ihnen eine die Einheits-Gewerkschaft bedrohende Organisation erblickt, dringen sie mit Kraft in die Seminarien und den jungen Klerus ein. Dieses Arbeiterapostolat trägt den Stempel der Echtheit an sich und prägt tief die Haltung eines Großteils der Kirche. Man muß denn auch anerkennen, daß die Kirche bei der Wiedergeburt der spanischen Arbeiterbewegung nach dem Krieg eine wichtige Rolle gespielt hat.

2. Im November 1959 wurde ein neues Statut für die Katholische Aktion approbiert. Der Lehrteil, der ihm vorangestellt war, bedeutete eine Neukonzeption des Laienapostolates, das für die irdischen Wirklichkeiten aufgeschlossener war und den Zeiten, die sich am Horizont abzeichneten, besser entsprach. Man legte Gewicht auf spezielle Bewegungen der Arbeiter, der Universitätsstudenten, der selbständigen Unternehmer . . ., die mit der Realität der verschiedenen Milieus in Kontakt standen. Der missionarische Impuls, der diese Organisationen beseelte, trieb ihre Leiter dazu an, sich auf die Seite des Volkes zu stellen und dessen Wünsche zu vertreten. Daraus gingen Konflikte hervor, an denen hauptsächlich die Katholische Aktion kämpferisch beteiligt war. Diese speziellen Bewegungen gerieten aus verschiedenen Gründen in einen aufsehenerregenden Konflikt mit der damaligen Hierarchie.

Erstens begann die Ausrichtung auf die soziale Klasse das Übergewicht zu erhalten über die religiöse Ausrichtung, obschon die Militanten der Ansicht waren, beides sei nicht voneinander zu trennen. Die christlichen Vorkämpfer spürten in den sechziger Jahren immer stärker den Einfluß der modernen sozialen Bewegungen und Ideologien, waren aber im allgemeinen nicht auf die Auseinandersetzung mit dem Marxismus und dem Neopositivismus vorbereitet.

Zweitens begann sie ihre Organisationsstrukturen zu kritisieren. Die Hierarchie, die in einem Wandlungsprozeß begriffen war, in der aber immer noch die »Alte Garde« vorherrschte, nahm gegen diese Bestrebungen Stellung. Mit einigen drastischen Maßnahmen, die sie 1968 ergriff, demontierte sie diese apostolischen Laienbewegungen und machte ihnen ein Ende.

3. Im Baskenland erstarkte die Opposition gegen das Regime. 1958 entstand die ETA. Im Mai 1960 geriet eine zahlreiche Gruppe von Priestern mit dem Bischof von Bilbao in Konflikt, dem sie vorwarfen, er paktiere mit dem Francoregime. Es handelt sich um den ersten Fall einer »Klerikerkontestation«. Obschon einige Bischöfe und natürlich die Regierung behaupteten, diese rebellischen Priester seien von politischen Leidenschaften geleitet, ließen doch diese und weitere Kontestationen es als dringlich erscheinen, die Haltung der Kirche auf dem politischen und sozialen Feld zu klären. Franco und nach ihm noch viele beklagten sich über das Eindringen marxistischer Ideen in die Organisationen der Kirche. Es handelte sich um eine reduktive Schlußfolgerung, die auf die Dauer wenig Eindruck machte: Jede Kritik am Regime wurde marxistischen Einflüssen und unerträglichen Einmischungen der Kirche in ihr nicht zustehende Bereiche zugeschrieben.

4. Bei diesem Erneuerungselan spielten sicherlich auch europäische Geistesströmun-

gen mit. Von Frankreich übernahm man den neuen Stil der apostolischen Bewegungen. Durch Übersetzungen religiöser Bücher und durch die Seminaristen, die in den fünfziger Jahren die französischen und deutschen Universitäten, die Erneuerungsherde waren, zu besuchen begannen, drangen von Frankreich, Belgien und Deutschland her neue theologische Ideen ein, die Unruhe säten und zu neuen Geisteshaltungen führten. Man begann die großen katholischen Romanciers zu lesen: Bernanos, Mauriac, Graham Greene; Philosophen und Politiker wie Maritain und Mounier; man lernte mit den Werken von Voillaume die Spiritualität der Kleinen Brüder Jesu kennen und wurde mit den Theologen Chenu, Congar, Rahner, Balthasar, de Lubac, Daniélou bekannt. . . . Man organisierte Studien- und Gesprächswochen; diese waren gleichsam die Fenster, durch die das moderne Denken eindrang.

5. 1961 erschien die Enzyklika »Mater et Magistra« und überraschte in Spanien durch ihren realistischen, progressiven Charakter. Die kirchliche Erneuerungsbewegung in Spanien, die in diesen Jahren noch nicht sehr bekannt war, aber im Jahrzehnt darauf gewissermaßen explodieren sollte, war dem Umstand zu verdanken, daß in der Kirche die Basisgruppen, die pastoralen Bewegungen und das neue theologische Bewußtsein durchsetzten, daß die antimoderne Abschließung aufgesprengt und ein neuer missionarischer Dialog mit der modernen Welt aufgenommen wurde, was alles dann in der Konstitution »Gaudium et spes« zum Ausdruck kommen sollte.

Dieses Dezennium stellt ein Jahrzehnt der Krise und Selbstkritik dar. Man geht von der kollektiven Religiosität (Volksmissionen) zu einer mehr persönlichen Religiosität (Glaubenslehrkurse) über, und in der Seelsorgetätigkeit vollzieht sich ein bedeutsamer Wandel. Die frühere, triumphalistische Haltung wird langsam aufgegeben, und es kommt anderes auf: christliche Familienbewegung, apostolische Bewegung, Bewegung für eine bessere Welt . . . Man geht also von der Restauration zur Veränderung über, in gewissem Sinn zu einer Synthese. Drei im Land sehr bekannte Intellektuelle – Lain Entralgo, Marias und Aranguren – streben ein Spanien an, worin sich die verschiedenen Seiten der spanischen Seele, das Festhalten an der Tradition und das Ausgehen auf Erneuerung, heimisch fühlen und einander ergänzen könnten: das Erbe des heiligen Ignatius und die Hochschätzung Unamunos, das Denken des heiligen Thomas und das von Ortega y Gasset, die klassische Theologie und die Poesie eines Antonio Machado.

Die kirchliche Hierarchie und die wirtschaftliche Seite des Modernisierungsprozesses

Zwischen 1939 und 1975 fand eine Modernisierung der Wirtschaft, eine Industrialisierung statt innerhalb eines kapitalistischen Systems, doch mit einem sehr speziellen Kapitalismus. Diese Industrialisierung hing stark von den Vereinigten Staaten, Deutschland und der Schweiz ab und ging regional sehr ungleich vor sich, eine Ungleichheit, die schon vor dem Prozeß bestand und mit diesem sich noch verstärkte. Die sozialen Kosten dieser Erneuerung waren sehr hoch: Emigration aus dem Innern des Landes und ins Ausland; letztere stellte häufig eine wichtige Finanzquelle dar. Die Arbeitsgesetzgebung war sehr restriktiv; die Arbeitsbedingungen waren sehr hart. In diesem ganzen Prozeß blieb die Landwirtschaft, die im sozialen Leben Spaniens eine wichtige Rolle spielt, stark vernachlässigt, was zu Unzufriedenheit und zu Störungen des wirtschaftlichen Gleichgewichts führte.

Was dachte die Kirche von diesem ganzen Prozeß? Wirkte er sich auf ihr Denken aus?

In den bischöflichen Verlautbarungen zu diesem Thema stoßen wir wiederum auf die Entwicklung des kirchlichen Empfindens und ihrer Beziehungen zum Staat.

Die vierziger Jahre waren ein besonders kritisches Jahrzehnt. Die Lebensbedingungen hatten sich stark verschlechtert; es herrschten Teuerung, Hunger und Schwarzhandel. Trotz der schwierigen Situation des Landes liegen nur wenige Dokumente vor – ein Zeichen dafür, daß sich die Kirche mit dem Regime stark identifizierte. Tatsächlich fand das Jubiläum von »Rerum novarum« in Spanien keinen Widerhall. Die Themen der Hirtenbriefe sind: die Nächstenliebe, mehr im sittlichen Sinn des Wortes; das Almosengeben; die Gerechtigkeit im Verein mit der Nächstenliebe; die Wohnungsnot und die Lage in den Elendsvierteln. In acht von den zehn ärmsten Bistümern Spaniens ist von der wirtschaftlichen Situation nicht die Rede.

In den Jahren 1951-1965 vollzog sich ein wichtiger Umschwung. Es sind im sozialen Leben Spaniens Jahre des Konflikts. Im Baskenland, in Barcelona und Madrid finden große Streiks statt. Die in den Hirtenbriefen am meisten behandelten Themen sind: soziale Verantwortung und die soziale Frage; die Beziehungen zwischen den Gesellschaftsklassen; die Gerechtigkeit; die Lage der Landwirtschaft und die Entwicklung; die Freiheit der Gewerkschaften. Die Themen Almosen und Nächstenliebe verschwinden; der Ton ist nicht mehr moralisch; der Inhalt mehr ideologisch. Es tritt klar zutage, welchen Eindruck »Mater et Magistra« auf die spanischen Bischöfe gemacht hat. Freilich erscheinen solche Verlautbarungen nicht in den Diözesen , in denen es soziale Konflikte gibt, sondern in den Bistümern, deren Bischöfe sich Sorge machen.

Zwischen 1965 und 1975 wird die Divergenz zwischen den Anliegen des Episkopats und denen des Regimes offenkundig. Die Kirche tritt klar für eine größere Gewerkschaftsfreiheit ein; die Landwirtschaft, die Arbeitskonflikte, die Streiks und das Recht der Kirche, auf dem Gebiet der Sozialpolitik zu intervenieren, sind Gegenstand vieler Hirtenbriefe. Die Verlautbarungen sind im allgemeinen sehr konkret und kreisen um die spezifischen Probleme der Bistümer. 1966 wird die Bischofskonferenz geschaffen, was einigen Verlautbarungen von stark religiösem, aber auch sozialem Einschlag in der ganzen Nation Gehör und eine stärkere Wirkung verschafft. Natürlich gibt es immer mehr Anlässe zu Konflikten mit einem autokratischen Regime, das die Intervention der Kirche auf diesem Feld nicht hinnimmt; die Auseinandersetzung wird radikaler. Man darf wohl aus unserer Sicht sagen, daß dieser Konflikt keinesfalls auf extreme Stellungnahmen der Kirche zurückging, sondern auf die Verknöcherung und Wandlungsunfähigkeit eines Regimes, das an Zustimmung, jedoch nicht an Kritik gewöhnt war.

Die Kirche an der Macht?

Während der Jahre des Francoregimes wurde der Kirche nicht nur ständig der Vorwurf gemacht, sie sei mit der Macht liiert, sondern auch, sie sei mit der Macht so sehr mitgegangen, daß sie sich in der Macht geradezu installiert habe. Der Einfluß, die Präsenz, die Auswirkung der Kirche waren in allen Gesellschaftsschichten ungeheuer; dies läßt sich nicht leugnen. Doch auf der Straße, im Gespräch redete man von einer anderen Form der Präsenz, einer direkten Präsenz in den Ministerien, Universitäten und in der Wirtschaft. Kurz, man sprach von den Mitgliedern der *Asociación Nacional católica de Propagandistas* (Katholischer Nationalbund von Propagandisten) und den Mitgliedern des *Opus Dei.*

Der Propagandistenbund wurde zu Beginn des Jahrhunderts durch den Jesuiten P. Ayala gegründet; er bildet ein der Katholischen Aktion nahestehendes Apostolatswerk, wirkt in Universitätskreisen, besitzt einige Zeitschriften und beeinflußt einzelne politische Kreise. Er hatte nie viele Mitglieder: 1935 488; 1940 499; 1942 616; 1944 646; 1951 720, übte aber doch einen starken Einfluß aus. Seine Strategie war klar: Man wollte ein ideologisches Projekt ausarbeiten, um die radikalsten Tendenzen der Falange zu neutralisieren; man wollte die Schalthebel der Gesellschaftsapparate in die Hand bekommen, um in die entscheidenden Sektoren der wirtschaftlichen und politischen Welt einzudringen.

Von 1945 an erschien dieser Bund als die gegebene Lösung zur Auswechslung des Regimes. Seine Mitglieder waren offen Antikommunisten, hatten aber vorher an Kritik gegenüber den totalitären Regimen nicht gespart, denn sie hielten auf einen »demokratischen« Anstrich, der in jenen Jahren des Sieges der Alliierten notwendig war. Die Enzykliken wurden zum Hauptleitfaden der ideologischen Formationen dieses Bundes, weswegen diese kein eigenes ideologisches Denken ausarbeiteten und sich treu an die Hierarchie hielten. Von 1945 an hatten sie während zehn Jahren einen beträchtlichen Teil der Ministerien und politischen Posten in Händen, machten aber nie den Eindruck einer geschlossenen Gesellschaft und ließen die Kirche aus dem Spiel.

In Februar 1957 vertraute Franco verschiedene Ministerien qualifizierten Mitgliedern von *Opus Dei* an. In den folgenden Jahren erhielt die Anteilnahme des Säkularinstitutes an den Regierungsaufgaben immer festere Züge – vor allem in den wirtschaftlichen und technischen Ressorts. Während derselben Jahre wurde die Öffentlichkeit vom Ansturm von *Opus-Dei*-Mitgliedern auf die Universität und von deren Anhäufung von Forschungsstellen im *Consejo Superior de Investigaciones Cientificas*, der bestdotierten spanischen Forschungsanstalt, überrascht. Die Öffentlichkeit stellte auch die massive Anwesenheit von Mitgliedern und Anhängern des Säkularinstitutes in Banken und wirtschaftlichen Einrichtungen fest, wenn auch die entsprechenden Zahlen manchmal von der Volksphantasie übertrieben oder gar erfunden wurden. Diese Gegebenheiten trugen zu einem gewissen Alarm bei; die steigende Teilnahme von *Opus-Dei*-Mitgliedern an allen Bereichen des öffentlichen Lebens in Spanien, die Tatsache, daß sich die Navarra-Universität einer besonderen Unterstützung und Gunst erfreuen konnte, das Geheimnis, in dem sich die Auftritte des Institutes einhüllten, all dies verursachte Verwirrung, Zurückhaltung und Feindseligkeiten. Der Episkopat distanzierte sich eindeutig davon, so daß das spanische Volk, oft von einer rohen Grausamkeit in seinen Wertungen von *Opus Dei*, merkwürdigerweise nie dazu kam, jene Gruppe mit der kirchlichen Hierarchie zu verwechseln, noch deren Tätigkeit dieser zuzuschreiben.

Man kann, wenn man die Entwicklung überblickt, nicht sagen, daß das *Opus Dei* mitgewirkt und beigetragen hat zum Wandel der Mentalität, der Haltung, der Theologie, den die Kirche im Lauf der Jahre, über die wir berichten, durchgemacht hat. Im Gegenteil hat die öffentliche Meinung Spaniens dieses Säkularinstitut als theologisch und sozial konservativ abgestempelt. Für A. Tovar, einen bekannten Universitätsprofessor, ist »das Opus Dei in seinen religiösen und politischen Grundzügen und in seiner Entwicklung und gegenwärtigen Situation eine Schöpfung der nationalen Bewegung, also dessen, was wir mit Recht Francotum nennen könnten, ja dessen Lieblingskind«. Natürlich ist dies eine persönliche Meinung; in ihr spiegelt sich aber das Urteil vieler Spanier.

Die Kirche Spaniens und das Zweite Vatikanum

Wie in der übrigen Welt rief die Ankündigung des Konzils in Spanien Verblüffung hervor. Die politische Isolierung des Landes trug zur Einsamkeit seiner Kirche bei. Doch durchzog eine Welle der Begeisterung das ganze Land. Im Februar 1961 veröffentlichten die Bischöfe ein gemeinsames Hirtenschreiben, worin sie ihren guten Willen und eine gewisse Ratlosigkeit bekundeten. Sie schilderten die Aufgabe der Konzilien, führten die Zielsetzungen des Papstes an, trugen aber keine eigenen Erwägungen zur geschichtlichen Stunde und zur spanischen Wirklichkeit vor.

Zu Beginn des Zweiten Vatikanums setzte sich die spanische Hierarchie aus 86 Bischöfen und zwei Kurienkardinälen, Larraona und Albareda, zusammen. Die bedeutendste Persönlichkeit war Erzbischof Morcillo von Madrid, einer der fünf Subsekretäre des Konzils. Sowohl in den Vorbereitungskommissionen als auch im allgemeinen Konzilsmilieu machten sich die Präsenz und der Einfluß von spanischer Seite nur wenig bemerkbar.

Die Interventionen der spanischen Bischöfe im Verlauf der Sessionen wiesen einen Mangel an Zusammenhang, eine individualistische Konzeption, eine gewisse Mittelmäßigkeit auf; sie verschrieben sich bei einer eher konservativen Tendenz keinem Block. Das umstrittenste Thema, das die Spanier am meisten in Erregung versetzte, war das der Religionsfreiheit. Praktisch alle spanischen Bischöfe, die in der Konzilsaula das Wort ergriffen, sprachen sich gegen die Vorlage aus und suchten sie zu verhindern.

Trotz dieser Tendenz war das spätere Wirken des Episkopats exemplarisch. Die Bischöfe setzten sich pastoral gewaltig für das Konzil ein. Sie hielten viele Konferenzen ab und veröffentlichten zahlreiche Hirtenbriefe, um die Lehren des Konzils ihren Gläubigen verständlich zu machen und nahezubringen. Auch bei den ersten Liturgiereformen hielt man sich an das, was das Konzil vorsah, und setzte es in die Tat um. Die spanischen Bischöfe waren davon durchdrungen, die Kirche Spaniens auf die Höhe der Gesamtkirche zu bringen.

In Spanien verfolgte man das Konzil mit großer Anteilnahme. Im politischen Bereich verbreitete sich wegen des Reformkurses Besorgnis, während die kirchlichen Gruppen Augenblicke großer Hoffnung erlebten. 1964 wurde zwischen zwei Konzilssessionen in aller Feierlichkeit und in Gegenwart des Generals Franco die Kathedrale von Vitoria eingeweiht. Hier trat klar in Erscheinung, wie anachronistisch die alten Thesen des Francoregimes in einer neuen Umgebung anmuteten. Man konnte die verschiedenen Schichten und Geisteshaltungen der Gesellschaft und der Kirche Spaniens, die Generationenunterschiede und die kulturellen und sozialen Differenzen in aller Schärfe zu Gesicht bekommen. Der spanische Klerus war ein junger Klerus, der den Bürgerkrieg nicht mehr erlebt hatte und nicht von ihm geprägt war, während der Episkopat alt war und vom Kriegstrauma gezeichnet blieb. Die Geistesbildung war verschieden, die sozialen Anliegen waren es gleichfalls. Dieser junge Klerus nahm den Geist des Konzils mit Begeisterung auf, setzte ihn in die Tat um und war bestrebt, alle in ihm wohnenden Kräfte auszuschöpfen. Ein Großteil des Episkopats begriff die neue Situation nicht ganz, obschon er bereit war, sie aus Disziplin und Gehorsam zu akzeptieren. Die Laienwelt, die vom Geist des Francoregimes intensiver durchdrungen war, vermochte das Zweite Vatikanum nie ganz zu verkraften. All das macht es uns leicht, den innerkirchlichen Umschwung und die Auseinandersetzungen aller Art zu begreifen, die

in der spanischen Gesellschaft seit dem Konzil vor sich gingen. Die Kirche Spaniens sah der Zukunft entgegen, während sich das Francoregime in die Verteidigung der Vergangenheit flüchtete.

Der spanische Klerus

Der Wandel, der sich in der Mentalität und Haltung des Klerus während der letzten fünfzehn Jahre vollzog, ist spektakulär. Ihm ist zum Großteil auch der jetzige Wandel in der spanischen Gesellschaft zu verdanken.

Wie angedeutet, wurden während des Bürgerkriegs ungefähr siebentausend Mitglieder des Klerus umgebracht. Wir werden die Haltung der Kirche Spaniens nie verstehen und gerecht beurteilen können, wenn wir nicht die Tiefe des Traumas ermessen, das die ganze Priestergeneration des Krieges heimsuchte, die das Morden miterlebt hat. Dies kann uns helfen, einige Einstellungen und spätere Widerstände zu begreifen, die Priester eines gewissen Alters gegenüber der vom Konzil geforderten Umstellung hatten.

Während der vierziger und fünziger Jahre waren die Berufungen zum Priestertum überraschend zahlreich. Die Heranbildung geschah in einer gewissen Härte in Seminarien, worin sich der ignatianische Geist von ausgeprägt apostolischer Ausrichtung mit dem liturgisch und kulturell ausgerichteten Geist von Saint-Sulpice verbanden. In den Seminaristen entstand ein ungestümes Verlangen nach der Evangelisation der Arbeiterwelt und der entschiedene Wunsch, die lateinamerikanische Kirche zu unterstützen. Tausende von Priestern, die in einer intensiven Spiritualität (Ignatius', Theresias, Johannes' vom Kreuz, Johannes' von Avila) herangebildet worden waren, gingen in spanische Pfarreien und lateinamerikanische Missionen. Um das religiöse Milieu und die hochherzige Gesinnung eines Großteils des spanischen Klerus zu verstehen, müssen wir uns die eindrucksvolle missionarische Anstrengung vor Augen halten, welche die Kirche Spaniens in diesen Jahren unternahm. Noch heute wirken in den Ländern Hispanoamerikas vierzehntausend spanische Missionare. Noch viel mehr gehörten zwischen 1950 und 1960 den amerikanischen Seminarien, Pfarreien und Diözesen an. Darunter waren viele ledige und verheiratete Laienmissionare – Ärzte, Lehrer, Ingenieure –, die in der Evangelisation dieser Gemeinden mitarbeiteten. Zu ihnen sind noch die Priester und Ordensleute hinzuzuzählen, die in anderen Kontinenten wirkten.

Diese Priester erhielten oft eine nicht angemessene Ausbildung und waren nicht auf die Auseinandersetzung mit der Problematik der Moderne gerüstet (ein Mangel, den man auch in den spanischen Universitäten feststellen kann). Der Grund liegt zum Teil in der Schwere der früheren Krise und in den Schwierigkeiten, die die Kirche hatte, um sie zu überwinden. Doch dürfen wir nicht die zahlreichen Priester vergessen, die in Rom, in Deutschland, Frankreich und an den spanischen Universitäten Comillas und Salamanca ausgebildet wurden. Der Umstand, daß es in Spanien wegen des schlimmen Vakuums des Krieges und der Nachkriegszeit an Lehrern wie Congar, Chenu und Rahner fehlte, führte zu einem Nachholbedarf, dem zu genügen es noch viele Jahre brauchen wird.

Seit den letzten sechziger Jahren stellte sich mit aller Schärfe das Problem einer wachsenden Unzufriedenheit des Klerus. Einesteils entsprach sie dem Empfinden, daß eine Erneuerung und Umgestaltung der Seelsorgestrukturen notwendig sei, und andererseits war sie der Ausdruck eines tiefen Unbehagens wegen der Lebensform. Zur allgemeinen Krise des katholischen Klerus kamen die Spezifika hinzu, die mit der

spanischen Situation gegeben sind. Und diese Krise schlug sich natürlich in den Seminarien nieder. Im Jahrzehnt von 1963-1973 sank die Zahl der Seminaristen von 8201 auf 2701. Die mächtige, allgegenwärtige klerikale Welt Spaniens machte einen Wandel durch und war am Verschwinden. Der Mangel an Berufungen bei einem relativ hohen Alter des Klerus bildet heute eine der schwersten Sorge der spanischen Kirche.

Die Jahre nach dem Konzil: Krise und Erneuerung (1963-1975)

Spanien erlebt während dieser Zeit eine mitreißende Epoche des Wandels, der Suche nach neuen Wegen. Diese Entwicklung verläuft natürlich nicht geradlinig, sondern stößt auf den Widerstand und das Widerstreben vieler innerhalb und außerhalb der Kirche. In einer viel bewußteren und engagierteren Haltung als die, die man bei der Vorbereitung und Abwicklung des Konzils an den Tag gelegt hatte, ging man an die praktische Verwirklichung seiner Beschlüsse. Dies führte immer mehr zum Konflikt mit dem Staat, der die neue Situation noch nicht begriffen hatte, und mit dem Kirchenvolk, das bei vielen Anlässen sich in gegensätzliche Lager spaltete.

Die massive Beteiligung der katholischen Arbeiterorganisationen an den sozialen Kämpfen führte zu häufigen Zusammenstößen mit den zivilen Behörden. Man bezichtigte diese Organisationen häufig des Marxismus. Man begann von Versöhnung zu reden, was überrascht, wenn man auf die Zeit nach dem Ende des Bürgerkrieges zurückblickt, doch kam damit eine latent vorhandene Gesinnung zum Ausdruck. Die Gleichung Katholizismus = Vaterland ging nicht mehr ganz auf, da der katholische Geist eine Entwicklung durchgemacht hatte und die spanische Gesellschaft immer pluralistischer wurde. Die Aufwertung und größere Präsenz des Laienelements in der Kirche durchbrachen die herkömmliche Einförmigkeit; sie rief kleine Gemeinschaften ins Leben, die sich schließlich auf das Kirchenvolk auswirkten.

In diesen Jahren setzten sich viele Katholiken von den Bischöfen ab und rückten nach links. Sie begaben sich in die Opposition zum Regime, nahmen das Gespräch mit dem Marxismus auf und erklärten dann, ihre Praxis sei mit dem christlichen Glauben vereinbar. Kurz darauf erscheint eine andere zur Unabhängigkeit neigende Strömung, diesmal in Richtung rechts. Für diese neue Version des Integralismus stehen viele Lehren und pastoralen Weisungen des Konzils im Gegensatz zu der religiösen Tradition Spaniens. Wie vorauszusehen war, rechnete diese Strömung auf Protektion durch die staatliche Macht. Nicht, daß das Regime seine Haltung geändert hätte oder die konservative Einstellung eines Teils der Kirche neu gewesen wäre; sie hielten einfach angesichts einiger Wandlungen, die sie nicht verstanden und noch weniger begünstigten, an ihrer traditionellen Einstellung und Geisteshaltung fest.

In der Mitte zwischen den beiden Positionen, in schwierigem Gleichgewicht, stand ein Episkopat, der noch stark von der Vergangenheit bestimmt war, aber den Wunsch hatte, die Kirche zu erneuern. 1966 waren 83,1 Prozent der Bischöfe auf die Präsentation durch den Staatschef hin ernannt worden; acht, d. h. 10,1 Prozent, waren schon vor Franco im Amt, und fünf Bischöfe waren nicht präsentiert worden, da es sich um Weihbischöfe handelte. Von den 77 Bischöfen waren 48 mehr als sechzig Jahre alt; 26 waren im Alter zwischen 45 und 60, und nur drei jünger als 45. Der Episkopat war also recht alt, besonders auch im Vergleich zu einem Klerus, der mehrheitlich nicht einmal vierzig Jahre alt war.

Unter Mitarbeit von Msgr. Dadaglio, einem in seinem Vorgehen diskreten und in seiner Haltung vorbildlichen Nuntius, führte der Heilige Stuhl, dieses Problems bewußt, im Espiskopat in wenigen Jahren einen Wandel herbei. Er förderte die Demission alter Bischöfe und ernannte junge Bischöfe und vor allem viele Weihbischöfe, zu deren Ernennung es nicht der staatlichen Approbation bedurfte, so daß er sie seinen Kriterien entsprechend ernennen konnte.

Während dieser Jahre kam es in Spanien zu einem Phänomen, das man in ähnlichen Situationen schon oft erlebt hat. Die Kirche übte die Funktion eines Volkstribuns aus, die ihr nicht entsprach, die sich aber spontan und zwangsläufig ergeben hatte. Da politische Parteien und freie Gewerkschaften verboten waren und die Kirche über Organisationen, Mittel und Möglichkeiten verfügte, übte sie, von den Idealen des Evangeliums durchdrungen, im Interesse anderer Gruppen und unter dem Zwang der Verhältnisse Funktionen aus, die in anderen politischen Systemen von Parteien und Interessengruppen ausgeübt werden. In Spanien bestand die paradoxe Situation, daß es kirchliche Organisationen waren, die als Inspiratoren wirkten und sowohl das Regime wie die Opposition deckten. Auf der einen Seite stand *Opus Dei* und auf der anderen ein Großteil der apostolischen Bewegungen, die gleichzeitig zu einem Element wurden, das auf katholische Opposition gegen das Regime hinauslief und zu einem Ersatz für die verbotenen politischen Parteien und Gewerkschaften wurde.

1970 zählten die 21 Bewegungen des Laienapostolats insgesamt 323 185 Mitglieder, also mehr als die Falange und die Untergrund-Parteien und -Gruppen zusammen. So erklärt es sich, daß die Kirche durch den Mund ihrer Bischöfe und vor allem dieser Bewegungen zu einem Promotor von Rechten und Freiheiten wurde. Hirtenbriefe, Homilien, Kirchenbesetzungen einschließlich eines Sit-in in der Nuntiatur führten zu Zusammenstößen mit der Regierung, zu Geld- und Gefängnisstrafen und bei zwei Anlässen zur Gefahr des Abbruchs der Beziehungen zum Heiligen Stuhl. Von nahtloser Einheit ging man zu offener Konfrontation über, wobei man, wenigstens von seiten der Kirche, eine gegenseitige Respektierung in Distanz anstrebte.

Wir können diese Situation mit den Worten des Historikers Tuñon de Lara wiedergeben: »Als Gesellschaft, welche alle Katholiken vereint, bildet die Kirche weiterhin einen Spiegel, worin sich, wenn auch bloß bruckstückhaft, die spanische Gesellschaft widerspiegelt. Als Machtfaktor erlebt sie die innere Spannung zwischen den stur am Alten Festhaltenden und den auf Neuerungen Ausgehenden; als Glied einer Gesellschaft, die in ideologischem Kampf lebt, erleidet sie die ideologischen Einflüsse der einen wie der anderen Seite; als religiöse Gesellschaft kommt in ihren Gliedern der Glaube in der Art und Weise, wie er das Christentum inkarniert, unterschiedlich zum Ausdruck.«

Die gemeinsame Versammlung

Im September 1971 kam in Madrid eine gemeinsame Versammlung von Bischöfen und Priestern zusammen, die sämtliche Bistümer vertraten. Sie war wahrscheinlich das bedeutsamste Ereignis des ganzen Jahrzehnts; jedenfalls stellte sie gewissermaßen eine Röntgenaufnahme der spanischen Kirche mit ihren Spannungen und Gegebenheiten dar.

Der Episkopat wollte mit dieser Versammlung die nachkonziliare Erneuerung

ermutigen und programmieren. Sie wurde in allen Diözesen gewissenhaft vorbereitet. Man begann mit einer umfassenden Umfrage im spanischen Klerus, auf die so gut wie alle Mitglieder des Weltklerus – 20 114 Priester – antworteten und die die Regierung und einen Teil der kirchlichen Gesellschaft alarmierte, den anderen Teil aber beruhigte. Der Klerus zeigte sich viel aufgeschlossener, als man angenommen hatte: religiös eifrig, pastoral engagiert, in vielen Punkten verunsichert.

Die Versammlung war der Anlaß zur Begegnung der verschiedenen Positionen. Das polemischste Referat über »Die Kirche und die Welt im Spanien von heute« mit Urteilen über die Gegebenheiten von jetzt und einst und einer Neuinterpretation der Beteiligung der Kirche am Bürgerkrieg gab einer Presse, welche die Beratungen übermäßig verpolitisierte, zu sehr heftigen radikalen Urteilen über die Kirche Anlaß.

Auf alle Fälle bewies diese Versammlung, daß die überwältigende Mehrheit des erneuerten Episkopates auf die Erneuerung der Kirche ausging; andererseits beschleunigte sie den Prozeß der Wiedervereinigung einer sehr radikalen klerikalen Rechten, welche Kongresse veranstaltete und als einig aufzutreten suchte. Dies brachte nach den Worten des Erzbischofs von Tarragona die Gefahr einer »Parallelkirche« mit sich, »die sich auf die Tradition beruft und sich als allein rechtgläubig ausgibt«.

Die Bischofskonferenz, die 1966 in Befolgung des Konzilsdekretes »Christus Dominus« geschaffen worden ist, stellt ein Miniaturbild des Wandels dar, der im spanischen Katholizismus vor sich gegangen ist. Von einem traditionalistischen Episkopat mit tief kirchlichem Sinn, der den unmittelbaren Wirklichkeiten und Anliegen des Durchschnittskatholiken wahrscheinlich etwas fern stand, durch die Religionsverfolgung und den Bürgerkrieg stark geprägt und für die Politik Francos dankbar und mit ihr einverstanden war, ist man zu einem gemäßigten Episkopat übergegangen, dem es vielleicht an schöpferischen und sehr tüchtigen Persönlichkeiten fehlt, der jedoch ein Gespür für die Anliegen und Wünsche des spanischen Volkes hat, für die Notwendigkeit eines tiefgreifenden politischen und sozialen Wandels, auch wenn die Bischöfe die Konsequenzen dieses Wandels, den tiefen Erneuerungswillen des Zweiten Vatikanums, nicht immer hinnahmen. Wahrscheinlich ist es nicht ein Episkopat, der zu begeistern vermag, sondern einer, der eher unschlüssig ist und viel sondiert, aber es ist ein Episkopat, der sich seinem Klerus und Volk angenähert hat, auf sie hört und die Folgerungen zieht. Gewiß ist es nicht ein radikaler, linksgerichteter Episkopat, aber er ist auf Erneuerung bedacht, obschon zu sagen ist, daß er stark von seinem Klerus in Bewegung versetzt und angespornt worden ist, der oft weiterging, als den Hirten lieb war.

Ein neues Konkordat?

Die Unklarheit der neuen Situation, der fortschreitende Wandel in der Kirche und die Haltung des Staates traten in den langwierigen Verhandlungen zutage, die im Wunsch, das Konkordat zu ändern, aufgenommen worden waren. Alle waren sich bewußt, daß das Konkordat veraltet sei und nicht mehr der Realität entspreche; man war aber bis zum Tod des Staatschefs nicht imstande, den toten Punkt zu überwinden. Im Konkordat von 1953 sind drei Dinge enthalten, die mit den Konzilsbeschlüssen nicht übereinstimmen: Artikel 1, der sämtlichen nichtkatholischen Bekenntnissen jede Möglichkeit nimmt, in Spanien einen Rechtsstatus zu erhalten; das Präsentationsprivileg bei der Ernennung von Bischöfen und die privilegierte Stellung der Kirche in Spanien.

Die Kirche erklärte, sie wünsche keine Vorrechte, war sich aber bewußt, daß sie ohne die Finanzhilfe des Staates kaum auskomme, und sie war nicht bereit, ihre Vorherrschaft auf dem Feld des Bildungswesens aufzugeben. Der Staat hinwiederum konnte sich nicht bereit finden, das, was ihm an Kontrolle über eine Kirche verblieb, die in der Gesellschaft eine so wichtige Rolle spielt, aufzugeben und das in einem Moment, wo das Alter des Staatschefs einen negativen Einfluß hatte und den ganzen Staatsapparat schwächte.

Papst Paul VI. schrieb an Franco direkt und bat ihn – gemäß dem ausdrücklichen, wenn auch allgemein ausgesprochenen Wunsch des Konzils –, auf die wirksame Intervention bei Bischofsernennungen zu verzichten. In seiner Antwort zeigte sich Franco nur unter der Voraussetzung dazu bereit, daß ein Konkordat ohne die gegenseitigen Privilegien abgeschlossen würde. Doch bei den immer gespannteren Beziehungen war die Atmosphäre zur Ausarbeitung eines Konkordats, das beiden Teilen genehm gewesen wäre, nicht günstig, um so mehr als Rom wünschte, daß die spanische Hierarchie bei den Verhandlungen irgendwie beteiligt sei. Die Verhandlungen endigten damit, daß man die ganze Sache »aufs Eis legte«; dazu trug auch der Umstand bei, daß nicht wenige Priester und Laien gegen das Konkordat als solches eingestellt waren und einen nichtkonfessionellen Staat und eine privilegienlose Kirche wünschten, die ihre Bischöfe frei, ohne Einmischung von außen, wählen kann.

Die größere Unabhängigkeit der Kirche, die bereits häufigen Bedenken und Einwände der Bischöfe gegenüber der Regierungspolitik, die umstrittenen Stellungnahmen von Priestern und apostolischen Bewegungen zu sozialpolitischen Themen wurden von einer konservativen, integralistischen Kampagne begleitet, die sich die anfechtbaren oder zurückweisenden Aspekte von dem, was getan wurde, zunutze machte und eine »traditionelle« Option und Mentalität im strengen Sinn des Wortes klar an den Tag legte und von den verschiedenen Organen des Regimes unterstützt wurde. Diese Einstellung durfte auch auf die Unterstützung von seiten ganz weniger Bischöfe zählen, die den Verlauf der Bischofskonferenz und den Erneuerungsprozeß nicht wirklich zu beeinflussen vermochten, aber den Übergang spannungsreicher und unerfreulicher machten. Verteidiger einiger der herkömmlichsten Wesenszüge des spanischen Katholizismus mit einem tiefen Sinn für die Kirche verfielen zwei uralten Haltungen des spanischen Integralismus: der Identifikation mit einem strikt politischen System und der Unfähigkeit, die Zeichen der Zeit zu erfassen, zwischen dem Unveränderlichen und dem Geschichtlich-Zeitbedingten zu unterscheiden.

Dieser Konflikt erfuhr seine äußerste Spannung, wahrscheinlich die stärkste der ganzen Periode, als der Regierungschef den Bischof von Bilbao des Landes verweisen wollte wegen einer Homilie, die in allen Kirchen der Diözese vorgelesen worden war. Darin wurde das Thema der Rechte der ethnischen Minderheiten und, konkret, des baskischen Volkes behandelt. Die Regierung war gesonnen, die diplomatischen Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl abzubrechen, und die Hierarchie hielt das Exkommunikationsdekret bereit. Wahrscheinlich war es der Wunsch Francos, mit der Kirche nicht so zu enden, der die Situation rettete; tatsächlich aber hatte es sich als unmöglich erwiesen, normale Beziehungen miteinander zu unterhalten. Die Kirche Spaniens hatte im Verlauf einer langen, schmerzlichen Entwicklung gelernt, daß die Gesellschaft und die Zeit von ihr eine Pastoration ohne Privilegien, Bindungen und staatliche Krücken

verlangten, ein weniger auffälliges, massives und einmütiges Vorgehen als einst, das wahrscheinlich der Wirklichkeit und dem christlichen Geist eher entspricht.

Hoffnungsvoller Ausblick

Wenige Kirchen Europas – wahrscheinlich keine – haben einen so tiefgreifenden Wandel, eine so schmerzliche Entwicklung durchgemacht wie die Kirche Spaniens, die in wenigen Jahren ein neues Gesicht erhielt: voller Leben, mit vielen, manchmal widersprüchlichen Zügen.

Die Kirche hat sich bemüht, nach und nach ihre religiöse, nicht politische Aufgabe zurückzugewinnen, und war gezwungen, dies innerhalb eines Regimes zu erreichen, das sämtliche Vermischungen und Verquickungen begünstigte.

Sie mußte dies unter unzähligen Pressionen erreichen, denn jede Gruppe hatte es guten Glaubens oder zur Verteidigung ihrer politischen und wirtschaftlichen Interessen darauf abgesehen, sie zu lenken und auszunutzen, ihr vorzuschreiben, was sie zu sagen habe, oder ihre Lehren so auszulegen, wie es ihrem eigenen Interesse entsprach. Gleichzeitig gab es innerhalb der Kirche sehr verschiedene Grade der Annahme und Aneignung des Konzils und der geeignetsten Methoden, dessen Beschlüsse in Spanien zu verwirklichen, so daß die Bischöfe die einen zur Eile antreiben, die anderen zurückhalten mußten. Sie mußten die Priester und die Laien einander näherbringen und gleichzeitig die Hochachtung vor dem Priestertum aufrechterhalten; sie mußten das Feld der Freiheit in der Kirche ausweiten und an der notwendigen Einheit und Disziplin festhalten.

Infolge des neuen Klimas einer kritischeren Haltung und größeren Spontaneität fielen manche Illusionen dahin: der Anschein, die Kirche erfreue sich allgemeiner Hochachtung, habe eine wirksame evangelisierende und versittlichende Kraft, bilde einen wie aus *einem* Guß bestehenden Block und werde allgemein akzeptiert. Große Lücken und Schwächen der Kirche, die vorher unbemerkt geblieben waren, kamen in besorgniserregendem Ausmaß zum Vorschein. Die alten schlimmen Vermutungen vieler Intellektueller nahmen zu: die Welt der Universität ist rasch zu atheistischen Haltungen in der Theorie und zu laxen Einstellungen in der Moral bereit; in den Augen der Arbeiterwelt ist die Kirche ihren Lebensformen geistig und materiell entfremdet, ja gegen ihre Bestrebungen eingestellt. Die religiösen und moralischen Umbrüche haben zudem aufgedeckt, wie dürftig die religiöse Bildung mancher spanischer Katholiken ist, wie sehr es im Leben der Kirche an Engagement und Verantwortungssinn mangelt und wie wenig geschult man ist, mit den neuen Problemen, die der Wandel mit sich bringt, fertigzuwerden.

Doch diese schmerzlichen Jahre, dieser innere Umschwung haben auch eine Vitalität, eine Fülle von Energien und eine Hingabe zutage gefördert, die überraschen. In diesen Haltungen und Schwierigkeiten manifestierte sich eine innere Vitalität, eine religiöse und soziale Kraft unserer Kirche, eine außerordentliche Stärke und Großmut. Die inneren und äußeren, theoretischen und praktischen Schwierigkeiten, die kirchlichen und politischen Konflike haben manche Gewissen zu einer Reaktion veranlaßt, ließen viele gesellschaftliche apostolische Initiativen erstehen, die das Verantwortungsbewußtsein vieler Christen zu wecken beginnen.

Ich glaube, daß eine interessante, verheißungsvolle Zeit anbricht für diese alte Kirche,

die jedoch seit Jahren gleichsam an Geburtswehen leidet. Es bestehen viele Schwierigkeiten und Widersprüche – auf einige von ihnen ist in diesem Aufsatz hingewiesen worden; aber die Hoffnung kehrt wiederum zurück in eine Kirche, die zum ersten Mal in eine pluralistische Gesellschaft hineingeworfen ist, worin sie ihren Platz finden muß.

In einem liturgischen Festakt, der am 27. November 1975 anläßlich der Thronbesteigung des Königs Juan Carlos I. abgehalten wurde, sagte Kardinal Enrique y Tancón, der Haupturheber der Erneuerung der Kirche Spaniens, zum jungen König:

»Die Kirche patroniert und auferlegt nicht ein bestimmtes Gesellschaftsmodell. Der christliche Glaube ist nicht eine politische Ideologie, er darf mit keiner von ihnen identifiziert werden, da kein gesellschaftspolitisches System den reichen Gehalt des Evangeliums auszuschöpfen vermag. Es gehört auch nicht zur Sendung der Kirche, Optionen oder Lösungen für die Regierungstätigkeit vorzulegen . . .

Die Kirche verlangt kein wie immer geartetes Privileg; sie fordert aber, daß ihr die Freiheit zuerkannt werde, das Evangelium unverkürzt zu verkünden, selbst dann, wenn ihre Botschaft für die Gesellschaft, in der sie verkündet wird, eine Kritik darstellt.

Schließlich bitte ich Sie, Majestät, daß wir als Männer der Kirche und Sie als Mann der Regierung, uns zusammenfinden in Beziehungen, welche die gegenseitige Autonomie und Freiheit respektieren, ohne daß dies je ein Hindernis bildet für die fruchtbare gegenseitige Zusammenarbeit von den je eigenen Feldern aus . . .«

Diese Worte, die in einem wichtigen Augenblick unserer Geschichte gesprochen wurden, markieren alles, was das Gestern vom Morgen trennt und trennen muß, einen anderen Typus der Kirche und der Gesellschaft. Ich erachte die heutige Kirche Spaniens für bereit, die Vergangenheit mit ihren positiven Werten und ihren anfechtbaren oder abzulehnenden Haltungen auf sich zu nehmen und sich so der Zukunft zu stellen.

Kirchbau und Verkündigung

Eine Antwort

Von Franz Josef Nüss

Der Vortrag, den Bernhard Hanssler auf der 12. Kirchenbautagung der Künstlerunion im Jahre 1980 gehalten hat, regt zu weiteren Gedanken und einigen Erweiterungen an.[1] Kunst hat ohne Zweifel etwas mit »Künden«, »Verkünden« zu tun, aber nicht weniger auch mit »Können«. – Ja, das »Können« ist unbedingte Voraussetzung, damit auch etwas »verkündet« werden kann, es sei denn, es würde zum Geschwätz. Hier ist nun der Platz, »Verkündigung« von »Belehrung« abzugrenzen. In alten Zeiten war die Kunst bereit, aber auch fähig, der Kirche und damit der Verkündigung zu dienen. Sie war eine dienende Kunst. Die »Biblia pauperum« war nicht nur ein Instrument der »Belehrung«, sie verkündete nicht nur durch ihre Inhalte, sondern ebenso durch ihr künstlerisches Werk die Heilsbotschaft. »Dienende Kunst«, noch mehr »Kunst im Dienst der Kirche«, das wird heute nicht gerne gehört; das klingt nach Unterwerfung und Selbstaufgabe und Programmkunst. Aber lehrt uns die Kunstgeschichte nicht anderes? Hat nicht die Kunst eh und je im Zusammenhang mit Kult und Religion gestanden? Nur wissen heute leider

1 In dieser Zeitschrift 1/81, S. 73.

manche Prediger nicht mehr, was Verkündigung und was Belehrung ist. Die üblichen Sonntagspredigten zeugen davon. Da wird einem, zumal in der Ära nach dem Konzil, von jungen, kaum dem Seminar entwachsenen Priestern vorerzählt, was die Kirche in ihrer langen Geschichte alles falsch gemacht habe und heute immer noch falsch mache. Was sie in der Tat tun sollte, darüber schweigt der Prediger. Aber er schweigt auch in der Verkündigung der Heilstaten, der *Magnalia Dei,* und landet bei einer dürftigen Brüderlich- und Mitmenschlichkeit. Herz und Seele des Hörers des Wortes bleiben leer und können erst am »Tische des Brotes« ihre so notwendige Nahrung finden; vom »Tische des Wortes« käme, würde von ihm aus nicht das Evangelium verlesen, etwas, das Steinen sehr ähnlich ist.

In diesem Dilemma wird es natürlich für die Kunst nicht einfach, sich in den Dienst der Verkündigung des Heiles zu stellen. Eine solche Einordnung bedeutet für die Kunst, wenn sie die Hierarchie der Werte nicht verkennt, keine Entwertung, keine Erniedrigung, sondern eine Aufwertung, eine Erhebung. Sie wird als menschliches Tun in einen anderen Äon hineingezogen. »Die Kunst für das Volk ist ebenso abgeschmackt wie *l'art pour l'art.* Ich schlage vor: Kunst für Gott«, schrieb einmal Jean Cocteau und verfiel dann doch wieder dem Individualismus seiner und unserer Zeit. Die Kunst in der Verkündigung ist somit keine Dienstmagd der Kirche, wenn man sie als menschliche Institution sieht mit all ihren Schwächen, sie ist Helferin der Kirche als Stiftung Jesu Christi und gerät damit in den Dienst Gottes. Sie wird geradezu Gottesdienst und Teil der Liturgie.

Die Fragen: War die altchristliche Basilika Verkündigung? . . . Sind Renaissance und Barock Verkündigung? sind durchaus zu bejahen. Für das frühchristliche Kirchengebäude ist Alfred Stange in einer gründlichen und grundlegenden Untersuchung zu der Überzeugung gekommen, daß es »als Bild des Himmels« zu sehen ist.[2] Im gleichen Jahre brachte Hans Sedlmayr in seinem Werk »Die Entstehung der Kathedrale« den Nachweis, daß die Kathedrale als vom Himmel herabschwebendes Neues Jerusalem gesehen werden wollte. Trotz der meist unberechtigten Kritik an diesem Buche bleibt das Faktum, daß die Kathedrale und damit die Kirchen der Gotik steingewordene Abbilder, »Gegenwärtigungen« des neuen Jerusalems sein wollen. Wenn man den Weiheritus für eine katholische Kirche heranzieht, dann ist das letztlich jede Kirche, gleich welcher Epoche oder welcher ethnischen Herkunft, bis in die Gegenwart hinein. Für die Zeiten der Renaissance und des Barocks fehlen uns noch derartige grundlegende Darstellungen zur religiösen Intention der Architektur; nur eines steht fest: daß der Barock nicht von den Jesuiten als Ausdruck des Triumphalismus der Kirche erfunden worden ist.[3]

Bernhard Hanssler sagt weiter: »Ob man jemals versucht hat, die herrschende Kirchenidee der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, also die Idee des Leibes Christi, mit Mitteln des Baues auszusagen, . . . weiß ich nicht.« Nun, eine summarische Antwort findet sich in der Einleitung zum Buch von Rudolf Schwarz: Vom Bau der Kirche: »Man hat in früheren Zeiten den Altar ›Christus‹ genannt, so wie man auch viele andere Dinge ›Christus‹ oder ›Leib Christi‹ nannte, die Gemeinde, oder das Haus, in dem sie versammelt ist . . . Das war so wörtlich gemeint, daß man die einzelnen Teile des Hauses mit den einzelnen Gliedern seines Leibes verglich, das Schiff mit dem Rumpf, die

2 Alfred Stange, Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels. Köln 1950.

3 Vgl. dazu Wilhelm Neuß, Studien zum »Mythus des 20. Jahrhunderts von A. Rosenberg«.

Querflügel mit den ausgespannten Armen und den Chor mit dem Haupt. So hing Christus immerfort am Kreuz, und weil sein Haupt sich in den Tod geneigt hat, wie die Schrift berichtet, darum hat man mitunter den Chor schräg zum Schiff gebaut . . .«

Kunstgeschichtlich kommt Alfred Stange in seiner Untersuchung zur Symbolik der Basilika bei der Deutung der Weiterentwicklung zur »Kreuzbasilika« zu folgender Feststellung: »Für die reinsten Kreuzschiffbasiliken aber ist bezeichnend, daß die Kreuzarme, wenn auch nicht an Länge und Höhe gleichgewichtig, doch formal dem Langhaus gleichartig sind. Nicht nur eine Erweiterung des Altarraumes sind sie, nicht nur aus der Neigung zu zentralisierender Gestaltung können sie abgeleitet werden. Die Gestalt des Kreuzes ist zu deutlich: allein als dessen Bild, allein als Veranschaulichung der Ecclesia, als mystischer Leib Christi können sie verstanden werden . . . Basilius der Große sieht in der liturgisch geformten Gemeinschaft die vollkommenste Form christlichen Lebensraumes: Hier findet die Menschheit im Corpus Christi ihre Gestalt. ›Wir alle, in einer Hoffnung der Berufung aufgenommen, sind ein Leib und haben Christus zum Haupte.‹ Da – man begreift –, da konnte, da mußte auch das Kirchengebäude, der Versammlungsort der Ecclesia auf Erden, zum Zeichen Christi, zur Kreuzgestalt werden.«[4]

Dieses kunstgeschichtliche Faktum, das auch noch weiter belegt werden könnte, zeigt, daß »die Idee des Leibes Christi mit Mitteln des Bauens auszusagen« eine lange geschichtliche Entwicklung hat und schon gar nicht in den Kategorien »vor- und nachkonziliar« gesehen werden kann. Es bleibt überhaupt zu fragen, ob es gut ist, mit solchen Kategorien zu operieren, denn noch nie in der Geschichte der Kirche ist ein Konzil zum Nullpunkt, zum Punkt eines völlig neuen, mit der Vergangenheit nicht mehr identischen Ausgangs geworden. Wer die Konzilsdekrete des Zweiten Vatikanums aufmerksam studiert, der wird bald einsehen müssen, daß hier zwar neue Betrachtungsweisen auch von neuen Standpunkten aus aufleuchten, daß der Gegenstand der Betrachtung dennoch die alte einmalige Wahrheit geblieben ist.

Ähnliche Zusammenhänge werden in den Büchern von Heinrich Lützler: Die christliche Kunst des Abendlandes und Die christliche Kunst Deutschlands, aufgewiesen. Die Lehre von »Corpus Christi mysticum« ist eine sehr alte Lehre. Zwar wurde sie erst in unserer Zeit von Pius XII. in einer Enzyklika neu formuliert, sie geht zurück bis in die früheste Zeit unserer Kirche, bis hin zum hl. Paulus, wo die entsprechenden Schriftstellen nachgelesen werden können. Der Gedanke vom »Leib Christi« findet sich immer wieder in dem genannten Buch von R. Schwarz, der zu den führenden Kirchenbaumeistern unseres Jahrhunderts gehört. Auch dem vom Zweiten Vatikanum herausgestellten Begriff von Kirche als pilgerndem Gottesvolk begegnet man schon in diesem längst vor dem Zweiten Weltkrieg erschienenen Buch; dann aber auch in dem Vorwort dazu, das Romano Guardini schrieb: »›Kirche‹ erscheint hier als ein Vorgang durch die Weltzeit hin. Wirklich Vor-Gang. Immer wieder wurde ich an die Psalmen erinnert, die vom Zug des Gottesvolkes sprechen . . . Kirche ist hier Zug der Geschichte; Führung auf dem Weg durch die Zeit . . .« Wie die Kapitel »Darstellung des Himmels«, »Heiliger Wurf«, »Heiliges All« und schließlich »Der Dom aller Zeiten« die Vorstellung vom Himmlischen Jerusalem neben dem »Mystischen Leib Christi« und

4 Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels. Köln 1950, S. 109.

der Gemeinde als »pilgerndem Gottesvolk« zeigen, leben diese Vorstellungen im Gedankengut eines Baumeisters unseres Jahrhunderts weiter. – Erwähnt sei in diesem Zusammenhang auch die kaum erreichbare Schrift von Josef van Acken, Christozentrische Kunst. Sie lehnt sich weithin an Bauideen von Dominikus Böhm an. Auch hier steht, wie bei anderen Architekten des 20. Jahrhunderts, z. B. Herkommer, Leitl oder andere, der Gedanke des »mystischen Leibes« ganz im Mittelpunkt des Baudenkens, »ohne skurril« zu werden.

Eine Bemerkung sei noch angefügt zur Frage der Kirchenpatrone. Wer sich in der Geschichte der Kirchenpatrone und der Entstehung der Namensgebung etwas auskennt, darf nicht erwarten, daß im Baugedanken der betreffenden Kirche ein solches Patronat, eine solche »Schirmherrschaft« ohne weiteres sichtbar wird. St. Peter in Rom ist eine »Grabeskirche«; sie ist unter anderen Gesichtspunkten zu sehen, und dennoch gibt es von Bernini eine ergreifende Zeichnung, auf der er in die Peterskirche mit den von ihm geschaffenen Kolonnaden den gekreuzigten Heiland hineinkomponiert. Die Apsis bildet das Haupt, Kuppel und Schiff den Leib und die Kolonnaden die weit ausgespannten, die Welt liebevoll umfassenden Arme. So war selbst noch im Barock der Gedanke des mystischen Leibes Christi in der Kirchenarchitektur lebendig. Vom Architekten zu verlangen, der Kirchbau müsse das entsprechende Patrozinium aufleuchten lassen, hieße ihn überfordern; das Patrozinium hat eine andere Geschichte und andere Bedeutung. Etwas vereinfachend zusammengefaßt: einem Heiligen wurde eine Kirche geschenkt; der Kirchbau aber war der mystische Leib Christi wie auch das Himmlische Jerusalem. Das sich hieraus ergebende geschichtliche Problem der fränkisch-germanischen Eigenkirchen im Mittelalter kann hier nicht weiter erörtert werden.

Hansslers Gedanken bringen eine erfreuliche Erweiterung der »Christus-Ikonographie« und, wie ich meine, eine rechtzeitige Warnung vor der Flucht vor der wahren Passion, auch in den Kreuzesbildern. Dafür sollte man Bernhard Hanssler wie für die tiefgreifende Methodik seines Vortrages danken.

Nun einige Gedanken zu Justus Dahindens Erfahrungen.[5] Ohne Zweifel sind Kirchenbauten »ein Brückenschlag zwischen Materie und Geist«. Und ohne Zweifel hat es die Architektur mit dem »Raum« zu tun. Doch darüber hinaus sollten an den Kirchbau noch weitere, strengere Forderungen gerichtet werden. Nicht nur zwischen Materie und Geist sollen Brücken geschlagen werden, sondern dieser Brückenschlag ist geradezu selbstverständliche Voraussetzung für etwas dem Kirchengebäude ganz Eigentümliches, nämlich für die Möglichkeit einer Begegnung zwischen Gott und Mensch; und das führt über die Begriffe Materie und Geist weit hinaus. Kirche bedeutet ja *Kyriakon, kyriakē oikia,* Haus des Herrn, Haus Christi, Haus Gottes, Gotteshaus! *Ekklésia, ecclesia* ist die Versammlung, die sich im Haus des Herrn versammelnde Gemeinde des Herrn. Der Raum der Architektur wird zur Hülle und zum Ort eines mit üblichen menschlichen Maßstäben nicht mehr zu erfassenden Geschehens. Er ist der Ort der liturgischen Feier und des Gebetes, in denen Gott und Mensch einander begegnen. Theoretisch lassen sich natürlich »Versammlung«, »Mahl« – wobei zu bemerken ist, daß die Feier der heiligen Eucharistie wesentlich mehr als ein »Mahl« ist – und »Andacht« differenzieren. Bei der Erbauung einer Kirche aber sollte man eine Einheit

5 In dieser Zeitschrift 2/81, S. 146.

anstreben, da der Mensch sich nicht in solche Bereiche zergliedern läßt. Dahinden hat selbst die Notwendigkeit einer »Synthese dieser Dreigestalt des Raumes« anerkannt. Betrachtet man seine Pläne aber genauer, zumal die von Spiez, Vettelschoß und Wiesbaden-Dotzheim, so erkennt man, daß er dort zwar kirchliche Gebäude errichtet hat, Gemeindezentren mit einer Kapelle als Kern. Aber sind das »Kirchen«, das heißt, Häuser des Herrn, Gotteshäuser? Da werden in einer erstaunlichen ökonomischen Perfektion Räume durch Schiebewände miteinander verbunden oder voneinander getrennt. Wortgemeinde – Mahlgemeinde, Sonntags-Messe, Konzert – Theater, Vortragssaal, Werktagsmesse – Taufe – Hochzeit. Aber man fragt sich: Kann man das denn alles trennen und wieder verbinden, wenn man eine »Kirche« baut? Wie gesagt, ökonomisch ist alles perfekt; jedoch bleibt zu fragen, ob eine solche perfekte Ökonomie des Raumes mit seinen »Spareffekten« von der eigentlichen Bestimmung des Raumes, nämlich der gottesdienstlichen, her zu vertreten ist. Können wir tatsächlich »Werktagsgemeinde« und »Sonntagsgemeinde« sichtbar und räumlich trennen? Ist beides nicht wirklich die tatsächliche *eine* Gemeinde, die sich am Sonntag in aller Fülle vor dem Herrn versammelt, werktags aber durch eine kleinere Schar stellvertretend repräsentiert wird, während der andere Teil seinen alltäglichen Verpflichtungen nachgeht, aber durch den »stellvertretenden Teil« dennoch an der Liturgie teilnimmt? Da bleibt werktags natürlich eine gewisse »Leere« im Raum. Aber ist diese nicht geistlicherweise doch durch die Abwesenden gefüllt? Verbirgt sich hinter einer solchen Raumökonomie nicht eine gewisse Angst, sich an den Herrn zu »verschwenden«, wie Lukas es von der Sünderin erzählt, die vor dem Leiden des Herrn kostbares Salböl über seine Füße goß, weswegen Judas sich erregte: »Wozu diese Verschwendung«, wie es Mattäus berichtet. Ist etwas dagegen einzuwenden, wenn an Werktagen ein für Gott bestimmter Raum teilweise »leer« bleibt und sich nur an Sonntagen und an Festen füllt? Muß er deswegen an anderen Tagen zu anderen »Zwecken« »genutzt« werden, damit die Ökonomie stimmt? Ich meine, man sollte sich hüten, Werktagskapellen von Sonntagskirchen zu trennen. Bald werden zwei Altäre dasein, und der Altar verliert seine zentrale, auf Christus hin gerichtete Bedeutung. Selbst die mittelalterlichen Kirchen und Dome kannten bei aller Fülle der Altäre immerhin einen »Hochaltar«, einen »altare summum«! Auch sollte man sich davor hüten, unbedingt die Gemeinde »um den Altar« versammelt haben zu wollen. Das Wort *circumstantes* im alten römischen Kanon hat hier zu vielen falschen Folgerungen geführt. Man kann aus diesem Wort nicht schließen, bei den frühen Christen habe die Gemeinde um den Altar herum gestanden. Nach den Darstellungen der Basilika, des frühchristlichen Gotteshauses, bei Alfred Stange,[6] bei F. van der Meer[7] und in jüngster Zeit, zumal bei der Darstellung der Baugeschichte der Lateran-Basilika, bei Hugo Brandenburg[8] war das aus räumlichen Gründen schon gar nicht möglich. Bischofsthron, Altar und Chorschranken mit Ambo usw. verhinderten solche Vorstellungen. »Die Gläubigen konnten während der Kulthandlung nur einen Teil des Mittelschiffes, des zentralen Festsaales, einnehmen; sie verteilten sich wohl auch auf die Nebenschiffe« (Hugo Brandenburg). Schon das frühste noch archäologisch

6 A.a.O.

7 Altchristliche Kunst. Köln 1960.

8 Roms frühschristliche Basiliken. München 1979.

erfaßbare christliche Kirchengebäude, die Hauskirche in Dura Europos in Syrien aus der Zeit um 230, zeigt für den gottesdienstlichen Raum der Eucharistiefeier diese Ordnung. Schriftlich dürfen wir sie schon fixiert sehen in einem Brief des Kirchenvaters Ignatius von Antiochia an die Epheser, der wohl in das Ende des 1. Jahrhunderts gehört, da Ignatius 107 gestorben ist. Als der sogenannte römische Kanon seine endgültige Formulierung und Fixierung fand, lag diese basilikale-liturgische Ordnung der Feier der hl. Messe schon fest. Selbst die »Apostolische Überlieferung« des Bischofs und zeitweiligen Gegenpapstes Hippolyt, der Zeitgenosse Tertullians (gest. 220) war und später als Märtyrer starb, will eine Vorlage für die eucharistischen Gebete sein, die damals noch vom Priester frei formuliert wurden, aber doch wohl dem Inhalte nach durch die Tradition festgelegt waren. Denn in einem Briefe Justinus, der um 165 starb, erfahren wir, daß Gebete und Zeremonien einer stets neuen Prägung durch den Liturgen unterlagen, »soweit seine Kraft reichte«.[9] Schon Paulus beruft sich im 1. Korintherbrief auf eine ihm überlieferte Form und einen vom Herrn empfangenen Inhalt des eucharistischen Gebetes (11,23-26). Für die Basilika findet sich auch bei F. van der Meer eine eindrucksvolle Schilderung der liturgischen Versammlung zur Eucharistiefeier.[10] Will man nun tatsächlich in sogenannten zentralen Räumen die Gemeinde in einem geschlossenen Ring »um den Altar« versammeln, so bleibt eine Hälfte der Gemeinde immer hinter und eine andere Hälfte vor dem Priester, gleichgültig ob dieser nach Osten oder Westen zelebriert; hier zeigt sich auch, daß eine Zelebration »versus populum« keine Ideallösung bedeutet, die zudem mit dem großen Mißverständnis der Zelebration »versus orientem« in den wenigen nach Westen ausgerichteten römischen Basiliken behaftet ist. In den geosteten Basiliken wurde immer »versus orientem«, also zum Altar hin zelebriert. Das »circumstantes« des römischen Kanons meint also nicht die rings um den Altar Stehenden, sondern die in den Schiffen »Umherstehenden«, was man ja jetzt mit »und deiner ganzen Gemeinde« im Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes übersetzt. Die sich hier abzeichnenden Schwierigkeiten lösen sich auch nicht, wenn man bei Justus Dahinden auf dem Plan für das Gemeindezentrum Vettelschoß einen dreieckigen Altar eingezeichnet findet. Seit der Basilika ist, selbst wenn der Kuppelbau gewagt wurde (auch dem Pantheon wurde eine Apsis angefügt!), der Kirchbau auf eine liturgisch bedingte Längsachse ausgerichtet. Van der Meer kommt zu der Folgerung: »Die Variationen dieses einen Themas, wie machtvoll sie sein mochten, sind eine nach der anderen vorübergegangen: die wuchtige romanische Abteikirche, die gotische Kathedrale, der Renaissancedom, der barocke Festsaal, der kühle klassizistische Kirchenraum – sie alle gehören heute der Vergangenheit an. Aber die Elemente, die für die Basilika bestimmend sind, finden wir, jedenfalls wenn nichts falsch gemacht wird, ständig wieder, auch in den modernsten Kirchen. Im orthodoxen Osten ist es nicht anders: Es gibt zwar keine Kirche, die im äußeren Umriß weniger an eine altchristliche Basilika erinnert, als es die griechische oder russische Fünfkuppelkirche tut; aber Grundriß und Anordnung des Innern, ja die Gesamtanlage als solche ist im wesentlichen kaum anders als bei der ältesten Basilika.«[11] Nach dem wäre es wohl eine

9 Zitiert nach A. Stange, S. 67.

10 A.a.O., S. 82-84.

11 Ebd., S. 71.

falsche Romantik oder eine falsche Fortschrittsvorstellung, von diesem liturgisch begründeten geistigen und nicht stilistisch oder historisch gemeinten Prinzip der Basilika Abschied nehmen zu wollen. Van der Meer gibt im Laufe seiner Untersuchungen folgende, bleibende Kriterien des Kirchbaues: »Die beiden zuletzt genannten Elemente – der Altar und der Taufbrunnen – ergeben sich aus den Sakramenten der Kirche; zusammen mit der Kathedra, dem Ambo und dem Schiff, das die Gläubigen umfaßt, ›konstituieren sie den christlichen Kirchenraum. Alles übrige ist sekundär‹.«[12] Und noch lapidarer stellt Rudolf Schwarz in seinem Buch »Vom Bau der Kirche« fest: »Um das heilige Mahl des Herrn zu feiern, braucht man einen nicht allzu großen Raum von gutem Ausmaß, in seiner Mitte einen Tisch und darauf eine Schüssel mit Brot und einen Kelch mit Wein . . . Das ist alles, Tisch, Raum und Wände bilden eine einfachste Kirche.«[13] Zu vermerken ist allerdings, daß Schwarz wohl wie die Realisierungen seiner Kirchbauten beweisen, mit dem Wort »Mitte« keine geometrische, sondern eine geistig-liturgische gemeint hat.

Dahinden nennt seine »nachkonziliaren« Bauten »Konzenträume«, denen er eine »nichtgeometrische Mitte« gibt. Er gibt damit zu, daß der Kirchbau unbedingt der »Mitte« bedarf, nämlich der liturgischen, die nicht unbedingt mit der geometrischen identisch sein muß. Das war sie ja auch bei den Basiliken, den Kuppelkirchen, den Kathedralen und den Barockbauten nicht.

Angemerkt sei allerdings, daß es den Teilnehmer an der liturgischen Feier in solchen Räumen ohne geometrische Bezugspunkte peinlich überrascht, wenn er an bestimmten Plätzen Kopf und Hals mühsam verdrehen muß, um an der heiligen Feier teilnehmen zu können, weil sein Körper durch Gestühl und architektonische Ordnung in eine andere Richtung gezwängt wird. Solche Räume führen leicht zu einer »Ortlosigkeit«, wie sie etwa von Johann Hoffmann-Herreros gepriesen wird: »Noch größer ist die Unsicherheit, wenn man den Kirchenraum betritt. Keine Gasse, die zum Altar hinführt, keine klaren Orientierungslinien. Man muß den Altar oft suchen, er steht irgendwo, oft an einer unauffälligen Stelle. Die Wände der Kirche . . . sind nicht gerade, sie fließen gleichsam in unregelmäßigen Wellen um den Raum herum. Auch die Decke gibt keine Orientierung . . . Sucht man nach besonders ›bevorzugten‹ Orten, so findet man genau besehen keinen. Und genau das ist beabsichtigt. . . . und das ist der konsequente Ausdruck der Tatsache, daß wir in einer demokratischen Zeit leben.«[14] Mit einer solchen Polemik glaubt man das »basilikale Prinzip« überwunden zu haben. Was in diesem Zusammenhang der Begriff »Demokratie« zu suchen hat, bleibt fragwürdig. Demokratie ist ein politischer Begriff, und der Ort der Demokratie sind nun einmal Staat und Politik, Sozialbereiche und Teile des Wirtschaftslebens. Aber der Ort der Demokratie ist keinesfalls die Liturgie, in der die heiligen Mysterien gefeiert werden. Sollte hier mit Hilfe der Architektur vielleicht die Differenzierung von Weihepriestertum und allgemeinem Priestertum verunklärt werden? Mit gutem Recht und ganz klar schreibt Bernhard Hanssler: »Denn Kirche als Gottesvolk meint nicht Demokratie. Der Volk-Gottes-Begriff meint den Bund mit Gott, den Gegenseitigkeitsvertrag zwischen Gott

12 Ebd., S. 85.

13 Heidelberg 1947, S. 21.

14 Das soll Kunst sein?, Wort und Antwort: Mainz 1980, Nr. 6, S. 183-187.

und Volk, dessen biblische Formel heißt: ›Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein.‹ Der Gedanke der Volkssouveränität ist im Bereich der Kirche das reine Mißverständnis« (S. 77). Ohne Differenzierung geht es eben nicht in der Liturgie, zumal nicht in der Liturgie der Meßfeier. Und dieser Feststellung hat der Kirchbau sich nun einmal zu beugen.

Dahinden befürchtet, daß »im Rahmen der Tradition . . .« »eine unverwechselbare Charakteristik« der Architektur »als bloße Nachahmung weitergegeben wird«. Diese Befürchtung ist durchaus berechtigt, wenn sie nicht als Feigenblatt für Traditionslosigkeit benutzt wird. In der Kirche von Limburg/Lindenholzhausen hat er versucht, die Verbindung zur Tradition zu realisieren. »Die gestalterische Verbindung von Tradition und Fortschritt, von Rückblick und Ausblick, von Vorhandenem und neu zu Schaffendem ist faszinierend« (S. 165). Ein solcher Versuch der Begegnung von Alt und Neu ist außerordentlich beachtenswert. Wenn er aber bei der »Öffnung des Kirchenraumes zur Umwelt« nur Atrium, Höfe und Vorhöfe, welche dieser Aufgabe durchaus gerecht werden können, gelten lassen möchte und Portale als »psychologische Barrieren versteht« und als »abweisend« disqualifiziert, so sind hier doch Bedenken anzumelden. Es mag abweisende Portale an Burgen und Schlössern und wohl auch an Kirchen geben. Aber die Schöpfungen mittelalterlicher Portalkunst sind nicht zu übersehen. Sie haben etwas Einladendes, Anziehendes, ja vermögen den Betrachter förmlich in den sakralen Raum hineinzusaugen, um ihn zu erleben. Noch im 20. Jahrhundert hat Dominikus Böhm eine solche »Portalsymbolik« doch wohl mit positivem Ergebnis zu realisieren versucht. Sie erscheinen jedenfalls glücklicher und menschlicher als so manche Schlupflöcher, die in öde Betonbunker führen und nicht einmal zulassen, daß eine Gemeinde zu einer festlichen Prozession den Auszug in die Umwelt, in die Welt wagt.

Bei den Plänen zu seinen Kirchen in Schwarzafrika hebt Dahinden die Symbolhaftigkeit und zugleich die Symbol-Fähigkeit der dortigen Menschen hervor. Ist diese Symbolhaftigkeit nicht auch in Europa berechtigt, oder möchte man dem sog. modernen Europäer die Symbol-Fähigkeit nehmen? Wobei immer wieder die Frage offen bleibt, was man unter einem »modernen Menschen« oder »modernen Europäer« versteht. Dahinden hält mit gutem Recht grundsätzlich an der Bedeutung »baulicher Symbole« fest. Sein lapidarer Satz: »Die Ungestaltetheit der Architektur führt zu einem Identitätsverlust«, kann nicht deutlich genug unterstrichen werden. Es bleibt aber die Frage: Kann ein Europäer für Afrikaner Kirchen bauen? Daß Justus Dahinden es verstand, sich in die ethnischen Besonderheiten einzufühlen, erkennt man aus seinen Plänen. Ja, es überrascht, in Namugongo/Uganda eine Kathedrale zu sehen; ein Unterfangen, das im heutigen Europa wohl nur noch ein Lächeln der Experten hervorrufen könnte. Wieweit nun Afrikaner in den Kirchen in Namugongo und Mityana beten können, diese Frage kann nur von den gläubigen Afrikanern selbst beantwortet werden. Trotz der Leistungen von Justus Dahinden muß als Fernziel gelten, daß eines Tages Afrikaner für Afrikaner Kirchen bauen können. Von Europa her sollten nur die bautechnischen Möglichkeiten vermittelt werden. Sonst würde man bald ähnlichen Vorwürfen ausgesetzt sein wie jene Missionare, die aus Europa neugotische und neubyzantinische Kirchen als katholische Gotteshäuser transferierten, wobei man sie wegen des positiven Anliegens nicht zu sehr verurteilen sollte. Denn wer hätte für ihre missionarischen Aufgaben afrikanische oder asiatische Kirchen bauen sollen? Es fehlte an den Voraussetzungen, und die Zeit war noch nicht reif.

Wie das Portal keineswegs grundsätzlich abzulehnen ist, so ist auch die wegen der Kosten oft so brisante »Turm-Frage« nicht einfach mit Ja oder Nein zu beantworten. Diesseits der Alpen hat der Turm nun einmal einen besonderen Symbolcharakter für den Kirchbau bekommen. Bei den mediterranen Völkern, die sich mit dem Campanile begnügten, weniger. Man kann und darf in ihm nicht nur den Versuch sehen, die Stadtsilhouette zu beherrschen. Er weist schießlich auf das Bauwerk hin, zu dem er gehört, und in symbolischer Weise auch auf das, wofür der Kirchbau bestimmt ist. Neues Bauen verlangt nicht unbedingt Aufgabe alter und Entwicklung neuer Formen. Wir dürfen hier unsere Produktivität nicht zu sehr überschätzen. Auch tradierte Formen können heute noch etwas aussagen, ohne dabei zu Formeln zu werden. Ist es nicht bemerkenswert, daß wir in den letzten Jahren eine völlig neue Beurteilung des Historismus des 19. Jahrhunderts erleben? Neugotische und neuromanische Kirchen werden neben Neurenaissance-Bürgerbauten durch die Denkmalpflege sorgsam restauriert.

Man hat festgestellt, daß nicht irgendein Stil imitiert oder wiederholt wurde, sondern daß mit Formelementen vergangener Zeiten völlig neue Baukörper und Räume konzipiert wurden. Im Schinkel-Gedenkjahr sind solche Beobachtungen in besonderer Weise festzuhalten; hat doch dieser geniale Baumeister seine architektonischen Visionen bald in »gotischen«, bald in »klassischen« Formen gezeichnet. Daß nur die »klassizistischen« realisiert wurden, lag an der Finanzierbarkeit. Seine Raumvorstellungen sind jedoch weder in der Klassik noch in der Gotik zu suchen; sie sind eigenständige Intuitionen.

Dahinden schreibt: »Wohl keine Bauaufgabe ist historisch und von der geschichtlichen Bedeutung her so stark belastet wie der Kirchenbau . . . Beim Kirchenbau ist die Retrospektive ein Teil seiner Prospektive, und das Bewahren ist gleich wichtig wie das Entwickeln« (S. 164). Das ist für einen Baumeister eine schwerwiegende und nicht leicht zu verwirklichende Erkenntnis. Er bemerkt, daß er nicht einfach beim Punkte Null anfangen und ins Leere bauen kann. Er weiß, daß auch »nachkonziliarer Kirchenbau« kein Bruch mit der Vergangenheit und kein Verdammen des Überkommenen bedeuten darf, so wie das Liturgie-Dekret des Zweiten Vatikanums keine neue, veränderte Liturgie anstrebt, sondern eine Läuterung der Texte und Handlungen. Nur in dieser Weise wird der Kirchbau nach dem Konzil von dieser geläuterten und nicht von einer gewaltsam veränderten und uminterpretierten Liturgie seine entscheidenden Impulse empfangen müssen. Es ist nicht Sinn und Aufgabe eines Konzils, einen neuen Stil oder eine neue Kunst zu schaffen. Und dennoch müssen von den konkreten Texten der Konzilsdekrete her, die leider in der Einführung zum neugefaßten *Missale Romanum* einen etwas unklaren und wohl auch verwaschenen Niederschlag gefunden haben, Theologen und Baumeister miteinander ins Gespräch kommen, damit die Gemeinde der Gläubigen in der Kirche, dem Hause ihres Gottes, eine Heimat finden kann.

Die katholischen Arbeitervereine Westdeutschlands von 1930 bis 1945

Von Hans Berger

I

Die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts ist in Deutschland von der durch die Industrialisierung verursachten Wanderung breiter Volksschichten vom Land in die Städte gekennzeichnet. Diese Wanderung bis dahin in engem Verband lebender Menschen in die Anonymität bedeutete nicht nur ein Ausgesetztsein wechselnder wirtschaftlicher Konjunktur ohne Rückhalt an schützenden Institutionen, sondern selbst bei ausreichender wirtschaftlicher Sicherstellung Heimatlosigkeit. Wenn heute katholische Sozialwissenschaftler die Auffassung vertreten, die Kirche hätte mit einer um dreißig Jahre vorgezogenen Enzyklika »Rerum novarum« den Abfall breiter Schichten vom Glauben verhindern können, so überbewerten sie soziale Faktoren und unterbewerten zugleich weit entscheidendere durch die Verstädterung erzeugte psychologische. Eine neue Klasse der Gesellschaft entstand, die mit der sie hegenden Heimat überwiegend auch das verlor, was ihr bisher unbewußt und traditionell Rückhalt gegeben hatte: Sitte, Religion und Kirche. In diese Lücke stieß der Sozialismus als Ersatzreligion, indem er eine Utopie wirtschaftlicher Sicherheit und irdischer Beglükkung entwickelte sowie eine neue sich bis auf den heutigen Tag auswirkende Beheimatung bot. Zunehmend verloren die christlichen Kirchen Gläubige dieser Schicht und versuchten unter Berufung auf das Evangelium wirtschaftlicher Notlage durch caritative Hilfe zu begegnen. Im Jahr 1863 befaßte sich die Generalversammlung der deutschen Katholiken in Frankfurt am Main mit der Arbeiterfrage als einer Strukturfrage, und 1864 veröffentlichte Bischof Ketteler sein Buch »Die Arbeiterfrage und das Christentum«.

Während der Sozialismus auch unter der katholischen Arbeiterschaft Anhänger gewann und der Kirche zumeist innerlich entfremdete Menschen für sich warb, dauerte es Jahrzehnte, bis die Katholiken dieses für die Kirche sehr ernste Problem, das sich nicht mehr in den überkommenen Formen der Seelsorge lösen ließ, organisatorisch aufgriffen. Im Jahr 1890 wurde der Volksverein für das katholische Deutschland als Bildungsinstitut gegründet. Hier und in dem Verein Arbeiterwohlfahrt liegen die Wurzeln des im Jahr 1903 entstandenen Verbandes der katholischen Arbeitervereine Westdeutschlands, zu dem sich die Diözesanverbände Köln, Münster, Paderborn und Fulda sowie einzelne Arbeitervereine der Diözesen Osnabrück, Limburg und Trier zusammenschlossen. Vorsitzender wurde der Generalsekretär des Volksvereins in München-Gladbach, August Pieper, auf dessen Wunsch hin der Kölner Erzbischof den jungen Kaplan Otto Müller, der später als Piepers Nachfolger als Verbandspräses maßgeblich die Arbeitervereine gestalten sollte, zum Generalsekretär ernannte.

Schon am 1. April 1889 hatte Pieper als Diözesanpräses der katholischen Arbeitervereine des Erzbistums Köln die »Westdeutsche Arbeiterzeitung« (WAZ) mit einer Startauflage von 1200 Stück geschaffen,[1] die am 1. April 1906 in den Verlag Westdeut-

1 Emil Ritter, Die Katholisch-Soziale Bewegung und der Volksverein. Köln 1954, S. 288.

sche Arbeiterzeitung GmbH eingebracht wurde. Die Zeitung wurde von einem Arbeiter, Johann Giesberts, redigiert, der 1906 die Schriftleitung nach seiner Wahl in den Reichstag an Joseph Joos abgab. Die WAZ sollte als Sprachrohr der katholischen Arbeitervereine und vor allem als Bildungsorgan über den Kreis der unmittelbar Angesprochenen hinaus Bedeutung gewinnen. Sie verzichtete auf alles Plakative und forderte vom Leser gründliches Mitdenken. Jeden Samstag über ein wohl organisiertes System von Vertrauensleuten verbreitet, sicherte sie einen unmittelbaren Kontakt zwischen den Mitgliedern und deren Familien bis hin zur Verbandsleitung. Bis 1914 wurde die Auflage auf 200 000 Stück gesteigert. Der Zeitungsbezug war die wesentliche Finanzierungsquelle der Verbandszentrale. Die Bezugsquote von WAZ und »Werkjugend«, dem Organ der katholischen Arbeiterjugend, war in den einzelnen Diözesen unterschiedlich. Sie lag Ende 1930 zwischen 94,3 Prozent in der Diözese Münster und 30,7 Prozent in der Diözese Fulda. Im Durchschnitt lag sie bei 83,2 Prozent. Verbandsbeitrag und monatlicher Bezugspreis der WAZ betrugen 0,30 RM.

Ein jüngerer Historiker, Jürgen Aretz, hat die Geschichte des Verbandes katholischer Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands von 1923 bis 1945 unter Verwendung der Literatur und der Ergebnisse von Befragungen solcher Personen, die diese Zeit ganz oder teilweise miterlebt haben, geschrieben.[2] Die Arbeit, die der Bonner Historiker Konrad Repgen betreut hat, erschien im Rahmen der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Sie gab dem Verfasser dieses Aufsatzes, der von 1928 bis 1964 den katholischen Arbeitervereinen nahestand und die meisten ihrer führenden Persönlichkeiten mit Ausnahme von Diözesanpräses Gickler, der gleichzeitig das Amt des Generalsekretärs des westdeutschen Verbandes innehatte, persönlich kannte, Gelegenheit, eigene Erlebnisse aus diesem turbulenten Abschnitt deutscher Geschichte erneut zu durchdenken. Eine Arbeit von Oswald Wachtling über Joseph Joos[3], die der Speyerer Historiker Rudolf Morsey betreute, ergänzt in der Person einer der führenden Persönlichkeiten der Arbeitervereine diejenige von Aretz in idealer Weise, obwohl sie vier Jahre früher erschienen ist.

Der westdeutsche Verband hatte die meisten Mitglieder unter den regional aufgegliederten Organisationen katholischer Arbeiter und übte den größten Einfluß sowohl auf dem sozialen als auch dem politischen Sektor aus. 1910/11 erfaßten die gesamten Arbeitervereine unter Einbeziehung der polnischen Arbeiter im Reichsgebiet etwa 500 000 Mitglieder, wobei der westdeutsche Verband in der Zeit von 1910 bis 1913 von 961 auf 1219 Vereine anwuchs und die Zahl der in ihm Organisierten von 171 302 auf 220 290 steigerte. Das bedeutete, daß der westdeutsche Verband mehr als ein Viertel der in diesem Gebiet lebenden katholischen Industriearbeiter an sich band. In der Nachkriegszeit setzte zeitweise ein Rückgang der Mitgliederzahl ein, die 1925 etwa 173 000 betrug. 1927 wurde in Koblenz der Reichsverband der katholischen Arbeitervereine Deutschlands mit 281 927 Mitgliedern gegründet, eine Zahl, die sich bis 1931 auf 314 849 erhöhte. Zum Generalsekretär des Reichsverbandes wurde der bisherige Bezirkspräses von Elberfeld, Hermann Joseph Schmitt, bestellt. 1927 waren Bernhard

2 Jürgen Aretz, Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus. Mainz 1978.

3 Oswald Wachtling, Joseph Joos – Journalist, Arbeiterführer, Zentrumspolitiker – Politische Biographie 1878-1933. Mainz 1974.

Letterhaus als Verbandssekretär und Nikolaus Groß als Redakteur der WAZ in die Verbandszentrale berufen worden.

Nach 1925 gelang der Nachwuchsorganisation der Arbeitervereine, der Werkjugend, der Durchbruch in der katholischen Arbeiterjugend. In ihr fanden sich Jugendliche zwischen 14 und 25 Jahren zusammen. Die Leitung wurde Gickler übertragen, während neben Jansen als Redakteur der Halbmonatsschrift »Werkjugend« Goebel als Jugendsekretär tätig war. Obgleich in den zwanziger Jahren etwa 30 Prozent der katholischen Jugendlichen zwischen 14 und 21 Jahren von katholischen Jugendorganisationen erfaßt waren, gelang es der Werkjugend bis 1930 30 000 Mitglieder zu werben und die Auflage der Halbmonatsschrift auf 10 000 Exemplare zu steigern. Nach dem Machtantritt des Nationalsozialismus sollte die Werkjugend keine Rolle mehr spielen.

Joos richtete die Vereine als katholische Standesbewegung mit besonderem Bildungsauftrag aus. Die Beziehungen zu den christlichen Gewerkschaften waren zwar eng, insofern ein Mitglied der Arbeitervereine keiner anderen Gewerkschaft angehören durfte. Andererseits legte die Führung der Arbeitervereine Wert auf klare Aufgabentrennung und Distanz. Ein Gegensatz zwischen beiden, wenn auch stark personell bedingt, trat auf dem Kölner Parteitag des Zentrums im Jahr 1928 zutage, als sowohl der Führer der christlichen Gewerkschaften, Adam Stegerwald, als auch Joos für den Parteivorsitz kandidierten, so daß der Ausweg schließlich in der Person des Prälaten Kaas gefunden wurde. Andererseits standen die Arbeitervereine in engem Kontakt mit dem Zentrum, so daß praktisch die Zugehörigkeit zu den Arbeitervereinen eine Mitgliedschaft in einer anderen Partei als dem Zentrum ausschloß. Mehrfach habe ich mich über diese Frage mit Groß unterhalten, der dezidiert den Standpunkt vertrat, daß die Wahl einer anderen Partei als des Zentrums durch katholische Arbeiter auf die Dauer das Verhältnis dieses Wählers zur katholischen Kirche negativ beeinflussen werde. Spätestens in der folgenden Generation werde das Bekenntnis zur Sozialdemokratischen Partei zur Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche führen, da sich die Lebensbereiche von Kirche und Welt bewußtseinsmäßig nicht voneinander trennen ließen. Ein gläubiger Mensch werde die Welt als Auftrag Gottes anders zu gestalten suchen und andere Wertmaßstäbe anlegen als ein nichtglaubender.

Im Jahr 1928 wurde die Zentrale der Arbeitervereine Westdeutschlands von München-Gladbach in das neuerbaute Kettelerhaus in Köln verlegt. Damit wurde gleichzeitig die Trennung vom Volksverein demonstriert.

In dieser Zeit nahm ich, ohne Mitglied zu werden, Kontakt mit den Arbeitervereinen auf. Damals war ich Student der Rechte in Köln und arbeitete regelmäßig in kleinen, nicht gezeichneten Artikeln und in Aufsätzen zu staatsrechtlichen Fragen an der WAZ mit. Gelegentlich schrieb ich auch für die »Werkjugend« und die in demselben Haus redigierte und ursprünglich von Joseph Joos und Emil Ritter gemeinsam herausgegebene Wochenzeitung »Der Deutsche Weg«, der es meiner Erinnerung nach nie über eine Auflage von 2500 Exemplaren hinaus bringen sollte, dennoch in der Publizistik der damaligen Zeit Beachtung fand.

Zur katholisch-sozialen Bewegung hatte mich die regelmäßige Lektüre der beiden katholischen Wochenschriften »Allgemeine Rundschau« (München) sowie »Schönere Zukunft« (Wien) geführt, auf die ich schon als Schüler abonniert war, und das Studium von Büchern wie Peter Tischleder, »Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der

Lehre des hl. Thomas und seiner Schule«[4], Ludwig Baur und Karl Rieder »Päpstliche Enzykliken und ihre Stellung zur Politik«[5], Peter Tischleder »Die Staatslehre Leos XIII.«[6], Heinrich Rommen »Die Staatslehre des Franz Suarez SJ«[7], F. X. Kiefl »Die Staatsphilosophie der katholischen Kirche und die Frage der Legitimität in der Erbmonarchie«[8], Johann Peter Steffes »Die Staatsauffassung der Moderne«[9] und später von demselben Autor »Religion und Politik«[10]. Für mich war eine säkularisierte Politik, die von Gott und Kirche abstrahierte, eine Verneinung des Gottes, der das All geschaffen und damit seinem Gesetz unterworfen hatte. Zu den Arbeitervereinen führte mich die Überlegung, daß hier ein Stand in die deutsche Volksgemeinschaft eingegliedert werden müsse, für mich zugleich eine religiöse und nationale Aufgabe.

In dieser Zeit lernte ich den Verbandspräses Otto Müller kennen, der mehr zuhörte als redete, den Verbandsvorsitzenden Joseph Joos, den Verbandssekretär Bernhard Letterhaus, einen ebenso aktiven wie entschlossenen Politiker, der manchmal soziale Ideen, die ich der »Schöneren Zukunft« entnommen hatte, scharf mit einem ihm stets gegenwärtigen Zahlenmaterial konfrontierte, den Schriftleiter der WAZ, Nikolaus Groß, mit dem ich regelmäßig konferierte und den ich infolgedessen am besten kennenlernte, sowie den Schriftleiter der »Werkjugend«, Jansen, und die Redakteure des »Deutschen Wegs«, Ritter und Drenker. Die Finanzierung des »Deutschen Wegs« erfolgte über die Westdeutsche Arbeiterzeitung GmbH. Als ich 1939 aus dem Justizdienst ausschied und zum Reichskommissar für die Preisbildung nach Berlin ging, um dort Sachbearbeiter für Binnenschiffahrtsfragen zu werden, lernte ich durch Vermittlung des Kettelerhauses den ehemaligen Generalsekretär des Reichsverbandes der katholischen Arbeitervereine, Hermann Joseph Schmitt, und viele aus dessen großem Bekanntenkreis wie den Herausgeber der »Deutschen Rundschau«, Rudolf Pechel, kennen. Zu dieser Zeit war Schmitt als Studentenseelsorger in Berlin tätig, ohne jedoch seine engen Bindungen zu den katholischen Arbeitervereinen gelockert zu haben. Er war ein umfassend gebildeter Mann und mit einem außerordentlichen Rednertalent ausgestattet. Philosophisch lag er auf der Linie des Neo-Thomismus und fand von hier Zugang zur Politik. In allen politischen Fragen war seine Stellung letztlich philosophisch-religiös gegründet. Für ihn war Politik gelebter Glaube. Bald sollte uns eine enge, durch die Zeitverhältnisse begründete Freundschaft bis zu seinem Tod im April 1964 verbinden.

Als ich die Fühlung mit der Zentrale der katholischen Arbeitervereine aufnahm, schien sich trotz häufiger Kabinettskrisen die Weimarer Demokratie zu festigen. In Wort und Tat wirkten die Arbeitervereine in dieser Richtung. Allerdings trennte auch demokratisch eingestellte Gruppen ein grundlegender Unterschied im Hinblick auf die verfassungsrechtliche Gestaltung des Deutschen Reiches: Die eine erstrebte eine liberalsoziale Demokratie, während eine andere, zu der auch ich mich rechnete, eine konservativ-soziale Demokratie wollte, wie sie der erste Verbandspräses der westdeutschen Arbeitervereine, Pieper, später in seinem Buch »Der Staatsgedanke der deutschen

4 München-Gladbach 1923.
5 Freiburg 1923.
6 München-Gladbach 1925.
7 München-Gladbach 1926.
8 Regensburg 1928.
9 Freiburg 1925.
10 Freiburg 1929.

Nation« geistesgeschichtlich entwickelte. Kein Wunder, daß mir und vielen anderen jungen Katholiken der damaligen Zeit trotz unserer tiefen Verehrung für Reichskanzler Wilhelm Marx Heinrich Brüning als der Staatsmann erschien, den wir seit langem ersehnt hatten. Obwohl in der Zentrale der Arbeitervereine wohl nur Joos ebenso wie Ritter, der auf die Organisation keinen Einfluß hatte, der konservativen Richtung zuneigte, so unterstützten die Arbeitervereine vorbehaltlos Brüning und das trotz einer sich stetig steigernden Arbeitslosigkeit und der schweren Lasten, die er breitesten Schichten des deutschen Volkes auferlegen mußte, während ich von Funktionären der christlichen Gewerkschaften mehr oder weniger offene Kritik an dessen Wirtschafts- und Finanzpolitik hörte. Im Unterschied zum Kabinett Brüning hatten die führenden Männer des Kettelerhauses der Koalitionsregierung Marx mit der Deutschnationalen Volkspartei reserviert gegenübergestanden.

In der Frage des Sozialen bestand bei allen Unterschieden im Detail Einverständnis darüber, daß sie lösbar sei und nicht eine dynamisch sich entwickelnde Problematik jeder Gesellschaft darstellte. Die Arbeiterschaft sollte politisch und gesellschaftlich gleichberechtigter Stand – zum Unterschied vom sozialistischen Klassenbegriff – werden und eine Sicherung ihres Lebensunterhaltes haben. Eigentumsbildung in Arbeiterhand, vor allem in der Form des Eigenheims, wie es damals der Führer einer kleinen katholischen Gruppe, der Großdeutschen Jugend, Nikolaus Ehlen, propagierte, war ein weiteres Ziel. Der Idee eines bürokratisch organisierten Wohlfahrtsstaates als einer durch umfassende Umverteilung des Einkommens geschaffenen Mammutversicherungsgesellschaft stand die Führung der Arbeitervereine unter dem Einfluß des Subsidiaritätsprinzips zurückhaltend gegenüber.

Wenn Letterhaus auf dem Kongreß der Katholischen Arbeiter Internationale 1928 die Forderung nach einer Betriebsdemokratie und einem Mitbestimmungsrecht der Arbeiter erhob, so stimme ich der Deutung von Aretz[11] zu, daß dieses mit dem Mitbestimmungsrecht von heute bis hinein in die Betriebsführung wenig zu tun hatte.[12] Denn in den zahlreichen Erörterungen, die ich in diesen Jahren mit der Führung des Kettelerhauses hatte, ist die Mitbestimmung niemals erörtert worden, obwohl man mir üblicherweise bedeutendere Rechtsfragen zur Stellungnahme vorlegte.

Hatten sich die Arbeitervereine bis zum Jahr 1930 hauptsächlich mit Kommunismus und Sozialismus als ihren hauptsächlichen Gegnern auseinandergesetzt, so wurde infolge des Anwachsens des Nationalsozialismus nunmehr auch diese Bewegung kritisch durchleuchtet. Hauptangriffspunkt bildete die Relativierung von Sittlichkeit und Moral durch ihren Bezug auf die germanische Rasse sowie die Bedrohung der persönlichen Überzeugung und der katholischen Schule, für die sich die Arbeitervereine in einem jahrzehntelangen Kampf eingesetzt hatten.

Eine Kritik an der nationalsozialistischen Theorie und politischen Praxis war nicht nur aus grundsätzlichen, sondern ebenfalls aus praktischen Gründen erforderlich, wenn auch die Wahlergebnisse bis zu den letzten noch halbfreien Wahlen am 5. März 1933 zeigen, daß sich der katholische Volksteil gegenüber dem Nationalsozialismus reserviert verhielt. Immerhin waren 1930 bei einem Anteil der Arbeiter an der erwerbstätigen

11 Aretz, a.a.O., S. 36, Anm. 201a.

12 Vgl. dazu die im Jahr 1928 erschienene Schrift von Fritz Naphtali, Wirtschaftsdemokratie. Köln/Frankfurt, 4. Auflage 1977.

Bevölkerung von 46,3 Prozent diese in der NSDAP mit 26,3 Prozent vertreten. Bis 1933 steigerte sich dieser Anteil um ein Drittel. Der Einbruch in diese Schicht gelang der Partei vor allem bei denjenigen, die weder kirchlich noch parteipolitisch oder gewerkschaftlich gebunden waren.

Damals war die Führung der Arbeitervereine fest davon überzeugt, daß Hitler niemals Reichskanzler werden würde und verneinte nach seiner Regierungsübernahme die Dauerhaftigkeit des Systems. Bei dem Radikalismus des Nationalsozialismus rechnete sie nach einem Aufflackern der verschiedenartigsten Emotionen und Ressentiments mit deren Zerfall in absehbarer Zeit und mit der Abwanderung enttäuschter Wähler als Folge unerfüllbarer Versprechungen. Eine kleine Episode mag die Haltung breiter Teile des politischen Katholizismus zu Beginn der dreißiger Jahre verdeutlichen. Vor den Septemberwahlen 1930 sprach Hitler in einer Riesenversammlung in Köln, wohin die Partei Massen mit Bussen und Sonderzügen aus dem Ruhrgebiet in Bewegung gesetzt hatte. Um einen persönlichen Eindruck von Hitler zu gewinnen, besuchte ich diese Kundgebung, die ihrer ganzen Anordnung nach mehr einem Theater als einer politischen Veranstaltung glich. Nichtsdestoweniger begeisterte sie die Massen. Jede Minute im Ablauf war kalkuliert. Am Ende längeren Wartens betrat der »Führer« mit zahlreichem Gefolge den Saal, mit Ovationen immer wieder überschüttet, die vom Kölner Gauleiter Grohé vorprogrammiert, sich im weiteren Ablauf der Veranstaltung periodisch wiederholten. Kinder und Alte, Angehörige verschiedener Stände huldigten dem »Führer«, bis dieser das Wort zu einer inhaltlich belanglosen, um so mehr aber an Emotionen und Ressentiments appellierenden Rede ergriff. Das alles stand in völligem Gegensatz zu Kundgebungen anderer Parteien, in denen beispielsweise Wirth, Marx, Stresemann oder Treviranus gesprochen hatten. Nach Schluß dieser Kundgebung lief ich noch längere Zeit durch die Straßen Kölns, um den Eindruck zu verarbeiten und den Standort der NSDAP im Gefüge der Weimarer Republik zu bestimmen. Das Ergebnis dieses Nachdenkens schlug sich in einem Aufsatz mit der Überschrift nieder: »Wenn Hitler zur Macht kommt«. Noch heute erinnere ich mich des Schlußsatzes, in dem ich ausführte, daß kommende Geschlechter an die Stelle des durch Krieg zerstörten Kölner Doms eine Gedenktafel setzen würden. Diesen Artikel bot ich der »Kölnischen Volkszeitung« an. Der damalige Innenredakteur, Josef Hofmann, der nach dem Zweiten Weltkrieg die »Aachener Volkszeitung« herausgab und sich als Landtagsabgeordneter in Nordrhein-Westfalen Verdienste auf dem Gebiet der Kulturpolitik erwarb, bat mich zu einer Besprechung mit dem Ergebnis, daß mein Aufsatz nicht veröffentlicht wurde. Die Begründung ist für das Denken der damaligen Zeit kennzeichnend. Eine Regierungsübernahme durch die NSDAP sei ausgeschlossen. Bei ihr handle es sich um eine vorübergehende Bewegung. Des weiteren werde Reichspräsident von Hindenburg Hitler niemals zum Reichskanzler ernennen und die Reichswehr eine solche Ernennung nicht dulden. Mein Aufsatz, der immerhin die Möglichkeit einer Regierungsübernahme durch Hitler einräume, sei daher nicht nur irreal, sondern werde die Unsicherheit in der Bevölkerung vermehren. Kurze Zeit später unterhielt ich mich sowohl mit Groß als auch mit Ritter über die Thesen meines Aufsatzes. Beide stimmten darin überein, aus den von Hofmann angeführten Gründen unterbleibe besser die Veröffentlichung. In meinen Unterhaltungen hatte ich mich auf Lenin und Mussolini bezogen, weil mich beide Staatsmänner und ihr von ihnen geschaffenes politisches System stark beeindruckt hatten und ich glaubte, ideologische Beziehungen zwischen diesen und dem Nationalso-

zialismus erkennen zu können. Mein Einwand wurde mit dem Argument abgelehnt, die Verhältnisse des Deutschen Reichs könnten eben nicht mit denjenigen Rußlands und Italiens verglichen werden.

Zufällig weilte ich Ende Mai 1932 in der Redaktion der WAZ, um einige Glossen für diese Zeitung zu besprechen, als Groß von Berlin aus angerufen wurde und die Nachricht erhielt, Brüning sei gestürzt worden. Groß reagierte sehr ernst. Er sagte mir nur, was nun werden solle, wisse er nicht. Ich verließ ihn, damit die Führung des Kettelerhauses, soweit sie in Köln anwesend war, unter sich beraten konnte.

Nach einigen Tagen wurde mir in Gesprächen mit Letterhaus und Groß bedeutet, daß die Arbeitervereine das soeben gebildete Kabinett von Papen mit allen verfassungsmäßigen Mitteln bekämpfen würden. Auch Müller und Joos vertraten diesen Standpunkt. Meine Frage, was nach Papen kommen solle, blieb unbeantwortet und erregte Ärger. Ritter, der damals für ganz kurze Zeit mit der Leitung der »Germania« betraut wurde, setzte sich für eine Unterstützung von Papens ein, wobei er mir andeutete, daß Gickler und führende Persönlichkeiten anderer katholischer Verbände einen anderen Standpunkt als die Führung der katholischen Arbeitervereine einnähmen. Rückblickend sehe ich zwei wesentliche Gründe für die bedingungslose Ablehnung der Regierung von Papens. Einmal verzieh man diesem nicht, daß er die Nachfolge Brünings angetreten hatte. Zweitens mißfiel die Zusammensetzung des Kabinetts, das überwiegend aus Adligen bestand.

Nach meiner Meinung wird von Papen als politische Persönlichkeit in der zeitgeschichtlichen Wissenschaft nicht gerecht beurteilt. Allzu stark spricht das Ressentiment mit. Im Zusammenhang der Weimarer Republik dürfte er ein Reichskanzler von durchschnittlicher Qualität gewesen sein, der zwar den Vergleich mit Brüning und Stresemann nicht aushält, aber Reichskanzlern wie Bauer, Fehrenbach oder Müller gewachsen war. Sein Kabinett umfaßte zahlreiche Persönlichkeiten mit fachlicher Qualität. Ich glaube ihm, wenn er in seinen Memoiren schreibt, daß er am 31. 5. 1932 bei seiner Zusage an Kaas den Willen hatte, eine ihm angetragene Kanzlerschaft nicht anzunehmen, daß ihn aber emotionale Gründe, die mit der Persönlichkeit des greisen Feldmarschalls und Reichspräsidenten zusammenhingen, in der entscheidenden Unterhaltung zum Umfall bewogen haben.[13] Politisch muß man den Vorwurf gegen von Papen anders formulieren. Vor der Annahme des Regierungsauftrags oder jedenfalls vor der Bildung des Kabinetts mußte er sich vergewissern, ob er ebenso wie Brüning eine ihn tolerierende Mehrheit im Reichstag haben würde. Auf die Versicherung Schleichers, Hitler werde sein Kabinett hinnehmen, durfte er sich nicht verlassen.[14] War aber das Vorhandensein einer ihn tolerierenden Mehrheit zweifelhaft, so mußte die Frage einer Vertagung des Reichstags sehr sorgfältig geprüft werden, involvierte doch eine solche Politik einen Verfassungsbruch. Wie wir wissen, ist diese Möglichkeit sowohl am Ende der Reichskanzlerschaft von Papens als auch von Schleichers im Januar 1933 erwogen worden. In der Art und Weise des Zustandekommens der Regierung von Papen war ihr Scheitern von Anfang an vorgezeichnet. Bereits bei seiner ersten Besprechung mit Hitler

13 Franz von Papen, Der Wahrheit eine Gasse. München 1952, S. 188ff.

14 Ebd., S. 187.

am 9. 6. 1932 gab dieser zu verstehen, daß er das neue Kabinett nur als Zwischenlösung ansehe und selbst die Kanzlerschaft anstrebe.[15]

Den schweren politischen Fehler, den totalitären Charakter der nationalsozialistischen Bewegung zu verkennen, teilt von Papen mit zahlreichen Politikern seiner Zeit. Mit seiner Marburger Rede vom 17. 6. 1933, die ein konservatives Gegenprogramm zum Nationalsozialismus entwickelte, bewies er Mut. Sein Mitarbeiter Edgar Jung hatte sie entworfen und Walburga Pechel diktiert. Zu diesem Zeitpunkt war die Entwicklung zur totalen Machtergreifung weit vorgeschritten und der Reichspräsident zu alt, als daß von ihm noch entscheidende Impulse auf die Politik hätten ausgehen können. Unverzeihlich erscheint mir jedoch, daß von Papen nach dem von Hitler befohlenen Massenmord vom 30. 6. 1934, der das Ende des deutschen Rechtsstaats bedeutete und zweien seiner Mitarbeiter das Leben kostete, sich für weitere Aufgaben zur Verfügung stellte. Die Gründe, die er für dieses Verhalten in seinen Memoiren anführt, überzeugen nicht. Vielmehr läßt sich vermuten, daß eine gewisse Geltungssucht für seine Entscheidung ausschlaggebend war.

In die Zeit der Kanzlerschaft von Papens fällt ein Vorgang, nämlich der Versuch des Zentrums, im August und September 1932 mit den Nationalsozialisten ein Koalitionskabinett zu bilden. Die Verhandlungen wurden von Joos, Bolz und Schäffer geführt.[16] Dabei bot das Zentrum an, Hitler als Reichskanzler zu akzeptieren und ihm damit die Schlüsselstellung für das Geschick des Deutschen Reiches einzuräumen.[17] Das Zentrum war sogar bereit, eine Koalition aus NSDAP und DNVP unter Hitler als Reichskanzler zu tolerieren, wie Morsey nachweist.[18] Parallelverhandlungen wurden um eine Kabinettsbildung in Preußen von Zentrum und NSDAP geführt, von dem Zentrum in der Absicht, die Nationalsozialisten ebenso wie einstens die Sozialdemokraten durch Einbeziehung in die Regierungsverantwortung zu einer maßvollen Politik zu führen, die Nationalsozialisten aus taktischen Gründen nur hinhaltend. Zutreffend urteilt Morsey: »Papens ›Diktaturgelüste‹ wurden überschätzt, Hitlers Gefährlichkeit heruntergespielt, sein Totalitätsanspruch nicht ernst genommen.«[19] Zwar gab es auch im Zentrum - und zu ihnen zählte Adenauer - Kräfte, die die Daueropposition gegen von Papen für bedenklich hielten. Warnend wies der Zentrumsabgeordnete Schreiber auf die Parallele zur *Partito Populari* Italiens hin.[20] Das hinderte nicht, daß auch das Kettelerhaus den Hauptgegner in von Papen erblickte. Zwischen Joos und Ritter kam es zum vollständigen Bruch. Wegen dieser Frage wurde auch das Verhältnis zu Gickler gestört. So wurde im Kettelerhaus der Sturz von Papens mit großer Befriedigung aufgenommen. Noch damals bedauerte Joos das Scheitern der Verhandlungen zwischen Zentrum und NSDAP.[21] Hierzu merkt Morsey an: »Daß die Zentrumspartei von politischen Amateuren geleitet wurde, zeigte sich nach dem Sturz Brünings und hatte verhängnisvolle

15 Ebd., S. 195.

16 Siehe das heute klassische Werk von Rudolf Morsey, Der Untergang des politischen Katholizismus. Stuttgart/Zürich 1977, S. 51ff., 59f., 61ff.

17 Wachtling, S. 163ff.

18 Morsey, a.a.O., S. 58.

19 Ebd., S. 57.

20 Ebd., S. 14.

21 Wachtling, a.a.O., S. 167.

Konsequenzen. Die verärgerten und verbitterten Reaktionen gegenüber der Regierung und der Person Papen ließen jedes Augenmaß vermissen. Sie führten zu einer bis dahin unbekannten politischen Trotzreaktion der Fraktion gegenüber einer legal zustandegekommenen Reichsregierung. Die Parteiführung manövrierte sich damit in eine ihr bisher fremde Oppositions-, ja Abseitsstellung hinein, aus der sie nicht mehr herausfinden sollte.«[22] Dieses Urteil ist nicht zu hart, wenn man bedenkt, daß Kaas nach der Regierungsbildung Hitlers von Papen aufsuchte, um »einen Strich unter die Vergangenheit« zu setzen.[23]

Joos sprach sich für eine Tolerierung der Regierung des Generals von Schleicher aus, obwohl auch hier wie bei von Papen eine die Regierung tolerierende Mehrheit angesichts des ungestümen Drängens Hitlers nach der Macht nicht erkennbar war. Falls der Reichspräsident nicht zum Verfassungsbruch bereit war – und dies war bei seiner grundsätzlichen Einstellung zu Verfassung und Eid und dem persönlich unterkühlten Verhältnis zu von Schleicher nicht zu erwarten –, so konnte dieser Regierung nur ein kurzes Zwischenspiel beschieden sein. Was sich bis zum 30. Januar abspielte, trug fast zwangsläufigen Charakter. Wenn man nach dem Krieg vermeintlichen und wirklichen Intrigen von Papens und der näheren Umgebung des Reichspräsidenten nachforscht, um das Zustandekommen des Kabinetts Hitler zu erklären, so gehen solche Untersuchungen an der politischen Realität zum Jahresbeginn 1933 vorbei. Nach dem Scheitern des Kabinetts von Papen blieb parlamentarisch keine andere Möglichkeit als die Betrauung Hitlers mit der Regierungsbildung. Das Zentrum selbst wußte keinen Ausweg aus der Krise.[24] Es forderte eine verfassungskonforme Lösung. Was aber bedeutet hier »verfassungskonform«? Dazu erklärt Morsey schlüssig: »Als solches konnte, ja mußte in erster Linie ein von Hitler geführtes Mehrheitskabinett oder zumindest ein von einer Mehrheit toleriertes Hitler-Kabinett gelten.« So führten Ressentiment und politischer Dogmatismus auf einen Weg, der jedenfalls zur Reichskanzlerschaft Hitlers beigetragen hat, obwohl schon damals im Aufbau der NSDAP die totalitäre Komponente unverkennbar war.

(Der zweite, abschließende Teil folgt.)

22 Morsey, a.a.O., S. 219.

23 Ebd., S. 116.

24 Ebd., S. 84f.

Die Jugend Frankreichs heute

Eine Analyse

Von Alphonse Dupront

Um eine erste Übersicht über die Probleme der französischen Jugend vorzulegen, sind kurz einige Gesamteindrücke festzuhalten, die unsere Haltung in der Analyse des Phänomens bestimmen. Man kann nur dann objektiv sein, wenn man zu seiner Subjektivität steht.

Zunächst ein Zeugnis, das beim Geschehen von 1968 im Mittelpunkt der Bacchanalien an der Sorbonne stand. Drei Feststellungen:

Die gleichen Assistenten, die beim Ausbruch der Krise während einiger Tage sich von einem seltsamen panischen Delirium mitreißen ließen, sind heute vernünftige gewissenhafte Universitätsprofessoren. – In den schlimmsten Momenten, als die Sorbonne in Brand gesteckt zu werden drohte, bildeten sich spontan Rettungsgruppen, um die Bibliotheken zu schützen, und in diesen Gruppen waren, manchmal als deren Anführer, einige der größten Hitzköpfe der Kontestation. – Und schließlich, nicht zuletzt: Auf dem Höhepunkt der Krise hat fast keine Autorität versucht, sich der Krise entgegenzustellen; man konnte sogar hören, wie der eine oder andere Professor, der einst ein strenger Dogmatiker war, dem revolutionären Kollektiv vorschlug, es solle die Lehrstuhlinhaber selbst ernennen.

Dies sind Fakten, die mir an einem Hauptherde deutlich zu machen scheinen, was das Ereignis von 1968 in Wirklichkeit war: ein Eruptionsphänomen, das von einem schon seit langem vor sich gehenden Prozeß zeugte, bis es dann die aufschlußreichste der total irrationalen Explosionen hervorrief und die Autoritätsstrukturen und die Menschen, die für diese verantwortlich waren, buchstäblich lähmte. Unter dem Eindruck des Schocks, den wir damals erlitten, haben wir dem Schwung des *ver sacrum* zuviel Gewicht beigemessen, so daß wir dann unseren eingeschliffenen Denkbahnen entsprechend daraus den Anbeginn der neuen Zeit machten. Man muß das Frühjahr 1968 entmythisieren und darin ein Signal erkennen – ein gewiß schrilles Warnungssignal, aber eben doch nur ein Signal für das Vor-sich-Gehen einer viel tieferen Mutation der gesellschaftlichen Werte.

Lassen wir also 1968 seine Hauptbedeutung: den eines Erwachens und zugleich den einer Lektion. Es lehrt uns, daß man erst nach einer offenen, geduldigen, klarsichtigen, ja zuversichtlichen Analyse dessen, was die jungen Menschen heute mit einem Wort, das schließlich alles besagt, ihre »Probleme« nennen, zu einem wirkungsvollen Tun mit ihnen gelangen kann. Der einzige zum Ziel führende Weg, um diese Probleme zu kennen und um sich zu orientieren, was aus ihnen wird, scheint im wesentlichen der des Hinhörens zu sein. Jede voreilig vorgenommene normative Analyse würde sehr bald zu einer Blockierung führen oder den Graben zwischen den Generationen dermaßen erweitern, daß er nicht mehr zu überschreiten wäre.

Eine offene Analyse, das ist der Weg der Erkenntnis, er bedarf der Entwicklung der Askese der geistlichen und geistigen Freisetzung, wie sie von jedem Streben nach »Erkenntnis« verlangt wird. Sie drängt sich auch auf als notwendige Korrektur des

Mißstandes, der sich in Frankreich entwickelt hat, der jetzt verhärteten und doch immer noch aktuellen oder habituellen Haltung der »Flucht nach vorn« auf dem Weg der Reform, weswegen es zu einer endlosen Kette, zu einer ganzen Flut von »Reformen« kommt, die unter dem Zwang, gesellschaftsbildend zu sein – sie sind als Ganzes bislang kein Gegenstand von Untersuchungen gewesen –, mehr oder weniger improvisiert werden. Somit sind es aussichtslose Reformen, denen man sich mehr unterzieht, als daß man sie gezielt unternimmt; es sind bloße Notbehelfe oder Scheinreformen, die aber durch ihre ständigen Anpassungen, die oft in aller Hast vorgenommen werden, für alle seltsam desorientierend sind.

Mehr oder weniger bewußt war die Reform übrigens ein Alibi und gleichzeitig ein stillschweigendes Eingeständnis der Unfähigkeit, die Grundrichtungen einer Entwicklung wahrzunehmen oder gar zu übernehmen.

Eine offene Analyse vornehmen zu wollen und zu versuchen, den ihr entsprechenden Haltungen gemäß zu leben, erfordert den Mut zur »Selbstkritik« unserer Generationen, die – wenigstens den Jahren nach – nicht mehr jung sind. Man hat denn auch, nicht zu Unrecht, bemerkt, daß die am meisten »materialisierenden« Erfindungen (Pille, Schallplatte, Motorrad, Apparate aller Art) ein Geschenk der Generationen sind, die den noch nicht Fünfundzwanzigjährigen von heute unmittelbar vorausgingen.

Wenn man eine derart verwickelte Realität zu durchforsten sucht, muß man sich zunächst hüten, sich von ihr ein allzu düsteres Bild zu machen. Das Abnormale an hauptsächlich emotionalen Reaktionen darf uns nicht das noch solid vorhandene Normale übersehen lassen.

Ein soziologischer Blick wird denn auch die klassischen Anzeichen für ein normales Verhalten sehen. Hier das Profil auf einer Dreiergruppierung:

– Aktive, verantwortungsbewußte Elemente, die geistig auf der Suche sind, sich freiwillig dem Dienst an anderen widmen und neue Haltungen fordern, aber in schöpferischer Kontinuität, machen mindestens zehn Prozent der jugendlichen Bevölkerung aus – die übliche Zahl derer, die man »Elite« zu nennen sich fürchtet oder ablehnt; es sind »Erlesene«, weil sie animieren.

– Eine »schweigende Mehrheit«, die stabile, manchmal schwerfällige, aber in ihrem Schweigen lebendige große Masse, die zwar zu bewegen ist, aber an ihrem Herkommen bis auf einige Varianten in Kleidung und Sprache festhält.

– Eine Randgruppe der »Abnormalen«, ein Außenseitertum unter den verschiedensten Formen: Zurückweisung der derzeitigen Gesellschaft, jedoch meist nicht durch anarchistische Triebe, sondern anders motiviert; Mitmachen in einer individuellen und kollektiven Lebensform, die auf Permissivität beruht und sich um die Lebensregeln der Gesellschaft nicht kümmert; Umherirren; mehr oder weniger elementares oder bewußtes Anstreben einer »Gegenkultur«; Delinquenz im kleinen und im großen; Gewalttätigkeit als Form des Selbstausdrucks und am Ende systematische, entschlossene Kriminalität. Die Zahl dieser Gruppe ist schwer zu bestimmen, macht aber nur sehr wenige Prozente aus, höchstens zwei Prozent – was eigentlich noch angeht.

In diesem Querschnitt spiegelt sich eine Gesellschaft wider, die, wenn man sie so von außen besieht, im großen und ganzen im Gleichgewicht ist. Was aber die Hintergründe des Bildes in einem andern Licht erscheinen läßt, ist dies, daß das, was sich in der Randgruppe an Erbittertem, Krankhaftem, Revoltierendem, ja Zerstörerischem findet, in den beiden anderen Gruppen junger Menschen ebenfalls wirkt. Darum läßt sich das

Außenseitertum als ein Krankheitszeichen an einem zwar gesunden, aber von innen her in Gärung befindlichen Körper ansehen.

Deswegen darf man aber nicht die ganze Gesellschaft der jungen Menschen als dekadent verschreien, selbst wenn man sie mitunter als hoffnungslos bezeichnet. Betrachten wir sie vielmehr als das lebendige Milieu anderer Erwartungen und eines mutierenden Suchens; halten wir es für unsere Pflicht, ihr zum Sehen zu verhelfen, und setzen wir uns dadurch gleichzeitig instand, in brutalem Erwachen oder in Exzessen aller Art die Antriebe zur Veränderung unserer westlichen Gesellschaften wahrzunehmen.

Und schließlich ist bei der Analyse noch etwas Weiteres zu beachten. Vereinfachen wir nicht wirre und verwickelte Gegebenheiten zu kantig formulierten Allgemeinheiten. Zwei Beispiele können uns davor warnen.

Das eine besteht in der offensichtlichen Tatsache, daß trotz des unwiderstehlichen Drucks unserer Massengesellschaften auf Einförmigkeit einer mehr oder weniger verschmelzenden, ununterschiedenen Masse hin die Jugendmilieus noch deutlich spürbar differenziert bleiben. Weniger den Geschlechtern nach – was ein gewichtiger Hinweis ist auf das, was man sucht – als nach der Zugehörigkeit zu einem Milieu oder noch deutlicher nach dem, was sie tun oder nicht tun, nach ihren gesellschaftlich-beruflichen Kategorien, wenn man so sagen kann. Wenigstens fünf Differenzierungen sind auszumachen: Studenten; Arbeiter; freie Berufe und Handwerker; Berufs- oder Arbeitslose. Eine Differenzierung dem »Stande« nach und damit eine sehr äußerliche Differenzierung.

Der Unterschied der Kultur nach – wenn wir das Wort »Kultur« im umfassenden Sinn der Lebensweisen nehmen – wiegt noch schwerer. Auch besteht, was die Jugend betrifft, ein noch entscheidenderes Gefälle zwischen der ländlichen Welt und der städtischen Welt.

Eine weitere Vereinfachung, vor der man sich hüten muß, besteht darin, daß man die Gesellschaft der Jugend zwischen dem Pubertätsalter und ihrem Eintritt ins Erwachsenenalter (ungefähr 15/25 Jahre) zeitlich als einen Block, als ein einziges Ganzes nimmt. Das heißt ein sehr spezifisches Phänomen von heute übersehen. Wir wollen uns zwar nicht selbstgefällig über die Akzeleration der Geschichte unterhalten, doch ist es eine Tatsache, daß wir es mit einer seltsamen Verengung der Dauer dessen zu tun haben, was man »Generation« nennt, mit einer Verengung, welche die normalen biologischen Koexistenzen sonderbar zusammenzieht.

Man kann dies anhand einer groben Analyse nach Schichten der jungen Bevölkerung ermessen. An dem einen Ende steht die sogenannte Generation von 68, die sich jetzt in die Normalität eingeordnet hat. Ihre Angehörigen sind für die Zwanzig- bis Fünfundzwanzigjährigen von heute höchstens »Ahnen« oder Kriegsveteranen und werden so von der Generation der Jugendlichen, die nicht ihre Söhne sein können, wohl verehrt – aber aus der Distanz. Unterhalb der Zwanzig- bis Fünfundzwanzigjährigen als Block von kurzer Dauer die Abschlußklassen der Lyzeen und anderer, mehr oder weniger technisch ausgerichteter Schulen; dann Zonen der Fragilität, die sich vielleicht mehr erschüttern als beeinflussen lassen, die zwischen zehn und fünfzehn Jahren oder noch Jüngeren, eine Pseudoentwicklung, Ergebnis zahlreicher miteinander verquickter Ursachen, welche die Erscheinungsformen der Adoleszenz seltsamerweise auf die noch ganz Jungen ausweiten.

Über eine Dauer von zehn bis fünfzehn Jahren erstrecken sich also vier Milieu-

Generationen, die voneinander sehr abgeschlossen sind und sich manchmal ganz bewußt voneinander distanzieren.

In groben Zügen gezeichnet, tritt so eine Jugend zutage, die nicht nur in sich abgeschlossen ist, sondern auch innerhalb ihrer selbst, und vor allem wird in dieser Alterspyramide eine Verwerfung des Gesellschaftsgewebes sichtbar, die von oben nach unten, von den Älteren zu den Jüngeren zunimmt. Ein gewiß biologisch natürliches Phänomen, das aber in seiner Akzentuierung mehr und mehr die Form einer gesellschaftlichen Endemie annimmt, jedoch mit einem provisorisch stabilen Absatz, dem der »Sozialisation« im Alter von ungefähr 18/22 Jahren, nämlich mit dem Eintritt in die Universität, den ersten Etappen der Ausübung eines Berufes oder mit der Geburt des ersten Kindes.

Selbstverständlich wären noch weitere Gefälle zu nennen, namentlich diejenigen, welche von den Gesellschafts- und Kulturniveaus der Ursprungsmilieus herrühren. Obschon man oft auf sie aufmerksam macht, haben sie häufiger, als es zunächst den Anschein hat, die Tendenz zu verschwinden. Die Analyse dieser latenten Nichtdifferenzierung kann hier nicht einmal skizziert werden.

Wichtig für uns ist, anhand der gegebenen Beispiele zu erahnen, wie komplex die Jugendgesellschaft ist, und sich bewußt zu sein, daß jede Gesamtsicht und erst recht jede Schlußfolgerung sorgfältig zu nuancieren ist.

Nachdem der Ehrlichkeit halber diese Vorbehalte gemacht worden sind, ist zu sagen, daß es eben doch eine »Welt« der jungen Menschen gibt, mit weithin gemeinsamen Bedürfnissen und Haltungen zum Leben. Somit kann man, wenn man reflektiert – was nur ein erster Schritt in eine in Bewegung befindliche Realität sein kann –, sich Tendenzen abzeichnen sehen.

In diesem Sinn versuchen die im folgenden geäußerten Gedanken, die »kritischsten« Situationen, worin die Zukunft ganz besonders auf dem Spiel steht, deutlich werden zu lassen. In einem Gemälde jedoch, das weder zu pessimistisch noch zu optimistisch zu sein versucht, da man darauf bedacht sein muß, stets hellsichtig über die ebenso vagen wie blendenden Zustände hinauszusehen.

Und dies in einer doppelten Gewißheit. Die eine, daß wir hier das Phänomen »junge Menschen«, um es gültig fassen zu können, es nur in einer Analyse des Prozesses greifen dürfen, die unsere heutige Gesellschaft, der wir selbst als Mitspieler oder Zeugen angehören, »mutieren«. Die andere Gewißheit ist die, daß unsere Jugend, die uns dem Leibe nach nah, dem Geiste nach fern ist, uns ein Laboratorium *in vivo* bietet, um uns den Blick zu schärfen für das, was in den Tiefen der kollektiven Seele vorgeht, und uns so zur eigenen Gewissenserforschung zu zwingen.

Somit wird unsere Analyse in folgenden Schritten erfolgen: Formen und Haltungen, die am Verschwinden sind; existentielle Zwiespältigkeit; echte Kräfte.

I. Formen und Haltungen, die am Verschwinden sind

In jeder beschleunigten geschichtlichen Mutation bersten Geisteshaltungen und Gesellschaftsstrukturen unter Getöse, oder sie fallen ohne Revolution und Gewalttätigkeit als etwas Totes und kaum noch zu Gebrauchendes dahin, einfach deshalb, weil sie nicht mehr als Träger von Hoffnung auf ein besseres Dasein, nicht mehr als lebenswert anerkannt werden.

a) So steht die heutige Jugend Frankreichs der Politik im allgemeinen Sinn des Wortes gleichgültig gegenüber.

Ein Desinteresse am Staat, vor allem aber eine etwas verächtliche Gleichgültigkeit gegenüber den Politikern und dem, was da gespielt wird. Zwar gibt es noch da und dort Gruppen junger Menschen mit vielen »jungen Füchsen«, die auf das politische Erbe lauern und sich vorgaukeln, sie könnten sich leicht Macht erobern, doch die Dominante, manchmal bis in die Kreise derer hinein, die das herkömmliche Spiel spielen, tritt im enttäuschten Geständnis zutage: »Davon ist nichts zu erwarten« – eine sarkastische Einsicht des politischen Personals, daß es nichts oder nur ganz wenig wirklich ins Leben Eingreifendes zu ändern vermag, auch wenn immer wieder mit den gleichen Versprechungen hausiert wird. Vor allem ist dies ein vernichtendes Urteil über die Unfähigkeit dieser Welt, der sogenannten »res publica«, eine große »Sache« vor Augen zu stellen, etwas, wofür es sich zu leben lohnt.

Eine Gesellschaft ohne Angebote und Selbstvertrauen, und das erdrückende Gefühl, daß in der Gesellschaft überhaupt nichts Positives läuft, bringen die Jugend auf den Gedanken, daß ihre wahre Existenz anderswo liege und dementsprechend zu leben.

Und so stellt man denn heute als offenkundige Sachverhalte fest: Das allgemeine Interesse wiegt immer weniger gegenüber dem Willen, individuell zu leben; viele junge Menschen zögern, sich zu engagieren; für sie zählt das Privatleben mehr als eine Sache. Selbst der Begriff »Sache« wirkt abgeschmackt, denn eine »Sache« ist etwas nur so lange, als man sich imstande fühlt, ihr sein Leben zu weihen, was so weit gehen kann, daß man sogar bereit ist, sein Leben für sie zu opfern. Nun aber liegt ein klinisches Indiz vor, das weit über das hinausgeht, was es zu bedeuten scheint: Zu einem großen, ja zum größeren Teil würde eine angeblich repräsentative Anzahl von Studenten (nach einer Umfrage vom Juni 1979) sich weigern zu kämpfen; mehr als ein Fünftel würde desertieren.

Wir wollen dies nicht überbewerten, denn Meinungsumfragen haben stets etwas Künstliches an sich; auch gehen die jungen Menschen, weil sie dazu provoziert werden oder aus Übermut, in ihrer Antwort auf ungeschickte Fragen, auf die sie gar nicht gefaßt sind, weit über das hinaus, was sie gegebenenfalls täten. Doch das Indiz ist klar: Das Leben gilt als oberstes Gut, das gegenüber allem und gegen alles für sich zu behalten ist. Infolgedessen, und dies führt uns von einem übersteigerten Lebenswillen zum Politischen zurück, verliert der Mythos des Nationalstaates, ja selbst der des Vaterlandes die Kraft, Selbstaufopferung zu rechtfertigen.

b) In der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Ordnung befreit man sich von den vorherrschenden, konformierenden Werten: Arbeit, Karriere, vorgegebene Verhaltensmuster. Dies läuft offensichtlich auf die Infragestellung der Ordnung des Ganzen und auf die Zurückweisung des gesellschaftlich vorgezeichneten Weges hinaus.

In einer Umfrage des Sekretariats für Jugend und Sport, die 1977 durchgeführt wurde und einen Querschnitt junger Menschen nach dem befragte, was ihr Glück ausmache, werden Geld und Arbeit nur gering veranschlagt, das Geld kommt noch vor der Arbeit. Somit erscheinen Geld, das Ringen um Profit und folglich um Macht im Sinn der bürgerlichen, kapitalistischen Gesellschaft für die jungen Menschen nicht mehr als Leitwerte.

Als Realisten wissen sie aber, daß sie Geld nötig haben, jedoch nicht, daß sie es zum Gegenstand erbitterter Kämpfe und harter Anstrengungen machen würden. Man ist überrascht, daß in zahlreichen Gruppen junger Menschen im Gegensatz zu der

Konsumgesellschaft ein gewisser harter Lebensstil aufkommt; man hat gar kein Bedürfnis, materielle Macht oder selbst Komfort allzusehr zur Schau zu stellen, und zwar werden Jungen und Mädchen hierin immer mehr einig.

Der dominierende Wert bleibt das Vergnügen. Dieses – mit sehr unterschiedlichen, elementaren Inhalten – zählt mehr als das Geld.

Weshalb also soll man arbeiten?

Diese Frage wird immer brutaler gestellt. Dabei darf man in der Analyse nicht vergessen, daß die jungen Menschen von heute die Söhne einer »materialisierten« Gesellschaft sind, die nahezu ganz auf der kruden, im Grunde primitiven und aufgrund der Gesellschaftshierarchie verhärteten Beziehung zwischen Arbeit und Geld beruht, d. h., die Arbeit ist dazu da, um Geld zu verdienen und damit Macht, gesellschaftliches Ansehen, ja Genuß nach allen Seiten hin zu erwerben.

Diese ererbte Haltung scheint ihnen den in der christlichen Kosmogonie des verlorenen Paradieses gegebenen Auftrag verdeckt zu haben: »Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot verdienen«, sodann und vor allem auch den Wert der Arbeit als gewissermaßen notwendiges Mittel zur Selbstdarstellung und zur persönlichen Bildung. Hierin liegt ein schwerer und in gewisser Weise entfremdender Verlust durch einen Individualismus vor, der total sein möchte. Zu erleben, daß man nicht mehr durch die Arbeit zu dem wird, was man ist, bedeutet mehr und mehr den Wert der Arbeit als Freisetzung seiner persönlichen Potenzen, der natürlichen Qualitäten und Kräfte, die jeder in sich trägt, in der Auseinandersetzung mit einer harten Materie zurückweisen und somit auch das Anpacken dieser Materie zurückweisen, was soviel besagt, wie sie zu leugnen.

Um ihren Lebensunterhalt zu verdienen, wenden sich deshalb die jungen Menschen ganz natürlicherweise den verschiedenen Formen des Tertiärsektors zu. Dies um so eher, als Schulen und Universitäten ihnen bis dahin die Disziplin der Selbstbildung durch die Arbeit an einer Materie nicht beigebracht haben. Das Buch ist »Zwischenträger«, nicht Materie, ja noch schlimmer, das Buch ist bloß Anschein von Materie.

Ein letztes schädliches Element, das aus einer Gesellschaft mit übersteigertem Individualismus stammt, worin Selbstausdruck, Macht, Profit und Geld ein und dasselbe sind, ist der Verlust des Wissens darum, daß die persönliche Arbeit Beteiligung an einem kollektiven schöpferischen Werk ist und somit Dienst an der Entwicklung und der Steigerung des Wohlbefindens aller. Dieses Wissen aber ist für ein solches Werk, das eine Gesellschaft ausmacht, die diesen Namen verdient, unerläßlich. Auf dieser entscheidenden Ebene können die Formen der Arbeit unendlich variieren, aber die tiefere Motivierung kann nur allen gemeinsam sein: das Angebot der persönlichen Anstrengung für das Wohl aller.

c) Welches sind die bedeutsamen Motivationen?

Hier müssen wir uns mit dem Problem der »Berufung« befassen. Jahrelange Erfahrungen auf Universitätsebene im Bestreben, mit den Studenten in Kontakt zu sein, um sie zu orientieren und ihnen behilflich zu sein, gehen dahin, daß auf die Frage, ob man sich »berufen« fühle, erstaunte Blicke oder hämisches Lächeln antworten, denn dieses Wort wird nurmehr als »altfranzösisch« empfunden.

Hingegen ist die geläufigste Reaktion die, daß man eine Arbeit, eine Beschäftigung haben möchte, die »interessant« ist. Alles hängt an der Subjektivität dieses Ausdrucks und am Inhalt, den diese ihm beilegt. Das Interesse an einer Arbeit kann vielleicht die

schüchterne, verworrene Äußerung eine Berufung sein, ein Plan, sich in einer organischen Gesellschaft niederzulassen, in der jeder seine Talente am besten betätigen kann, somit irgendwie eine Rückkehr zu einer Gesellschaft der »Berufungen«. Tatsächlich aber steckt heute hinter dem jeder materiellen Zweckbestimmung baren, gleichzeitig persönlichen und unbestimmten Wort »Interesse«, das manchmal ein bloßer Vorwand ist, eine große Schwierigkeit, ein Zögern, eine insgeheim gewollte Langsamkeit, seinen Weg zu wählen.

So erhält in der Gesellschaft der jungen Menschen eine etwas wirbelige Mobilität von Erfahrungen den Charakter wirklicher Erfahrungen. Man probiert etwas, um zu »sehen«, ob man Gefallen daran findet. Nichts könnte besser besagen, daß man eine bestehende Gesellschaft implizit zurückweist. Das Interessezentrum liegt nicht in dem, was vorgelegt wird, sondern anderswo. Darum streift man in den bestehenden Strukturen und Formen herum, ohne sich zu engagieren, und wird erst so spät als möglich seßhaft. Ein analoges Problem, ein Knäuel von Ungewißheiten, Weigerungen, Velleitäten und dem Gefühl, daß die Universitätsinstitution nicht das Richtige sei, entwickelt sich durch die Hierarchie unzähliger Examen hindurch, die den Gesellschaftsfluß in gefährlicher Weise zum Stagnieren bringt. Eine Menge von Studenten meldet sich an, einfach um zu »sehen«, wie das geht, ohne eine begründete Aussicht auf Erfolg, und wenn man dann durchfällt, versucht man es gleich anderswo, ohne daß man dabei entschlossener ist.

Ein solches endemisches Herumwirbeln liegt in der Logik eines Sich-nicht-Engagierens; es ist das ganz offenkundige Eingeständnis, daß die bestehenden Gesellschaftsstrukturen nicht der konfusen Erwartung des Selbstausdrucks entsprechen.

Manche Ursachen können diesen Standpunkt der Dinge erklären: Weigerung, sich nach der Familie zu richten; Freisetzung eines gesellschaftlichen Nachahmungsdranges; diffuses, mehr innerlich verspürtes als klares Gefühl, daß die Gesellschaft leer läuft und von sich aus keine sublimierende Zielvorstellung bietet; Schwäche infolge eines erwiesenen Absinkens des Bildungsniveaus auf den verschiedenen Stufen und infolge des Fehlens einer sich verantwortlich fühlenden einsichtsvollen und aufmerksamen Wegweisung; Selbstgefälligkeit oder der Wille, für etwas anderes dazusein als für das, was die Gesellschaft vorschlägt. Alle diese Haltungen und Mängel führen in aufschlußreicher Evidenz zu einem Mißverhältnis zwischen einer wenigstens in ihren äußeren Formen außerordentlich immobilen Gesellschaft und der Unbeständigkeit der jungen Menschen, die mehr oder weniger lässig auf die Entdeckung dessen ausgehen, was sie festlegen kann.

Lassen sie sich überhaupt festlegen? Die Motivation, die sie bei den Umfragen am häufigsten angeben, ist die Freiheit.

Ein Begriff und eine Wirklichkeit mit äußerst unfixiertem Inhalt (darüber wäre eine gründliche Umfrage durchzuführen), die aber wenigstens negativ die Bestätigung für ein irgendwie entschlossenes Sich-nicht-Engagieren liefert, für eine Haltung des Zuschauens, nicht des Mittuns in einer Gesellschaft, der die jungen Menschen sich bloß unterziehen (in einer Umfrage, die bei einer dem Umfang nach recht signifikanten Musterkollektion von Studenten durchgeführt wurde, erklären bloß 12,4 Prozent, daß die Gesellschaft ihnen zusage, während 42 Prozent sich an diese nur anpassen, weil »man eben wohl oder übel dies muß«); sie zeigen somit, daß die jungen Menschen der Gesellschaft den Prozeß machen wollen. Positiv äußert sich in diesem Freiheitswillen ein

persönliches Bestreben, das zu tun, wozu man Lust hat, sich selbst in einem eigenen Suchen zum Ausdruck zu bringen, sich selbst zum Erfolg zu verhelfen oder ganz allgemein die Voraussetzungen zu finden oder zu schaffen, um »sich in seiner Haut wohl zu fühlen«.

Dies stellt ganz offensichtlich geltende Werte, vorgezeichnete gesellschaftliche Bahnen in Frage wie z. B. den Karrieregedanken, den gesellschaftlichen Erfolg, der in materiellen Statussymbolen, den Hierarchien, den Kadern oder den *tchins* (Titel oder Medaillen) zum Ausdruck kommt.

Ist diese Freiheit erst noch zu erwerben, wie das alte revolutionäre Heldenlied dies besang? Da sie Kinder der Konsumgesellschaft und in einer der Sozialisierung zuschreitenden Gesellschaft aufgewachsen sind, worin alles zu einem Recht wird und wo jedes Recht durch die Kollektivität – mit anderen Worten durch den Staat – zu erfüllen ist, herrscht in der Welt der jungen Menschen eine dementsprechende psychologische Einstellung. Man schuldet ihnen diese Freiheit, der sie zu bedürfen meinen, und wenn man sie ihnen nicht gibt, nehmen sie sie einfach, was für sie das Natürlichste auf der Welt ist, denn sie müssen sie sogleich haben.

Das ist wahrscheinlich das zentrale Phänomen des Sich-nicht-Engagierens der jungen Menschen in der bestehenden Gesellschaft. Zwei offensichtliche Anzeichen erhellen es. Das eine ist die Forderung »sofort«. Die heutige Jugend ist eine Jugend des Heute, des Unverzüglichen. Die Zukunftsprojekte sagen ihr weniger als die Gegenwart; was die Vergangenheit betrifft, so wird sie eines oder anderen Tages ihren Platz finden, den Bedürfnissen nach persönlichem Ausgleich entsprechend. Das andere ist dies, daß der Anspruch auf Freiheit als etwas Natürliches, Praenormales empfunden wird. Unter anderen geschichtlichen Umständen zwangen der vitale Anspruch auf Freiheit oder Befreiung revolutionäre Situationen herbei. Dies ist heute unnötig. Nachdem sie sich die Mühe gegeben hat, auf die Welt zu kommen, ist es für die heutige Jugend das Natürlichste auf der Welt, sich ohne viel Getöse und Krach in den Lebensformen einzurichten, die ihr zusagen.

Der soziologische Befund ist somit klar: Wenn andere Lebens- oder Gsellschaftsformen sich ohne größere Krise oder »Revolution« gegenüber der Ordnung der bestehenden Gesellschaft durchsetzen, dann deshalb, weil diese an Integrationskraft verliert und in Auflösung begriffen ist.

Das eindrucksvollste Zeugnis dafür liegt in der mehr und mehr konstanten Tatsache, daß herkömmliche Werte – seien sie nun gesellschaftliche Verbote oder Tabus, sozialethische Gebote oder religiöse Vorschriften – ohne weiteres in Frage gestellt werden.

Ein Grenzbeispiel ist die Infragestellung des Wertes »Eigentum«, der in unseren modernen bürgerlichen Kulturen sakralisiert worden ist. Gewisse Gruppen maßen sich das Recht an, zu »squatterisieren«; um den Akt zu rechtfertigen, sagt man: »Picken ist nicht Stehlen«, wobei »Picken« darin besteht, einem anderen etwas wegzunehmen, ohne daß dieser dies bemerkt. Man muß gerecht sein: Dies sind Haltungen von Extremisten, von Außenseitern, obschon kleinere Diebstähle immer mehr einreißen.

Viel offener und proklamierter ist die sexuelle Freiheit. Darin liegt gleichzeitig die Beanspruchung eines Rechts auf Genuß, eine Erklärung der Unabhängigkeit von der vorangehenden Generation und ein weiteres Zeugnis für das wie fieberhafte Ausgehen auf möglichst viele Erfahrungen, bevor man dann endlich seßhaft wird.

Das gleiche gilt in bezug auf das, was man schamhaft das »Zusammenleben« der Jugendlichen vor der Ehe nennt. Es besteht darin, daß man – und auch das empfindet man als ganz natürlich – ein gesellschaftliches Szenario aufbaut, worin die Freiheit darin besteht, daß man in einer zurückweisenden und nachahmenden Haltung zugleich Erwachsensein spielt, dabei aber die traditionellen Werte der bestehenden Gesellschaft, die Fixpunkte und Grenzen, die diese aufzwang, beseitigt.

So verhält es sich mit dieser Gesellschaft der jungen Menschen, einer Gesellschaft, die auf der Suche ist, aber in einer offensichtlichen Situation des Überhängens: einerseits hält man die wesentlichsten Werte, die die Lebenskraft, Stabilität und Ordnung der Gesellschaft ausmachen, für veraltet oder tot, andererseits gelingt es ihnen nicht, von ihnen loszukommen, weil sie dieser Gesellschaft entstammen.

II. Zwiespältigkeiten

In einer solchen Situation gibt es vielfältige Zwiespältigkeiten. Einige von ihnen bewußt zu machen, ohne sie in einen Zusammenhang pressen zu wollen, scheint ein Weg zu sein, um für die Entwicklung und die Zukunft der Gesellschaft der jungen Menschen von heute zu Heilungsprozessen zu gelangen.

Von diesen Zwiespältigkeiten aller Art werden wir uns hier mit drei besonders aufschlußreichen befassen.

1. Die doppelte Zwiespältigkeit eines sozusagen gleich starken Verlangens nach Abenteuer und Unbeständigkeit auf der einen Seite und nach Sicherheit und Stabilität auf der anderen Seite.

Das Abenteuerliche suchen viele weniger in der sportlichen Glanzleistung als in der Entdeckung des Raums und anderer Welten. Es ist, als ob sie einen unwiderstehlichen oder nachahmenden Trieb hätten, in der Erforschung des Planeten immer weiterzugehen, soweit als nur möglich. Gewiß zu dem Zweck, etwas anderes kennenzulernen, vor allem aber, um zu fliehen, um sich von dem zu befreien, was einem am meisten als alltäglich und gewohnt vorkommt. Wichtig ist, auf und davon zu gehen.

Die jungen Menschen von heute scheinen mehr von den anderen Erdteilen als von Europa angezogen zu werden. Die Ferien sind für viele dazu da, um weit zu reisen, in möglichst andere Verhältnisse oder an das andere Ende der Erde.

Darum stecken sie unablässig in Reiseplänen, fiebern danach auszubrechen, sich mit dem Raum zu messen, und fühlen sich wohl, wenn sie in einem Geschwindigkeitsrausch leben.

Die Unbeständigkeit ist ein weiterer Zug der Jugend. Sie entspricht ihrem Alter und zugleich dem allgemeinen Grundzug der heutigen Welt, der unablässigen Bewegung unter jedem, auch dem geringsten Vorwand. Doch in »der« Jugend, die wir unserem Empfinden nahezubringen, wenn nicht zu erkennen uns bemühen, nimmt diese Unbeständigkeit die folgenden Charakterzüge an: das Bedürfnis, die Erfahrungen zu vervielfachen, als ob die jungen Menschen befürchteten, von einer Welt gefangengenommen zu werden, die ihnen nicht zusagt; ein Komplex der Veränderung und der Geschwindigkeit, die auch stark egozentrische Selbstprüfung ist, Auseinandersetzung mit Gegenkräften und ein Rausch, worin man zugleich seine Kraft und Befreiung von sich selbst erlebt, aber auch wie ein Kind Spielzeuge kaputtmacht.

Davon zeugt die schwindelerregende Entwicklung dessen, was man – freilich mit etwas Mühe – als »Jugendmoden« bezeichnet, denn im Begriff »Mode« liegt bis in die phantasievollsten Kreationen hinein doch mehr Kontinuität. So folgten in den letzten Jahren in immer rascherer Reihenfolge aufeinander: zuerst, doch schon in weiter Ferne die Zazus, dann die Beatniks, die Provos, die Mods, die Hippies und neuestens die Punks. Heute (1980) sind es die Skas, die New Mods, die Cold Wave, von denen man in Frankreich sagt, sie kämen von Deutschland. Nichts bezeugt das fast verzweifelt bange Suchen nach einem Miteinander-Existieren besser als diese Wellen, die in einer beklemmenden Irrationalität aufeinander folgen und vorläufig unfähig sind, sich anders zu definieren als mit Bezeichnungen von Jenseits des Atlantiks.

Doch gleichzeitig oder fast simultan das Sicherheitsbedürfnis. Obschon sie nichts von Karriere wissen wollen, verlangen die jungen Menschen doch eine sichere Anstellung, zumindest solange sie eine solche wünschen, sonst rechnen sie es der Gesellschaft zur Schuld an.

Von unserer auf Sicherheit bedachten Gesellschaft bestimmt, denken viele von ihnen schon an die Pensionierung und wählen den Beruf dementsprechend, d. h. der Sicherung der wenn auch nur konfus erahnten Zukunft entsprechend; sie suchen sich abzusichern in einem soliden Großunternehmen oder noch viel lieber in einem Funktionärsstaat. Wenn dies schon mit einem Engagement und einem Sich-Festlegen verbunden ist, dann am besten im Tertiärsektor.

Eine weitere Form des Hanges nach Sicherheit ist das, was die Soziologen den »Nestkomplex« nennen: Vor der Ehe oder in einer Ehe, zu der das Zusammenleben führt, verspürt man das Bedürfnis nach einem Heim, eifersüchtig auf Unabhängigkeit bedacht – wenigstens von der vorhergehenden Generation.

Dieses Bedürfnis erstreckt sich auch auf den Boden. Das regionale Denken entwickelt sich in Frankreich auf allgemeinster Ebene in der Motivation der jungen Menschen, dort, wo man geboren ist, auch leben zu wollen. Dabei handelt es sich um etwas ganz anderes als um eine von »Intellektuellen« geschaffene Bewegung gegen die jakobinische Zentralisation oder gegen das immer stärkere Überhandnehmen einer undifferenzierten, einförmigen Gesellschaft. Vielmehr liegt darin ein Suchen nach Verwurzelung, um in der wirbelnden Welt von heute eine Verankerung zu finden. Der Heimatboden und das Ursprungsmilieu sichern so ab und bilden die Klammern, innerhalb derer man sich dem Wirbel ausliefern und die mehr oder weniger geglückten Akkulturationen der »großstädtischen« Moden vornehmen kann.

2. Eine zweite Zwiespältigkeit: eine Massengesellschaft, in der man sich allein fühlt. Die Jugendgesellschaft weist heute zwei Erscheinungsformen auf: einmal die Bande oder Gruppe, die beide mehr oder weniger Randerscheinungen sind; sodann die von sehr vielen Jugendlichen besuchten Massenversammlungen, die man bis zur Raserei miterlebt.

In beiden Fällen – und dies ist bemerkenswert – kommt es zum fast vollständigen Aufgeben der Freiheit, die sie der bestehenden Gesellschaft gegenüber am meisten als Rechtsanspruch geltend machen.

Man kann diese Zwiespältigkeit sehr gut erklären mit dem heute wie eine Seuche um sich greifenden Phänomen »Disco«.

Ein Phänomen bei den Fünfzehn- bis Fünfundzwanzigjährigen, von denen man nicht

zu Unrecht gesagt hat, daß es als Phänomen einer totalen Gesellschaft angesehen werden kann. Total in dem Sinn, daß dabei sämtliche Ausdrucksmittel in Ton und Beleuchtung, welche die Sinne am meisten gefangennehmen, in einer solchen Intensität verwendet werden, daß sie einen kollektiven Rausch erzeugen, worin jeder Teilnehmer im Tanz und durch den Tanz die in ihm liegenden Möglichkeiten des animalischen und geistigen Lebens bis zum äußersten Grad ausloten kann. Eine panische Hysterie kollektiver individueller Befreiung, die durch das halluzinierende Erdröhnen eines »pum, pum, pum« orchestriert wird und einen nicht mehr losläßt, bis der Wahnsinn »Disco« gesättigt ist.

Eine solche Masse weiß selbstverständlich nicht um sich; sie ist irgendwie einfach ein kathartisches Milieu, das keine andere Dauer kennt als den jeweiligen Moment. Unbewußt, wie sie ist, hat sie auch keine Mythologien mehr. Sie ist ein panischer Wahnsinn, worin jeder für sich allein bleibt. Man ist gekommen, um sich einen Augenblick lang von sich selbst zu befreien und bleibt dabei doch das, was man ist. Eine Art Bad zum Vergessen, und darüber hinaus gibt es nichts Weiteres als die Möglichkeit, jedes Wochenende oder noch öfters von neuem darin einzutauchen.

Noch mehr als die Phänomene Punk und Reggae, die ebenfalls importiert sind, scheint diese Disco-Raserei, die selbst auf die ländlichen Gebiete übergreift, außerordentlich bezeichnend für einen Kampf, der die jungen Menschen packt. Diese befinden sich wie in einer Zwickmühle zwischen ihrem Trieb, sich von der Gesellschaft, so wie sie ist oder ihnen erscheint, zu befreien, der Prüfung ihres Alleinseins, die in ihrer Suche nach einer neuen Gesellschaft die unerläßliche Etappe ist, und der in ihrem Disco-Erlebnis langsam manifest werdenden Einsicht, daß sie, obwohl sie bis ans Ende ihrer Kräfte gingen, nichts geschaffen haben, und daß es über das hinaus, was sie periodisch an den Disco-Abenden erleben, noch etwas anderes gibt.

Der Zwiespalt Einsamkeit/panisches Herdentum eröffnet so den anspruchsvollen Naturen eine natürliche und geistige Ahnung von Religion oder in einer mehr mittleren gesellschaftlichen Ebene vielfältige, zerbrechliche Erfahrungen mit dem Gemeinschaftsleben, die weder ihre geistige noch zeitlich-wirtschaftliche »Regel des Meisters« gefunden haben, sondern die nur im heftigen, fröstligen Bedürfnis, »zusammenzuleben« bestehen.

3. Zwiespältigkeit: die zwischen Absurdität und Existenz. – Absurd sind beispielsweise die klinischen Gegebenheiten der heutigen Sklerose unseres Bildungssystems. Auf der einen Seite die verlängerte Schulpflicht, ein verallgemeinerter Zwang, der viele junge Menschen ihren Eigeninteressen entreißt oder ihnen Abscheu vor der Schule einflößt, was schwerwiegende Konsequenzen hat, entweder Berufungen, die am Entstehen sind, abzuwürgen oder zu Gewalttätigkeit und Delinquententum zu verleiten, um sich vom »Halseisen« zu befreien. Auf der anderen Seite unsere Universitäten, die der Welt von heute nicht angepaßt sind, bequeme und vor allem übervölkerte Zufluchtsstätten, Produktionszentren diplomierter Arbeitsloser. So sind sie für die jungen Menschen zu der Stätte geworden, wo diese sich langsam bewußt werden, daß ihr *cursus* ins Leere geht – in die Leere, die der Gipfel des Absurden ist. Zumal da man in sturer Verblendung – ein unbestreitbares Zeichen schwerwiegender Verantwortungslosigkeit gegenüber jungen Menschen – eine solche Menge von Diplomen aushändigt, daß sie praktisch nutzlos werden.

Für die individuelle Existenz absurd sind die von Natur aus »unmenschliche«

technokratisch-sozialisierende Mechanisierung und die Verwirrung, ja der Verlust der persönlichen Identität in einer homogenen egalitären Gesellschaft.

Absurd vor allem ist es – und darin liegt vielleicht der Grund dieses Dramas –, daß man zwar existiert, aber einem für die Existenz kein Sinn vorgelegt wird – ein offensichtlicher Beweis dafür, daß die bestehende Gesellschaft zu keiner Neuerung mehr fähig ist.

Es gibt noch viele weitere Brutalitäten des Absurden, und nichts zerstört die Lebensenergie mehr als das Bewußtsein des Absurden. Mit ihm zu koexistieren führt langsam zum seelischen Ruin und zur Gleichgültigkeit gegenüber dem Handeln. Dann entsteht die Psychose des »Wozu auch?« und kommt das auf, was man heute in Frankreich die »Bof-Generation« nennt. Was sie charakterisiert, ist eben dieser lautmalende Ausruf »bof!« (»bah!«), der, von einem Achselzucken begleitet, ein Ausdruck des Abscheus, des Überdrusses, der Resignation und der Ohnmacht ist. »Man braucht gar nicht mehr zu sagen« – was die Körperbewegung unterstreicht, so, als ob man sich davon abwenden wollte standzuhalten und somit voll zu existieren in einer Welt, in der uns keinerlei Wert vorgelegt wird (»Das ist unwichtig«) und worin nichts geändert zu werden braucht. Weshalb also sollte man sich darauf versteifen, etwas zu tun? Angesichts dieses »Existierens ohne zu wissen wozu« ist es verfänglich, sich tagelang in die Leere der Langeweile gleiten zu lassen.

»Zwanzig Jahre alt sein und nichts glauben« – die Lebenstriebe der jungen Menschen müssen sich also anders freisetzen: mit Getöse und dramatisch. Durch die Selbstbehauptung in Gewalttätigkeit: in verbrecherischer Gewalttätigkeit oder in der gemäßigten, doch gesättigten Gewalttätigkeit, die im Lärm der Flipper in der letzten Kneipe oder im ödesten Gasthaussaal widerhallt. Darin, daß man sich in die »künstlichen Paradiese« gleiten läßt. Auf die bei einer kürzlich durchgeführten Erhebung gestellten Fragen: »Was erhoffen sich die jungen Drogensüchtigen?« wurde für gewöhnlich die bezeichnende Antwort gegeben: Man hofft, dem Grau des Alltags zu entfliehen, oder man bedarf der Hilfe und Liebe – welche tröstend und verständnisvoll die Gesellschaft des *joint* gibt, die paradoxerweise gegenüber der anderen, der bestehenden Gesellschaft, der Todesgesellschaft, die Lebensgesellschaft ist. Was diese Flucht in die Droge betrifft, so stellt eine ebenfalls erst kürzlich in studentischem Milieu erfolgte Umfrage fest, daß 51,1 Prozent der Befragten Haschisch für gefährlich ansehen, 61,5 Prozent haben nie Haschisch geraucht. 1977 hatten noch 73,5 Prozent nie Haschisch geraucht. Somit nähme nach den nackten Ziffern die Zahl der Haschischraucher in einem Maß zu, das auf die Schwere des Problems aufmerksam machen könnte. Obschon in zwei Jahren (1977 bis 1979) die Zahl der regelmäßigen Raucher sich mehr als verdoppelt zu haben scheint, würden sie im Verhältnis zu der Gesamtzahl der Befragten in Wirklichkeit bloß um 6 Prozent ausmachen. Zu der offensichtlichen, aber doch irgendwie stockenden Zunahme im studentischen Milieu kommt jedoch hinzu – und das ist ein beängstigendes Indiz für die Ansteckung –, daß sehr häufig Ringe von Drogensüchtigen in mittleren Städten bestehen, unter Komplizenschaft von Gesellschaftsklassen oder mitbeteiligten Milieus, und dies bei Jugendlichen zwischen fünfzehn und fünfundzwanzig Jahren. Zweifellos spielen dabei auch Ansteckung, Mode, verhängnisvolles Nacheifern mit; vor allem ist es eine kollektive Verdrängung der Langeweile. Dennoch bleibt die Tendenz besorgniserregend. Es gibt verborgene Epidemien, die bis auf den Grund der Seele reichen. Noch schlimmer ist die »Existenz-Unfähigkeit«, klar gesagt: die Tendenz zum Selbstmord.

Man schätzt, daß beim Tod von Jugendlichen der Selbstmord nach dem Unfalltod an zweiter Stelle steht, und was in bezug auf die Lebenswurzeln nicht unwichtig ist: er betrifft beide Geschlechter. Man rechnet in Frankreich mit ungefähr sechshundert Selbstmorden Jugendlicher pro Jahr – eine relativ nicht hohe Zahl, die aber doch gewichtig genug ist, um den Verlust des Gleichgewichts und der Lebenswurzeln zu bezeugen.

III. Die echten Kräfte

Sie liegen in der gegenwärtigen französischen Gesellschaft in dem vor, was man heute »Suche« nennt und die, ohne revolutionäre Krise, einen Staat, eine Welt herbeizuführen sucht, worin gewisse Bedürfnisse befriedigt und einige Werte aufgetischt werden.

Zunächst die Suche nach einem wahren Leben. Ein Leben ist dann wahr, wenn es einen Sinn erfüllt, wenn man weiß, daß man einem schöpferischen Werk oder einer Weltordnung dient. Dieses luzide Wissen kann nur selten schon Sache der Jugend sein. Aber es gibt Anzeichen dafür, daß diese nach ihm sucht, oft ohne daß ihnen jemand diese Grundregel des Existierens beigebracht hat. Zu diesen Anzeichen gehören ihre oft heftige Zurückweisung der Form einer Gesellschaft, in der sie entdeckt, daß die Situationen und Zustände bei weitem nicht dem Wert des Menschen entsprechen – in den Schattenspielen der Politik und dem, was die Massenmedien vorgaukeln. Die Qualität des Daseins und der Person zählt für sie mehr als die äußeren Zeichen des Erfolgs. Sie fordern Freiheit, sind aber viel weniger »Karrieredenker« mit all dem, was in diesem Wort an falschen Werten liegt. In ihrem Anspruch auf Gerechtigkeit sind sie oft eng und begrenzt, aber darin bricht ein Suchen nach gerechten Anliegen durch, und wer von Gerechtigkeit spricht, bezieht sich mehr oder weniger bewußt auf ein, wenn auch noch so elementares oder schlecht definiertes Wertsystem. Oder nehmen wir ihr manchmal jugendliches, ja kindisches Bedürfnis zu verstehen. Weniger die Wirklichkeit der Dinge zu verstehen – was der Ordnung des Wissens angehört –, als zu spüren, daß man genug Hochachtung vor ihnen selbst aufbringt, um ihnen die Wahrheit zu sagen. In der Kommunikation, im Kontakt möchten sie als solche anerkannt werden, diejenigen, die imstande sind, die Wahrheit zu vernehmen. Oder denken wir daran, daß sie, ohne etwas vormachen zu wollen, sich in unkonventionelle Situationen einlassen, beispielsweise in das Zusammenwohnen. Nehmen wir ihr oft heftiges Streben, zur Natur zurückzukehren und die Natur zu schützen. All dies sind Züge, worin sich das Suchen nach einem einfachen, offenen und im Kosmischen ausgewogenen Leben äußert. Noch bezeichnender ist, bei einigen wenigen, das Bedürfnis und die Suche nach einer natürlicheren Ernährung. Wozu man nicht ihre »Gegenkultur«, sondern ihre »A-kultur« hinzunehmen kann. Sie lesen wenig; das Leben liegt für sie nicht in den Büchern. Auch schreiben sie wenig. In der für unsere Zeit charakteristischen Wortflut, in der erstaunlich raschen Abnutzung der neuen und selbst der alten Wörter, im Wirbel der Siglen entwickelt sich bei ihnen eine äußerste Armut der Sprache mit einem sehr summarischen Vokabular, mit zu Einsilbern verkürzten Wörtern usw. – Formen also von dem, was man als eine sehr rudimentäre Telegrammsprache bezeichnen könnte. All dies, so ungeschliffen es auch sein mag – und doch positiver, als es den Anschein macht – in einem mehr oder weniger folgerichtigen, auch mehr oder weniger bewußten Willen, sich vom Fix und Fertigen zu befreien.

Ein weiterer offensichtlicher Drang ist der nach einer Jugendgesellschaft, die auf der Suche nach sich selbst ist. Stellen wir zunächst fest, daß es eine Jugendgesellschaft gibt. Weniger eine Generation mit ihren Süffisancen, ihren Forderungen, ihrer Lebens- und Weltauffassung, sondern eher etwas viel Elementareres. Man kann sie in der Tatsache gewahren, die wir 1968 auf panische Weise gekannt haben und die noch da und dort zutage tritt: Wenn man an einen jungen Menschen rührt, ihn verhaftet, anschuldigt, vertreibt, fühlen sich alle zutiefst betroffen. Dies scheint nicht mehr zu sein als die instinktive Selbstverteidigung einer Herde, doch verrät sich darin das Suchen nach Gesellschaft. Dieses Suchen kommt in zwei Zügen ganz klar zum Ausdruck. Wenn sie auch wenig lesen, so sprechen die jungen Menschen doch viel, indem sie sich der summarischen Sprache bedienen, von der eben die Rede war. Sie haben ein Bedürfnis, von sich zu erzählen. Man kann dies als Sich-Aussprechen bezeichnen, aber auch als eine befreiende Extraversion ihrer tiefen Einsamkeit. Miteinander zu sprechen ist für sie manchmal hoffnungslose Zuversicht, sich zu Gehör bringen zu können. Da es unter den Erwachsenen an Zuhörern und Beichtvätern mangelt – immer wieder das Kommunikationsproblem! –, sprechen sie Stunde um Stunde miteinander von sich. Oder dann – ein weiterer Zug, worin ihr Leben so stark zum Ausdruck kommt – versinken sie in den Gesang. Mehr noch als darin, daß man miteinander spricht, besteht ihr Milieu darin, daß man miteinander den oft mittelmäßigen, ja betrüblichen Text anhört, ihn positiv aufnimmt. Der Text wird aber zu einem Rezitativ mit synkopierten Rhythmen, die um so mehr packen, als sie von anderswoher kommen, auf dem Weg über die Stimme Amerikas, aus den fernen Urgründen der afrikanischen Kulturen. Zwar etwas Elementares, aber doch das ergreifende Eingeständnis, daß man menschliche Wärme, die Gegenwart anderer nötig hat, alles verschmolzen in einem musikalischen Universum, das einen einhüllt oder aus sich herausreißt.

Diese Befunde führen zu folgender psycho-sozialer Diagnose: Neben eine bestehende Gesellschaft gestellt, von der sie sich distanzieren oder die sie zurückweisen, obwohl sie biologisch aus ihr hervorgehen, konstituieren sich die jungen Menschen ohne Provokationen, ohne Schmähungen, ohne Revolten zu einer anderen Gesellschaft ohne Formen und Modelle, oder wenn mit Formen und Modellen, dann so flüchtigen, daß sie sich von einem »existentiellen« Werden mitgerissen fühlen, dessen Fluß sie ohne eine andere Finalität mitleben als die, sich an den jeweiligen Augenblick zu klammern. Sicherlich ein schwerwiegender, entscheidender Moment, worin die Haltung unserer Generationen in diesem qualvollen, anarchischen, anspruchsvollen Suchen zugleich Orientierungshilfe und für das gesellschaftliche Gleichgewicht heilsam sein kann.

Ein letztes Ziel des Suchens der jungen Menschen: die Suche nach dem Absoluten. Dem Leben einen Sinn geben heißt an einer Weltordnung teilnehmen, die den Stempel des Absoluten trägt. Im verzweifelten Streben der jungen Menschen, sich über ihre eigenen Grenzen hinaus auf die Probe zu stellen, in ihrem rastlosen Suchen nach etwas anderem tritt ein ergreifendes Bedürfnis zutage, aus sich herauszugehen und den anderen zu entdecken.

Der andere, das ist die Hingabe ohne ein weiteres Verlangen als das, einer großen »Sache« zu dienen. In einigen Namen von Gruppen, die zu gänzlicher Hingabe in der Lauterkeit des Dienens anleiten, äußert sich, wie edel ihre Anliegen sind: die »Lumpensammler von Emmaus« des Abbé Pierre, die »Vierte Welt« des Paters Joseph, die »Freiwilligen des Fortschritts«, »Terre des Hommes«, »Ärzte ohne Grenzen«. Sie

stellen sich in den Dienst der Dritten Welt, wobei westliche Modelle zuweilen allzu großzügig aufgedrungen werden, aber in einem mächtigen Gefühl der lebendigen Bruderschaft zwischen Menschen aller Rassen und Farben. Oder die »Focolari«, die in Frankreich weniger zahlreich sind als in Italien. Diese Bezeichnung besagt Licht und Herd; sie sind von der Spiritualität von Charles de Foucauld durchdrungen und suchen, oft auf dem Weg der Handarbeit, nach einer modernen Kontemplationsform.

Daneben gibt es Vereinigungen, fast Institutionen, wie die JAC (Katholische Landjugend), der zu einem großen Teil eine Regeneration der ländlichen Gebiete Frankreichs zu verdanken ist. Alle diese Gruppen mit vor allem jungen Mitgliedern und nichtkirchlichem oder konfessionellem Charakter lassen in ihrer Hingabe, ihrer Aufopferung für eine Sache ihr Verlangen nach einer erfüllten, gerechten, von einem anderen Licht erhellten Welt aufleuchten, worin der eine und der andere eins sind.

Daß dieses Sich-Ausstrecken nach dem Absoluten manchmal die Form schlimmster Gewalttätigkeit annimmt, darf uns nicht den tiefen Grundzug dieser Jugend verdecken, die an sich leidet. Je erbitternder, je beunruhigender oder belästigender sie ist, desto tumultuöser, aber auch desto schmerzlicher führt sie das jahrtausendealte Suchen der Menschheit nach der Begegnung mit dem Absoluten weiter, ein Suchen, das nie irdisch gestillt wird. Aber unaufhörlich in der Klarheit eines Sinns, der dem Leben gegeben wird, nach dieser Begegnung zu suchen, bleibt das Ideal dessen, was wir sind. Die jungen Menschen wissen dies konfus. An uns ist es, uns ihrem Suchen beizugesellen.

In der beängstigenden Krise unserer Welt von den jungen Menschen nur zu sprechen, genügt nicht; man muß ihnen behilflich sein. Aber um ihnen zu helfen, muß man sie besser kennen, den Kontakt suchen, hinhorchen, um sie zu vernehmen und sodann zu orientieren. Auf diesem Weg können wir ihnen beistehen beim Heranreifen, das langwierig und qualvoll sein muß. Diese Aufgabe steht auch im Dienst der Rettung der Kontinuitäten, welche die Seele des *homo occidentalis* ausmachen, diese Seele, von der wir alle wissen, daß sie aus der Sicht und der Erfahrung unserer Aufgaben, die wir als Mensch in der jetzigen Zeit haben, für uns wesentlich ist.

DIE KIRCHE IN DER GEMEINDE.* – Bei der Feier der Weihe einer neuen Kirche liegt die Frage nahe, was denn eine Kirche heutzutage in der Gemeinde und für die Gemeinde bedeutet.

Diese Frage kann in zweifacher Richtung gestellt werden: einmal im Hinblick auf die Bedeutung der Kirche für die kirchliche Gemeinde bzw. Pfarrgemeinde, die dadurch ihr Gotteshaus erhält; zum andern im Hinblick auf die Bedeutung der Kirche für die weltliche, politische Gemeinde, in der die Kirche steht.

Über die erste Bedeutung ist bereits bei der geistlichen Feier in der Kirche, die wir miterlebt haben, gesprochen worden, und es wäre auch Sache des Priesters oder der Theologen, darüber etwas zu sagen. Als Laie möchte ich daher über die zweite Bedeutung, diejenige für die weltliche, politische Gemeinde sprechen. Dies aber nicht als Bürger der politischen Gemeinde, sondern als Mitglied der Kirchengemeinde.

Wenn wir unsere Dörfer und auch unsere Städte anschauen, drängt sich die Feststellung auf, daß Kirche und Gemeinde notwendig zusammengehören. Überall in unseren Gemeinden erheben sich Kirchen mit ihren Türmen, und sie sind meist Wahrzeichen dieser Dörfer und Städte.

Aber ist es richtig, daraus auf eine notwendige Zusammengehörigkeit von Kirche und Gemeinde zu schließen?

a) Es ist richtig insoweit, als die äußere, topographische und auch baugeschichtliche Zusammengehörigkeit infrage steht. Die Kirche mit ihrem Turm ist nach wie vor ein wesentliches Erkennungszeichen der Gemeinde, und oft nimmt sie im topographischen Bild eine beherrschende Stellung ein. Als ich vor drei Wochen bei herrlichem Sonnenwetter durch Tirol fuhr, zum Arlberg hin und weiter nach Innsbruck, ging mein Blick immer wieder zu den alten, schönen Kirchtürmen, die den Dörfern das Gepräge gaben. Aber es muß nicht eine Fahrt durch Tirol sein. Auch an vielen anderen Orten, etwa vom Auer Schloßberg herüber nach Merzhausen, vermittelt der Blick den gleichen Eindruck: Kirche und Gemeinde gehören zusammen.

b) Besteht aber neben der äußeren auch eine innere, sachliche Zusammengehörigkeit zwischen Kirche und Gemeinde?

Geschichtlich gesehen, kann man sicher für viele Jahrhunderte von einer Einheit von Kirche und Gemeinde sprechen: Die Bürger der weltlichen Gemeinde waren zugleich Mitglieder der Pfarrgemeinde; die Kirche war das zentrale Bauwerk der weltlichen Gemeinde, von ihr errichtet und unterhalten; die kirchlichen Feste waren auch Feste der Gemeinde, die Kirchenglocken auch die Glocken der Gemeinde. Und was in der Kirche als gültig, von Gott geboten verkündigt wurde, war gültig auch in der und für die weltliche Gemeinde.

Diese Einheit und Zusammengehörigkeit besteht heute nicht mehr. Kirchliche Gemeinde und bürgerliche, politische Gemeinde sind voneinander unterschieden, und sie sind auch grundsätzlich voneinander getrennt. Die bürgerliche Gemeinde bekennt als solche keinen Glauben, hält sich zu keiner Kirche, sondern ist – wie unser Staat – religiös-weltanschaulich neutral. In ihr leben Menschen verschiedener Bekenntnisse und Glaubensüberzeugungen als Bürger zusammen. Die Zugehörigkeit zu ihr, die Teilnahme und Teilhabe an ihren Einrichtungen, an den Rechten und Pflichten ist unabhängig von Glauben und Bekenntnis. In der bürgerlichen Gemeinde lebt auch die kirchliche Gemeinde, aber nicht als deren Teil, sondern selbständig in ihr und auch unabhängig von ihr.

c) Welche Bedeutung hat dann aber die Kirche, die die Kirche der kirchlichen Gemeinde ist, für die weltliche, die bürgerliche Gemeinde?

Ist es nur noch eine historische Erinnerung an die einstmals bestehende innere Einheit?

Ist es nur noch die Zufälligkeit eines auffälligen und dadurch signifikanten Bauwerks, ver-

* Ansprache bei der Einweihung der neuen Kirche in Merzhausen bei Freiburg im Breisgau (19. Oktober 1980). Die hier ausgesprochenen Gedanken ergänzen die Ausführungen von Franz Josef Nüss aus einer anderen Perspektive.

gleichbar einem Museums-, Schul- oder auch Schwimmbadgebäude?

Fehlt der bürgerlichen Gemeinde etwas, wenn in ihr keine Kirche mehr oder nur eine kaum mehr sichtbare vorhanden ist? Betrifft das (noch) die Gemeinde als ganze oder ist es die persönliche Angelegenheit der Bürger, die dem betreffenden Bekenntnis angehören?

Gehen wir diesen Fragen näher nach, so zeigt sich, daß auch heute die Kirche eine Bedeutung für die weltliche, bürgerliche Gemeinde hat, und zwar in dreifacher Hinsicht.

1. Da ist zunächst die historische Bedeutung. Die weltliche Gemeinde lebt auch aus ihrer Geschichte und der lebendigen Erinnerung an sie. Gemeinden, die eigenes Leben und ein eigenes Gesicht haben, die mehr sind als eine verwaltete Ansammlung von Häusern und Verkehrsflächen, existieren nicht als Plan-Modell, als Unter- oder Oberzentrum oder gar als Niederschlag genehmigter Gebietsreform – wiewohl man das heute manchmal zu meinen scheint; sie leben aus ihrer Geschichte und haben Geschichte. Die Kirche im Dorf ist so, auch wenn sie renoviert oder neu erbaut ist, ein Zeichen für die geschichtliche Zusammengehörigkeit von Kirche und Gemeinde, der prägenden und formenden Kraft, die Kirche und kirchliches Leben für die Gemeinde gehabt haben und deren Erbe – lebendig oder weniger lebendig – in die Gegenwart hineinwirkt.

Alte Kirchen sind darüber hinaus oft auch Baudenkmäler der Gemeinde, sprechende Zeugen der eigenen Geschichte und Kultur, die eben darum allgemeine und öffentliche Bedeutung haben.

2. Doch dies ist nicht die eigentliche Bedeutung der Kirche für die Gemeinde. Die Kirche als Bauwerk steht ja für einen bestimmten Inhalt, für ein bestimmtes Tun, das in ihr geschieht und von ihr ausgeht. Sie ist – nach katholischer Lehre in einem präzisen Sinn – Haus Gottes, ist sichtbarer Ort der Gottesverehrung und Sammelpunkt für das Leben im Glauben und aus dem Glauben, das sich in der kirchlichen Gemeinde vollzieht.

Betrachtet man dies allgemein, ohne Rücksicht auf den besonderen Inhalt des christlichen Glaubens, so ist die Kirche darin ein Zeichen, Sinnbild für einen Bereich menschlichen Lebens und menschlicher Lebenswirklichkeit, der die alltägliche Arbeit, den Rhythmus von Erwerb, Verkehr, Verbrauch, auch Freizeit und Geselligkeit überschreitet. Und zwar überschreitet im Hinblick auf die Frage nach dem Sinn und der eigentlichen Bestimmung menschlichen Lebens: Woher nimmt der Mensch eigentlich seinen Ausgang und worin hat er eigentlich sein Ziel, das Ziel seines Lebens?

Die Kirche in der Gemeinde: Sie macht sichtbar – nicht nur für die Glaubenden, sondern für alle, die in der Gemeinde leben –, daß es diese Sinn-Frage des Lebens und was damit zusammenhängt, gibt, daß sie immer gegenwärtig ist, Teil der Wirklichkeit menschlichen Lebens. Sie ist ein Zeichen, das die Menschen dazu einlädt, diese Sinn-Frage nicht aus ihrem Leben zu verdrängen – was doch im letzten nie gelingt –, sondern sie anzunehmen und sich ihr zu stellen. Und eine Kirche, die Ort und Sammelpunkt lebendigen Glaubens ist, ist auch ein Zeichen dafür, daß es eine Antwort auf diese Sinn-Frage gibt; eine Antwort im Gottesglauben, die die Menschen nicht in ihrer Ungewißheit allein läßt, sondern ihnen Hoffnung und Zuversicht, Ermutigung und Trost spendet. »Kommet zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken.«

3. Die dritte – und tiefste – Bedeutung für die weltliche Gemeinde erhält die Kirche freilich durch das, was inhaltlich von ihr ausgeht und in die Gemeinde hineinwirkt. Das ist die Anwesenheit der Botschaft Christi in der Gemeinde, ihre Ausstrahlung in das Leben der Gemeinde.

Diese Anwesenheit und Ausstrahlung liegt zunächst in dem Geist, der von der Botschaft des Evangeliums ausgeht, die in der Kirche verkündigt wird und in der kirchlichen Gemeinde Leben gewinnt. Welcher Geist ist das?

Es ist der Geist des Friedens und der Versöhnung, der Menschenfreundlichkeit, die in Jesus Christus erschienen ist, und der Liebe; der Verzeihung und des Freiwerdenkönnens von Schuld; des Eintretens für den Nächsten, besonders die Armen und Ausgestoßenen, und der Achtung der Freiheit.

Denken wir an die Weisheit und den Geist der Bergpredigt (Mt 5,3-48), der Goldenen

Regel (Mt 7,12), an die Gleichnisse vom barmherzigen Samaritan (Lk 10,25-37), vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32), vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18,21-35); an das Verhalten Jesu zur Ehebrecherin (Joh 8,3-11) und sein Beispiel der Fußwaschung im Abendmahlssaal (Joh 13,1-17). Dieser Geist ist es, der, getragen vom Geheimnis der Eucharistie, in der Kirche verkündigt wird, der sich einsenkt in die Herzen, dort Leben gewinnt und dadurch in der weltlichen Gemeinde anwesend wird und in sie hineinwirkt. Für die Gemeinde ist es von großer Bedeutung, daß solcher Geist in ihr lebendig ist und wirksam wird.

Und es ist weiter auch die Botschaft des Evangeliums selbst, die in die Gemeinde hineinwirkt. Denn die Botschaft Christi, die in der Kirche verkündigt wird, ist, wie es Papst Johannes Paul II. mit Nachdruck sagt, eine Botschaft für die Menschen und vom Menschen. Sie gibt dem Menschen seine Würde, seine Bestimmung, sein Recht und seine Freiheit, die in Jesus Christus und seiner Erlösungstat offenbar und begreifbar geworden sind.

Diese »Wahrheit vom Menschen« und was darin beschlossen liegt, wird in der Kirche lebendig und bewußt erhalten, vor möglichem Vergessen bewahrt; und dies wiederum nicht nur für die eigenen Gläubigen, sondern für alle Menschen – in der Gemeinde und darüber hinaus.

Das Hineinwirken der Botschaft Christi in die Gemeinde, das von der Kirche ausgeht, hat schließlich auch missionarischen Charakter. Nicht so sehr gegenüber den wenigen Nichtgetauften oder gar den getrennten Brüdern der anderen Konfession, sondern gegenüber den eigenen Getauften, deren Bindung an Glauben oder Kirche gestört ist, die diese Bindung verloren haben oder nur mehr teilweise, vielleicht nur ganz am Rande zu realisieren vermögen.

Dieses Problem hat heute besondere Aktualität, nicht zuletzt auch im Hinblick auf die junge Generation. Die missionarische Bedeutung liegt hier darin, daß diese Menschen nicht abgestoßen, isoliert, auf die Seite gestellt werden, daß vielmehr die Kirche weiterhin für sie da und offen ist, sie einbezogen bleiben in die kirchliche Gemeinde und so die menschenfreundliche Einladung der christlichen Botschaft sie, ohne aufdringlich zu sein, immer wieder trifft.

An dieser Stelle müssen wir einen Augenblick innehalten. Der letzte Punkt, von dem wir gesprochen haben, aber auch die vorhergehenden zeigen deutlich, daß die zentrale Bedeutung der Kirche für die weltliche Gemeinde, nämlich Ort und Ausgangspunkt der Anwesenheit der christlichen Botschaft in der Gemeinde zu sein, nicht wie selbstverständlich einfachhin da ist.

Ihr Vorhandensein ist vielmehr davon abhängig, in welchem Maß die kirchliche Gemeinde, d. h. die Priester und die Gläubigen, selbst auch Kirche – als Volk Gottes in der Zeit – sind und leben. Erst darin und dadurch gelangt diese Bedeutung der Kirche für die Gemeinde zur Wirklichkeit.

Die Frage nach der Bedeutung der Kirche für die Gemeinde kehrt so am Ende zu uns, den Gliedern der Kirche, Priestern wie Laien, zurück. Sie erweist sich als Auftrag an uns. Als Auftrag, das, was in der Botschaft des Evangeliums enthalten ist, zu ergreifen und im Leben Wirklichkeit werden zu lassen. Jeder auf seine Weise: der Priester nicht als Herr oder Herrscher der Gemeinde, sondern als Diener des Glaubens, Zeichen der Einheit und Brüderlichkeit, Zeuge der Liebe Christi; die Laien als diejenigen, die die Botschaft des Evangeliums als Sauerteig in die Wirklichkeit der Welt, in der sie leben, einbringen; beide in der Weise, daß die Güte und Menschenfreundlichkeit, die in Christus erschienen ist, in der Gemeinde und für die Gemeinde aufleuchtet.

Gelingt dies, dank Gottes Gnade und durch unser eigenes Tun, dann ist es ein Dienst und ein Glück für die weltliche, die politische Gemeinde, die Kirche im Dorf zu haben. Sie hat dann Kirche im Dorf, und das alte Wort »Laßt die Kirche im Dorf« erhält einen neuen und tiefen Sinn.

Ernst-Wolfgang Böckenförde

Die Ausführungen von Johannes Schwarz (Der Laie vor den evangelischen Räten[1]) machen nachdenklich. Handelt es sich in dem vorgetragenen Fall um die Ausnahme oder um die Regel? Sicher nicht letzteres, aber damit ist noch nicht gesagt, daß er die Ausnahme ist. Die Kirche sollte ernsthaft Überlegungen anstellen, wie sie den Witwen- und Witwerstand für ihre Pastoral reaktiviert. Wäre Schwarz der Beitrag Sicaris bekannt gewesen, so hätte er auf ihn als Bestätigung seiner Überlegungen hinweisen können. Es sollte nicht mehr bezweifelt werden, daß evangelische Räte im Sinne der Sicarischen »Deduktion« jedem etwas zu sagen und zu bedeuten haben, der Christ ist.

Nicht ganz eindeutig ist die Position von Schwarz in der Frage, wie er das Verhältnis zwischen »Laien« (in der Kirche) unter theologischen Gesichtspunkten und »Laien« unter kirchenrechtlichen Gesichtspunkten gewichtet. Es hat eher den Anschein, daß der kirchenrechtliche Aspekt für seine Erfahrungen größere Bedeutung hat. Unterstellt man jedoch, daß Schwarz die Texte des Zweiten Vaticanums zu dieser Frage bekannt sind wie auch die einschlägigen Beiträge in »Communio« (Hans Urs von Balthasar: Gibt es Laien in der Kirche?[2]) und sieht man sie im Kontext seines Berichtes, der ja über den Fall hinaus zu größerer Strenge, Ernsthaftigkeit, ja Radikalität der Nachfolge im Geiste der evangelischen Räte auffordert, so bedeutet der Beitrag eine massive Kritik nicht an den Konzilstexten zu dieser Frage, wohl aber an den Konsequenzen, die man aus ihnen nach dem Konzil weitgehend gezogen hat. Die »Nivellierung« zwischen den Ständen, die man glaubte aus den Konzilstexten folgern zu können, hat in der Praxis zu einem Ausgleich von »Lebenswandel« geführt, bei dem der »Höheweg« der Räte weitgehend dem Lebensstil der Laien angepaßt wurde. Gewiß soll das in unseren Breiten nicht übersehbare Nivellement zwischen Priestern, Ordensleuten und Laien in der praktischen Lebensführung nicht allein auf eine einseitige Interpretation von Konzilstexten zurückgeführt werden, der Zeitgeist, der ins Amorphe drängt, spielt da kräftig mit. Aber das macht ja die bedrängende Frage aus, wie der Zeitgeist in der Kirche gebändigt werden kann, wenn sich ihm die ergeben, die ihm mit ihrer Existenz gegenüberstehen sollten.

Hermann Schütz

1 In dieser Zeitschrift 3/81, S. 298.

2 In dieser Zeitschrift 2/79, S.97.

Charles Lohr, geboren 1925 in New York, ist Direktor des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br. Mitherausgeber der Zeitschriften »Traditio« (New York) und »Theologie und Philosophie« (Frankfurt).

Den Beitrag auf Seite 339 übersetzte aus dem Italienischen August Berz.

Franz Josef Nüss, geboren 1919 in Goch (Kr. Kleve), lebt als Arzt für Allgemeinmedizin in Pfungstadt bei Darmstadt.

Hans Berger, geboren 1909 in Köln, war bis November 1971 Botschafter beim Vatikan; zuvor Chef des Bundespräsidialamtes in Bonn.

Alphonse Dupront, geboren 1905 in Condom (Gers), em. Professor für Geistesgeschichte und Massenpsychologie. Heute Ehrenrektor der Sorbonne. Den Beitrag auf Seite 382 übertrug aus dem Französischen August Berz.

Ernst-Wolfgang Böckenförde, geboren 1930 in Kassel, seit 1964 ordentlicher Professor für öffentliches Recht, Rechts- und Verfassungsgeschichte, Rechtsphilosophie, zunächst in Heidelberg, dann Bielefeld, seit 1977 in Freiburg i. Br.

Über die Aufgaben von Communio heute

Aus Anlaß der neuen polnischen Ausgabe*

Von Stefan Kardinal Wyszyński †

Die Herausgabe der Internationalen Theologischen Zeitung *Communio* im Verlag Pallottinum ist eine ungewöhnlich schwierige und verantwortungsvolle Aufgabe. Schwierig deshalb, weil die Redaktion sich offenhalten muß für den weiten Bereich der theologischen Arbeit in der heutigen Welt; sie muß deren objektiven Wert und Verwendbarkeit für die Entwicklung des theologischen Gedankengutes, das zu Gott führen soll, in Wahrheit und Liebe beurteilen. Gleichzeitig darf sie alle jene Anstrengungen nicht aus den Augen lassen, die der Mensch — auf dem jeweiligen Stand seiner Geistesentwicklung — unaufhörlich unternimmt, um seinen auf der Suche befindlichen Geist der noch nicht voll enthüllten Wahrheit anzunähern.

Dies ist ein weites Arbeitsfeld, das verdient, geachtet und gewürdigt zu werden, voll Demut und Liebe. Denn immer droht die Gefahr durch die Übermacht der Geistesgiganten, die die Mühe der Kleinsten, der »Kinder und Säuglinge«, sowie die für sie notwendige Nahrung, von der Millionen und Abermillionen leben, verdrängen können; denn nur wenige Menschen haben Nutzen von den Ergebnissen derer im Elfenbeinturm, die in ihrer Überheblichkeit und Selbstsicherheit ihre Errungenschaften oftmals aufdrängen, ohne auf den Rat zu achten: »veritatem facientes in caritate« (Eph 4,15).

Bereits aus diesen Bedenken geht hervor, wie verantwortungsvoll die Arbeit für die neue Ausgabe ist, besonders angesichts des eigenen engeren theologischen Wirkungskreises, aber auch angesichts der evolutionären Entwicklung des heimischen Gedankenguts — »prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis« (Apg 2, 4) — und schließlich angesichts dessen, was im Rahmen der geistigen und religiösen Kultur Polens und ihrer Bedürfnisse bereits erreicht worden ist. Denn oft geschieht es, daß das, was heute noch vor den Augen der Großen

---

* Seit Frühjahr dieses Jahres erscheint im Pallottinum Verlag, Posen, die Miedzynarodowy Przeglad Teologiczny Communio. Die Gründung der Zeitschrift in einer schwierigen Phase Polens und seiner Kirche ist das Ergebnis sowohl von Ausdauer und Geduld als auch des unermüdlichen Drängens des früheren Metropoliten und Erzbischofs von Krakau, Karol Kardinal Wojtyla, der seit 1974 im ständigen Kontakt mit Communio stand. Mit Datum vom 19. Februar dieses Jahres hat der Papst folgendes Telegramm an die neue polnische Redaktion gerichtet:

Mit Freude habe ich die Nachricht vom Erscheinen der ersten Nummer der polnischen Ausgabe der Zeitschrift Communio, herausgegeben vom Pallottinum Verlag, aufgenommen. Meine Freude ist um so größer, als ich mich selbst als Erzbischof von Krakau darum bemüht hatte. Ich wünsche Ihnen, daß diese Zeitschrift der Vertiefung und dem Austausch theologischer Reflexionen dient und meinen Landsleuten die unermeßliche Wahrheit der göttlichen Botschaft näherbringt. Von Herzen segne ich alle, die zum Entstehen der Zeitschrift beitragen, wie auch ihre Leser.

dieser Welt verborgen bleibt, für die kommenden Zeitalter und Geschlechter zur Rettung wird. Wie viele einfache Grundsätze der christlichen Moral, in hochzivilisierten Gesellschaften bereits wenig geschätzt, werden zur Offenbarung und Rettung der Menschheitsfamilie, die mit großen Schritten auf die letzten und äußersten Fragen theologischen Denkens und Betrachtens zugeht, wieviel Raffinesse und Hochmut finden sich heute in den Schriften weltberühmter Theologen, wie viele irrationale Kontestationen, die sich sogar der gesunden Sinne bemächtigen können, sind darin enthalten.

Um sich vor diesen modernen Theologen zu retten — *sidera errantia* (Jdt 13) — und zugleich der Welt die Leistungen des polnischen theologischen Denkens zu übermitteln, muß man den Kontakt aufrechterhalten zu so verdienten katholischen theologischen Verlagen wie — um nur einige zu nennen — verschiedenen Jahresbänden von KUL, zu den Studia Gnesnensia-Varsaviensia, zu den Breslauer theologischen Studien, den schlesischen Studien sowie denen von Plock, Pelplin, Tschenstochau, von Posen, dem Ermland, Schlesisch-Oppeln, zu den Analecta Cracoviensia, den Collectanea Theologica, dem Atheneum usw.

Es ist dies eine Leistung, die im Schweiß des Angesichts von Menschen erworben wird, die sich auf den dornenreichen Weg unseres Lebens bei uns zur Wahrheit durchschlagen. Doch gerade dieser Kreuzweg des polnischen theologischen Denkens befreit sie vom Hochmut derer im Elfenbeinturm und ermöglicht es, die eigene theologische Kultur zu verstehen.

Die Redaktion von *Communio* eröffnet den polnischen Theologen, die nun ihre Gedanken der ganzen Welt präsentieren können, alle Chancen. Es ist eine wechselseitige Chance, denn sie trägt den belebenden Hauch polnischen Gedankenguts in die Länder alter theologischer Kultur.

Möge alles bei diesem gegenseitigen Austausch geleitet werden von den gesunden Grundsätzen des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie den fruchtbaren Gedanken des Heiligen Vaters Johannes Paul II. und stets in der tiefen Überzeugung, daß die Theologie immer nur der demütige Diener des Glaubens der Geringsten, des kostbarsten Schatzes der religiösen Kultur eines Volkes, ist.

Diesen Dienst am Glauben der Geringsten, die des ehrlichen Brotes der Wahrheit und der Gnade Gottes sowie der Weisung des Kreuzes bedürfen, segne ich von Herzen. 28. Februar 1981

Jedem, was er braucht

Gedanken über das katholische Priestertum

Von Jean Duchesne

Jedermann ist schließlich darin einig: Die Zukunft der Kirche hängt weitgehend von Raum und Rolle ab, die die Priester darin einnehmen werden, und die Notwendigkeit von »Dienstämtern« in ihr ist allen evident. Die klerikale Krise, verdeutlicht durch Austritte, Abnahme von Priesterberufen, priesterlosen Sonntagsgottesdiensten, steht als unwiderlegliche Tatsache vor Augen, was nicht so sehr zur Bezeichnung der Schuldigen aufruft als zu einem grundlegenden Neubedenken von Natur und Funktion des Amtes in der Kirche Christi.

Jenseits einer »Ämterlehre«

Es scheint naheliegend, eine »Ämterlehre« innerhalb einer »Kirchenlehre« unterzubringen. In dieser Richtung haben sich die meisten Studien und Entwürfe der letzten Zeit entwickelt, die einer nicht nur unumkehrbaren, sondern sogar hoffnungsvollen Entwicklung entgegenkommen wollten. Die Analysen, die diesen Optimismus rechtfertigen, haben den unbestreitbaren Vorteil aller Vereinfachungen. Zwei Kirchenlehren, so sagt man, seien seit dem letzten Konzil in der Kirche verbreitet. Die eine sei, als Erbe des Mittelalters und der Gegenreform, auf der »von oben« kommenden hierarchischen, kultischen, lehrhaften und disziplinären Vollmacht begründet und hätte außerdem mißbräuchlicherweise (nach ideologischen Normen) Priesteramt und Zölibat miteinander verknüpft. Die andere, zugleich ursprünglichere und modernere, gründe auf der gemeinsamen Verantwortlichkeit aller Gläubigen und würde lebendigen Gemeinschaften gestatten, jene Ämter selber zu kreieren, deren sie bedarf: zu ihrem eigenen Nutzen und zur Stärkung ihrer missionarischen Kraft.

Welche dieser beiden Vorstellungen von Kirche den Vorzug verdient, ergibt sich von selbst: die angeblich (wenn auch allzu zögernd) vom Vatikanum II wiederhergestellte, die an die schöpferische Erfindungskraft zur Anpassung an eine entchristlichte Welt appellierende, die den Heiligen Geist nicht mehr in Strukturen zwängt, mit der Zeit geht und dabei einer Rückkehr zu den Ursprüngen einer noch nicht hierarchisch fixierten Kirche das Wort spricht usf. Wird es doch stets hinreichend Propheten und charismatische Wander-Nachfolger der Apostel geben, die periodisch wiederkehren, um die kleinen Gemeinden zu stärken, die sich im übrigen ganz gut selber zurechtfinden.

Schließlich: es ist nicht falsch zu betonen, daß »die Bedürfnisse der Gemein-

schaft der Grund für die Existenz von Dienstämtern sind«.[1] Die Frage ist bloß, wessen die Gemeinde bedarf, und zudem, wodurch das Wesen einer Gemeinde in der Kirche bestimmt wird. Das ist nicht fraglos evident, es gibt Gemeinden sehr verschiedener Stile und Ausmaße; und sind die in Frage stehenden »Bedürfnisse« solche, die nur subjektiv verspürt, oder solche, die objektiv einsichtig werden? Sind sie kollektive Ansprüche oder individuelle Anfragen? Je nachdem werden die Ämter sehr verschieden aussehen.

Wenn jede »Gemeinschaft« in jedem Fall als voll fähig betrachtet wird, von ihren eigenen »Erfahrungen« ausgehend ihre »Bedürfnisse« festzulegen und auch zu befriedigen, dann müßte jeder Lehre von der Kirche eine solche der Gemeinschaft vorausgehen. Man nähme dann Abstand von jeder umfassenden und apriorischen Sicht einer einzigen Kirche. Sogar der vom Konzil zu neuen Ehren gebrachte Begriff des »Volkes Gottes« gerät damit auf den zweiten Platz: Die Vielfalt dieses Volkes ist seiner Einheit übergeordnet; letztere ist primär eine örtliche, punktuelle und nicht so sehr eine universale. Theoretisch erhält der Pluralismus das Übergewicht über die Kriterien der *Communio*. In einem solchen Kontext aber wird eine »Ämterlehre« bald eine Wissenschaft ohne Inhalt werden, da die »Bedürfnisse« jeder »Gemeinschaft« allem vorweg Geregelten übergeordnet sind.

Angesichts dieser Situation werden die zu stellenden Fragen sich weniger auf die Kirchenlehre beziehen als auf die in einer »Gemeindelehre« implizierte Auffassung vom christlichen Dasein. Sind wir doch keineswegs gezwungen, in einem der beiden (angeblich unvereinbaren) vorgenannten Schemata die Kirche, der man sich angehörig weiß und angehören möchte, als ganze wiederzuerkennen. Deshalb kann man auch der »Ämterlehre«, die das scheinbar verführerische Schema anbietet (falls es überhaupt eine Kirchenlehre enthält), nicht unbesehen beipflichten. Denn kein Einzelschema von der Kirche genügt sich selbst und kann als Grundlegung dienen, falls es nicht selber auf einer weit umfassenderen Theologie aufruht. Nicht die Art, wie man sich eine ideale Gemeinde vorstellt, bildet die ganze oder auch nur die primäre Begründung für den Glauben der Christen. Ist es nicht viel eher die Art, wie diese, als einzelne und als Gesamtheit, ihren Glauben verstehen und leben, was ihre Gemeinschaften und deren Bedürfnisse (kollektive, aber auch persönliche) und somit ihre Ämter bestimmt? Entwürfe von Kirche sind zudem keinesfalls alle gleichwertig. Kann zum Beispiel die Analyse einer historischen Situation sich voll normativen Wert zuschreiben? Drängt sich eine nicht traditionelle Schriftexegese notwendig als objektiv auf?

Man darf sich also, wenn man vom Amt handeln will, nicht auf *eine* Ekklesiologie, *einen* Zusammenhang, *eine* Exegese stützen. Was den Kern des

1 C. Duquoc OP, Théologie de l'Eglise et crise du ministère. In: »Etudes«, Jan. 1979, S. 103—113. J. Moingt SJ, Services et lieux d'Eglise. Ebd. Juni 1979, S. 835—849; Juli, S. 103—119; Okt., S. 363—394.

Glaubens eines jeden und aller bildet: das und nichts anderes steht schließlich auf dem Spiel und bestimmt die Zukunft. Nichts Endgültiges, nicht einmal etwas Treffendes kann über den Priester vorgebracht werden, wenn man sich auf modische Meinungen stützt, denen man ehrlicherweise weder zustimmen noch widersprechen kann, ohne als intellektuell fahrlässig zu gelten.

Versuchen wir, die Punkte herauszustellen, die im christlichen Glauben und Leben als die zentralsten erscheinen. Nur von ihnen her lassen sich die »Bedürfnisse« und die ihnen entsprechenden Ämter rechtfertigen. Gewiß mag ein solches Vorgehen immer einigermaßen willkürlich erscheinen, kein einzelner Gesichtspunkt kann auf Alleingültigkeit Anspruch erheben. Immerhin wird sich, wenn man sich auf die Ebene und in den Geist eines Bekenntnisses des Glaubens versetzt — statt sich auf die Suche nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner bei der größtmöglichen Zahl verschiedener Meinungen zu begeben —, die Problemlage klären. Eine erschöpfende und endgültige Synthese wird hier keineswegs angestrebt. Wir beschränken uns auf drei Aspekte des Glaubens, die, selbst wenn sie zur »dogmatischen Spekulation« gehören, sich doch auch in den »moderneren« katechetischen, pastoralen oder ökumenischen Glaubensdarstellungen wiederfinden.

Trinität

Man hat den Versuch unternommen, die Autorität der Bischöfe trinitarisch zu begründen.[2] Es handle sich, so sagte man, nicht um eine quasi absolute Vollmacht, weil sie von oben, von einem allmächtigen Gott absteigt, sondern um das Leben Gottes selbst, dessen Geheimnis in den Beziehungen der drei »Personen« besteht. Die Dreieinigkeit erscheint dann als Quell und Modell des kirchlichen Lebens: Die Kirche soll ja das Vater, Sohn und Geist einende Leben empfangen und weitergeben. Zwischen der sich schenkenden göttlichen Liebe und der Weise, wie sie sich in der Welt verströmt, muß ein innerer Zusammenhang herrschen: Wie die Liebe im Schoß der Dreieinigkeit die Personen unterscheidet und eint, so verleiht das in der Kirche kreisende Leben, vom Bischof gesichert, dem letztern einen besonderen »Charakter«.

Wenn Kirche »hierarchisch« genannt wird, so nicht, weil in ihr Privilegierte — aufgrund einer göttlichen, nicht hinterfragbaren Freiheit — willkürliche Herrschaft über Untertanen ausüben. Wohl aber erzeugen vielfältige Formen des Austausches und der Selbsthingabe eine der Liebe eigentümliche gegenseitige Abhängigkeit, und die inchoative Teilnahme am dreifaltigen Leben schafft nicht bloß »Rollen«, sondern darüber hinaus »Personen«, deren Wesen selbst dadurch geformt und neugestaltet wird. Und dies, ohne daß man sie ineinander aufgehen lassen oder vertauschen könnte und auch ohne daß dadurch Überle-

2 Jean Duchesne, in: Communio, frz. Ausgabe Bd. V (1980) Nr. 5, S. 4—15.

genheit und Unterordnung entstünde, sowenig dies in der heiligen Trinität der Fall ist.

Was vom Bischof gilt, gilt auch vom Priester, das heißt, von dem, welchem der Bischof ausdrücklich und persönlich überträgt, nicht sosehr, was er *hat*, als was er *ist*. Eine Schwierigkeit mag sich hier anmelden: Der einfache Priester kann nicht alles, was des Bischofs ist und der Bischof tut, vor allem nicht andere zu Priestern weihen; er steht im »zweiten Rang«. Und der gleiche Verlust scheint sich nochmals zwischen dem Priester und dem einfachen Laien zu wiederholen; dieser kann zum Beispiel die Eucharistie nicht feiern und auch keine Sünden vergeben. So gesehen, mag es scheinen, als gebe der Bischof nicht alles dem Priester und dieser nicht alles dem Laien, während doch in Gott der Vater die ganze Gottheit dem Sohn gibt und der Sohn mit dem Vater zusammen die ganze Gottheit dem Geist.

Aber würde man einseitig in dieser Richtung fortdenken, so gelangte man zu einem rein pyramidalen Modell der Kirche, das sich bald als verkehrt erwiese. Der Bischof kann (zum Glück) sehr wohl unmittelbaren Umgang mit den Laien pflegen, und diesen ist der Verkehr mit den Ungetauften, mit der Welt überhaupt, nicht als eine (subalterne) Aufgabe vorbehalten, denn Bischof und Priester nehmen in ihrer Weise auch daran teil. Und man vergäße das ganze IV. Kapitel von »Lumen Gentium«, wenn man das allgemeine Priestertum der Gläubigen als dem amtlichen Priestertum untergeordnet ansähe, das dann nochmals tiefer stünde als der Bischof.

Das trinitarische Prinzip begründet im Gegenteil eine gegenseitige Abhängigkeit, die die Personen und ihre Rollen unterscheidet, ohne Ungleichheit hervorzurufen. Wie Vater, Sohn und Geist nichts von ihrem gegenseitigen Personsein verlieren, wenn sie einander alles geben, was sie sind, so sind Bischof, Priester und Laie nicht untereinander vertauschbar: kein Bischof ohne Ortskirche (im Grenzfall einer ihm bloß zugeschriebenen), kein versammeltes Volk ohne Hirte, kein Priester ohne Bischof oder Gemeinde oder Sendung. Natürlich geht es hier nicht darum, ein bestimmtes Priestertum mit einer bestimmten göttlichen Person gleichzusetzen; nicht darauf erstreckt sich die aufgezeigte Analogie.

Menschwerdung

Der Übergang zum Menschsein, die Inkarnation, eignet sich, um die Zwischenstellung des einfachen Priesters zu erhellen. Der Sohn allein hat Fleisch angenommen und ist zum einzigen Mittler geworden; er ist der Priester schlechthin und auf ewig (Hebr 5,1—10; 7,20—28). Und weil er Mensch wurde, kann fortan jeder Mensch »durch ihn, mit ihm und in ihm« am göttlichen Leben teilnehmen, da er schon hienieden dem Sohn eingegliedert

und so zum »Kind Gottes« geworden ist (1 Joh 3,1). Der Getaufte wird der priesterlichen Rolle des Sohnes mitteilhaft: daher das allgemeine Priestertum.

Die Formel »alle sind Priester« ist somit gerechtfertigt, sie sagt aber nicht alles. Jeder Getaufte nimmt am Priestertum des Sohnes insofern teil, als er seinem Leib eingegliedert ist. Das besagt, daß der Sohn das Haupt des Leibes und der Mittler ist, durch den das Leben göttlicher Gegenseitigkeit hindurchgeht, um sich zu inkarnieren und in der Menschheit zu verbreiten. Der alle menschliche Teilnahme am dreieinigen Leben grundlegende Impuls ist somit die Tatsache, daß der Sohn Fleisch annahm, um sich die Menschen einzugliedern. Die Menschwerdung aber muß fortgesetzt und aktualisiert werden in personalen menschlichen Beziehungen durch den Raum, die Zeit und selbst die Materie hindurch. Jede soziale Zelle des Christusleibes ist deshalb mit einem »Haupt« versehen, einem Mittler, in dem und durch den sich sowohl das trinitarische wie das inkarnatorische Prinzip fortsetzt.

Um den Menschen Zugang zum göttlichen Leben zu verschaffen, ist somit einer in der Versammlung berufen, nicht nur die Rolle Christi als des Hauptes zu spielen, sondern insofern selber Christus zu werden, als dieser sagt: »Das ist *mein* Leib, das ist *mein* Blut« und: »*Ich* lasse dir deine Sünden nach.« Nicht als würde der Priester mit Christus identisch, keiner von beiden verliert sein Personsein; der Geweihte bemächtigt sich nicht der Person Christi, das Gegenteil vielmehr ist wahr. Eben deshalb bedarf es *des Sakramentes der Priesterweihe,* um einen Menschen zu befähigen, an der Stelle Christi zu handeln und »Ich« zu sagen, und dies gemäß der Logik der Inkarnation.

Die Gemeinde vermag also ihre Priester sowenig selber zu weihen und in ihrem Amt zu bestimmen, als die Menschen aus eigenem Antrieb die Menschwerdung des Sohnes zu erzwingen vermöchten: Auch die Gerechten des Alten Bundes konnten bloß auf ihn warten, ihn ankündigen und erhoffen. Der Priester ist gegeben wie Jesus an Weihnachten, am Kreuz, in seiner Eucharistie. Er bestimmt auch nicht selber; wie der Vater den Sohn gesandt hat, so sendet ihn der Bischof. Hierin liegt eine der wichtigsten Folgerungen der Menschwerdung, deren Tragweite gründlich erwogen werden müßte.

Aber dies wird heute oft vernachlässigt, wenn man zwar das Bischofsamt schont, aber das Priesteramt, das es verlängert, für überflüssig erklärt. Die meisten Christen anerkennen die Notwendigkeit des ersteren, das auf der von Jesus selbst den Aposteln anvertrauten Sendung beruht und deren unersetzliche geschichtliche Kontinuität sichert. Der Grund, daß es einfacher Priester bedarf, könnte dann als in der bloßen Weiterführung des Bischofsamtes liegend erscheinen. Aber ist die Menschwerdung bloß ein Faktum der Vergangenheit und ein abstraktes Prinzip der Ekklesiologie, über das im konkreten Alltag diskret hinweggegangen werden könnte? Ein Bischof, der keine Priester beruft und weiht und sendet, in der Meinung, man werde für ihn immer einen Nachfolger finden, unterbricht vielleicht nicht die apostolische Sukzession,

aber er vergißt sicherlich seinen Auftrag, der gerade darin besteht, das Seinige weiterzugeben, indem er Priester weiht und dadurch die Menschwerdung des einzigen Priesters und Mittlers fortführt, den er repräsentiert und als Haupt der Ortskirche sogar persönlich vergegenwärtigt.

Die Menschwerdung verlangt schließlich, daß jeder Mensch auch persönlich einem Priester begegnen kann, einem, der in den Sakramenten der Taufe, der Eucharistie, der Versöhnung usf. real und konkret für ihn Christus darstellen kann. Es gibt wohl kein besseres Mittel, um die Anzahl von Priestern zu ermessen, deren wir bedürfen. Ließe sich somit nicht fragen, wie viele Priester deshalb Schiffbruch litten, weil die Gläubigen kein »Bedürfnis« mehr nach ihnen hatten, nicht mehr beichteten und sich damit begnügten, von Zeit zu Zeit anonym zu kommunizieren, oder, ohne Folgerungen daraus zu ziehen, eine Taufe, eine Eheschließung oder ein Begräbnis zu verlangen?

Erlösung

Die Geschichte Jesu erschöpft sich indes nicht mit der Menschwerdung. Der menschgewordene Sohn ist am Kreuz gestorben und auferstanden am dritten Tag. Die Getauften haben deshalb nicht bloß untereinander und um einen Priester geschart, jene Gemeinschaft abzubilden, die drei Jahre lang die Jünger mit dem irdischen Jesus bildeten. Die Absicht des Vaters hat sich erst endgültig im Opfer und in der Verherrlichung des Sohnes und in der Sendung des Geistes enthüllt. Die Christen sind somit berufen, dem bis ans Ende zu folgen, der sie selbst bis in den Tod geliebt hat, und das heißt für sie: »sich selber darzubringen als lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfer« (Röm 12,1—2).

Aber so wenig das allgemeine Priestertum das Amtspriestertum ersetzt und überflüssig macht, so wenig können die Opfer der einzelnen (die keinesfalls fakultativ sind!) bis hinein in die Art, wie jeder sterben wird, das eucharistische Opfer ersetzen, das der Priester vollzieht und darin dasjenige des Sohnes gegenwärtig setzt.

Auch hier ist der Priester das, was er tut; die Rolle, die er innehat, formt und verwandelt sogar sein ganzes Dasein. Weshalb erstaunt sein, daß diese Verwandlung (bis hinein in den kirchlichen Stand) in ihrer Radikalität der innegehaltenen Rolle entspricht? Die vollkommene Liebeshingabe seiner selbst, die das Wesen sowohl der Trinität wie der Menschwerdung wie der Eucharistie wie der Priesterweihe bestimmt, hat für den Menschen notwendig etwas Anforderndes, ja Schmerzliches. Jesus selbst hat es am Kreuz erfahren, mit dem verglichen der Zölibat der Priester schließlich nur eine milde Torheit darstellt. Man müßte die Passion vergessen, wollte man Anstoß daran nehmen.

Man verliere auch nie aus dem Blick, daß Jesu Tod nie einen für sich befriedigenden Abschluß besagt hat und nie das Schlußwort der Heilsgeschichte gewesen ist. Es ging ihm um die Rettung der Menschen, wodurch sie

Zugang zu Gottes eigenem Leben finden sollten. Er übersetzt als Gekreuzigter immerfort, was er seit Ewigkeit beim Vater gewesen ist und getan hat. Zum »Mechanismus« der Erlösung aber gehört es, daß andere Menschen so handeln und sich so verhalten wie der menschgewordene Sohn, um ihren Mitmenschen seine Gnade, wie er zu leben, zu sterben und aufzuerstehen, vermitteln zu können.

Schon die Taufe erfolgt in den Tod Jesu hinein, von ihm her erhält der Christ das neue Leben in seinem Geist (Röm 6,3—11). Von der Taufe her muß auch der Priester dem sich opfernden Herrn gleichgestaltet werden, um mit ihm zusammen Anteil am Leben Gottes geben zu können. Das mag nicht zwingend erscheinen, wenn man an die unmittelbaren »Bedürfnisse« einer Gemeinde denkt: Leitung, Katechese, liturgische und andere Feiern, karitative Werke usf. Aber diese Gleichgestaltung mit Christus wird praktisch dort unerläßlich, wo der Priester in jedem einzelnen persönlich die Taufgnade und das neue Leben wiedererwecken muß, das selbstmörderischer Egoismus und Glaubensverweigerung ausgelöscht hat. Niemand hätte die Befugnis noch psychologisch die Kraft, in einem persönlichen Du-zu-Du Sünden zu vergeben, wenn nicht das Weihesakrament ihm die Vollmacht dazu gegeben und ihn gleichzeitig in seinem Lebensstand dem leidenden Herrn angeglichen hätte. Das beste Mittel, den Priester überflüssig zu machen, ist somit sicherlich, das Heil als unpersönlich und kollektiv unfehlbar zu erklären, die Trinität als überholt, die Menschwerdung als ein längst vergangenes Ereignis und das Kreuz als ein unseliges Mißgeschick zu bezeichnen, das nur beweist, wie bös »die andern« sind.

Der Sohn ist aber gestorben, um aufzuerstehen. Und der Mensch, der heute seine Menschwerdung und sein Opfer vor Augen stellt, nimmt notwendig auch an seiner Verherrlichung teil. Ist man nicht in irgendeiner sozialen Ideologie befangen, so wird man nichts Irriges darin sehen, ihm mit einem Ehrfurchtsnamen zu grüßen, ihn in der Kirche kostbare Gewänder tragen zu sehen usf. Hat er nicht etwas von Christi Herrschaftlichkeit an sich? Gewiß soll man nicht vom einen Extrem ins andere fallen, wohl aber die Konsequenzen aus Menschwerdung, Tod und Auferstehung des Sohnes bis zu Ende ziehen.

In alldem erstaunt, vom kirchlichen Standpunkt aus betrachtet, am meisten die Geschmeidigkeit der Institution. Jedem ist, genau nach dem Maß seiner Bedürfnisse, nicht mehr und nicht weniger, für sein eigenes Heil und für das Heil aller das Nötige verliehen. Der Bischof erhält soviel Vollmacht als nötig ist, um die Ortskirche zu einen und lebendig zu erhalten. Der Priester nimmt genau soweit am Bischofsamt teil, als erfordert ist, damit jeder Christ in den Genuß einer persönlichen Vermittlung gelangt. Damit verglichen wird jede Institutionalisierung vorläufiger und wechselnder »Ämter« aufgrund einer verabsolutierten »Gemeindelehre« willkürlich und verunklärend aufgepfropft erscheinen auf das übernatürlich so exakte, so bestürzende Mysterium unserer Vergöttlichung.

Die Ordination in den Pastoralbriefen

Von Jerome D. Quinn

Die Frage nach der Ordination zum apostolischen Dienst in den Pastoralbriefen[1] ist innerhalb der Entwicklung und Differenzierung zu sehen, die in diesem Dienst in den beiden ersten Christengenerationen stattgefunden hat.[2] Die christlichen Dokumente aus dem späten ersten Jahrhundert bieten die bruchstückhaften, doch wertvollen Angaben, aus denen geschlossen werden kann, was diese ersten Kirchen und ihre Lehrer in bezug auf das Apostelamt und dessen weiterdauernde Aufgaben glaubten. Zwei komplementäre Überzeugungen scheinen grundlegend zu sein: daß das Apostelamt aus dem Willen Jesu hervorging und daß es eine Gabe (ein Charisma) des Heiligen Geistes zum Aufbau der Kirche ist.

Der geschichtliche Jesus berief einzelne Männer und ganze Gruppen, insbesondere eine Zwölfergruppe, sich an seiner Aufgabe zu beteiligen, das Kommen der Herrschaft Gottes anzukündigen. Nach seiner Auferstehung

---

1 Die Grundlage zu den summarischen Bemerkungen dieses Aufsatzes findet sich in anderen Arbeiten, die ich veröffentlicht habe. Die folgenden Fußnoten zitieren diese Studien mit folgenden Siglen:
(A) Apostolic Ministry and Apostolic Prayer. In: »Catholic Bible Quarterly« 33 (1971), S. 479—485, 491.
(B) P^{46} — The Pauline Canon? Ebd. 36 (1974), S. 379—385.
(C) Ministry in the New Testament. In: M. Ward (Hrsg.), Biblical Studies in Contemporary Thought. Somerville, MA 1975, S. 130—160.
(D) The Last Volume of Luke: the Relation of Luke-Acts and the Pastoral Epistles. In: C. Talbert (Hrsg.), Perspectives on Luke-Acts. Edinburgh 1978, S. 62—75.
(E) »Charisma veritatis certum«: Irenaeus, Adversus Haereses 4, 26, 2. In: »Theological Studies« 39 (1978), S. 520—525.
(F) The Holy Spirit in the Pastoral Epistles. In: D. Durken (Hrsg.), Sin, Salvation and the Spirit. Collegeville, MN 1979, S. 345—368.
(G) On the Terminology for Faith, Truth, Teaching, and the Spirit in the Pastoral Epistles: A Summary. In: J. Burgess (Hrsg.), Teaching Authority and Infallibility in the Church: Lutherans and Catholics in Dialogue. Minneapolis, MN 1980, Bd. VI, S. 232—237, 342—344.
(H) Paul's Last Captivity. In: E. Livingstone (Hrsg.), Studia Biblica. Sheffield 1980, Bd. III, S. 289—299.
(I) Jesus as Savior and Only Mediator (1 Tim 2, 4—6). In: Pontifical Biblical Commission (Hrsg.), Foi et culture à la lumiere de la Bible. Turin 1981, S. 249—260.
(J) NT Data on Priestly Ordination. In: »America« 143' (6. Sept. 1980), S. 94—97.
(K) Parenesis and the Pastoral Epistles. In: J. Doré (Hrsg.), De la loi au Messie. Melanges Cazelles, Paris 1981 (im Druck).

2 Die zusammenfassenden Schlußfolgerungen von Quinn, C, S. 158—160, werden in den folgenden Abschnitten übernommen. Um ein anachronistisches Verständnis der Pastoralbriefe auszuschließen, sind in der folgenden Darstellung technische Ausdrücke wie »Sakrament« und »Weihe« (und »Ordination«) vermieden worden (vgl. Anm. 27). Zu den hier in aller Kürze erörterten Fragen ist die gründliche wissenschaftliche Arbeit von H. von Lips beizuziehen: Glaube—Gemeinde—Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen. Göttingen 1979.

erschien Jesus einer Gruppe, zu der nicht bloß Kephas und die Zwölfe, sondern auch weitere — wie z. B. Jakobus (1 Kor 15,5—7; Gal 1,17—19) — und zuallerletzt Paulus (vgl. 1 Kor 9,1; 15,8 mit Gal 1,17) gehörten, und beauftragte sie. Diese Männer waren »Apostel«, das heißt, »Sendboten«, die kraft des Willens und der Gewalt des auferstandenen Herrn mit dem Evangelium Jesu zuerst zu den Juden und dann zu den Heiden gesandt worden waren (Röm 1, 16; Gal 2,7—8). Ihr spezifisches Amt wurde *apostolē* genannt, will sagen Apostelschaft oder Sendung, um die Menschen einzuladen, an die Frohbotschaft zu glauben (Röm 1,5) und so eine Kirche zu bilden.[3]

Bezeichnenderweise bleibt der Apostel für diejenigen, die den Glauben und die Taufe annehmen, weiterhin Apostel (1 Kor 9,2). Sein Apostelamt hört für die Gemeinde, die durch seine Sendung ins Dasein gerufen worden ist, nicht auf. Es muß weiterdauern, um seine Kinder in Christus zu nähren, zu leiten und zu erziehen, so wie ein Mann für die Familie sorgen muß, die er gegründet hat (1 Kor 4,14—15). Als Briefwechsel sind die Paulusbriefe ein Weiterwirken des Apostelamtes des Paulus auf die Gläubigen. Er schreibt nicht an Heiden.

Schon gleich von Anfang an erscheint das Apostelamt als ein Dienst, dessen Aufgaben auf Männer übertragen werden können, die den auferstandenen Jesus nicht gesehen haben und von ihm nicht gesandt worden sind. Diese Männer verkündigen Juden und Heiden das Evangelium; sie stehen der Taufe von Bekehrten vor[4] und belehren und leiten im Namen des Apostels (vgl. 1 Kor 4, 17 mit 16,10). Die Teilhabe am Aposteldienst ist der geschichtliche Mutterschoß, aus dem die Sukzession im Apostelamt hervorging. Einer der Zwölfe zu sein war eine unübertragbare persönliche Qualifikation, an der die übrigen Apostel nicht teilhatten; es war eine ähnliche unübertragbare Begegnung mit dem auferstandenen Jesus, welche die Apostel ausmachte. Ihren Mitarbeitern war diese konstitutive Begegnung nicht zuteil geworden. Wie der Umstand, daß Paulus am Apostelamt der Zwölfe teilhatte, ihn nicht zu einem der Zwölfe machte, so machte die Teilhabe eines Silvanus oder Timotheus am Aposteldienste des Paulus sie nicht zu »Aposteln« in jedem Sinn des Wortes.[5] Dementsprechend sind die Nachfolger der Apostel Nachfolger, nicht Apostel.

---

3 Der Begriff »Kirche« *(ekklesia)* besagt die Versammlung derer, die von Gott dadurch, daß er zu ihnen Apostel gesandt hat, berufen *(kletoi)* worden sind. So hat die *apostolē* des Paulus zu den Heiden unter den Nichtgläubigen eine *ekklesia* hervorgebracht, die er als ein sichtbares Siegel betrachtet, welches seinen apostolischen Auftrag als echt erweist. Bemerkenswerterweise wird der Akzent mehr auf Personen als auf materielle Dokumente gelegt, welche für das Apostelamt bürgen (vgl. Gal 2,8 mit 1 Kor 9,2). In der Sicht der zweiten Christengeneration erhält derjenige, der den Zwölfen beigesellt wird, auf das Gebet der Gemeinde hin (vgl. Apg 1,25) »die Stelle *(topon)* dieses Dienstes und Apostelamtes *(diakonias . . . kai apostoles)*« (vgl. Quinn, C, S. 139—140, und J, S. 96—97).

4 Vgl. 2 Kor 1,19 mit 1 Kor 1,14—17.

5 Besonders in unpolemischen Texten kann der Begriff »Apostel« in einem weiteren, nichttechnischen Sinn gebraucht werden (z. B. 1 Thess 2,7 und vielleicht Röm 16,7; vgl. Quinn, C, S. 145—146).

Der Aposteldienst läßt schon im ersten Jahrhundert Differenzierungen zu. Es gibt ein Amt, das von einzelnen (Petrus, Paulus, Jakobus, Philippus, der *episkopos* der Pastoralbriefe) ausgeübt wird, aber auch einen Aposteldienst von Gruppen oder Körperschaften, zu denen diese Einzelpersonen gehören (die Zwölfe, die Sieben; Apostel, Propheten, Lehrer; *episkopoi-diakonoi).* Unter diesen Einzelpersonen wie unter diesen Amtsgruppen hat eine Person oder Gruppe einen Vorrang, eine Präzedenz gegenüber den anderen (so Petrus unter den Zwölfen; Paulus unter seinen Mitarbeitern; die *episkopoi* kommen vor den *diakonoi).* Zudem scheinen die Differenzierungen und Entwicklungen im ersten Jahrhundert in den einzelnen Kirchen auf je verschiedene Weise und in je verschiedenem Ausmaß erfolgt zu sein.[6]

Auf dieser Grundlage kann man die weitere Frage stellen, auf welche Weise die Ernennung zum Aposteldienst stattgefunden hat. Wie wurde jemandem der Auftrag erteilt, am Dienst der Apostel teilzuhaben und so in ihre »Sukzession« einzutreten? Natürlich konnte es in verschiedenen Kirchen verschiedene Weisen geben, jemanden in das Apostelamt einzusetzen. Der vorliegende Aufsatz fragt: Wie sehen die Pastoralbriefe die Aufnahme in den Aposteldienst? Wie gelangt jemand, der nicht Apostel ist, dazu, am Apostelamt teilzuhaben?

Bei der Beantwortung dieser Frage läßt sich nicht von der literarischen und historischen Analyse des Briefes an Titus und des ersten und zweiten Briefes an Timotheus absehen. Die Pastoralbriefe gelten historisch als eine Briefsammlung (nicht als Einzelstücke). Der Brief an Titus steht am Anfang, die Briefe an Timotheus folgen.[7] Sie geben sich als Briefe des Apostels Paulus aus, die dieser anläßlich seiner letzten Missionsreise geschrieben habe.[8] Vokabular und Stil der Sammlung sind durchgehend bemerkenswert ähnlich und unterscheiden sich erheblich von den übrigen zehn Briefen des Neuen Testaments, als deren Absender zu Beginn Paulus genannt wird. Falls die Pastoralbriefe als Sammlung erschienen, wurden sie, wie ich annehme, um das Jahr 85 veröffentlicht. In diese Sammlung wurden wohl Depeschen aus den letzten Tagen des Paulus (um 67) aufgenommen, sowie liturgische und katechetische Materialien aus der vorhergehenden Christengeneration. Auf jeden Fall ist den Pastoralbriefen sehr am Nachweis gelegen, daß der Aposteldienst des Paulus an den Gläubigen weitergeht, ob diese nun (wie bei den Adressaten des Titusbriefes) vom Judentum oder (wie bei den Adressaten der Briefe an Timotheus) vom Heidentum herkommen. Diese Briefsammlung tritt für einen paulinischen

6 Der Gegensatz zwischen örtlichen und missionarischen Diensten und zwischen spontanen und institutionellen Diensten ist neu zu beurteilen; vgl. Quinn, C, S. 159—160, und neulich E. E. Ellis, Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. Grand Rapids 1978, S. 12, Anm. 40; sowie Bengt Holmberg, Paul and Power. Philadelphia 1980.

7 Quinn, B, S. 379—385; D, S. 63—64; vgl. Giles Constable, Letters and Letter Collections (Typologie des sources du moyen age occidental). Turnhout 1976, S. 11—25.

8 Quinn, H, S. 290—297.

Dienst und eine paulinische Lehre in den Kirchen ein.[9] Wie das Apostelamt in Paulus personifiziert ist, so sind nun Titus und Timotheus, die in der vorhergehenden Generation an seiner apostolischen Sendung teilgenommen haben und in einer Hinsicht »Brüder« Pauli in seinem Aposteldienst sind,[10] seine »echten Söhne« (vgl. Tit 1,4; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2 mit Phil 2,22) und Erben. Als Männer, die am Apostelamt des Paulus teilhaben, ohne im Vollsinn Apostel zu sein, sind sie in den Pastoralbriefen paradigmatisch für die Art und Weise, wie die Sendung des Paulus ohne die leibliche Präsenz des Apostels in dieser Welt weitergehen kann. Durch seine Mitarbeiter und seinen Briefwechsel hat der geschichtliche Paulus seine Sendung auf zeitgenössische Gläubige ausgedehnt, die ihm nicht körperlich präsent waren. Die Pastoralbriefe legen der nächsten Generation nicht nur eine Korrespondenz vor, die, wie sie sagt, die Lehre des Apostels zusammenfaßt, sondern auch das Paradigma für ein paulinisches Apostelamt in den Kirchen.

Auf welche Weise wird ein Titus oder ein Timotheus zu einem Mitarbeiter des Paulus? Wie oben bemerkt, wird jemand durch den Willen und Auftrag des auferstandenen Jesus und durch eine Gabe des Geistes zu einem Apostel konstituiert. Den Pastoralbriefen zufolge werden die Männer, die an der Arbeit der Apostel beteiligt werden, vom Apostel sorgfältig ausgewählt und vom Heiligen Geist für diese Mitarbeit handgreiflich gekennzeichnet.

Der Brief an Titus legt den ganzen Nachdruck auf das erstere. Paulus, dessen Apostelamt auf dem Auftrag *(epitagen)* des Heilsgottes beruht, kann seinerseits Titus, seinen »echten Sohn«, beauftragen *(dietaxamen)*, auf Kreta »in den einzelnen Städten Presbyter einsetzen *(katasteseis)*« (Tit 1,3—5). Der Wille des Apostels in bezug auf das neue paulinische Amt und in bezug auf alle Klassen der Christen äußert sich im Titusbrief mit Nachdruck.[11] Die Presbyter/Episkopen, die Titus einsetzt, setzt Paulus ein, denn Paulus selbst hat die Anforderungen festgelegt, wonach sich geeignete Anwärter ausfindig machen lassen. Mit welchen Mitteln Titus und die Gemeinde von Kreta die entsprechenden Qualifikationen prüfen können, wird nicht gesagt, und es wird auch nicht genau bestimmt, wie Titus vorgehen soll, um dem paulinischen Modell entsprechend »Presbyter einzusetzen«. Dieser Ausdruck kommt im biblischen Griechisch nur hier vor.[12] Die engsten Parallelen zum Gebrauch dieses

9 In bezug auf das Wortmaterial und einen möglichen Zusammenhang mit dem Autor von Lk-Apg vgl. Quinn, D, S. 64—66, und S. G. Wilson, Luke and the Pastoral Epistles. London 1979. Zur Betonung des Paulus vgl. Quinn, G, S. 235—236, und I, S. 249—250, 257—260.

10 Vgl. E. Ellis (Anm. 6), S. 13—22; zur Personifizierung in den Pastoralbriefen vgl. P. Trummer, Die Paulustradition der Pastoralbriefe. Frankfurt 1978, obschon ich in bezug auf den Hintergrund und Zweck anderer Ansicht bin.

11 Die Anrede in der zweiten Person des Singulars kommt in 1,5 viermal vor und bei jedem Übergang im Lauf des Briefes (vgl. vor allem 2 Tim 1,15).

12 1 Clemens 54,2 schreibt von »Presbytern«, die in der Gemeinde »eingesetzt« sind und

Zeitwortes im Brief an Titus finden sich im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte, worin ein Oberer einen Untergebenen in Gerichts-, Verwaltungs- oder Regierungsfunktionen einsetzt (Lk 12, 14.42.44; Apg 7, 10.27.35). In Apg 6,3 werden die Sieben, die von der Vollversammlung der Gläubigen zu Jerusalem gewählt worden waren, von den Zwölfen als eine Körperschaft für den benötigten Dienst *(chreias)* eingesetzt. Zu dieser Ernennung gehört, daß die geeigneten Kandidaten den Aposteln präsentiert werden und daß diese ihnen unter dem Gebet der Gemeinde die Hände auflegen (Apg 6,6).

Tit 1,5 bietet nicht solche Einzelheiten wie die Apostelgeschichte. Das spezifische Vorgehen bei der Bestellung neuer Presbyter gehört nicht zu den Dingen, die in judenchristlichen Gemeinden reformiert werden sollen. Der Ton liegt eher darauf, daß dieser kirchliche Dienst an der Sendung des Paulus teilhat und einen paulinischen Charakter aufweist. Die Ernennung durch Titus hat diesem Anliegen Rechnung zu tragen. Die Ernannten werden in einem Satz Presbyter und im nächsten Episkopen genannt,[13] wahrscheinlich deshalb, weil zwei herkömmliche Listen von Qualifikationen zur Teilhabe am Apostelamt miteinander verbunden wurden.[14] Der Autor der Pastoralbriefe nahm die beiden Titel als für seine Absichten praktisch gleichbedeutend, und sie sind für die Frage, auf welche genaue Weise der Eintritt in diesen Dienst geschah, nicht sehr aufschlußreich. Der Ausdruck *presbyteros* und die in der ersten Liste genannten Eigenschaften (1,6) setzen einen Mann in einem Alter voraus, in dem er bereits erwachsene Kinder hat, aber man wird nicht einfach dadurch, daß man älter wird, Presbyter. Ebenso besagen die sittlichen Anforderungen in 1,7—8 nicht, daß man mit dem Erwerben von Tugenden *ipso facto* auch das Presbyterat erwirbt. Von allen Ernannten wird erwartet, daß sie lehren, und zwar der Lehre des Paulus gemäß.[15] Doch werden sie zu paulinischen Presbytern nicht deshalb, weil sie eine Katechese des Paulus gelernt haben, sondern

---

verwendet regelmäßig den Ausdruck (Bischöfe und Diakone) »einsetzen«. Bemerkenswerterweise wird dieses Zeitwort in der makkabäischen Schicht der Septuaginta und im Hebräerbrief (5, 1; 7,28; 8,3) im Sinn von »(Hohe-)Priester einsetzen« verwendet.

13 Zu swm, dem hier vorkommenden generischen Singular von *episkopos* vgl. J. Meier, Presbyteros in the Pastoral Epistles. In: »Catholic Bible Quarterly« 35 (1973), S. 337—339. Der geschichtliche Paulus schrieb an die *episkopoi* unter seinen Bekehrten in Philippi (Phil 1,1); vgl. Quinn, C, S. 154—155.

14 Die Wiederholung von »unbescholten« *(anankletos)* in 1,6—7 läßt darauf schließen. Die erste Liste hat wahrscheinlich einen judenchristlichen Hintergrund, der zweite stammt aus einer Gemeinde, der Bekehrte aus dem Judentum und Heidentum angehören. Die ursprünglichen verschiedenen Titel kamen in unterschiedlichen Milieus auf; in den verschiedenen Qualifikationen (z. B. häusliche gegenüber individuellen Tugenden) spiegeln sich unterschiedliche Anforderungen der Gemeinde an ihre Amtsträger wider.

15 Tit 1,9; Quinn, G, S. 235—236; im Gegensatz hierzu wird von sämtlichen Presbytern der Kirchenordnung in 1 Tim 5,17 erwartet, daß sie vorstehen, nicht aber von allen, daß sie lehren.

weil sie auf persönliche Anordnung des Paulus hin durch dessen Mitarbeiter Titus eingesetzt worden sind.[16]

Wenn also die judenchristlichen Gemeinden einen spezifisch paulinischen Aposteldienst haben sollen (und der Brief an Titus läßt keiner Ungewißheit darüber Raum), was macht dann das Paulinische an diesem Amt aus? Der zweite Teil der Pastoralbriefe, die Briefe an Timotheus, bietet uns die Grundlage zur Beantwortung dieser Frage. Wie Titus der Mittelsmann zwischen Paulus und den Judenchristen von Kreta war, vom Apostel gesandt und dann zu ihm zurückgerufen wurde (Tit 1,5; 3,12), so ist nach dem späteren Teil dieser Korrespondenz Timotheus in Ephesus zurückgelassen und dann zu Paulus zurückbeordert worden (1 Tim 1,3; 2 Tim 4,9.21). Für diese ephesinischen Christen ist Paulus kategorisch der »Lehrer der Heiden im Glauben und in der Wahrheit« (1 Tim 2,7).[17] Somit stammen sie hauptsächlich aus dem Heidentum,[18] obschon die Korrespondenz auch ein judenchristliches Element zu berücksichtigen scheint. Vielleicht müssen wir an eine Ortskirche mit mehreren Gemeinden, das heißt, an »Hauskirchen« denken, von denen wenigstens eine unter judenchristlichem Patronat steht (vgl. 2 Tim 4,19).[19] Im Gegensatz zu Titus wird Timotheus nicht geheißen, in diesen Gemeinden paulinische Amtsträger einzusetzen, sondern es wird angenommen, daß solche schon vorhanden sind, und das Augenmerk richtet sich nur schärfer auf die Art und Weise, wie sie eingesetzt werden.

Die maßgebliche Beziehung ist auch hier die zwischen Paulus und seinem Mitarbeiter, seinem »echten Sohn« Timotheus (1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2). Wie schon gegenüber Titus, so hat auch beim Werk dieses weiteren Mannes, der an seinem Apostelamt teilhat, Paulus die Initiative und Leitung (vgl. 1 Tim 1, 3.18; 3,14—15; 4,11—13 usw.). Doch treten hier Elemente auf, die im Brief an Titus nur implizit vorhanden waren. Die Dankgebete, die jeden Teil der Briefe an Timotheus eröffnen, erinnern ausdrücklich an die Bekehrung-Berufung, kraft deren Paulus als vom auferstandenen Jesus gesandt, in sein Amt *(diakonia)*[20]

16 Man merke sich den streng persönlichen Charakter der Wahl. Zudem betont das Zeitwort *kathistanai* den Sachverhalt oder Status, der sich aus der inneren Entscheidung und dem Willen desjenigen ergibt, der »einsetzt« (vgl. A. Oepke. In: Theologic Dictionnary of New Testament, Bd. 3, S. 445).

17 Vgl. 2 Tim 4,17 mit dem hymnischen Bekenntnis von 1 Tim 3,16 (Quinn, F, S. 353—354).

18 Daß Onesiphorus, Hymenäus, Alexander, Phygelus, Philetus und Hermogenes persönlich genannt werden, ist diesbezüglich von Bedeutung; vgl. auch 1 Tim 2,4; 4,10; 5,8.

19 Unter dieser Voraussetzung war die »erste christliche Kirche« in Ephesus (die hier zuerst begrüßt wird) die judenchristliche Gemeinde, die im Hause der bekehrten Juden Aquila und Priszilla zusammenkam (vgl. Röm 16,3—5a mit Apg 18,2—3.18—19.26). Zu den »Hauskirchen« vgl. A. J. Malherbe, Social Aspects of Early Christianity. Louisiana University, Baton Rouge 1977, S. 68—70, und weitere daselbst angeführte Studien.

20 Im Titusbrief ist nicht von »Diakonen« die Rede, vielleicht deshalb, weil diese Terminologie Judenchristen nicht entsprach (sie kommt in der Septuaginta nur zehnmal vor und beschränkt sich auf vier Bücher). In den Timotheusbriefen ist diese Bezeichnung noch generisch, aber auf dem

eintrat (vgl. 1 Tim 1,12—14 mit 2 Tim 1,14). Das letztere Gebet schließt mit einem Hinweis auf die Rolle des Heiligen Geistes, der dem Dienst des Apostels und seines Mitarbeiters innewohnt (2 Tim 1,14). Während der Titusbrief vor allem die Rolle betont, die der Wille des Paulus spielte, wenn er jemandem Anteil an seinem Apostelamte gab, geht es in den Briefen an Timotheus vor allem um die Art und Weise, wie der Heilige Geist Timotheus in diesen Dienst bringt. Der Handlungsraum, worin der Geist Timotheus aussondert, ist der öffentliche Gottesdienst, die christliche Liturgie.[21] Das primäre, eigentliche »Volkswerk« des Gottesvolkes ist die unbedingte Liebe zu Gott (vgl. Mk 12, 28—30), eine Liebe, die vor allem im gemeinsamen Gebet der Kirche zum Ausdruck kommt.[22]

Für den christlichen Gläubigen hängt die echte Gottesliebe und so das echte Gebet stets von Gottes Initiative in seiner Selbstoffenbarung ab. Gott spricht als erster, handelt als erster, liebt als erster.[23] Als Timotheus in den Aposteldienst eingeführt wurde, griffen deshalb vorerst die mit Prophetengabe Ausgestatteten ein (1 Tim 1,18—19; vgl. 4,14), die im Namen Gottes ihn zu dieser Aufgabe bestimmten. Wahrscheinlich führte eine Körperschaft von Presbytern in dieser Gebetsversammlung den Vorsitz.[24] Die prophetischen Weisungen kamen wohl von einem von ihnen; er sprach »ein Wort der Ermutigung«, gestützt auf die alttestamentlichen Schriften, die bei diesem Anlaß vorgelesen wurden.[25] Für die Pastoralbriefe sind »die heiligen Schriften« Israels eine Gabe des Geistes *(theopneustos)* und wirksam zur Ausbildung des »Gottesmannes« (2 Tim 3,15—17). Dieser Ausdruck[26] bezeichnet Timotheus in der paräneti-

---

Weg, technisch und offiziell zu werden. Vgl. das in 2 Tim 1,18 in einer persönlichen Bemerkung für Onesiphorus verwendete Zeitwort (vgl. Anm. 18) und den offiziellen Sinn — Männer, die in der Kirchenordnung als *diakonoi* bezeichnet werden — in 1 Tim 3,8.10.12—13 (Quinn, I, S. 250; J, S. 94.97).

21 Quinn, F, S. 359—363, ist die Grundlage für die hier vorgelegte Zusammenfassung.

22 Quinn, A, S. 481—483.

23 Vgl. Tit 2,11—14; 3,3—7 — eine Stelle, die sich auf die Feier der Taufliturgie zu beziehen scheint (Quinn, F, S. 347—353) — sowie die Gebete, die in den Briefen an Timotheus Paulus in den Mund gelegt werden (z. B. 1 Tim 1,12—14; 2 Tim 1,9).

24 Vgl. Anm. 15.

25 In den Pastoralbriefen ist nicht von »Propheten« als einer Gruppe oder »Ordnung« in der Gemeinde die Rede; die als *parakalein* bezeichnete Funktion wird allein Paulus, seinen Mitarbeitern und denen, die an ihrem Dienst beteiligt sind, zugeschrieben (Tit 1,9; 2,6.15; 1 Tim 1,3; 2,1; 5,1; 6,2). Zu der »Tröstung des Heiligen Geistes«, durch die die Kirche wuchs, vgl. Apg 9,31. In der Synagogenliturgie wird in Apg 13,15 von Paulus nach der Schriftlesung ein *logos parakleseos* erbeten. In den Pastoralbriefen entspricht der Inhalt der *paraklesis* dem Inhalt der Kirchenordnung von 1 Tim 2,1—3 bis 3,13; somit sind in ihr der öffentliche Gottesdienst, das Verhalten der Kultteilnehmer und die Anforderungen an die Amtsträger enthalten, die dabei präsidieren und assistieren.

26 Vgl. 2 Petr 1,21; zum Wortgebrauch im Alten Testament vgl. N. Bratsiotis, *'iš*. In: Theologic Dictionary of Old Testament, Bd. 1, S. 233—235.

schen Ermahnung von 1 Tim 6,11—16, einer Stelle, die wohl aus der Ordinationsliturgie hervorgegangen ist, von der in 1 Tim 4,14 gesprochen wird.[27] Besonders bemerkenswert ist, daß vor allem das gute Verhalten betont wird, das den »Mann Gottes« auszeichnen soll — ein Nachdruck, der in der Liste der sittlichen Anforderungen an solche, die mit Titus (1,5—9) und Timotheus (1 Tim 3,1b—13; 5,17—22; 2 Tim 2,2) an deren Amt teilhatten, beinahe etwas Überwältigendes hat. Hier handelt es sich nicht um einen seichten Moralismus, um einen utopischen Idealismus. Die bodenständigen, realistischen, praktischen Eignungsbedingungen, die diese paränetischen Listen und Mahnungen vorlegen, sind Anforderungen des Geistes, die man nicht von sich weisen darf.[28] Der Mann Gottes hat ein Mann des Geistes zu sein (vgl. Hos 9,7b mit Mich 3,8), und in der paulinischen Tradition wird der apostolische »Dienst des Geistes« (2 Kor 3, 8) nicht durch bloß menschliche Gaben und Talente bereichert und glaubhafter gemacht, sondern durch die Gaben des Gottesgeistes (vgl. 1 Kor 2,4—5). Für diese Tradition sind das, was wir Tugenden nennen, Früchte des Geistes (vgl. Gal 5,22—23), und so gibt Gott denen, die am Dienst des Paulus teilhaben, »nicht einen Geist der Verzagtheit, sondern den Geist der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit« (2 Tim 1,7).[29] Die Forderungen des Geistes sind in der ganzen Heiligen Schrift und auch in der Lehre des Paulus enthalten. Wer jemand in den Aposteldienst einweiht, muß im Namen des Geistes zuerst die Frucht des Geistes im persönlichen Alltagsleben des Kandidaten fordern und feststellen (vgl. 1 Tim 3,10; 5,22). Diese Unterscheidung der Geister findet ihren öffentlichen, abschließenden Ausdruck in der eindringlichen prophetischen Predigt *(paraklesis)*, die zum öffentlichen Gebet der Christen für denjenigen gehört, der das weitere Charisma des Geistes empfangen soll, wodurch er am Dienst des Paulus teilhat.

In diesem liturgischen Handlungsraum erhört Gott das Gebet seines Volkes[30] und verleiht er das Charisma für einen Aposteldienst. Das Charisma kommt zustande durch die Handauflegung von seiten einer Körperschaft von Presby-

27 Vgl. E. Käsemann, Das Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese. In: W. Eltester (Hrsg.), Neutestamentliche Studien für R. Bultmann. Berlin 1954, S. 261—268. Zu der Terminologie *ordo, ordinare* usw. vgl. P. Van Benedin, Aux Origines d'une terminologie sacramentelle, ordo, ordinare, ordinatio . . . avant 313. Löwen 1974.

28 Vgl. Quinn, K.

29 Im Gegensatz dazu 2 Tim 3,1—5 über diejenigen, die den »Schein von Frömmigkeit, aber nicht deren Kraft« (d. h. den Geist) haben. Ihre Untugenden dokumentiert der prophetische Spruch, der die Stelle einleitet.

30 Die Kraft des christlichen Gebetes wird im Neuen Testament sehr betont, und diese Macht wird vor allem in denjenigen liturgischen Gebeten erblickt, die dann als »Sakrament« bezeichnet werden. Es sind die Gebete eines Volkes, das zu Gott stets ja sagt, doch sind sie eben als Gebete Bitten um Dinge, welche die Gemeinde als solche nicht besitzt und die Gott allein schenken kann.

tern, durch die Auflegung beider Hände des Paulus (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6).[31] Timotheus, der auf diese Weise handgreiflich in einen apostolischen Dienst eingesetzt wurde, hat seinerseits ihn auf diese Weise mitzuteilen (1 Tim 5,22).[32] Für den Autor der Pastoralbriefe steht diese sinnreiche Geste mit der judenchristlichen Tradition (das heißt mit den Presbytern) in Verbindung, und sie wird nachdrücklich mit der Gestalt des Paulus in Zusammenhang gebracht.[33] Doch eine Handauflegung ist keineswegs eine ohne weiteres und eindeutig verständliche Geste.[34] In der alten jüdischen Welt zum Beispiel legte man einer Person die Hände auf, um eine Heilung oder eine Bestimmung zu einer Aufgabe zum Ausdruck zu bringen.[35] Die Juden verwenden die Wurzel *sym, syt* für die Segensgeste, worin die Hand einfach auf das Haupt eines anderen gelegt wird, und eine ganz andere Wurzel, *smk*, für das Aufpressen, Aufstemmen der Hände auf das Haupt der (knienden) Person, die geheilt oder zu einer besonderen Aufgabe bestimmt werden soll. Sinn und Zweck des Gestus werden im Gebet, das dabei gesprochen wird, genannt.[36] Der ursprüngliche Sinn eines intensiven Aufpressens der Hände ist in der auf uns gekommenen Dokumentation nicht mehr ausdrücklich vorhanden,[37] und der Unterschied, den die Juden zwischen Handauflegen und Handaufstemmen machten, wurde nicht berück-

---

31 Vgl. Quinn, F, S. 360—361; G, S. 236—237, und E, S. 520—525 zur Verwendung des Wortes *charisma*, um im christlichen Latein die Ordination zum Presbyter zu bezeichnen.

32 Ohne P. Galtier nahetreten zu wollen, der die Ansicht vertrat, daß diese Handauflegung in der sakramentalen Versöhnungsliturgie stattfand; Belegstellen und eine Kritik finden sich in: J. Meier (Anm. 13), S. 330—331.

33 Bis anhin habe ich keinen Text aus dem zweiten Jahrhundert entdeckt, der diese Stellen in den Timotheusbriefen mit dem in Verbindung bringen würde, was wir Bischofs-, Priester- oder Diakonsweihe nennen. In dieser sakramentalen Gesamtheit, die wir heilige Weihe(n) nennen, kommt bei allen dreien der gleiche Gestus vor; der Gebetskontext ist unterschiedlich und war von Zeitalter zu Zeitalter verschieden, doch ist es das Gebet, das die Absicht bestimmt, in der dieser Gestus ausgeführt werden soll (vgl. E. Ferguson, Laying on of Hands: Its Significance in Ordination. In: »Journal of Theologic Studies« 26 [1975], S. 5—6).

34 Vgl. J. Coppens, L'imposition des mains. Paris 1925; Imposition of Hands. In: »Nouvelle Catholique Encyclopédie« Bd. 7, S. 401—403, und, in neuerer Zeit: L'imposition . . . dans les Actes des Apôtres. In: J. Kremer (Hrsg.), Les Actes des Apôtres. Gembloux 1979, S. 405—438.

35 Vgl. D. Daube, The Laying on of Hands. In: The NT and Rabbinic Judaism. New York 1973 (Neudruck), S. 224—246, mit der Kritik E. Fergusons in dem in Anm. 33 angeführten Aufsatz. In einer Reihe von Stellen bezieht sich *smk* auf das Aufpressen der Hände auf ein Opfertier, und in Num 8,10 auf die Handauflegung auf Leviten.

36 In 1Q ap Gen 20,21—22,29 bezeichnet *smk* die Handauflegung zur Heilung; das Gebet Abrahams ist der Kontext für den Gestus, der den Pharao von einem bösen Geist befreien soll, welcher sein Leben bedrohte; darin scheint der Sinn zu liegen, daß er einen heiligen Geist erhalten soll, um sein Leben fortzusetzen. Zur ganzen Stelle vgl. J. Fitzmyer, The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1. Rom ^{2}1971, S. 130—141.

37 Vielleicht erhaschen wir einen Schimmer von seinem Ursprung in den Gräbern des zweiten Jahrtausends, wo herrliche Bronzegefäße geflissentlich abgeplattet und zusammengedrückt worden waren, damit sie in ein Grab gingen, das ganz leicht hätte größer gemacht werden können. Menschen der Antike stellten also sicher, daß das, was einer Person in einer anderen Daseinsordnung gehört (in diesem Fall dem Verstorbenen, der sich nun in der Welt des Todes aufhält), in dieser

sichtigt, als diese Materialien ins Griechische übersetzt wurden.[38] Die totale Zueignung, die in der Handauflegung liegt, kommt den Pastoralbriefen zufolge in einem Leben des Dienstes zum Ausdruck, das gänzlich darauf ausgeht, dem Geist in »Kraft, Liebe und Besonnenheit« (2 Tim 1,7) zu entsprechen. Die Geistesgaben, die dafür maßgebend waren, daß man einen Timotheus zur Teilnahme am Paulusdienst auslas, bleiben nach der Handauflegung die unerläßliche Grundlage, um die Lehrtätigkeit des Paulus fortzusetzen (vgl. 1 Tim 4,11—12.15—16; 6,11—12; 2 Tim 2,3—7; 22—25).[39]

Was vom paradigmatischen Timotheus (oder Titus) der Pastoralbriefe gilt, gilt auch von den Presbytern, Episkopen und Diakonen, die hinwiederum an ihrem Dienst teilhaben. Auch sie müssen Paulus entsprechen, dem Geist entsprechen, was sich in ihrer Lebensweise zeigen soll. Ein spezifischer Handlungsraum: gemeinsames Gebet der Christen und die Handauflegung von seiten solcher, die am Aposteldienst bereits teilhaben, ist für die Pastoralbriefe das vorzügliche Mittel, wodurch der kirchliche Dienst übertragen wird.[40] Bemerkenswerterweise gibt es nach den Pastoralbriefen eine Differenzierung innerhalb des Aposteldienstes, da er von Gruppen oder Körperschaften ausgeübt wird, die verschiedene Titel haben. Die judenchristlichen Gemeinden scheinen einen Dienst von Presbytern gehabt zu haben, von denen wenigstens einige auch Episkopen genannt werden. Die Kirchen von vorwiegend heidnischem Ursprung hatten einen Episkopen mit Diakonen. Die immer noch fließende Terminologie zur Bezeichnung dieser Amtsträgergruppen ist zum Ausfindigmachen ihrer Funktionen nicht so dienlich wie die zusammenhängende Gruppe von Bildern, welche die Pastoralbriefe für »die Kirche des lebendigen Gottes« verwenden, die als »Hauswesen Gottes« verstanden wird (1 Tim 3,15). Die Großfamilie der antiken Welt wird als Modell und Bild einer Kirche genommen und vorgelegt, die in Glaube und Treue mit dem lebendigen Vater verbunden ist[41], der denen, die jetzt seine Söhne und Töchter sind, das Leben geschenkt hat. In dieser Familie sind einzelne Söhne Presbyter-Episkopen und so »Hausverwalter« (*oikonomoi*, vgl. Tit 1,7), die den Vater sichtbar

---

Welt niemals mehr gebraucht werden könne. In der Zusammenpressung des Gefäßes kam handgreiflich zum Ausdruck, daß dieser Gegenstand nun ganz und unwiderruflich einer anderen Person zu einem anderen Gebrauch in einer anderen Welt gehört (vgl. die unveröffentlichte Dissertation von N. A. C. Wilkie, A Tholos Tomb at Nichoria. Universität von Minnesota, 1975, S. 104—105.114—118).

38 Dies will nicht besagen, daß der Unterschied in den Ordinations- und Segenshandlungen nicht weiterbestehe, ohne daß verbal darauf Bezug genommen wird.

39 Quinn, G, S. 236—237.

40 Nur die Apostelgeschichte beschreibt eine Handauflegung, die der Geste in den Briefen an Timotheus entspricht (vgl. Quinn, F, S. 360, und J. Coppens in Anm. 34).

41 Vgl. 1 Tim 6,12—13. Der Ausdruck »der lebendige Gott« kommt in kultischen Kontexten vor; vgl. A. J. Malherbe, Anm. 19, über die Hauskirche, und namentlich: The Inhospitality of Diotrephes, in: J. Jervell (Hrsg.), God's Christ and His People. Oslo 1977, S. 223—225.

repräsentieren und ihm entsprechen. Die bewährten Tugenden eines christlichen Familienlebens werden als die Kriterien zur Auswahl der Männer vorgelegt, die am Dienst des Paulus teilhaben sollen (Tit 1,6). Ein Vater, der seinem eigenen Hauswesen nicht gut vorsteht, soll nicht einer Kirche vorstehen (1 Tim 3,4—5).[42]

Wer am Paulusdienst teilhat, muß sich seinen Mitchristen gegenüber so verhalten, wie gute Glieder einer Familie sich zueinander verhalten (vgl. 1 Tim 5, 1—2 mit 6,1—2 und Tit 2,6—9). Diesem Hauswesen vorstehen heißt, der Verehrung des »lebendigen Gottes« vorstehen, will sagen dem öffentlichen Bekenntnis der Liebe des Vaters. In diesem Handlungsraum des liturgischen Betens wird das Aufkommen des Diakonsdienstes verständlicher, denn das öffentliche Bekenntnis der Liebe Gottes muß in Sorge und Hilfe für den Mitmenschen zum Ausdruck kommen.[43] Auf jeden Fall besagt das Bild, einem Hauswesen verantwortlich, repräsentativ vorzustehen, daß man dieses Hauswesen aufbaut. Es ist nicht damit getan, daß man neue Familienmitglieder zur Welt bringt, sondern man muß diese auch ernähren, erziehen und leiten. Dies ist die Rolle, zu der das Charisma des Geistes und die Handauflegung denjenigen bereiten, der der Kirche des lebendigen Gottes vorstehen soll.

42 Man sollte sich vor einem gewissen hermeneutischen Materialismus hüten; es sind nicht die Ehe und die biologische Kindererzeugung, die hier (oder diesbezüglich in 1 Tim 2,15) die Kriterien ausmachen, sondern die sichtbaren Tugenden, die es braucht, um in einem Gesellschaftsgebilde mit anderen Personen eng zusammenzuarbeiten.

43 Einige der in 1 Tim 3,8—13 für den Diakonsdienst erforderlichen Tugenden schließen vielleicht solche Akte der Nächstenliebe in sich; von diesen ist ausdrücklich die Rede in der von Justin geschilderten Liturgie (Apologie, 67).

Die Identität des Priesters

Bemerkungen zum ontologischen und funktionalen Amtsverständnis

Von Jan Ambaum

Um über das Priesteramt in der katholischen Kirche theologisch angemessen sprechen zu können, ist es notwendig, sich auch auf die Geschichte der Kirche zu berufen. Aus dem Neuen Testament läßt sich kein definitiver Entwurf entnehmen, der die heutigen Strukturen des Priesteramtes in seiner Einheit von Episkopat, Presbyterat und Diakonat umfassend kennzeichnet. Denn das Neue Testament steht in einer Zeit, in der das Priesteramt noch keine feste Gestalt gewonnen hat. Man darf daher an eine exegetische Untersuchung keine allzu großen Erwartungen stellen.[1] Natürlich besagt dies nicht, daß man von bibelexegetischen Untersuchungen in Hinblick auf diese Thematik absehen dürfte. Im Gegenteil: Die Heilige Schrift eröffnet eine grundlegende Sicht der Bedeutung des Priesteramtes für die Kirche, aber dieses Verständnis ist noch nicht so weit ausdifferenziert, daß man damit alle sich heute stellenden Fragen lösen könnte.

Man muß vielmehr davon ausgehen, daß erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts das Priesteramt eine festgefügte Struktur gefunden hat.[2] Davor existierte ein gewisser Pluralismus, der weitgehend aus den verschiedenen kulturellen und religiösen Lebensbereichen, aus denen die ersten Christen stammten, hergeleitet werden kann. Während des ersten christlichen Jahrhunderts fließen jüdische Vorbilder und hellenistische Motive in die Gestaltung des Priesteramtes ein. Andererseits ist es aber doch möglich, hier — wenngleich in einem begrenzten Rahmen — einige wesentliche Einsichten in den bleibenden Kern des Amtes aufzuzeigen. Wir behandeln die folgenden Gesichtspunkte: 1. Der Glaube kommt aus dem Hören; 2. Die Verkündigung ist personal; 3. Die personale Verkündigung vergegenwärtigt Christus.

---

1 Die beschränkte Argumentationskraft des Neuen Testaments in dieser Frage wird oft verkannt. Die konfessionell unterschiedlichen Akzente und Blickrichtungen innerhalb der Amtstheologie finden ihren Ursprung aber nicht in der theologischen Pluralität des Neuen Testamentes, sondern in kirchengeschichtlichen Prozessen, Konflikten oder Akzentsetzungen. Zwar kennt das NT eine Verschiedenheit von Amtsauffassungen (man vergleiche hierzu etwa: Pastoralbriefe, Apg, 2 Petr oder Joh), aber sie ist nicht in der Lage, den konfessionellen Pluralismus zu legitimieren. Eine Methode, die dies versucht, unterscheidet sich kaum von der veralteten »dicta-probantia-Theologie« mit ihrem impliziten Anachronismus. Diesen Sachverhalt verkennt Edward Schillebeeckx, Kerkelijk ambt. Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus. Bloemendaal 1980, S. 43—45.

2 Vgl. H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen ^{2}1963 (= BHTh 14); R. Zollitsch, Amt und Funktion des Priesters. Eine Untersuchung zum Ursprung und zur Gestalt des Presbyterats in den ersten zwei Jahrhunderten. Freiburg 1974 (= FThSt 97).

1. Der Glaube kommt aus dem Hören

Paulus weist in seinem Brief an die Römer darauf hin, daß der Glaube nicht spontan entstehen könne. »Also kommt der Glaube aus dem Hören *(fides ex auditu)*, das Hören aber durch das Wort Christi« (Röm 10,17). Zuvor stellte der Apostel die rhetorische Frage: »Denn jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden. Wie aber sollen sie anrufen, an den sie nicht glauben? Wie aber sollen sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben? Wie aber sollten sie hören, wenn niemand predigt? Wie aber soll einer predigen, wenn er nicht gesendet ist?« (Röm 10,13—15).

Dieser Glaube in seiner strukturellen Polarität[3] zwischen Hören und Verkündigen setzt selbst eine Verkündigung voraus, die aus der Sendung Christi geschieht. Wenn Gläubige mit ihrer ganzen Person im Dienst Gottes stehen, dann müssen sie sich berufen und stützen können auf eine Verkündigung, die durch den Namen des Herrn selbst gestützt ist. In dieser Verkündigung wird die Sendung Christi auf eine besonders eindringliche Weise vergegenwärtigt: Der Glaube kommt aus dem Hören und ist daher keine eigene Leistung des Menschen, sondern vielmehr ein Geschenk, das durch Wort, Sakrament und kirchliches Amt dem Menschen von seiten Gottes vermittelt wird. Daher bedarf der Glaube nicht nur in seinem Entstehen, sondern auch in seinem fortwährenden, sich praktisch bewährenden Bestehen einer amtlichen, aus der Vollmacht Christi hergeleiteten Verkündigung.

Es ist aus der Heiligen Schrift bekannt, daß in den Anfängen der Kirche diese vermittelnde, im Dienst des Glaubens stehende Aufgabe häufig von charismatisch ausgezeichneten Personen wahrgenommen wurde (vgl. 1 Kor 12). Nun gehört es seit geraumer Zeit zur Vorliebe mancher Theologen, Charisma und Amt gegeneinander auszuspielen. Dabei sind verschiedene Positionen bezogen worden. Einige Theologen sehnten sich zurück nach der urchristlichen Einheit von Herz und Geist in einer charismatisch geleiteten Kirche (vgl. den idealisierenden Bericht in Apg 2,44—47; 4,32—36). Aber man vergißt dabei allzu leicht, daß Paulus auch mahnt, alles möge im Dienste der Gemeinschaft, mit Anstand und nach der Ordnung geschehen (vgl. 1 Kor 14,40). Andere Theologen ließen und lassen sich eher durch das Verlangen nach einer ordnungsgemäßen, amtlichen Ausführung der Verkündigung leiten und setzen sich mehr für eine straff strukturierte, fast juridische Kirche ein. Man übersah in diesen Kontroversen häufig die komplexe Polaritätsstruktur des Glaubens, da man vergaß, daß die Kirche selbst einer amtlichen, durch Vollmacht gestützten Verkündigung bedarf. Aus der polaren, aber nicht wechselseitig zu vermitteln-

3 Unter dieser Polarität wird hier die strukturelle Spannung verstanden, die das Dekret über Dienst und Leben der Priester des II. Vatikanischen Konzils anspricht. In PO 2 werden sowohl die Kirche als Ganzheit als auch das besondere Priesteramt in ihr aus dem Priesteramt Christi hergeleitet. Das Amt existiert dabei »pro hominibus in nomine Christi« (vgl. auch PO 9; LG 37).

den Spannung des Glaubens zwischen Hören und Verkünden ergibt sich nun gerade die Möglichkeit einer Lösung für das Problem der Verhältnisbestimmung zwischen Charisma und Amt. Wenn — zum Beispiel — in einer kirchlichen Gemeinde eine charismatisch ausgezeichnete Person lebt, die in der Lage wäre, Streit und Konflikte zu schlichten, dann kann dies nur einen Segen bedeuten. Aber auch nach und außerhalb dieser personalen — charismatischen — Vermittlung wird jene Gemeinde notwendig einer objektiv-konstanten Friedensschlichtung bedürfen. Man wird daher, wenn die Möglichkeit einer charismatischen Vermittlung nicht gegeben ist, notwendig dazu übergehen müssen, diese für die Gemeinde essentielle Aufgabe von jemandem erfüllen zu lassen, der berufen und dazu angestellt wird. Dabei muß die erste Forderung — als Ausgangspunkt dieser Problematik — die Frage nach den unabdingbaren Voraussetzungen des Glaubenslebens einer kirchlichen Gemeinschaft sein.

In diesem Zusammenhang kann man zwar nicht strikt von einem Recht der Gemeinde auf Amtsträger oder Priester sprechen,[4] aber es ist unbezweifelbar, daß der Priester für die Gemeinde ein Segen und eine Gnade ist. Wenn man nur einseitig — gegenüber dem Aspekt der geschenkten Gnade des Amtes — für die eine Seite der Alternative votiert, der entsprechend die Gemeinde selbst das Recht hätte, einen Priester zu bestellen, dann würde man unbesehen den »Ursprung« des Glaubens der Gläubigen unterbewerten. Insofern man nämlich vom Rechtsstandpunkt aus das Priesteramt fordert, setzt man voraus, daß der Glaube (und implizit das gemeinsame Priestertum der Gläubigen) sich *allein* aus einer äußeren Instanz legitimieren könnte. Dies würde zur Konsequenz führen, daß eine institutionelle Größe bestimmend für eine Realität wird, die primär in der Gnade Gottes gegründet ist und nur sekundär institutionell vermittelbar ist.[5] Nur dann — unter einer äußerst problematischen Voraussetzung — gilt diese Annahme, wenn Institution und Gnade identische Wirklichkeiten wären, die nur dem Namen nach, weil in verschiedenen Sprachspielen gebraucht, zu unterscheiden wären. Man würde dann konsequent auch akzeptieren müssen, daß die soziologisch bestimmbaren Kriterien für Führungsschichten *(leadership)*, in die auch Motive des Machtstrebens, der Parteiideologie oder des Fanatismus eingehen, notwendigerweise selbst Gnadenelemente aufweisen.

---

4 Diese fehlerhafte Interpretation entsteht dann, wenn die anfängliche Pluralität einseitig als Primat der örtlichen Gemeinde gedeutet wird. Andere Aspekte mit Apostolizitätsgehalt (etwa: Kollegialität im Amt, Würde, Gleichgestaltung mit Christus und Bezug zwischen Amt und Eucharistie) werden dann notwendigerweise unterbewertet.

5 Dieser Unterschied zwischen einem einzufordernden Recht und einer geschenkten Gnade ist bedeutsam, da jedem der beiden Begriffe eine andere Geisteskonstitution des Menschen entspricht. Vgl. Schreiben Papst Johannes Pauls II. an alle Priester der Kirche vom 8. April 1979, Nr. 4: »Es (das Priestertum) leitet aber nicht von dieser Gemeinschaft (der Gläubigen) seinen Ursprung her, als ob sie ›berufen‹ oder ›delegieren‹ könnte. Es ist vielmehr ein Geschenk für diese Gemeinschaft, das von Christus selber kommt, aus der Fülle seines Priestertums.«

Es scheint daher nicht nur sinnvoll, sondern auch notwendig, die Rangordnung der inneren und äußeren Kriterien des Glaubens theologisch exakt zu bestimmen. Der Glaube ist seinem Wesen nach eine Gabe Gottes, deren Annahme zwar durch äußere Rahmenbedingungen gefördert oder behindert werden kann, aber nicht auf diese zurückzuführen ist.[6] Daher wird der Glaube nur dann wahrhaft vermehrt, wenn man darauf achtet, daß er aus dem Hören kommt. Und darin liegt, daß der Glaube durch die äußere Verkündigung der Offenbarung genährt und gestärkt wird.

Die apostolischen Väter haben diese inneren und äußeren Kriterien des Glaubens erkannt und versuchten, ihnen durch die Einführung einer »Ordnung« *(táxis)* in Anschluß an Paulus zu entsprechen (vgl. 1 Kor 14,40). Das tagmatische Argument *(tagma* als Rangordnung, Verordnung, Klasse) findet seine geradezu klassische Formulierung in den Kapiteln 40—44 des ersten Briefes des Klemens von Rom an die Gemeinde von Korinth (95/96 n. Chr.). Der Kult und seine Handlungen unterstehen dem Schlüsselwort der »Ordnung«. »Da uns also dieses offenbar ist und wir einen Einblick in die Tiefen der göttlichen Erkenntnis erhalten haben, müssen wir alles ordnungsgemäß *(taxei)* tun, was der Herr für verordnete *(tetagmenous)* Zeiten geboten hat: (es handelt sich um) den Vollzug der Opfer und Gottesdienste; er hat ja nicht geboten, sie sollten ohne Überlegung oder Ordnung *(ataktoos)* stattfinden, sondern zu festgesetzten Zeiten und Stunden.«[7]

Im Rahmen dieser als wesentlich gewerteten Ordnungskonzeption muß man auch die Amtsführung der Bischöfe und Diakone beurteilen, die gegen den Hintergrund des alttestamentlichen Priesterbildes skizziert wird. »Denn es sind dem Hohenpriester eigene Verpflichtungen übertragen, den Priestern ist ihr eigener Platz verordnet *(prostetaktai)*, und auch den Leviten obliegen eigene Dienstleistungen; der Laie ist an die Anordnungen *(prostagmasin)* für Laien gebunden.«[8] Diese göttliche Ordnung hat nicht nur ihre Wurzeln im Alten Testament, sondern sie muß nach Klemens auch auf die Person und die Botschaft Christi zurückgeführt werden. »Die Apostel empfingen die frohe Botschaft für uns vom Herrn Jesus Christus; Jesus, der Christus, wurde von Gott gesandt. Christus kommt also von Gott, und die Apostel kommen von Christus her; beides geschah demnach in schöner Ordnung *(eutaktoos)* nach Gottes Willen. Sie empfingen also Aufträge, wurden durch die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus mit Gewißheit erfüllt und durch das Wort Gottes in der Treue gefestigt, zogen dann mit der Fülle des Heiligen Geistes aus und verkündeten die frohe Botschaft von der Nähe des Gottesreiches. So predigten

6 Seit P. Rousselot (Les yeux de la foi), Blondel (Action) und De Lubac (Surnaturel) darf das als Grundeinsicht der Glaubenstheologie gelten. Vgl. M. Figura, Anruf der Gnade. Einsiedeln 1979.

7 Klemensbrief 40,1—2, in: J. Fischer, Die Apostolischen Väter. Darmstadt 1956, S. 75—77.

8 Klemensbrief 40,5, ebd., S. 77.

sie in Stadt und Land und setzten ihre Erstlinge nach vorhergegangener Prüfung im Geiste zu Bischöfen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein.«[9] Da das Amt der Leitung in einer sicheren, göttlich verbürgten Ordnung steht, der entsprechend das funktionale Element des Priesteramtes immer schon im Kontext der Nachfolge *(successio)* gemäß göttlichen Rechtes verstanden wird, fällt dieses Amt nicht unter die juridisch ungebundene Verfügungsgewalt der Gemeinde. »Auch unsere Apostel wußten schon durch unsern Herrn Jesus Christus, daß es Streit geben würde um das Bischofsamt. Aus diesem Grunde nun setzten sie, da sie genauen Bescheid im voraus erhalten hatten, die oben Genannten (d. h. Bischöfe und Diakone) ein und gaben hernach Anweisung, es sollten, wenn sie stürben, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen. Daß nun die, die von jenen oder hernach von anderen angesehenen Männern unter Zustimmung der gesamten Gemeinde eingesetzt wurden, die untadelig der Herde Christi in Demut dienten, friedlich und großherzig und von allen lange Zeit hindurch ein (gutes) Zeugnis bekamen — daß diese vom Dienst abgesetzt werden, halten wir nicht für recht. Denn es wird für uns keine kleine Sünde sein, wenn wir die, die untadelig und fromm die Opfer darbrachten, vom Bischofsamt absetzen.«[10] Klemens verbirgt nicht, daß — auf den Zeitkontext bezogen — die Absetzung der Amtsträger ein großes Unrecht bedeute, da ihre Amtsführung in der Vergangenheit keinen Anlaß zu echten Klagen gegeben habe. Und nicht ohne Ironie fügt er hinzu, die verstorbenen Leiter der Gemeinde hätten es offensichtlich besser als die noch lebenden, denn sie müßten nicht mehr mit der Unsicherheit leben, daß ihnen durch die Willkür der Gemeinde das Amt entzogen werden könnte. Aus dem Brief des Klemens, aber auch aus den Briefen des Ignatius von Antiochien[11] wird deutlich, daß man schon relativ früh einen fest strukturierten Begriff des »Amtes« kennt. Es steht der Gemeinde gegenüber und erfüllt die Funktion einer autoritativen Verkündigung. Der Bischof, als Leiter der Gemeinde, ist von einem Presbyterium (einer Gruppe von Priestern) und einem Kreis von Diakonen umgeben. Dieses Modell wird später (ab 150 n. Chr.) allgemeine Anerkennung finden.

---

9 Klemensbrief 42,1—4, ebd., S. 77—79.

10 Klemensbrief 44,1—5, ebd., S. 81.

11 Die Datierung der Briefe des Ignatius ist in der heutigen Forschung erneut umstritten. Der Grund liegt im Mangel an historisch exakten Quellen. So beeinflußt das kirchliche und theologische Vorurteil des Historikers sein Ergebnis. Die gängige Datierung (um die Wende des ersten zum zweiten Jahrhundert) wird von einigen Forschern aufgegeben, die sich für eine spätere Endfassung (170—180 n. Chr.) aussprechen (so R. Joly und J. Rius-Camps). Sogar wenn man der späten Datierung folgte, hätte man noch immer Texte aus der Anfangszeit der Kirche, die bedeutsame Informationen über das Amt enthalten. Nach Ignatius ist der Bischof in seiner Gemeinde der Stellvertreter Gottes. Der Bischof ist umgeben von einem Presbyterat und von einer Gruppe Diakonen (vgl. Magn 13,1).

2. Die Verkündigung ist personal

Der christliche Glaube selbst ist zutiefst personal. Die Person Christi steht im Zentrum, da in ihr die uneinholbare Offenbarung des personalen Gottes zu einer persönlich erfahrbaren Wirklichkeit geworden ist. Wer ihn kennt, kennt den Vater (vgl. Joh 14,7—11). Durch den trinitarischen Einbezug der Anthropologie steht die Erkenntnis der Person Christi in einem Korrespondenzverhältnis mit der Heils- und Lebenserwartung des Menschen, denn in Christus ist der Schöpfer gegenwärtig, der »Herz« und »Nieren« des Menschen erforscht (vgl. Ps 139).

H. U. von Balthasar hat in einer eingehenden Analyse der neutestamentlichen Berufungsberichte gezeigt, daß in den frühesten Schriften der Kirche schon zwei Weisen der Christusbezogenheit unterschieden wurden. Während die eine Form durch die Worte »Komm und folge mir nach« gekennzeichnet ist, tendiert die andere in die entgegengesetzte Richtung: »Gehe und verkündige das Evangelium«.[12]

Hier wird ein Unterschied deutlich zwischen dem Volk und den Jüngern, die Christus persönlich auserwählt hat und die ihm persönlich — in der Aufgabe aller Bindungen an Vater, Mutter, Haus, Acker und Besitz (vgl. Mt 19,27—29) — nachfolgen. Während die auf Verkündigung gerichtete, zentrifugale Berufung eine missionarische Tendenz aufweist, die der Heiligung der Schöpfung und des Menschen selbst dienen soll, ist die erste, nachfolgende und daher auf Christus hin zentripetale Berufung eine Einladung zur persönlichen Nachfolge und Nähe Christi. Hier gewinnt die »sequela Christi« ihre Gestalt.[13] Die personale Nähe zum Herrn läßt die Berufenen am Mysterium seiner erlösenden Person teilnehmen.

Aus dieser personalen Begründung kann man daher das Christentum nicht als eine Summe theoretischer Wahrheiten oder praktischer Normen verstehen: Das Christentum ist keine Ideologie mit praktisch-orientierten Handlungsimperativen. Die zentrifugale Berufung zur Heiligung der geschaffenen Wirklichkeit erfordert immer eine personale Aneignung der Berufungsgnade.[14] Daneben besteht die zentripetale, nachfolgende Berufung im personalen Einsatz und der Übergabe der Person selbst an den Dienst Christi und sein erlösendes Evangelium. Diesen Dienst *(diakonia)* — in personaler Verbundenheit mit dem »Christos diakonos« — übt der Jünger des Herrn zum Dienst, zum Nutzen und zum Heil der (zentrifugal und zentripetal) Berufenen aus: denn alle sind Geheiligte, die auserwählt sind, die Großtaten dessen zu verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat (vgl. 1 Petr 2,9). Dieser

12 Vgl. H. U. von Balthasar, Christlicher Stand. Einsiedeln 1977, S. 111—115.

13 Vgl. J. B. Metz, Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge. Freiburg 1977.

14 Vgl. H. U. von Balthasar, Christlicher Stand, a. a. O., S. 267—279.

Dienst dient dem königlichen Priestertum, dem Neuen Volk Gottes, das Gott aus der Zerstreuung zusammengerufen hat. Die spezifische, auch gegen alle Ideologie gerichtete Sinnrichtung dieses zentripetalen Dienstes aber wird gerade in der Fußwaschung (vgl. Joh 13) deutlich, die zeigt, daß es unter den Jüngern des Herrn keine Machtgier und keine Unterjochung geben darf (vgl. Mk 10,45; Mt 20,25—28).

Die Kirche hat diese ursprüngliche Berufungspraxis Christi weitergeführt. Auch in späterer Zeit werden Unterscheidungskriterien angelegt, die die Würde des Dienenden an einer bestimmten Rangskala messen. »Wählt euch Bischöfe und Diakone, Männer, würdig *(axious)* des Herrn, voll Milde und frei von Geldgier, voll Wahrheitsliebe, erprobte Männer; denn sie sind es, die für euch den heiligen Dienst der Propheten und Lehrer versehen. Achtet sie deshalb nicht gering; sie sind eure Geehrten *(tetimémenoi)* mit den Propheten und Lehrern.«[15] In diesem Text aus einer Zeit, in der Amt und Charisma örtlich noch ungetrennt nebeneinander bestanden (ca. 100 n. Chr.), finden wir einen Tugendkatalog, der an ähnliche Kataloge bei Paulus (1 Tim 4,14 und 2 Tim 1,6) erinnert. Es handelt sich vor allem um diejenigen Kriterien, die die kirchliche Gemeinde bei der Unterscheidung zwischen zentripetaler und zentrifugaler Berufung anzuwenden hat. Die Bedingungen, denen die Person des Amtsträgers zu entsprechen hat, weisen darauf hin, daß es nicht nur um die Erfüllung einer Funktion geht, sondern um ein Amt, das die ganze Person sozusagen ontologisch in Beschlag nimmt. Dabei bleibt natürlich unsere erste Feststellung gültig, daß der Glaube aus dem Hören genährt und gestärkt wird. Aber zugleich zeigt sich hier auch, daß von den Anfängen der christlichen Überlieferung an ein besonderes Gewicht auf den persönlichen Lebenswandel und die persönlichen Gaben der Diener im kirchlichen Amt gelegt worden ist.

In späterer Zeit finden sich noch weitere Zeugnisse, die diese Unterscheidung belegen. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts ermahnt der Bischof Cyprianus von Karthago die Gläubigen, die Einheit zu bewahren und würdige Diener anzunehmen.[15a] Nach Cyprianus muß die Würde der Person der Würde des Amtes angemessen sein. Er beruft sich auf einen *consensus* unter den Bischöfen und erwähnt dabei ausdrücklich die Zustimmung des Bischofs von Rom, Papst Cornelius (251—253). Um der kirchlichen Einheit willen verdiene die Würde des priesterlichen Dienstes eine besondere Achtung. Wer sich des Amtes nicht als würdig erweise, hätte — nach Cyprian sogar im nachhinein — das Priesteramt ungültig erlangt und könne daher zu Recht seines Amtes enthoben werden. Auch wenn diese Auffassung später nicht als allgemeine Richtschnur übernommen worden ist, wird dennoch einsichtig, wie hoch die Amtswürde eingeschätzt wurde.

---

15 Didache 15,1—2, in: Rohrdorf/Tuilier, S. 192—195 (= SC 248).

15a Vgl.Ep 67,6. In: CS EL 3, 741.

Noch deutlicher — in einer geradezu schwindelnden Höhe der Rechtfertigung — versuchen zwei Schriften aus dem 4. und 5. Jahrhundert diese Auffassung zu begründen. Gregor von Nazianz widmet seine zweite Oratio ganz einer Apologie, in der er seine Flucht vor dem Priesteramt beschreibt. Als er Weihnachten 361 zum Priesteramt berufen wurde, ergriff er die Flucht und hielt sich bis Ostern 362 verborgen. In seiner zweiten Rede versucht Gregor seine Handlungsweise zu rechtfertigen und erklärt, daß die Motive nicht aus Verzagtheit und Feigheit entsprungen seien, sondern gerade der Hochachtung vor der Höhe des Amtes, zu dem er berufen wurde. Nichts — nach seiner Aussage — entspreche in seiner Person der Würde des Amtes.

Diese gleiche Spannung zwischen der Würde des Amtes und der persönlichen Geringschätzung der eigenen Angemessenheit findet sich auch in der Schrift des Johannes Chrysostomos über das Priestertum.[16] Auch er versucht in einem Dialog darzulegen, warum er sich der Berufung zum Priesteramt entzogen habe. Hierbei steht wieder die »Würde« des Amtes im Mittelpunkt, denn ihr muß die Würde des Dieners entsprechen. Nach Johannes ist der Priester ein Fürsprecher der Gläubigen und der ganzen Welt. Aber seine liturgischen Aufgaben fordern zudem noch ein Höchstmaß an persönlicher Entsprechung, das seine Eigenschaft als Fürsprecher der Gemeinde noch weit übersteigt.

Die Funktionen, die der Priester zum Nutzen der Gemeinde ausübt, setzen eine persönliche Eignung voraus. Die Erwähnung der Tugendkataloge und die persönlichen Rechtfertigungsschriften weisen darauf hin, daß die Einsicht in das Verhältnis von Amts- und Personwürde ein zentraler Bestandteil des patristischen Denkens über das Priesteramt gewesen ist.

3. Die personale Verkündigung vergegenwärtigt Christus

Wir werden in diesem Abschnitt unsere Untersuchung auf ein komplexes Glaubensthema zentrieren, dessen Klärung unverzichtbar ist, um ein adäquates Bild der spezifisch priesterlichen Aufgaben in der Kirche zu gewinnen. Dazu wird es methodologisch notwendig sein, die funktionalen und personalen Perspektiven des Priesteramtes — ohne Reduzierung ihres Eigenwertes — zu überschreiten, um eine genuin theologische Argumentationsebene zu erreichen.

Noch Cyprian war davon überzeugt, daß Personen, die zu einer häretischen Gruppe überliefen, unmöglich Christus vergegenwärtigen könnten. Kirche und Priesteramt gehören so eng zusammen, daß der Priester außerhalb der Kirchengemeinschaft nicht nur sich selbst als unwürdig erweist, sondern auch die Gültigkeit seiner Amtsführung verlieren würde. Aber eine solche Theorie

16 PG 48,623—692; J. A. Nairn, De Sacerdotio of St. John Chrysostom. Cambridge 1906; dt. Übersetzung: BKV² 27.

würde den authentischen, nicht zu vermittelnden Glaubensursprung der Kirchengemeinschaft selbst in Frage stellen. Es gibt nämlich keine ausreichende Gewähr dafür — auch wenn ein Priester nicht offen einer Häresie anhängt —, daß er sich nicht innerlich von der Kirchengemeinschaft gelöst haben könnte. Das würde besagen, daß die Aufgaben, die dieser Priester wahrnimmt, gegebenenfalls ohne Wert und Wirkung wären. Aber damit stände der Glaube der Kirche selbst auf einem schwankenden Boden. Diese Auffassung, die man bei Cyprianus findet, hat verständlicherweise keine bedeutenden Nachwirkungen gehabt. Dazu war sie zu ambivalent, denn sie stellt die Wahrhaftigkeit des Glaubens selbst zur Disposition.

Die Entwicklung des ontologischen Status des Priesteramtes, die mit Stringenz aus dem gerechtfertigten Verlangen nach Sicherheit des priesterlichen Dienstes folgt, kann sich auf Schriftbelege und auf eine kulturelle Tradition berufen. Paulus spricht in Röm 4,11 von einer Besiegelung *(sfragis)* der Glaubensgerechtigkeit, die Abraham bei seiner Beschneidung empfangen hat. Dieses Siegel, das von Gott dem Herzen der Gläubigen eingeprägt ist,[17] wird als Mahnung zur Treue an die einmal empfangene Gnade gedeutet: Diese erwirkt eine Gleichförmigkeit zwischen dem Gläubigen und Gott selbst. Der Gläubige partizipiert durch seine Besiegelung an Gottes eigenem Wesen, denn der, der durch das Siegel gezeichnet ist, vergegenwärtigt den Besiegelnden.

Bereits in der antiken Kultur finden wir einen ersten Gebrauch solcher Besiegelungen, etwa bei Soldaten, die in den heraldischen Abzeichen ihren Befehlshaber repräsentieren. Das Abzeichen drückt ein Besitzverhältnis aus, durch das der Träger des Zeichens der imperativen Macht des Herrn untersteht. Auch die Brandzeichen bei Tieren zeigen einen Anknüpfungspunkt für die Sfragislehre, insofern das Tier, dem ein solches Zeichen eingebrannt wird, in die Verfügungsgewalt des Besitzers übergeht.

Die Besiegelung drückt aus, daß der Vorgesetzte seine Untergebenen in Beschlag nimmt. Diese Besitzergreifung weist zwei Bedeutungsrichtungen auf: einerseits die Überantwortung der eigenen Person an den Herrn, aber auch die Vollmacht, den Herrn zu repräsentieren, derart, daß das Vergegenwärtigte im Vergegenwärtigenden wesentlich anwest.[18]

In der Auseinandersetzung mit schismatischen Gruppierungen kommt dieser Einsicht eine wichtige Funktion zu. Die Amtsführung der ursprünglich katholischen, aber dann abgefallenen schismatischen Priester behält ihren Wert, da die Sakramente nicht Sakramente des Spenders, sondern Christi selbst sind. So kann Augustinus in seiner Auseinandersetzung mit den Donatisten feststellen: »Die Taufe gehört nicht ihnen, sondern Christus. Die Anrufung des Namens Gottes über ihre Häupter bei der Bischofsweihe ist ja die Anrufung

17 Vgl. auch: 2 Kor 1,21f.; Eph 1,13f.; 4,30.

18 Im jüdischen scheliah-Wesen galt: Der Gesandte ist der Sendende.

Gottes und nicht des Donatus. . . . Bei einem irrenden und fahnenflüchtigen Soldaten ist dieser zwar einer Fehltat schuldig, aber sein Siegel *(character)* gehört nicht ihm, sondern dem Befehlshaber. . . . Wer ein Schisma angefangen hat und sich von der katholischen Kirche abgetrennt hat, ist zusammen mit seinen Komplizen, die er mitgezogen hat, ein Fahnenflüchtiger gewesen. Die anderen, die von den Fahnenflüchtigen gezeichnet *(signati)* worden sind, stehen aber nicht unter dem Zeichen des Fahnenflüchtigen, sondern unter dem Zeichen des Befehlshabers. . . . Donatus hat nicht im Namen des Donatus getauft.«[19] Augustinus nimmt das Wort »character« als eine Metapher in die sakramentale Wirklichkeit der Kirche auf, um damit eine »ontologische« Realität zu bezeichnen.

Johannes Chrysostomos spricht in Anschluß an Gal 2,20 von einer Partizipation des Priesters an Christus. »Darum muß die Seele des Priesters reiner sein als selbst die Sonnenstrahlen, auf daß ihn nicht der Hl. Geist hilflos im Stiche lasse, damit er vielmehr sprechen könne: ›Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.‹«[20] Hier wird zunehmend deutlich, daß die persönliche Vermittlung der Christusbotschaft aus der radikal vorgängigen Perspektive einer ontologischen Partizipation an der Person Christi selbst verstanden werden muß. Der, der durch Christus in Beschlag genommen wird, ist ein sichtbares Instrument der Wirksamkeit Christi. Die unverbrüchliche Treue, die schon den alttestamentlichen Bundesgott kennzeichnet, sichert zugleich auch die unverbrüchlich personale Beschlagnahme dessen ab, der geweiht ist. Ähnliches gilt auch und grundsätzlicher für den Getauften.[21] Darin liegt beschlossen, daß diese Besiegelung nicht primär eine Handlung des Menschen, sondern vielmehr eine Beschlagnahme des Berufenen durch Gott selbst ist. Es ist diese einmal vollzogene Besitzergreifung *(mancipatio)*, durch die der Getaufte und der Geweihte in die vergegenwärtigende Stellvertretung Christi aufgenommen werden.

Aus der christologischen Referenz der Besiegelung ergeben sich divergierende Auslegungsrichtungen, wenn man — wie es für die Schulen von Antiochien und Alexandrien charakteristisch ist — verschiedene Interpretationsschemata auf die Person Christi anwendet. Die Schule von Antiochien betrachtet die Besiegelung als eine »Annäherung« des Geweihten an die Person Christi, während die einflußreichere Alexandrinische Schule das Schema der »wesentlichen« Partizipation bevorzugt. In der Auffassung des Cyrillus von Alexandrien sind die Apostel mitteilende Künder der göttlichen Geheimnisse und Priester der heiligen Altäre, denn sie sind bekleidet mit einer Vollmacht,

19 Sermo ad Caesar. eccles. plebem 2, in: SCEL 53,169. Vgl. auch Contra litt. Petil. III, 49,59, in: CSEL 52,211; De bono conjugali 24,32, in: SCEL 41,227; De baptismo I,VI,1,1, in: CSEL 51.

20 De sacerd. VI,2; übers. BKV² 27,222.

21 »concorporans nos sibi, faciens nos membra sua, ut in illo et *nos Christus essemus*«: Augustinus. In Ps. 26 En II,2, in: CSEL 38,155. Den Hinweis verdanke ich Klaus Hedwig.

die von oben kommt und sie wesentlich verändert hat. »Christus, der die Apostel durch Heiligung weiht, läßt sie an seiner eigenen Natur durch die Teilnahme am Heiligen Geist teilhaben. So formt er die menschliche Natur in eine Kraft und Herrlichkeit um, die über das Menschliche erhaben ist.«[22]

Für die weitere Geschichte der Sfragistradition ist die Auffassung des Dionysius Areopagita bedeutsam geworden. Er faßt die verschiedenen Elemente der Besiegelung, der göttlichen Teilnahme (Gemeinschaft) und des objektiven Zeugnisses in einer Formulierung zusammen, die im Mittelalter von mehreren Autoren übernommen wird und für die Lehre des sakramentalen Merkmals *(character)* verwendet wird. »Das sinnbildliche Zeichen hierfür ist das Siegel des Kreuzzeichens, welches der Hierarch dem Täufling aufdrückt, und die segensreiche Einregistrierung durch die Priester, welche ihn unter die Zahl der Geretteten einreiht und neben ihm auch seine Paten in die heilige Gedenktafel einträgt.«[23]

Maximus Confessor und Johannes Damascenus entwickeln in Anschluß an die Schule von Alexandrien die Lehre von der Teilhabe des Besiegelten an der Person Christi. Während bei Maximus die Besiegelung in der Taufe eine Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes ist, bedeutet darüber hinaus die priesterliche Besiegelung eine Partizipation an der *kenosis* Christi selbst, der sich um des menschlichen Heils willen erniedrigte. Die priesterliche Besiegelung ist für Maximus eine geschenkte Teilnahme an der menschlichen Natur Christi, über die im Austauschgeschehen der menschlichen und göttlichen Natur Christi auch das Priesteramt zur Würde des Göttlichen selbst erhoben würde.

Man kann daher zusammenfassend sagen, daß das Priesteramt in den ersten christlichen Jahrhunderten als eine Teilnahme an der Person Christi zum Nutzen der Kirche verstanden worden ist. Diese Partizipation fordert von dem, der die *sfragis* trägt, ein entsprechendes Lebensethos, denn das Amt, das er bekleidet, überragt die nur endlichen menschlichen Möglichkeiten unendlich. Aber auch hier erweist sich das Priesteramt nicht als eine Repräsentation, in der die menschliche Personalität aufgehoben würde, denn sie wird in den Dienst genommen, um gerade in personaler Weise Christus zu vergegenwärtigen.

Das Mittelalter kennt im wesentlichen zwei Auffassungen, die für das priesterliche »Merkmal« *(character)* kennzeichnend sind. Die eine Fassung als *communio* des Glaubens geht auf Dionysius zurück, obgleich Alexander von Hales, Albert und Thomas deren Authentizität bezweifeln. Die zweite Definition — die *definitio magistralis* — finden wir bei Alexander von Hales: »Das Merkmal ist eine Unterscheidung, eingeprägt durch das ewige Merkmal (i. e. Christus, vgl. Hebr 1,3) in die vernünftige Seele als Abbild (die Geistseele als

22 In Joann., in: PG 74,712.

23 De Eccl. hier. II,3,4, in: PG 3,400; Übers. BKV² 112.

imago Dei); das Merkmal macht die geschaffene Dreieinigkeit (der Seele) gleichförmig mit der schaffenden und neuschaffenden Dreieinigkeit und führt denen gegenüber einen Unterschied ein, die nicht im Glaubensstand gleichförmig sind« (S. th. IV,8,1). Thomas von Aquin, der von diesen beiden Definitionen ausgeht (S. th. III, 63, 2—3), entwickelt eine Lehre des Merkmals, die stark die an Christus partizipierenden und auf die Kirche hin gerichteten Aspekte hervorhebt. Aber diese Theorie deckt nicht die Vielfalt der mittelalterlichen Spekulation hinreichend ab. Wir finden daneben auch Interpretationen, die das Merkmal als eine extrinsische, reale Beziehung (Duns Scotus) verstehen, als *relatio rationis* (Durandus) oder sogar als ein juridisch begründetes Verhältnis (Petrus Olivi).[24]

Die Lehre vom Merkmal weist einen überraschenden Reichtum auf, vor allem wenn man die dogmengeschichtlichen Hintergründe der Patristik und des Mittelalters mitberücksichtigt. Es ist auffallend, daß das kirchliche Lehramt kaum versucht hat, diesen konzeptuellen Reichtum auszuschöpfen und aufzuarbeiten. Aber zweifellos hat dabei die Überlegung mitgespielt, daß das Lehramt eine legitime theologische Pluralität respektiert und in sie nicht eingreift. Daher gibt es bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil nur drei bedeutende lehramtliche Texte über das sakramentale Merkmal: einen Brief des Papstes Innozenz III. aus dem Jahre 1201, der vom Merkmal der Taufe handelt (DS 781), das *Decretum pro Armenis* des Konzils von Florenz, das erklärt, daß bei drei Sakramenten (Taufe, Firmung und Weihe) ein Merkmal dem Empfänger eingeprägt wird (DS 1310) und schließlich das Konzil von Trient, das im Kanon 9 des *Decretum de sacramentis* ausführt: »Wer sagt, durch drei Sakramente, nämlich Taufe, Firmung und Weihe, werde der Seele nicht ein Merkmal eingeprägt, d. h., ein geistiges und unauslöschliches Zeichen, weshalb sie nicht wiederholt werden können, der sei ausgeschlossen« (NR 514, DS 1609).

Nichts aber sagen diese Texte über die Eigenart des Merkmals aus. Nichts über eine Teilnahme an den Ämtern Christi als König, Lehrer und Priester.

---

24 Vgl. hierzu: Jean Galot, La Nature du Caractere sacramentel. Etude de Theologie mediévale. Paris/Louvain 1958; ferner J. M. Garrigues/M.-J. Le Guillou/A. Riou, Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecques. In: »Nouvelle Revue Théologique« 93 (1971), S. 801—820. N. Häring, St. Augustine's use of the word character. In: Med. Stud. 14 (1952), S. 79—97. id, Character, Signum und Signaculum: Die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance. In: »Scholastik« 30 (1955), S. 481—512; 31 (1956), S. 41—69, S. 182—212. J. Moingt, Caractère et ministère sacerdotal. In: »Revue sciences religieuses« 56 (1968), S. 563—569. P. van Beneden, Het sacramenteel merkteken van de ambtsverlening. In: »TTh« 8 (1968), S. 140—154. E. Dassmann, Character indelebilis. Anpassung oder Verlegenheit. Köln 1973 (Kölner Beiträge 11). L. Ott, Das Weihesakrament. Freiburg 1969 (= HDG IV/5). H. Crouzel, La doctrine du caractère sacerdotal est-elle en contradiction avec la tradition occidentale d'avant le XII[e] siecle et avec la tradition orientale? In: BLE 4 (1973), S. 241—262. C. Vogel, Laica communione contentus. Le retour du presbytre au rang des laïcs. In: »Rev. Sc. Rel.« 47 (1973), S. 56—122. N. Sanders, Duns Scotus over het character sacramentalis. In: »Stud. Cath.« 23 (1948), S. 39—42.

Nichts über eine ontologische oder funktionale Interpretation des Priesteramtes.

Auch das Zweite Vatikanische Konzil hat in dieser Sachfrage keine nennenswerten Änderungen gebracht. Im Dekret über Dienst und Leben der Priester (Nr. 2) spricht das Konzil von einem Merkmal, durch das der Priester dem Christus-Priester gleichförmig und damit in die Lage versetzt wird, »in persona Christi« aufzutreten. In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (Nr. 21) wird über das Merkmal des Bischofsamtes gesprochen: »Durch die Handauflegung und die Worte der Weihe wird die Gnade des Heiligen Geistes so übertragen und das heilige Prägemal so verliehen, daß die Bischöfe in hervorragender und sichtbarer Weise die Aufgabe Christi selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters, innehaben und in seiner Person handeln.«

In diesen Texten ist nicht ausdrücklich für ein ontologisches oder funktionales Verständnis des Priesteramtes Stellung bezogen. Es scheint daher, daß die Bestimmung des Merkmals selbst offengehalten wird. Aber im Schreiben Papst Johannes Pauls II. an alle Priester der Kirche vom 8. April 1979 hat der Papst zwei Konzilaussagen auf bemerkenswerte Weise miteinander verbunden. Der eine Text findet sich im Priesterdekret (PO 2), wo über die Gleichförmigkeit zwischen Christus und dem, der durch das Merkmal Christi gezeichnet ist, gesprochen wird. Der andere Text ist die bekannte Formulierung aus der Kirchenkonstitution (LG 10), die den wesentlichen Unterschied zwischen dem besonderen und dem gemeinsamen Priestertum hervorhebt. In seinem Schreiben (Nr. 5) führt der Papst aus: »Dank des priesterlichen Charakters habt ihr ja Anteil am Charisma des Seelsorgers, das das Zeichen für eine besondere Ähnlichkeit mit Christus, dem Guten Hirten, ist. Gerade euch ist dieses Charisma in einer einzigartigen Weise geschenkt. Obgleich die Sorge um das Heil der Mitmenschen die Aufgabe eines jeden Mitgliedes der großen Gemeinschaft des Gottesvolkes, also auch aller unserer Brüder und Schwestern aus dem Laienstand, ist und sein muß, wie es das II. Vatikanische Konzil so ausführlich dargelegt hat, erwartet man dennoch von euch Priestern eine weit größere Sorge und einen noch entschlosseneren Einsatz, der über den eines jeden Laien hinausgeht; und dies deswegen, weil eure Teilnahme am Priestertum Jesu Christi sich von ihrer Teilnahme ›dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach‹ unterscheidet.«[25] Es ist offensichtlich, daß in diesem Text — durch die Verbindung der unbestimmten Aussage aus dem Priesterdekret mit der essentiellen Aussage von *Lumen Gentium* 10 — eine deutliche ontologische Vertiefung des priesterlichen Merkmals erreicht wird, denn der wesentliche Unterschied zwischen dem Priester und dem Laien ist gerade im priesterlichen Merkmal begründet.

25 Zitiert nach der Ausgabe: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Hier wird eine deutliche Wahl zugunsten einer Auffassung getroffen, daß das Merkmal eine ontologische Partizipation am Priesteramt Christi darstellt. Jede andere Interpretation, die das Priesteramt rein juridisch, funktional oder relational versteht, ist daher in ihrer Einseitigkeit erheblichen kritischen Bedenken ausgesetzt.

Wird damit eine Merkmal-Theorie dieses oder jenes Theologen kanonisiert oder verworfen? Wie die Skizze der verschiedenen strukturellen Komponenten des Priesteramtes gezeigt hat, verlangt eine angemessene, den Notwendigkeiten und Forderungen des Glaubenslebens gerecht werdende Theorie eine radikale Begründung, der entsprechend der Priester durch eine ontologische Teilhabe an Christus ausgezeichnet ist. Jede andere Begründung zieht gravierende Folgen nach sich, denn sie würde nicht nur die Gläubigen über die Wirksamkeit der Sakramente im ungewissen lassen, sondern auch die Eigenart des Priesteramtes als einer Weihe, die bleibend am Priesteramt Christi teilhat, unterschätzen.

Die ontologische Auffassung hat zweifellos unter einer Fehlinterpretation gelitten, hinter der ein gewisser Klerikalismus steht. Dabei wurde vorausgesetzt, daß der Priester zwar eine ontologische Verbundenheit mit Christus besitzt, die aber nur seinem eigenen Heil und Segen diene. Der Klerikalismus übersieht, daß die Identität des Priesters gerade darin besteht, Diener aller zu sein.

Abseits der klerikalistisch überzogenen Ansprüche bietet demgegenüber die ontologisch-sakramentale Interpretation des Merkmals ein ausgewogenes Verständnis der christologischen und innertrinitarischen Implikationen der Sendung des Sohnes zum Dienst und zum Heil aller Menschen. Das Selbstverständnis des Priesters in seiner priesterlichen Identität darf sich daher nicht an einer gesteigerten Eigenwürde orientieren, sondern es muß auf die Realisierung dessen zielen, was in der göttlichen Sendung des Sohnes angelegt ist: Der Priester wird zum Dienst und zum Heil aller gesendet. Im Gebet und in der Meditation erweist sich der priesterliche Dienst als eine Neubelebung der Sendung Christi selbst. Das Merkmal nämlich besagt, die Sendung Christi weiterzuführen. Deshalb heißt Priester-sein auch immer progressiv Priesterwerden.

Die kirchliche Lehre vom sacramentum ordinis*

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Vorbemerkung

Dieser Beitrag wurde ursprünglich für ein ökumenisches Symposion von orthodoxen und katholischen Theologen geschrieben. Seine Absicht war nicht, neue Gesichtspunkte in die Debatte um das Priestertum einzuführen, sondern den ökumenischen Gesprächspartner möglichst genau und möglichst vollständig über den Lehrbestand der katholischen Kirche in dieser Sache zu informieren. Eine solche Information dürfte auch im innerkatholischen Disput um das Priesteramt nicht ganz überflüssig sein, und das mag es rechtfertigen, die kleine Arbeit im Rahmen dieses Heftes zu veröffentlichen.[1]

Wer die Frage nach der kirchlichen Lehre über den Ordo erhebt, findet sich vor einem verhältnismäßig reichen Quellenbefund; drei Konzilien haben sich dazu eingehend geäußert: Florenz, Trient, Vaticanum II[2]. Dazu kommt eine gewichtige Konstitution Pius' XII. *(Sacramentum ordinis)* aus dem Jahr 1947. Da die jüngsten Texte — die Konstitution Pius' XII. und das Vaticanum II — auch die früheren Aussagen in sich integrieren, dürfte es richtig sein, zunächst von diesen auszugehen und damit den gegenwärtigen Lehrstand der katholischen Kirche zu erheben, um von da aus noch ergänzend auf die Probleme der früheren Texte zurückzufragen.

1. Die Revision des Mittelalters bei Pius XII.

Die Konstitution Pius' XII. (DS 3857/61) befaßt sich mit einer scheinbar mehr äußeren Frage des Weihesakraments: Sie klärt die wesentlichen Elemente der Sakramentsspendung und dient damit zunächst dem Bedürfnis nach sicheren Festlegungen, nach Klarheit und Gewißheit für Spender und Empfänger. Insofern ist ihre Mentalität sehr westlich. Sie setzt jene Entwicklung fort, die

---

* Erstveröffentlichung in: Pluralisme et Oecuménisme en Recherches Théologiques. Mélanges offerts au R. P. Dockx OP. Paris 1976.

1 Die begrenzte Absicht des Beitrags dürfte es auch rechtfertigen, auf eine Auseinandersetzung mit der unermeßlichen Literatur zu verzichten. Unmittelbar zum Thema gehört die gründliche und genaue Arbeit von K. J. Becker, Der priesterliche Dienst II: Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt (Quaest. disp. 47, Freiburg 1970); für die historischen Probleme des Themas darf auf dieses Werk verwiesen werden.

2 Ich lasse hier das Lateranense IV (DS 794 u. 802) beiseite, da es mehr in obliquo, im Rahmen der Eucharistielehre, und nicht direkt, in recto, vom Ordo handelt. Vgl. zu diesen Texten Becker, a. a. O., S. 11-43.

allenthalben das Wichtige und das weniger Wichtige rechtlich genau festzulegen versucht, um die Skrupulanz zu begrenzen, die oft freilich gerade auf diese Weise gefördert wurde. Dennoch geschieht in diesem Text ein bedeutsamer Schritt: Es wird klar herausgestellt, daß das eigentliche sakramentale Zeichen der Priesterweihe die Handauflegung ist, nichts sonst. Die katholische Kirche löst sich mit diesem Text von ihrer Verstrickung in germanische Rechtsformen, deren stärkster Ausdruck der entsprechende Passus des in Florenz 1439 beschlossenen Dekrets für die Armenier war: Dort war die Übergabe des Kelches mit Wein und der Patene mit Brot als zentraler Akt der Sakramentsspendung erklärt worden. Diese Überlagerung des Ursprünglichen wird von Pius XII. als solche erkannt und beiseite geschoben; das bedeutet eine bewußte Hinkehr zur Tradition der alten Kirche und damit auch zu den Kirchen des Ostens. Der Text selbst drückt dies aus, indem er betont, die römische Kirche habe diese Sonderform des Westens nie der Universalkirche aufdrängen wollen, sondern ausdrücklich gewünscht, daß (im Zusammenhang mit dem Florentiner Konzil) in der Stadt Rom selbst die Griechen die Priesterweihe ihrem Ritus gemäß vollzögen. Damit ist die Form, wie sie in der Kirche von Rom über Jahrhunderte verbindlich war, als partikuläre westliche Form von der universalkirchlichen abgehoben und überdies ausdrücklich als sekundär zur Seite geschoben. Dies scheint mir allgemein ekklesiologisch wie auch für die besondere Frage des Weihesakraments von hoher Bedeutung. Ekklesiologisch ist es deshalb wichtig, weil ausdrücklich eine Korrektur westlicher Traditionsgestalt am Maß der Universalkirche vollzogen, die Problematik partikulärer mittelalterlicher Entwicklung erkannt und die Maßstäblichkeit der alten Kirche angenommen wird. Für das Weihesakrament selbst ist dieser Vorgang wichtig, weil der Gestus der Handauflegung in einen anderen Überlieferungszusammenhang führt als derjenige der Geräte-Überreichung und damit eine andere, umfassendere Sinndeutung anbietet, als sie aus dem germanischen Gestus hervorgeht. Das zeigt sich auch sofort, wenn man auf die Worte achtet, die 1439 und die 1947 als die wesentlichen erklärt wurden. Der Text von 1439 sagt, das entscheidende sakramentale Wort laute: »Empfange die Vollmacht, das Opfer in der Kirche darzubringen für die Lebenden und für die Verstorbenen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes« (DS 1326). Der Text von 1947 erklärt demgegenüber, der altchristlichen Tradition folgend, das eigentlich sakramentale Wort sei die Präfatio, also das dem Hochgebet der Messe nachgebildete Weihegebet, das zugleich Züge einer Epiklese an sich trägt; als die zentralen Worte hebt Pius XII. daraus bei der Bischofsweihe hervor: »Sende aus auf ihn, wir bitten dich, o Herr, den Heiligen Geist, durch den er (= der Ordinand) gestärkt werden möge, das Werk deines Dienstes getreulich auszuüben mit Hilfe deiner siebenförmigen Gabe« (DS 3860). Daran ist dreierlei wichtig:

a) Während der mittelalterliche Text eine sogenannte indikativische Sakra-

mentsformel vorlegt, die Weihe durch den Indikativ einer Vollmachtsübertragung geschehen läßt, vollzieht sich nach dem Text von 1947 die Weihe in deprekatorischer Form: in der Weise der Bitte, des Gebetes. So wird auch in der äußeren Form sichtbar, daß der wahre Spender der Vollmacht der Heilige Geist ist, den das sakramentale Gebet herbeiruft, nicht der menschliche Konsekrator.

b) Der mittelalterliche Ritus ist dem Vorgang der Investitur in ein weltliches Amt nachgebildet. Sein Leitwort heißt *potestas*. Der Inhaber einer Vollmacht übereignet einem anderen wiederum eine Vollmacht. Der Ritus, den Pius XII. vor Augen hat, stellt eine Rückkehr zur altkirchlichen Form dar. Er ist pneumatologisch bestimmt sowohl von der Geste her (denn Handauflegung bedeutet Geistübertragung, Geistbitte) wie auch vom Wort her: Die Präfatio ist Bitte um den Heiligen Geist. Demgemäß ist das Leitwort nun *ministerium* bzw. *munus:* Dienst und Gabe; dementsprechend ist in den Worten der Priesterweihe auch vom Auftrag des Beispiels und von der Ordnung der Sitten die Rede.

c) Schließlich kann man auch feststellen, daß in dem Text Pius' XII. die Bischofsweihe als Vollgestalt des Weihesakraments wieder stärker in den Vordergrund tritt, während Florenz den Bischof nur als Spender der Priesterweihe erwähnt. In diesem Punkt ist freilich ein entscheidender Schritt erst auf dem Vaticanum II erfolgt.

Fassen wir zusammen. Während das Mittelalter die Weihe nach dem Schema der Übergabe einer Vollmacht *(potestas)* gestaltet hatte, kehrt Pius XII. zu der pneumatologisch bestimmten Gestalt der alten Kirche zurück, die in Handauflegung und Weihe Ausdruck des erhörungsgewissen Gebetes der Kirche Jesu Christi ist. Gerade diese Gestalt ist im Gegenüber zu dem stark vom Weltlichen her geprägten Ritus des Mittelalters typisch sakramental. Denn sie drückt aus, daß die Kirche nicht wie weltliche Institutionen kraft eigenen Rechts Vollmachten verleiht, sondern daß sie Geschöpf des Heiligen Geistes ist, von dessen Gabe sie immerfort lebt: Von ihm muß sie erbitten, daß er selbst Menschen zu seinem Dienst ermächtigt, denn nur er kann dies tun. Als ein nur vom Heiligen Geist auf das Beten der Kirche hin zu verleihender Dienst ist das Priestertum Sakrament. Das Zueinander von Handauflegung und Gebet ist ein sinnfälliger Ausdruck für das, was die Kirche mit dem Wort »Sakrament« meint. Dieser Gedanke verstärkt und klärt sich noch weiter, wenn man hinzunimmt, daß auch diese sakramentale Gebetsgeste die Kirche nicht aus ihrem Eigenen nimmt: Sie tritt damit in die apostolische Form ein, in die ihr von den Aposteln her überkommene Überlieferung, und gerade auch dies macht Sakrament aus: daß es nicht um Selbsterfundenes geht, sondern um Empfangenes, das eben deshalb, weil es empfangen ist, sicherer Ort der Berührung mit der vom Herrn her kommenden Macht des Heiligen Geistes ist.

2. *Zum Beitrag des Vaticanum II*

Das II. Vaticanum hat die Ansätze, die bei Pius XII. in einer zunächst mehr rituell erscheinenden Bestimmung verborgen liegen, theologisch entfaltet: zentral im 3. Kapitel der Konstitution über die Kirche, dessen Aussagen dann in dem Dekret über Dienst und Leben der Priester weiter entwickelt werden[3]. Zwei Gesichtspunkte bestimmen entscheidend den Duktus des Konzils in dieser Sache:

a) Die Zuwendung zum Bischofsamt als Grundform des Sakraments der Priesterweihe.

b) Damit ergibt sich von selbst die Verbindung zur Idee der apostolischen Nachfolge und die Zuordnung zum Begriff der Überlieferung.

Behandeln wir beide Themen der Reihe nach:

a) Presbyterat und Episkopat

Während die alte Kirche das Weihesakrament grundsätzlich vom Bischofsamt her betrachtet hatte, ergab sich im Mittelalter eine Verschiebung auf den Presbyter, deren Wurzeln bei Hieronymus zu suchen sind: Er vertritt eine Art von presbyterianischer Tendenz, die dann von den *Statuta ecclesiae antiquae*, einem Text aus dem Gallien des 5. Jahrhunderts, aufgenommen und weiter ausgearbeitet wurde. Damit verband sich im Mittelalter die Unterscheidung zwischen Vollmacht über das *corpus Christi verum* und das *corpus Christi mysticum*, die mit der Unterscheidung von *sacramentum* und *iurisdictio* verknüpft wurde. Die Vollmacht, Brot und Wein in das *corpus Christi verum* zu verwandeln, galt allein als wirklich sakramentale Vollmacht, während die Leitungsgewalt über das *corpus mysticum*, die Kirche, als reine Rechtsgewalt betrachtet wurde, die grundsätzlich auch vom Sakrament abtrennbar sei. Die Gewalt über das *corpus verum* werde aber in der Priesterweihe vollständig verliehen; was der Bischof darüber hinaus erhalte, sei Gewalt über das *corpus mysticum*, also Rechtsgewalt und damit nichts Sakramentales. Bei solcher Sicht fällt die Bischofsweihe aus dem eigentlich sakramentalen Zusammenhang heraus; äußerlich zeigt sich dies darin, daß der Begriff *sacerdos*, der in der alten Kirche überwiegend den Bischof bezeichnet hatte, nun zum Äquivalent des Wortes *presbyter* wird[4]. Erschien vorher der Bischof als der Priester im eigentlichen Sinn, so ist dies jetzt nur noch der *Presbyter*. Die einschneidenden Folgen dieser Betrachtungsweise liegen auf der Hand: Allenthalben ist nun

---

3 Dazu vor allem P. J. Cordes, Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret »Vom Dienst und Leben der Priester«. Frankfurt 1972; dort ausgiebige Literaturangaben.

4 Vgl. J. Guyot, Das apostolische Amt. Mainz 1961; L. Hödl, Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt I. Münster 1961; J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Düsseldorf 1969, S. 216 ff.

potestas, Macht, Vollmacht der entscheidende Gesichtspunkt. Priestertum ist unmittelbar nur auf Wandlungsvollmacht bezogen und als solche definiert, was sich dann, wie gezeigt, im sakramentalen Ritus niederschlägt. Seelsorge ist davon abgesprengt und zur Rechtsgewalt über den mystischen Leib verengt. Vor allem aber folgt daraus auch eine Individualisierung des priesterlichen Dienstes, dessen *communio*-Charakter gar nicht mehr in Blick tritt. Für das Vaticanum II ist demgegenüber der entscheidende Ausgangspunkt, aus dem es seine Lehre über das Weihesakrament entwickelt, der Satz: »Jene göttliche Sendung, die Christus den Aposteln anvertraut hat, wird bis zum Ende der Welt dauern (vgl. Mt 28,20). Denn das Evangelium, das sie zu überliefern haben, ist für alle Zeiten der Ursprung jedweden Lebens für die Kirche.«[5] Die Grundbegriffe sind also: Sendung der Apostel — Evangelium — Überlieferung — Leben der Kirche. Der Ausgangspunkt liegt in der Sendung der Apostel, diese Sendung aber ist die Überlieferung des Evangeliums. Apostolat und Evangeliumsüberlieferung sind zwei Seiten ein und derselben Sache, der personale und der sachliche Aspekt, die untrennbar zusammengehören.

Betrachten wir zunächst den personalen Aspekt, so heißt dies: Die Apostel finden Nachfolger; die Bischöfe sind es, die in der Nachfolge stehend »apostolici seminis traduces habent«, wie im Anschluß an Tertullian gesagt wird: »Ableger apostolischer Pflanzung besitzen«[6]. Damit ist sogleich wieder der Zusammenhang mit dem Traditionsbegriff ins Spiel gebracht. Für die Betrachtung des Weihesakraments hat dieser Ansatz bei den Aposteln, der zu einer episkopalen Konstruktion des Sakraments führt, zwei wichtige Folgen: Katholizität und Apostolizität erscheinen als Grundcharakteristika des priesterlichen Amtes. Wieso?

Zunächst: Das Weihesakrament verwirklicht sich primär im Bischof. Bischof aber wird man dadurch, daß man von Bischöfen geweiht, in den schon bestehenden Zusammenhang der apostolischen Überlieferung und der apostolischen Nachfolge eingeordnet wird. Bischof ist man nicht allein, sondern Bischofwerden bedeutet zugleich Eintreten in die Gemeinschaft der Bischöfe, in den Grundzusammenhang der *Successio.* In der alten Kirche zeigt sich dies darin, daß mindestens drei Bischöfe Konsekratoren eines neuen Bischofs sein müssen; des weiteren darin, daß der Bischof die *litterae communionis* (Gemeinschaftsbriefe) seiner Mitbischöfe empfängt. Er ist Bischof nur durch den apostolischen Zusammenhang und durch die katholische Gemeinschaft. B. Botte hat dies an einer Reihe von Texten aus der alten Kirche eindrucksvoll gezeigt. Im Streit um Paul von Samosata z. B. hatten sich die Bischöfe an Kaiser Aurelian gewandt, der entschied, die Kirchengebäude gehörten dem, der vom Bischof von Rom anerkannt würde. Das heißt: Der Kaiser wußte auch als

5 *Lumen gentium* III 20.

6 De praescr haer 52, 3 C Chr I, S. 213, 12 f.

Außenstehender, daß die Bischöfe nicht einzeln existierten, sondern »katholisch« waren; daß es eine katholische Kirche gab und daß dieser Zusammenhang ihre Ämter verbürgte. Die Durchsetzung des Domnus hing innerkirchlich daran, daß er die Kommunionbriefe von den anderen Hauptsitzen: Alexandrien und Rom empfing[7]. Das Weihesakrament ist so Ausdruck und zugleich Bürgnis für das gemeinsame Stehen in der Überlieferung vom Anfang her. Es verkörpert die Einheit und die Ursprünglichkeit der Kirche.

Diese Katholizität des Bischofsamtes, die ihrerseits das Mittel und die Form seiner Apostolizität ist, setzt sich fort in dem Gemeinschaftscharakter des presbyterialen Amtes: Priesterwerden heißt, in das Presbyterium eines Bischofs eintreten. Priester ist man nicht allein, sondern im Presbyterium eines Bischofs. In diesem Sinn ist Priesterweihe Aufnahme in die Sendung der Apostel durch die Einbeziehung in die Gemeinschaft der Zeugen hinein.

Es wäre zweifellos gefährlich, wenn durch diese Sicht der unmittelbare pneumatologische und damit sakramentale Charakter jeder einzelnen Weihe verdunkelt und durch eine Art Mystik der Gemeinschaft abgelöst würde. Die Gemeinschaft vermag nichts aus sich selbst. Sie kann nur pneumatisch sein, wenn jeder Einzelne in ihr Pneumatiker ist. Aber umgekehrt ist für den Einzelnen die Gemeinschaft mit der ganzen Kirche, die Gemeinschaft mit der sichtbaren Form ihrer Ursprungsbindung die Stätte des Pneuma und die Bürgschaft für die Einheit mit dem Pneuma.

b) Die Successio apostolica

Die apostolische Nachfolge ist keine rein formale Vollmacht, sondern Teilhabe an der Sendung für das Evangelium. Daher greifen die Begriffe für Nachfolge und für Überlieferung in der alten Kirche ineinander; darum bindet das Vaticanum II mit Recht beides fest zusammen. Die *Successio*-Struktur ist Ausdruck der Überlieferungsbindung und des Überlieferungsgedankens der katholischen Kirche. Darin besteht, soviel ich sehen kann, zwischen den katholischen Kirchen des Ostens und des Westens kein wesentlicher Unterschied. Der pneumatologische Ritus von Handauflegung und Gebet verweist mit dem sichtbaren Zeichen der Handauflegung auf den ununterbrochenen Zusammenhang der kirchlichen Überlieferung als Ort des Geistes. Er bringt, wie die Internationale Theologenkommission in ihrem Bericht über das Priestertum es ausführt, den Zusammenhang zwischen Christologie und Pneumatologie und damit die katholische Form der Ekklesiologie zum Ausdruck: »Das dauernde Wirken des Heiligen Geistes und das einzige Ereignis der Menschwerdung sind innerlich verbunden: der Geist ist die höchste Gabe, die der verherrlichte Christus denen verleiht, die ›von Anfang an‹ (Joh 15, 26–27) bei ihm waren und denen, die in seiner Kirche ein Amt ausüben (Eph 4, 8–12).

7 E. Botte, in: Guyot, a. a. O., S. 82 f.

Die Sendung des Geistes bringt den Menschen aller Zeiten das Heilswerk Christi nahe, ersetzt es aber nie.«[8] Die Notwendigkeit der apostolischen Sukzession und die Unmöglichkeit, auf ihre sakramentale Gestalt zu verzichten, rührt danach aus der »Unmöglichkeit, hinieden eine ›Kirche Christi‹ zu denken, die nicht mit seiner Menschwerdung und seiner ganzen geschichtlichen Wirkung in Verbindung stünde.«[9]

Die hochkirchliche Bewegung, die im 19. Jahrhundert in Teilen des Protestantismus einsetzte, hat diesen katholischen Begriff des Weihesakraments und die damit verbundene Sinngebung der Handauflegung nicht voll zu erfassen vermocht, zum Teil ihre Bedeutung eher verdunkelt. Diese Bewegung rührt zweifellos aus einer Sehnsucht nach dem Sakrament bzw. aus dem Empfinden, daß der Dienst des Geistes in der Kirche nicht auf eine rein organisatorische Weise, sondern nur auf geistliche, und das heißt: sakramentale Art geregelt werden darf. Dazu kam das Verlangen nach Ursprungsbeziehung, das Gefühl des Ungenügens gegenüber Gemeinschaften, die als solche nicht in die Zeit des Anfangs zurückreichen und das Bedürfnis, die Zugehörigkeit zu der Kirche aller Zeiten sichtbar darzustellen. Diese Antriebe sind in sich höchst legitim und haben mancherlei Grenzen aufbrechen helfen, doch auch dazu geführt, daß sich Amtsträger irgendwo eine Handauflegung beschafften von Bischöfen, die einen Handauflegungszusammenhang mit der katholischen Kirche nachweisen und damit eine formale Legitimität apostolischer Sukzession beanspruchen konnten. Das hat mit sich gebracht, daß es heute eine Reihe von Amtsträgern mit einer, wenn man so sagen darf, apokryphen apostolischen Sukzession gibt. Wo nämlich solche »hochkirchlichen« Weihen ohne ekklesiale Konsequenz gespendet oder empfangen wurden, wurde die Handauflegung in ihrem tiefsten Wesen verkannt: Sie drückt dann (unbeschadet der am Anfang stehenden positiven Beweggründe) einerseits liturgische Romantik, andererseits kanonistischen Tutiorismus aus. Man will eine formal gesicherte Legitimität und neigt einem archaisierenden liturgischen Typus (oft auch ebenso einem archaisierenden dogmatischen Typus) zu, vollzieht dies Ganze aber doch, ohne eine über den Ritus hinausgehende Korrektur des kirchlichen Zusammenhangs zu wagen. Wo aber dies geschieht, wird in der Tat das Sakrament auf einen liturgisch-rechtlichen Formalismus verengt. Der sichere Ritus und die sichere Genealogie erscheinen als selbstwirksame Gewährleistung der Sakramentalität und der Apostolizität. Die notwendige Konsequenz ist, daß man von anderer Seite diesen Formalismus ironisiert und ihm die vom Ritus unabhängige Richtigkeit des Wortes gegenüberstellt.

In Wahrheit ist die Handauflegung mit dem Gebet um den Heiligen Geist nicht ein von der Kirche isolierbarer Ritus, durch den man sich gleichsam

8 Internat. Theologenkommission, Priesterdienst. Einsiedeln o. J. 1972, S. 93.

9 Ebd., S. 94.

seinen privaten Kanal zu den Aposteln an der Gesamtkirche vorbei graben könnte; sie ist vielmehr Ausdruck der Kontinuität der Kirche, die in der Gemeinschaft der Bischöfe der Raum der Überlieferung, des einen Evangeliums Jesu Christi ist. Aller Nachdruck liegt von der katholischen Theologie her auf der ungebrochenen Identität der in der Einheit der konkreten Kirche bruchlos festgehaltenen Überlieferung der Apostel, die sich im kirchlichen Gestus der Handauflegung ausdrückt. Es gibt daher keine Trennbarkeit des materialen und des formalen Aspekts (Nachfolge im Wort, Nachfolge in der Handauflegung), sondern ihre innere Einheit ist das Zeichen der Einheit der Kirche selbst: Die Handauflegung findet in der Kirche statt und lebt von ihr. Sie ist nichtig ohne sie — eine Handauflegung, die nicht Eintreten in den Lebens- und Überlieferungszusammenhang der Kirche ist, ist keine kirchliche Handauflegung. Das Sakrament ist Sakrament der Kirche und nicht Privatweg in den Anfang hinein. Die Frage, die hier zwischen katholischen Kirchen und reformatorischen Gemeinschaften besteht, berührt insofern nicht nur das Problem des Sakraments und der Sakramentalität, sondern tiefer das Problem von Schrift und Überlieferung. Sie lautet etwa: Kann das Eigentliche des Wortes und das Eigentliche der Kirche hervortreten im Bruch mit der konkreten Kontinuität der mit den Bischöfen Eucharistie feiernden Kirche? Kann das Evangelium im isolierten Vorstoß zur Schrift, im *sola scriptura* gefunden werden oder gilt: *scriptura in communione traditionis?*

Fassen wir zusammen: Das Sakrament der Handauflegung ist als kirchliches Sakrament zugleich Ausdruck für die Überlieferungsstruktur der Kirche. Es bindet Apostolizität und Katholizität aneinander gemäß der Einheit von Christus und Pneuma, die sich in der eucharistischen Gemeinschaft zu innerst darstellt und vollzieht.

3. Das Konzil von Trient

Noch eine kurze Bemerkung zum Konzil von Trient. Die Trienter *Doctrina de sacramento ordinis* (15. VII. 1563, DS 1763/78) ist ein polemischer Text, der an sich mit den Trienter Reformdekreten zusammen gelesen werden müßte, damit die Gesamtrichtung dieses Konzils zum Vorschein käme. Nimmt man diese Dekrete hinzu, so zeigt sich, daß einige entscheidende Schwächen des mittelalterlichen Systems hier in Angriff genommen sind: Die Residenzpflicht des Bischofs wird eingeschärft, das heißt seine Bindung an seine *ecclesia localis,* der er vorzustehen hat. Die Einschärfung der Residenzpflicht ist dabei nur der kirchenrechtliche Ausdruck dafür, daß der Bischof als Seelsorger gefaßt wird: verantwortlich für die Sakramente, verantwortlich für die Predigt. Dem entspricht dann auch die Pflicht der Visitationen und regelmäßiger Synoden. Man darf demgemäß behaupten, daß in den Reformdekreten von Trient die Bischöflichkeit des Weihesakraments und die Gemeinschaft von Presbyterium

und Bischof zum Kernpunkt der Sicht des Weihesakraments gemacht ist, woraus von selbst die seelsorgliche Betrachtung des Priesteramtes folgt.[10]

Die *doctrina* selbst ist einem einzigen Kernproblem des katholisch-reformatorischen Streits unmittelbar zugeordnet: der Verbindung von *sacerdotium* und *sacrificium*. Die Form der Fragestellung, die hier von Luther ausging und dem Trienter Text den Weg vorzeichnete, kann in diesem Zusammenhang nicht näher untersucht werden. Es mag genügen zu sagen, daß Luther in der Verbindung von *sacerdos* und *sacrificium* eine Leugnung der Gnade und eine Rückkehr ins Gesetz sah. Da er in dieser Verbindung aber zugleich den Grund dafür erblickte, daß die katholische Kirche den *ordo* als Sakrament bezeichnete, mußte er diese Sakramentalität verwerfen, die er auf einen zentralen, ja, zerstörerischen Irrtum gebaut fand. Diese Position, deren leidenschaftlicher Wille zur Reinheit des Christlichen in die Mitte von Luthers reformatorischem Impuls weist, hat nun aber sehr weitgehende Folgen, die das ganze Gefüge der überlieferten Kirche treffen. Die Ablehnung der Sakramentalität des Priesterdienstes führt Luther mit innerer Notwendigkeit dazu, den Dienst des Presbyters streng auf das Wort zu konzentrieren: Er ist Prediger der Gnade, sonst nichts; auch in der Eucharistiefeier und in der Beicht sagt er auf eine spezielle Weise die Gnade der Vergebung zu; auch mit diesem Tun tritt also der Presbyter nicht aus der Funktion des Predigens heraus. Die so vollzogene Reduktion auf das Wort hat die reine Funktionalität des Priestertums zur logischen Folge: Es besteht ausschließlich in einer bestimmten Tätigkeit; wird sie nicht ausgeübt, dann besteht auch das Amt nicht. Die Funktionalität wiederum schließt demgemäß die strenge Egalität der Christen ein: An sich kann jeder predigen, aus Ordnungsgründen und nur aus solchen gibt es da Beschränkungen. Aus der Egalität wiederum folgt Profanität: Sehr bewußt wird nun nicht mehr von Priestertum, sondern von »Amt« gesprochen; die Zuweisung dieses Amtes ist an sich ein profaner Akt; dies wiederum ermöglicht im weiteren Verlauf der Entwicklung eine weitgehende Verschmelzung von staatlichen und kirchlichen Ordnungsformen: Der Landesherr ist auch Oberhaupt der Landeskirche, die damit zur Bürgerkirche, zur »Volkskirche« wird.

Trient hat an dieser Stelle nicht eine den ganzen Umfang des Problems erfassende Auseinandersetzung unternommen. Darin liegt die Schwäche des Trienter Textes, die sich um so schlimmer auswirkte, als die Reformdekrete mit ihrem theologisch weiten Bogen in der Schultheologie völlig in Vergessenheit gerieten. Das Unbehagen, das sich bereits im Vorfeld des Vaticanum II gegenüber der von Trient her überkommenen katholischen Lehre über das Priestertum erkennen ließ und dann nach der kühnen ökumenischen Gebärde des Konzils zu einer wahren Lawine anwuchs, hat in dieser Beschränkung der

10 Vgl. Becker, a. a. O., S. 56-109; J. Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche. In »Catholica« 26 (1972), S. 108-125.

Trienter Aussage seinen historischen Grund. Denn gegenüber der biblisch motivierten Wucht von Luthers Stellungnahme erschien dieTrienter Aussage zu positivistisch-kirchlich. Die Auseinandersetzung kann hier nicht geführt werden[11]; immerhin dürften die bisherigen Überlegungen den Umkreis des Problems einigermaßen verdeutlicht und damit auch sichtbar gemacht haben, worauf es dabei vorab ankommt: Trient im Kontext der ganzen kirchlichen Überlieferung zu lesen und damit die Weite der Frage zu erkennen, die sich keineswegs auf die Problematik des Opfers reduzieren läßt. Tut man dies, so wird zwar die Trienter Aussage nicht aufgehoben, aber ihr Kontext verändert doch in gewisser Hinsicht die Perspektive und gibt damit den Anfragen Luthers den ihnen zukommenden Raum. Insofern kann und muß vom Hören auf die reformatorischen Anliegen eine Reinigung und Vertiefung des eigenen Zeugnisses ausgehen, und das Vaticanum II hat in diesem Sinn Trient weiter zu entwickeln versucht. Eine völlige Auflösung der Gegensätze darf man sich von solcher Vertiefung freilich nicht erwarten. Die Frage, die wir vorhin gerade vom Vaticanum II her über das Verhältnis von Schrift und Überlieferung, Kirche und Überlieferung stellten und die wir als den eigentlichen Kern der Sakramentalität des *Ordo* erkannten, bleibt bestehen und kann zuletzt nur mit ja oder nein beantwortet werden. Im übrigen ist die Entwicklung in den reformatorischen Gemeinden selbst unterschiedlich verlaufen. Sie hat, wo sie sich überwiegend auf die Augsburgische Konfession stützte, strukturell vielfach sehr nah an das katholische Modell herangeführt; sie bleibt ihm entschieden entgegengesetzt, wo vor allem die Position akzentuiert wird, die Luther in *De captivitate Babylonica* bezogen und trotz mancher Frontverschiebungen in der Sache offenbar nie mehr aufgegeben hat.

Der Trienter Text ist demnach nur dann richtig verstanden, wenn man ihn nicht als eine erschöpfende positive Darstellung über das katholische Verständnis des Priestertums liest, sondern als eine polemische Aussage, die sich darauf beschränkt, die Antithesen zu den Leitgedanken Luthers zu formulieren. Die Verankerung des Textes im Ganzen der Tradition und die innere Unausweichlichkeit seiner Logik wird man am ehesten verstehen, wenn man ihn gleichsam von rückwärts liest, das heißt, wenn man ins Auge faßt, wie er sich den Konsequenzen von Luthers Absage an die Sakramentalität des *Ordo* stellt; von da aus kann auch eher einsichtig werden, warum er sich schließlich nicht mit der Negation dieser Konsequenzen begnügen durfte, sondern sich genötigt fand, dem Ausgangspunkt selbst zu widerstehen, die Sakramentalität und mit ihr auch den besonderen eucharistischen Auftrag des Presbyteramtes zu verteidigen. In der Tat ist dies die logische Voraussetzung für die Abweisung der

11 Wichtig dazu vor allem der Sammelband von P. Bläser / S. Frank / P. Manns / G. Fahrnberger / H. J. Schulz, Amt und Eucharistie. Paderborn 1973; bes. P. Manns, Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers, S. 68-173. Eine ausgiebige Bibliographie bietet V. Pfnür, Kirche und Amt. Beiheft 1. In: »Catholica«, 1975.

exklusiven Worttheologie Luthers, die das Konzil ausspricht (can. 3 DS 1773); ebenso ist diese Mitte im Spiel, wenn der bloß funktionalen Sicht des Presbyterats seine Unwiderruflichkeit entgegengestellt wird (can. 4 DS 1774; vgl. cap. 4 DS 1767). Um diese Endgültigkeit und Unbeliebigkeit des Amtes auszudrücken, benützt das Konzil bekanntlich den von Augustin an das Mittelalter weitergegebenen Begriff »character«[12]: Wer einmal Priester ist, bleibt es, so wie Christ bleibt, wer einmal gültig getauft wurde. Das Konzil verwirft damit zugleich die Reordination des einmal gültig Geweihten so wie es die Wiedertaufe ablehnt.

Gegen Egalitarismus und Staatskirchentum schließlich wird festgehalten, daß es unvertauschbare Aufträge in der Kirche gibt (can. 6 DS 1776; vgl. cap. 3 DS 1768 — in diesem Zusammenhang wird der Begriff »Hierarchie« ins Spiel gebracht). Das Konzil verwirft damit zugleich und nachdrücklich die Idee, daß das Amt allein und genügend durch die Gemeinde, durch den weltlichen Arm oder durch eine weltliche Behörde übertragen werden könne. Trient stellt demgegenüber fest, es gebe nur einen legitimen Zugang zum Priestertum: den über die Weihe durch die rechtmäßigen Bischöfe (can. 7 DS 1777; vgl. can. 3 DS 1769).

Das Vaticanum II konnte glücklicherweise die Ebene der Polemik überschreiten und ein positives Ganzes der kirchlichen Überlieferung zeichnen, in das auch die Anliegen der Reformation aufgenommen wurden. Seine Schwäche scheint nun eher umgekehrt als die von Trient: Da es auf Auseinandersetzung gänzlich verzichtet und sich eher als ein theologischer Traktat denn als eine autoritative Formulierung der Tradition gegeben hat, schien es für viele in den Bereich der sich laufend überholenden Abhandlungen hineinzugehören, die einzig an der Exaktheit ihrer exegetischen Begründungen gemessen werden. So verweist das Ganze zuletzt auf die Frage nach der Vollmacht der Lehre in der Kirche, auf die Gestalt der Überlieferung in der Kirche überhaupt. Wie eng diese Grundfrage heutiger Theologie mit der spezifischen Frage des *Ordo* zusammenhängt, dürfte sichtbar geworden sein. Insofern ist *Ordo* nicht nur ein materiales Einzelthema, sondern mit der Grundlagenproblematik der Gestalt des Christlichen in der Zeit unlöslich verknüpft. Sie weiterzuverfolgen, ist nicht mehr Aufgabe dieses Beitrags, der einzig die tatsächlichen Lehrentscheide der Kirche in ihrem inneren Zusammenhang wiedergeben und in ihrer Bedeutung klären wollte.

12 Vgl. E. Dassmann, Character indelebilis. Anmaßung oder Verlegenheit? (Köln 1973), wo die meist falsch beschriebene Stellung Augustins in der Entwicklung dieser Frage präzis bestimmt und die theologischen Motive der Formel von allen Seiten beleuchtet werden.

Der Auftrag des Amtes in der heutigen Kirche

Von Karl Lehmann

Die Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist durch eine explosive Diskussion über die kirchlichen Ämter und Dienste gekennzeichnet. Dies gilt für alle Ebenen in der Kirche, von den einfachsten Diensten in der Gemeinde bis zum Streit um die Kompetenz des päpstlichen Lehramtes. Die Flut der Veröffentlichungen zu diesem Thema ist etwas abgeebbt, das Gespräch ist jedoch keineswegs zu Ende. Gerade in der Begegnung mit den nichtkatholischen Kirchen bleibt das Thema Amt der erste und immer noch schwierigste Gegenstand des gemeinsamen Suchens nach einer größeren Einheit. Der neuerdings wieder aufgebrochene Streit über das Verhältnis zwischen amtlichem Auftrag in der Kirche und politischer Entscheidung weist nochmals auf die Dringlichkeit der Sache hin.

Inmitten dieser Situation wollen wir versuchen, die Bedeutung des Amtes heute herauszustellen. Dabei sehen wir ab von vielen wissenschaftlichen Einzelerörterungen unserer Frage, die gewiß notwendig sind, deren Ergebnisse wir hier aber einmal voraussetzen und in indirekter Form einbeziehen können. Dabei soll der Gegenwartsbezug auch nicht zu unvermittelt und zu rasch die erste Leitlinie unseres Bemühens sein. »Wer zu heutig ist, kann schon morgen von gestern sein«, sagte in einprägsamen Worten Hermann Kardinal Volk bei einer der Vollversammlungen der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer in Würzburg. Je radikaler das geistliche Amt aus seinen Wurzeln heraus verstanden und vor allem gelebt wird, um so bahnbrechender und überzeugender wird es sein. Von dieser Grundvoraussetzung sind die folgenden Überlegungen über den Ursprung, die Grundstrukturen, die Aufgaben und die heutigen Gefährdungen des geistlichen Amtes bestimmt.

1. Vom Ursprung des kirchlichen Amtes

Die Verwendung des Begriffes »Amt« für die gemeinte Sache ist nicht ohne Bedenken. Erst wenn diese reflektiert werden, ergibt sich ein legitimer Gebrauch dieses Wortes, das ja im Neuen Testament nicht in der uns geläufigen Weise Verwendung findet. Es ist ein Wort, das erst später Strukturen auf den Begriff bringt, die sich in einem geschichtlichen Entfaltungsprozeß noch ausbilden müssen. Man darf jedoch nicht bei einer von außen geleiteten und fremdbestimmten Sicht des bereits konstituierten Amtes bleiben, sondern man muß die theologischen Motive für das Werden des Amtes stets im Blick behalten.

Vor allem innerkirchlichen Amt steht Jesus Christus. Er hat das Ur-Amt inne, dem alle amtlichen Aufträge und Vollzugsformen letztlich entstammen. Darum sind die messianischen Ämter Jesu Christi vom Spätjudentum über die alte und mittelalterliche Kirche sowie die Reformation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil die Grundlage, um die Ämter in der Kirche zu begründen. Das am meisten wirksam gewordene Beispiel ist die sogenannte Dreiämterlehre: Lehre, Heiligung, Leitung. Aber dies ist freilich ein sehr weiter und noch unbestimmter Begriff von Amt, der gleichzusetzen ist mit Auftrag und Aufgabe. Auch Jesus von Nazaret darf nicht isoliert werden. In einer unerhörten Steigerung des Prophetischen verkündet er die unmittelbar andrängende Macht des nahen Gottesreiches. Diese Herrschaft Gottes, die einen endgültigen Sieg der Gerechtigkeit und der Liebe über die Mächte des Bösen bedeutet, ist nicht mehr eine ferne, unerfüllbare Hoffnung, sondern in Jesu Wort und Tat wird sie inmitten der Welt und Geschichte schon anfänglich wirksam. Das radikal Neue der Botschaft Jesu läßt sich von seiner Person nicht trennen. Zwar verkündet der irdische Jesus nicht sich selbst, er stellt sich nicht in das Zentrum der Botschaft, aber das Evangelium ist, wie das gesamte Auftreten Jesu bezeugt, indirekt an ihn rückgebunden. Nur sein mächtiges Wort eröffnet die neue Zeit des Heils, das zugleich in seinen Machttaten und bis in seine Gesten hinein offenbar wird. Die Menschen merken das. Sie sagen, daß er spricht wie einer, der Macht hat, daß er in ganz anderer Weise Lehrer ist als die Schriftgelehrten seiner Zeit. Sein Wort bewirkt das, was er sagt. Und diese Einheit von Wort und Tat gibt es auch in seinem Leben: Dieses ist ein Zeugnis dafür, daß seine Worte stimmen. Jesu Existenz verbürgt die Wahrheit seines Wortes. Jesus richtet das Wort Gottes aus. Auch er ist in einem radikalen Sinne einer, der die Botschaft von Gott empfängt und hört. Ja, er ist in seinem ganzen Dasein nichts anderes als *die* Aus-sage Gottes, *das* Wort Gottes, der *Logos*.

Jesus verwaltet das Amt Gottes für die Welt. Sein ganzes Leben ist ein einziger Einsatz für das Heil der Welt. Er ruft Jünger in die Nachfolge, damit sie im Dienst des kommenden Gottesreiches mitarbeiten. Darum hat bereits der irdische Jesus seine Jünger ausgesandt und ihnen die dazu nötigen Vollmachten verliehen. Bereits hier schon wird eine wesentliche Grundstruktur des Amtes deutlich: Es ist Jesus, der in seinem Diener wirkt; dieser tut nichts von sich aus allein; er ist nur Platzhalter für einen anderen. Aber diese Demut enthüllt zugleich die Größe seines Auftrages: Er spricht im Namen Jesu Christi selbst.

Jesu Botschaft kommt in einen tödlichen Konflikt mit den Führern des erwählten Volkes. Der Zusammenstoß fordert sein Leben. Auch dies bleibt von den Ursprüngen her konstitutiv für jegliches Amt: Die Botschaft Jesu muß zwar immer wieder im Raum der jeweiligen geschichtlichen Stunde und Situation lebendig vergegenwärtigt werden, sie kann jedoch niemals in ihrer Substanz- und Sprengkraft von den Kräften und Mächten der Welt abgeleitet werden. Der gewaltsame Tod Jesu draußen vor den Toren der Stadt ist ein

bleibendes Mahnzeichen für die ausschließliche Gründung des Amtes in der Person und dem Werk Jesu Christi und ein unaufhörlicher Protest gegen allen Konformismus im Sinne einer inneren Anpassung an die Strukturen dieser Zeit. Jesus wird für seinen ursprünglichen Gehorsam dem göttlichen Vater gegenüber gekreuzigt. Jeder Amtsträger muß sich immer wieder zu dieser unabdingbaren Treue zu Gott in Jesus Christus zurückrufen lassen, damit er den harten, aber zugleich heilenden Kern des Evangeliums nicht für ein Linsengericht veräußert. Dies fordert auch seinen Lebenseinsatz, in welchen Formen des Zeugnisses sich dies auch jeweils vollziehen mag. Jesus bleibt nicht im Tod. In der Auferstehung Jesu Christi wird nicht nur seine Botschaft endgültig bestätigt, sondern die Hingabe seines Lebens wird fruchtbar für das Heil der Welt. Vom Kreuz aus möchte sich das neue Leben »für alle« ausbreiten und verströmen. Das Amt entstammt so immer auch der Fruchtbarkeit des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Es ist im Grunde nichts anderes als ein Dienst an der Vermittlung jener Versöhnung, die Gott in Jesus Christus vollbracht hat. Das Amt gründet in diesem Vermächtnis Jesu, was besonders in der Abendmahlsszene zum Ausdruck kommt: »Tut dies zu meinem Gedächtnis!« So ist auch verständlich, warum das geistliche Amt erst nach dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi deutlich und in konkreteren Formen sichtbar wird. Dennoch verselbständigt sich dieses Amt gegenüber seinem Ursprung nicht. Der nicht mehr an Raum und Zeit gebundene, erhöhte Herr ist in seinen Dienern gegenwärtig durch den Geist. Nur der Geist kann gewähren, daß das nachösterliche Amt in Sein und Tun stets in einem Einklang bleibt mit Jesus Christus. Diese trinitarische Struktur gehört zur Geburt des christlichen Amtes: Ursprung aus Gott dem Vater, Vermittlung durch den Sohn, Bleiben im Geist.

Diese Überlegungen zeigen auch, daß das Amt gleichen Ursprungs ist wie die Kirche. Es ist zwar nicht für sich selbst da, sondern immer schon auf die Kirche und die Menschheit hingeordnet. Darum bekommt es auch seine konkrete geschichtliche Gestalt durch die Kirche. Aber daß es ein Amt gibt, darüber kann die Kirche selbst nicht befinden. Es ist ihr vom Herrn ihrer selbst vorgegeben und eingestiftet. Nichts anderes wollen die klassischen Begriffe sagen, wenn erklärt wird, das Amt sei ein Auftrag Gottes *(mandatum Dei)*, es sei »göttlichen Rechtes« *(ius divinum)*.

So entsteht in der Zeit nach Ostern Schritt für Schritt das innerkirchliche Gemeindeamt. Die unmittelbar von Jesus beauftragten Jünger sterben. Ihre einmalige geschichtliche Stellung kann nicht auf andere einfach übergehen. Dies muß man bedenken, wenn man von den »Nachfolgern der Apostel« spricht. Aber ein Zweifaches wird nun wesentlich: 1. Es zeigt sich, daß fortan nun jegliches Amt auf das authentische Erstzeugnis der Apostel als das bleibende Fundament der Kirche angewiesen ist. In diesem Sinne gibt es kein kirchliches Amt ohne ständigen Rückbezug auf diese apostolische Grundlage

aus der Zeit der werdenden Kirche. 2. Wenn die Träger dieser apostolischen Überlieferung tot sind, dann muß der ihnen von Jesus Christus erteilte Auftrag von der Natur der Sache her von weiteren Zeugen übernommen werden. Der apostolische Dienst muß inhaltlich fortgesetzt werden, und in diesem Sinne gibt es »Nachfolger der Apostel«, unbeschadet der geschichtlichen Einmaligkeit der konstitutiven Gründerzeit (= Urkirche).

Diese Zeit des Umbruchs stellt eine entscheidende Weichenstellung dar. In ihr vollzieht sich der Schritt von der werdenden zur gewordenen, von der apostolischen zur nachapostolischen Kirche. Der Übergang wird beim Wechsel von der ersten zur zweiten Generation deutlich, aber er wird in seiner vollen Bedeutung erst offenkundig bei der Ablösung der zweiten Generation. Diese bestand im wesentlichen aus unmittelbaren Schülern und Mitarbeitern der Apostel. Jetzt wird die Tiefe des Umbruchs klar: Die Amtsträger sind nicht mehr unmittelbar-persönlich vom Herrn berufen. Damit wird deutlicher, daß es zwischen dem grundlegenden apostolischen Auftrag und der einzelnen Person einen Unterschied gibt. Langsam löst sich so etwas wie ein vorgegebenes »Amt« von den apostolischen Erstzeugen ab. Ein solches »Amt« muß nun auch — unabhängig von einem Vorgänger — im Dienst an der Sache des Glaubens wieder besetzt werden. Dafür müssen Kriterien erstellt werden. So bildet sich vor allem beim Umbruch von der zweiten zur dritten Generation das Amt mit eigenen institutionellen Merkmalen heraus. Jetzt erst wird der Begriff »Amt« wirklich sinnvoll. Und nun ist es auch kein Wunder mehr, wenn wir zum Beispiel in den frühen paulinischen Briefen keine ausgeprägten Spuren eines innerkirchlichen Gemeindeamtes finden. Solange der Apostel selbst für die von ihm gegründeten Gemeinden verantwortlich blieb, konnte es in dieser Zeit und unter diesen Bedingungen ein Amt im Vollsinn noch gar nicht geben. Bedenkt man ein wenig diese fundamentalen, heute oft leider verschütteten Grundzusammenhänge, dann klären sich manche Nebel auf, die sich über diese Fragen durch viele voreilige Thesen gelegt haben.

2. Bleibende Strukturen des kirchlichen Amtes

Was bisher dargestellt worden ist, sind nicht nur historische Anfänge, sondern sie bleiben auch — wie bereits oben betont wurde — konstitutive Ursprungsmerkmale des kirchlichen Amtes. Diese sollen nun in gedrängter Form und in vorwiegend systematischem Zusammenhang nochmals zur Sprache kommen.

a) Gemeinsames Priestertum und Amt

Sendung und Dienst sind aufgrund der Erwählung durch Gott in Taufe und Glaube allen Christen aufgetragen, die zusammen das königliche, priesterliche

Volk bilden, das berufen ist, die Großtaten Gottes zu verkünden (vgl. 1 Petr 2, 5.9). Darum ist die ganze Kirche der wahre und primäre Träger der kirchlichen Heilssendung. Jeder einzelne Amtsträger — ob Papst, Bischof oder Priester — kann nur in Gemeinschaft mit dem Ganzen und in dessen Dienst wirksam werden. Darum betonen wir heute mit Recht die fundamentale Würde des gemeinsamen Christennamens und die gegenseitige Ergänzung und Zuordnung der Charismen in der Gemeinde. Das Neue Testament leitet jedoch nirgends vom gemeinsamen Priestertum des Gottesvolkes die Existenz oder den Auftrag von Amtsträgern ab. Die Aussagen über das gemeinsame Priestertum gehen in eine andere Richtung als die Zeugnisse über das Amt. Alle Christen sollen sich Gott mit ihren Gaben leibhaftig zur Verfügung stellen, immer wieder ihr seit der Taufe durch den Geist Gottes erhelltes Denken erneuern, sich wandeln und den Willen Gottes erfüllen, ohne sich den bestehenden Mächten des Bösen anzupassen. Im gottesdienstlichen Lob, in der tätigen Bewährung der Liebe, im Leiden und im vielfältigen Lebenszeugnis der Christen realisiert sich das Priestertum des Gottesvolkes. Diese Texte erinnern die Glaubenden an die allen gemeinsame und jedem einzelnen eigene Lebensaufgabe in Kirche und Welt.

Diese Aussagen gelten ausnahmslos und uneingeschränkt auch für das geistliche Amt. Es darf unter keinen Umständen verdunkelt werden, daß der Amtsträger zuerst ganz und gar Christ sein muß und darum selbst inmitten der Gemeinde ist, nicht einfach über ihr. Dies hat erhebliche Konsequenzen für den amtlichen Dienst. Man merkt sehr wohl und sehr bald, ob der Pfarrer sich auch seiner Sündigkeit bewußt bleibt und ob der Bischof nur anderen predigt oder zuerst sich selbst. Ein bestimmtes Priesterideal hatte den Amtsträger zu sehr über die konkrete Gemeinde emporgehoben. Es ist für das geistliche Selbstverständnis von großer Bedeutung, daß keine Weihe und keine noch so hohe Beauftragung verhindern können, daß der Amtsträger auf der Seite der Glaubenden, der Hörenden und auch der Sünder steht. Auch das Charisma der gar nicht zu leugnenden »Unfehlbarkeit« darf darüber nicht hinwegtäuschen.

So wird aber auch verständlich, warum das geistliche Amt nicht einfach in einer Verlängerung des gemeinsamen Priestertums gesucht werden darf. Das geistliche Amt stellt zwar seinen Träger unter das Maß des Evangeliums, aber es besteht seinem Wesen nach nicht in einer Steigerung und Intensivierung des Christseins. Das »Amt« ist bei den Texten des gemeinsamen Priestertums gar nicht direkt im Blick, so daß von ihnen her auch nicht gegen es argumentiert werden kann.

b) Die christokratische Natur

Es gibt nur einen Mittler zwischen Gott und den Menschen: Jesus Christus. Er ist in jeder Hinsicht die Vollendung der Priestertümer aller Zeit, der heidni-

schen und der jüdischen. In seiner Lebenshingabe ist die ganze Wirklichkeit des Heils gegenwärtig geworden. Darum kann das neue und einzigartige Priestertum Jesu Christi gar nicht durch »eigenständig« handelnde Priester weitergeführt oder gar ergänzt werden.

Jeder amtliche Vollzug ist darum zuerst ein radikales Freiwerden für Jesus Christus. Der eine und ewige Hohepriester soll gegenwärtig werden. Nur wenn Jesus Christus ungehindert seine Herrschaft in die Welt hinein ausüben kann, erfüllt das Amt seinen Zweck. Jeder Amtsträger ist Platzhalter für einen anderen, ist Vikar, nicht »Chef« (was freilich keine Ordnung zwischen den Ämtern ausschließt). Dadurch verbieten sich von vornherein Tendenzen zur Selbstbehauptung und Selbstgefälligkeit des Amtsträgers. Sein und Tun müssen immer wieder auf Jesus Christus als Ursprung und Grund des Amtes hin transparent werden.

Diese Armut des Amtes ist zugleich sein verborgener Reichtum. Der Amtsträger spricht nicht in eigener Machtvollkommenheit, sondern im Namen Jesu Christi. Darin liegt das Spezifikum des Amtes: Bevollmächtigtsein zum Sprechen und Handeln im Namen Jesu Christi. Deshalb sagt die theologische Überlieferung, daß Jesus Christus selbst es ist, der tauft, predigt und Eucharistie mit uns feiert (vgl. Vaticanum II, Liturgiekonstitution, Art. 7). Bereits das Neue Testament sagt dies bei der Aussendungsrede Jesu: »Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verwirft, der verwirft mich« (Lk 10,16). Damit ist der tiefste und letzte geistliche Grund des Amtes gegeben. Zugleich wird auch die Gefahr einer inneren Perversion dieses Auftrages sichtbar, wenn nämlich zu wenig unterschieden wird zwischen der persönlichen Meinung und Neigung des einzelnen Amtsträgers und dem unveräußerlichen Kern des Evangeliums. Wer sich selbst an die Stelle Jesu Christi schiebt, verletzt zutiefst seinen Auftrag, auch wenn dies — Gott sei Dank — das amtliche Tun noch nicht einfachhin ungültig macht.

Diese theologische Struktur hat viele Konsequenzen für die Grundeinstellung und Spiritualität des Amtsträgers. Sie gibt so etwas ab wie eine »innere Form« für jegliches Tun. Sie schließt zum Beispiel Willkür und Subjektivität im liturgischen Geschehen aus, erfordert aber eine hohe Bereitschaft, sich selbst mit allen Kräften vom Evangelium in Anspruch nehmen zu lassen: personal geprägte Zeugenschaft, nicht klingende Schelle, d. h. seelenloser Lautsprecher.

Es gibt noch eine Reihe von fundamentalen Strukturen des geistlichen Dienstes, die entfaltet werden müßten. Es sind dies vor allem das apostolische Fundament des kirchlichen Dienstes, die Ordination als gottesdienstliche Gestalt der Übertragung des Amtes und die Einheit von amtlichem Auftrag und personaler Existenz. Die wichtigsten Elemente hierfür wurden im ersten Teil bereits angedeutet. Auf ihre weitere Entwicklung muß in diesem Rahmen verzichtet werden.

3. Vordringliche Aufgaben des geistlichen Amtes

Von den Aufgaben des priesterlichen Dienstes kann hier nur sehr fragmentarisch die Rede sein. Sie entsprechen den Dimensionen einer christlichen Gemeinde: Glaube und Verkündigung, Gebet und Gottesdienst, Brüderlichkeit und Diakonie. Auch wenn ein Amtsträger noch so spezialisiert ist, so darf er sich nicht ausschließlich einer Dimension verschreiben. Ohne einen ständigen Austausch mit Verkündigung und Gebet wird auch der Dienst am Bruder schal und unwahr. Und eine Predigt, die sich nicht in der Tat des Lebens bewähren würde, verlöre auf Dauer an Glaubwürdigkeit. Ich möchte in diesem Kontext nur auf zwei grundlegende Aufgaben aufmerksam machen, von denen her sich alle anderen irgendwie ergeben und ausrichten lassen.

a) Die Macht des Evangeliums

Die Aufgabe der Verkündigung ist in der neueren Theologie des Amtes, auch in den offiziellen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, mit Recht an die erste Stelle gerückt. Dabei geht es nicht nur um den Vorgang der Predigt, sondern um die Gegenwärtigsetzung der Heilswirklichkeit des Evangeliums durch das Wirken des Wortes. Niemand kann das Wort des Heils selbst erfinden, auch nicht der höchste philosophische oder theologische Genius. Das Wort des Heils bleibt zwar unwirksam, wenn es nicht auf Empfänglichkeit und Bereitschaft des Hörers stößt, aber es muß uns »von außen« gesagt werden. Wenn es also nicht verkündigt wird, dann kann es auch keine heilsame Kraft entfalten. Dieses Wort des Evangeliums ist auch darum immer notwendig, weil wir Menschen uns in unserer eigenen Welt abschließen. Die Sorgen und Geschäfte der Welt verschließen den Himmel über uns. Darum bedarf es stets des eröffnenden Wortes, das die Menschen überhaupt erst wieder an den Sinn ihres Lebens erinnert und sie auf die Wege zu Gott führt. Der Amtsträger muß zuerst ein Mann des Wortes sein, das vergessene und verdrängte Wirklichkeit buchstabieren hilft, Unscheinbares zur Sprache bringt, prophetisch eindringlich mahnt und richtet, taube Ohren wieder öffnet und Trostlosen ein brüderliches Wort zusagt. Es gibt für das geistliche Amt keine größere Macht als die Kraft des Wortes, worin Gott Gegenwart bei uns werden kann.

»Wort« und »Evangelium« sind mehr als Information und ständige Verbalisierung. Zum Wort Gottes gehört auch das Schweigen und die Besinnung. Nur wenn das Wort Gottes aus der Stille vernommen wird, kann es seine schöpferische und unvergleichliche Kraft entfalten. Dieses Wort ist auch mehr als ständige Berieselung. Das wahre Wort kommt von weither. Zu ihm gehören die Klangfarbe und eine Tonart, Symbole und Gesten, welche im Bereich der Leibhaftigkeit das Gesagte bekräftigen. Darum gibt es auch keinen letzten Gegensatz zwischen Wort und Sakrament. Das wirkende Wort Gottes drängt von sich aus zur Realisierung seiner selbst als leibhaftige Erscheinung, und

Sakrament kann es im christlichen Sinne nicht stumm geben, sondern es wird immer durch das Wort in seiner Mitte gebildet. Schließlich muß das Wort in all seinen Spielarten gesehen werden: Es umfaßt das Wort der Verkündigung und der Katechese, es ist zugleich Mahnung und Trost, es ist beschwörendes Wort und Klage, aber zu ihm gehört auch der Mut zur Klarheit von Lehre und Recht. Die Vielfalt der Vollzugsmöglichkeiten des Wortes erleichtert die Ausübung von Vollmacht und Autorität. Das wahre Wort, das die Wirklichkeit Gottes im Leben der Menschen aufzeigen will, möchte Weisung sein. Darum steht die Verantwortung für das Wort in einer engen Beziehung zum Führen und Leiten des Volkes Gottes.

b) Stiftung von Einheit

Damit ist auch schon die Brücke geschlagen zu einer eng damit verbundenen Aufgabe, nämlich der Leitung des Volkes Gottes. Dies heißt nicht zuerst Kommandogewalt irgendwelcher Art ausüben. Es geht auch nicht darum, daß ein Schiff eben einen Kapitän braucht. Auch hier müssen die geistlichen Motive in ihrer Bedeutung wahrgenommen werden. Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Menschen, die zuerst einmal aus ihrer vielfältigen Zerstreuung in verschiedene Rassen und Klassen, Nationen und Sprachen zusammengerufen werden muß. Kirche geschieht wesentlich dann, wenn Menschen ihre »natürlichen« Unterschiede im Geist Jesu überwinden und in Hoffnung und Liebe zueinanderfinden. Weil wir aber von unseren partikulären Interessen und Neigungen her immer wieder auseinanderstreben, bedarf es der ständigen Sorge um die Einheit. Gerade heute, wo die Gemeinde sich nicht mehr ausschließlich nach vorgegebenen territorialen Strukturen aufbauen kann, sondern aus der Verschiedenheit der Menschen sowie aus allen möglichen räumlichen und geistigen Himmelsrichtungen als »Kirche« gesammelt werden muß, ist allein schon das Zusammenbringen der vielen Fremden und das Sammeln der Einzelchristen zum lebendigen Ereignis »Gemeinde« eine eminente Aufgabe des geistlichen Amtes. Wenn der Amtsträger sammelt, dann gruppiert er die Christen nicht um seine Person, sondern einigt sie auf Jesus Christus hin. Aufgabe der Einheitsstiftung heißt natürlich nicht, daß der Amtsträger von sich aus alle Dienste und Aufträge in der Gemeinde übernehmen und ausüben kann. Die Einigung geschieht nicht zuletzt darin, daß das Amt die verschiedenen Befähigungen in einer Gemeinde entdeckt und weckt, sie zusammenführt und — wenn nötig — korrigiert.

Aber gerade diese Aufgabe erfüllt das Amt nicht mit rein organisatorischen Mitteln. Alle Hilfen der Humanwissenschaften können, wenn sie klug und zurückhaltend angewendet werden, Erleichterungen für die geistliche Aufgabe sein. Auch hier geht es darum, daß inmitten aller einheitsstiftenden Einzelaufgaben die geistige Führung der Gemeinde liegt. Es kann nicht darum gehen, die »Herde« mit einer unaufhörlichen Geschäftigkeit einfach zusammenzuhalten.

Vielmehr müssen alle immer wieder auf die gemeinsame Sache hingelenkt werden. Und darum kann der Pfarrer und der Bischof keine haltbare Einheit schaffen, wenn er nicht zuerst und vor allem ein Mann des Wortes Gottes und des Evangeliums ist. Einheitsstiftung bedeutet nicht ein Taktieren zwischen einzelnen rivalisierenden Gruppen und ein kompromißlerisches Lavieren zwischen allen Fronten. Der Priester und der Bischof müssen zweifellos um immer erneute Konsensbildung auf dem Boden des Evangeliums bemüht sein. Aber dazu gehört bei aller Weite und Freiheit des Wortes Gottes auch der Mut zur Unterscheidung der Geister. Das Wort Gottes verlangt solche Bestimmtheit und Entschiedenheit. Christlicher Glaube existiert nicht ohne Anspruch auf Wahrheit, und eine Kirche, die sich zum Gott des Friedens bekennt, muß sich auch zu einer verbindlichen Ordnung ihres Lebens verpflichten.

Stiftung von Einheit heißt, wie das Gesagte schon zeigt, nicht Herstellung von Einförmigkeit. Es kommt gerade darauf an, den einzelnen Gaben in der Kirche: Frauen und Männern, Jungen und Alten, Weißen und Schwarzen mit ihrer Geschichte und ihren Fragen Lebensrecht in der einen Kirche zu gewähren. Dasselbe gilt für die verschiedenen Sprachen, Kulturen und Kontinente. Aber katholisch ist ein Christ nur, wenn er weiß, daß er allein nicht alles besitzt und besitzen kann. Darum gehört zur Stiftung von Einheit auch Lernenkönnen und Austausch. Dabei gibt es nicht nur eine Einbahnstraße der Hilfe. Nicht nur die Armen empfangen, wenn wir ihnen durch Adveniat, Misereor und Missio helfen, sondern auch wir werden beschenkt, wenn wir die Andersheit des Bruders annehmen.

Schließlich gipfelt der Dienst an der Einheit in der Feier der Eucharistie. Sie ist der wahre Höhepunkt des kirchlichen Lebens. Alle anderen Vollzüge des Betens und Dienens, Verkündigens und brüderlichen Helfens münden in die Feier des Todes und der Auferstehung des Herrn. Hier wird die Kirche wirklich genährt und auferbaut. Hier wird nicht nur das Wort des Lebens, sondern die leibhaftige Person Jesu Christi in den Zeichen von Brot und Wein durch den Geist den Gläubigen mitgeteilt. Kein Wort kann mehr bewirken als dies, und keine Einheit kann tiefer sein als jene, die uns in den Leib Jesu Christi hineinnimmt, wo alle Einer werden. Und darum ist es notwendig, daß der Verkünder des Evangeliums im Namen Jesu Christi und der Kirche auch die Feier der Eucharistie leitet.

4. Besondere Gefährdungen des Amtes heute

Ich zögere etwas, eine Zuspitzung unseres Themas auf die heutige Kirche vorzunehmen. Dies bedeutet nicht einen naiven Glauben an die geschichtsenthobene, überzeitliche Bedeutung des soeben Dargelegten. Vieles ist schon in Auswahl und Gewichtung auf die heutige Situation hin gesagt. Manches, was vielleicht noch gewichtiger ist, sehen wir vermutlich nicht oder nur halb, weil

jede Zeit blind ist gegenüber ihren wahren Schwächen. Wenn aber Mängel da sind, dann liegen sie letztlich nicht nur in oberflächlichen Erscheinungen, sondern dann haben sie ihre Wurzeln in einem mangelnden Gelingen der zentralen Strukturen und Aufgaben des Amtes. Und in der Tat lassen sich viele Symptome als eine solche Krise im Verständnis der Mitte des geistlichen Dienstes begreifen. Davon bin ich mehr und mehr überzeugt. Freilich handelt es sich dabei weniger um spezifische Ausfallserscheinungen im Bereich des Amtes allein, sondern um Schwierigkeiten des geistlichen Lebens und der Kirche überhaupt.

Unter diesem Vorbehalt möchte ich es dennoch wagen, einige tiefgreifende Gefährdungen ausdrücklich beim Namen zu nennen. Sie spielen auf den verschiedenen Ebenen der amtlichen Verantwortung (Diakon, Priester, Bischof, Papst) natürlich eine unterschiedliche Rolle, aber sie drücken zugleich eine überall vorkommende Not aus.

a) Enteignung personaler Verantwortung und Verlust an radikaler Zeugenschaft

Das Amt steht in der Gefahr, sich auf Management reduzieren zu lassen. Dies bringt nicht nur eine beständige Unruhe und einen Verlust des Vorranges zentraler Aufgaben, sondern auch den heimlichen Sieg anonymer Kommissionen und Gremien in entscheidenden Belangen. Auch die Bischofskonferenz als solche ist trotz unleugbarer Vorteile dieser Institution in der Gefahr, daß sie die unveräußerliche Verantwortung des einzelnen Bischofs aushöhlt. Kollegiale Rücksicht und Beschwören der Einheit machen viele Entscheidungen zu faulen Kompromissen und nehmen ihnen die Kraft einer wirklichen Erneuerung. Es ist nicht zufällig, daß dabei der Verlust einer Rangordnung unbedingt zu behandelnder und durchaus delegierbarer Fragen eine wichtige Rolle spielt. Die Zahl der anstehenden Entscheidungen ist so groß, daß ein ständiger Zeitdruck ruhiges Abwägen in höchstem Maße erschwert. Die übergroße Zahl von Gremien, die beratend im Vorfeld von Entscheidungen tätig sind, verunklaren die Verantwortlichkeit und entlasten oft in einer falschen Weise. Die Konsequenz besteht darin, daß Bischöfe und auch Pfarrer in einem hohen Maße damit beschäftigt sind, die Interessen einzelner Gruppen zum Ausgleich zu bringen und ständig bei aufbrechenden Konflikten zwischen diesen hin und her zu pendeln. Nur selten gelingen tragende und weiterführende Konsensbildungen, oft reicht es nur bis zu Kompromissen des üblichen politischen Stils. Manches wird dabei im Interesse des momentanen Friedens geduldet oder gar zur Disposition gestellt, was der positiven Verteidigung bedürfte.

Gegenmittel gibt es nicht viele. Auch hier ist strikte Konzentration auf die Mitte der christlichen Botschaft, Maßnehmen am Evangelium und unbeirrbares Hinhören auf seine Weisungen das einzige, worauf es ankommt. Ein Pfarrer,

der keine Zeit mehr findet zur Meditation der Heiligen Schrift, wird auch auf vielen anderen Feldern seiner Tätigkeit langsam unfruchtbar. Ein Bischof, der auch noch die eigenen Predigten durch andere vorbereiten läßt oder sich dafür keine Zeit mehr reserviert, nimmt sich selbst das Wichtigste. Nur so können in der Kirche wieder mehr unerschütterliche Zeugen des Glaubens entstehen, wenn sie selbst radikal und dauernd sich im Wort Gottes festmachen. Die Worte Jesu an Martha und Maria haben gerade hier eine bleibende Bedeutung.

b) Geringschätzung der wahren pastoralen Tätigkeit

Pastorale Aktivitäten lassen sich statistisch erfassen, aber sie sagen nicht viel aus über den Hirten. Immer mehr gewinnt man den Eindruck, daß vor allem der zeitraubende Einsatz im seelsorglichen Einzelgespräch, oft über längere Zeit hinweg, der geduldige Umgang mit Kindern und Jugendlichen, der Hausbesuch, bei dem nicht sofort etwas »herausspringt«, Krankenbesuche und ähnliche Aufgaben ungebührlich in den Hintergrund treten. Organisatorisch Geleistetes und alles, was durch seine Erscheinung sichtbar imponiert (nicht zuletzt Bauten), genießen nicht selten einen im besten Sinne fragwürdigen Vorrang. Was bedeutet es, wenn der Pfarrer den gesamten Beicht- und Erstkommunionunterricht an Laien abschiebt und nie auch nur eine Stunde selbst hält? Was zählt das Ringen mit einem armen und verzweifelten Menschen? Interessiert sich jemand für die Intensität der Vorbereitung einer Predigt?

Ich glaube, daß schon die Existenz dieser Fragen auf Wunden im Leben der heutigen Kirche hinweist. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß eine bürokratische Kirche auf Spontanes und Improvisiertes, von Herzen Kommendes und Ungewohntes nur schwerfällig reagieren kann und personale Bezüge austrocknet. Für viele sind Pfarrer und Bischöfe in die Rubrik geschäftiger und unerreichbarer Unternehmer und Manager gerückt.

c) Beschränkung auf die eigene Sendung

Der Heilssorge entzieht man nicht ungestraft die Bereiche des Lebens. Interessiert man sich nicht dafür, so sind sie auch schon säkularen Kräften preisgegeben. Es geht also nicht darum, sich auf den Binnenraum des Gotteshauses zu beschränken. An den Schnittpunkten von Kirche und Welt oder gar außerhalb der normalen Gemeindewirklichkeit fallen große Entscheidungen: in der Schule, in der Arbeitswelt, in den Verwaltungen, in der politischen Gestaltung der Gesellschaft. Die Amtsträger müssen auch diese Lebensbereiche beobachten. Sie sind jedoch nicht zuständig für alle jene Fragen, in denen der menschliche Sachverstand das erste Wort hat. Die Zahl vieler Verlautbarungen könnte reduziert werden, wenn man sich auf die radikale Grundaufgabe konzentriert: Sinngebung des menschlichen Daseins und Gewissensbildung.

Wir müssen die Menschen zu Friedfertigkeit erziehen, können aber nicht schwierige politische Entscheidungen, wo echte Alternativen bestehen, aus dem Evangelium ableiten. Wir müssen das Gewissen aller Menschen im Umgang mit der Natur bilden, können aber nicht verbindlich angeben, wo z. B. Grenzen des Wachstums sind. Die Rückkehr zur Radikalität des Evangeliums verändert auch in dieser Hinsicht mehr die Herzen der Menschen als das Nachplappern dessen, was andere zuvor schon besser gesagt haben.

d) Mangelnde missionarische Kraft

Die Kirche schrumpft ein auf ihre Getreuen und auf die Kerngemeinden. Der Bestand wird verwaltet, aber wenig Neuland wird erobert bzw. zurückgewonnen. Wir sind uns offenbar weder der faktischen Missionssituation noch der gegebenen Chancen genügend bewußt geworden. Eigentlich müßte am meisten zählen, wie viele »Heiden« wir im Laufe unserer Tätigkeit zu Jesus Christus führen konnten. Wir gehen nicht mehr an die Zäune und Hecken, um dort die Botschaft Jesu auszurichten. Wir flüchten vor Orten der Auseinandersetzung und der Argumentation, des Wettbewerbs und Streits im Kampf der Weltanschauungen und Religionen. Wir verraten die uneingeschränkte Sendung der Kirche in alle Gassen und Winkel unseres Lebens. Der große missionarische Elan des Zweiten Vatikanischen Konzils ist so gut wie abgestorben, wenigstens im Blick auf unsere eigene mitteleuropäische Situation. »Zeugen bis an die Grenzen der Erde . . .« — dies ist die einzige Alternative!

e) Wenig Begeisterungsfähigkeit im Blick auf Nachfolger

Ein großer Teil der Priester wurde früher von den Pfarrern und Religionslehrern entdeckt und geweckt. Es scheint mir ein böses Zeichen zu sein, daß wir Priester offensichtlich nicht mehr für unseren Beruf werben und nicht mehr ansteckend wirken. Viele haben offenbar den Mut verloren, junge Leute für diesen Auftrag zu gewinnen. Zweifeln sie selbst an ihrem Auftrag? Sind sie nur überlastet und müde? Auch in Zukunft werden Berufungen geistlicher Art entscheidend durch Vorbilder des konkreten Lebens geweckt und ermuntert, gestärkt und geführt. Vielen Amtsträgern fehlt Hoffnung und Zuversicht, sie sind kleingläubig im Blick auf ihren Beruf. Informationszentren für geistliche und kirchliche Berufe, wie wir sie heute in den Diözesen haben, sind gut und nützlich, aber sie können die ureigene Aufgabe aller Berufungen nicht ersetzen, nämlich für Nachfolger im Dienst am Reich Gottes zu sorgen.

Wir sind immer dann am aktuellsten, wenn wir aus der radikalen Mitte des Glaubens leben. Der heilige Augustinus faßt alles meisterhaft zusammen: »Wo mich erschreckt, was ich für euch bin, da tröstet mich, was ich mit euch bin. Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade, jenes die Gefahr, dieses das Heil« (Sermo 34,1: PL 38, 1483).

Christliche Glaubenspraxis in Großbritannien

Von Roland Hill

Wie einen deutschen, französischen und italienischen gibt es eindeutig auch einen englischen Beitrag zum Christsein. Der geistreiche katholische Konvertit Chesterton definierte diesen einmal als eine »fanatische Beständigkeit des Glaubens ohne Fanatismus«. Er meinte damit so etwas wie Sanftmut, eine Eigenschaft, die auch dem englischen Gentleman und vielen englischen Heiligen gemeinsam ist. Es ist eher eine ausgeglichene, benediktinische als eine nur die absoluten Ansprüche von Himmel und Hölle betonende Spiritualität. Der pragmatische Engländer bleibt auch in seiner Religion menschlich und wirklichkeitsnahe und verliert sich ungern in mystischem Nebel.

So etwa war der heilige Beda geartet, der, während um ihn die Welt des 8. Jahrhunderts den Barbaren unterlag, seine Chronik schrieb und in der über ihm hereinbrechenden Dunkelheit von seiner Mönchszelle in Northumbria aus das Licht des Glaubens und des Wissens vor dem Verlöschen bewahrte. So war Alkuin, der englische Erziehungsminister Karls des Großen und Architekt der karolingischen Renaissance. So war auch Thomas Morus, eine jener Raritäten unter den Heiligen als Politiker, Ehemann und Humorist zugleich, der uns heute besonders nahesteht, weil er die große Entscheidung zwischen den Ansprüchen Gottes und des totalitären Staates zu treffen hatte. Wie leicht wäre es für ihn gewesen, sein Leben und hohe weltliche Ehren zu bewahren, wenn er die Gewissensschuld Gott und sich selbst gegenüber nicht höher eingeschätzt hätte als die dem König Heinrich VIII. schuldige!

Und mit einigen Sprüngen über die Jahrhunderte kommen wir zu jenem so typischen, ungemein feinfühligen, puritanisch verklemmten Engländer, John Henry Newman, dem die katholische Welt eine ganz neue Glaubenssprache verdankt, seinem Kardinalsmotto »Cor ad cor loquitur« (Herz spricht zu Herz) gemäß, das er symbolischerweise dem Motto von Beethovens »Missa solemnis« entnommen hatte. Im Rückblick erscheint Morus als der fast sympathischste von allen, vielleicht, weil er am Ende des Mittelalters und einer noch echten christlichen Tradition stand und deren Geist der Hoffnung und der Freude dem neueren Humanismus einzuverleiben versuchte. Newman dagegen verkörpert das schon protestantisch gewordene viktorianische England. Seine Größe besteht darin, diesem Einfluß zum Trotz, das verlorengegangene katholische Erbgut geistig und gefühlsmäßig neu entdeckt zu haben. Wenn Papst Johannes Paul II. im Juni 1982 der britischen Insel seinen ersten Besuch abstatten sollte, wird er in seinen Reden wahrscheinlich an diese Großen der englischen Christenheit erinnern, wie er in Deutschland von dem Angelsachsen Bonifatius und Albertus Magnus gesprochen hatte. Damit ist das peinliche Faktum des von der Reformation zerrissenen Christentums etwas zu umgehen.

In England ist die christliche Tradition äußerlich noch viel ungebrochener erhalten geblieben als anderswo, vor allem durch die Kathedralen, jene herrlichen steinernen Zeugen der fernen christlichen Vergangenheit wie Canterbury, Durham, York, Lincoln, Winchester, Gloucester, Ely, Westminster und unzählige kleinere anglikanische

Kirchen, die noch genauso katholisch anmuten, als ob die englische Reformation, die Staatsaktionen König Heinrichs VIII. und der ersten Elisabeth, gar nicht stattgefunden hätten. Die liturgischen Gesänge, die auch heute noch von den spätgotischen Fächergewölben widerhallen, scheinen bloß aus dem Lateinischen ins Englische übersetzt zu sein. In York sind soeben unter ungeheuren Kosten Restaurationsarbeiten beendet worden — die Reinigung und Erneuerung des Riesenbaus und seiner Festen und Säulen von der Spitze bis zur Krypta —, die diese Kathedrale vielleicht noch prachtvoller erscheinen lassen als je zuvor in ihrer tausendjährigen Geschichte. Was bedeutet diese christliche Tradition für das heutige England? Ist sie mehr als nur der Hauch des Duftes einer leeren Blumenvase, wie der französische Bibelkritiker Ernest Renan vor 100 Jahren den erschreckenden Prozeß der Entchristianisierung der abendländischen Welt beschrieb?

In Canterbury wird es vielleicht zu einer historisch-symbolischen Umarmung des Papstes und des Primas der anglikanischen Staatskirche kommen — des Papstes als Nachfolgers Gregors des Großen, der den Benediktinermönch Augustinus anno Domini 596 zur Bekehrung der Angeln nach England entsandte, und des anglikanischen Primas, der sich als 102. Nachfolger jenes Heiligen Augustinus sieht. Daß es in dieser apostolischen Nachfolge Canterburys überhaupt einen Bruch gegeben hat, für den ein Thomas Morus unter vielen anderen immerhin seinen Kopf lassen mußte, wird von der heutigen Staatskirche nur ungern und insofern eingestanden, als sie sich als katholische, wenngleich reformierte Kirche von England versteht, und damit von jenen anderen »verlorenen Söhnen«, den römischen Katholiken, unterschieden werden will, die auch auf die Nachfolge von Canterbury Anspruch erheben könnten. Die heutigen anglikanischen Kirchen wirken wie katholische: Altarlichter brennen, Beichtstühle stehen in den Ecken. Die Theologenkommission beider Kirchen war sich hinsichtlich des katholischen Verständnisses des Altarsakraments und des Kirchenbegriffs weitgehend einig. Einer anglikanischen Anerkennung des römischen Primats steht eigentlich nichts mehr im Wege außer dem Umstand, daß die beiden Kirchen sich in vier Jahrhunderten zu sehr auseinandergelebt haben, als daß die Umarmung des Papstes und des Primas einer wirklichen Versöhnung dienen könnte. Die anhaltende Verbindung mit dem Staat verleiht der anglikanischen Kirche eine bevorzugte Stellung im britischen öffentlichen Leben, die die religiöse Realität gar nicht mehr rechtfertigt. Die Kirche ist zwar nicht mehr vom Parlament abhängig, was die Ordnung ihres Glaubens und ihrer Liturgie anbelangt, aber die auch Prestige verleihende theoretische Vormachtstellung des Staates bleibt. Die Königin ist Oberhaupt der Nation und oberste Statthalterin der Kirche zugleich, sie trägt auch noch den päpstlichen Ehrentitel »Defensor Fidei« (Verteidiger des Glaubens), der Heinrich VIII. für eine gegen Luther gerichtete Streitschrift verliehen wurde, und zwar knapp ein Jahrzehnt, bevor er mit Rom brach und sich zum »Oberhaupt der Kirche Englands« ernannte.

Doch die Glaubenswirklichkeit sieht anders aus. Zu Beginn des Jahrhunderts zählte die *Church of England* noch 23 670 Pastoren, die einer Bevölkerung von 30,6 Millionen in England und Wales dienten. Seither hat sich die Bevölkerung fast verdoppelt, der anglikanische Klerus aber ist um die Hälfte, auf 12 000, zurückgegangen. Die *Church of England* ist zu einer Kirche der englischen Mittel- und Oberschicht geworden, nur auf dem Land durchbricht sie die Klassenschranken. In Glaubensfragen ist sie elastisch. Führende anglikanische Geistliche können Zweifel an der göttlichen Natur Christi

äußern. Canterbury steht stets kompromißbereit zwischen Rom und den Zentren der orthodoxen Christenheit sowie den kaum mehr eine kirchliche Bindung anerkennenden non-konformistischen Kirchen. In diesem Zusammenhang muß man sich des Faktums bewußt bleiben, daß — wie einst der Anglikanismus gegen Rom rebelliert hatte — die Vormachtstellung der anglikanischen Kirche ihrerseits von den sogenannten freikirchlichen Bewegungen, den Kongregationalisten, Methodisten und Baptisten, gebrochen wurde. Aus dem bitteren und blutigen Widerstand gegen die Staatskirche erstand das Prinzip der religiösen Toleranz, die Bereitschaft des Engländers, abweichende religiöse Meinungen gelten zu lassen. Einer der Rebellen war der anglikanische Pfarrer John Wesley, der im 18. Jahrhundert als Seelsorger unter den Bergleuten und Arbeitern der industriellen Revolution in Wales und Nordengland wirkte. Daß seine Kirche ihn verstieß und damit die Gründung des Methodismus auslöste, wird heute als die große historische Sünde der Church of England dargestellt, zumal der christliche Sozialismus Wesley's England wahrscheinlich davor bewahrte, eine gewaltsame, der französischen oder russischen Revolution vergleichbare soziale Umwälzung mitmachen zu müssen.

Zwischen dem römischen hierarchischen und dem freikirchlichen demokratischen System stehend, steht die *Church of England* aber auch für den Autoritäts- und Glaubensverlust der modernen Welt. In einer Untersuchung der britischen religiösen Ansichten, die im vorigen Jahr vom Marplan-Institut[1] durchgeführt wurde, erklärten 28 Prozent der Befragten, die sich als Anglikaner bezeichneten, daß sie nicht an ein Leben nach dem Tode glaubten. Weitere 22 Prozent beantworteten dieselbe Frage mit einem »Ich weiß nicht«. Aber eine ganze Reihe der Anglikaner, die daran glaubten, vermochten die biblischen Alternativen von Himmel und Hölle nicht zu akzeptieren, ein Sechstel bekannte sich sogar zum Glauben an die Reinkarnation. Vergleichsweise ergab sich bei den befragten Katholiken ein viel festeres Glaubensverständnis. 80 Prozent bejahten ein Leben nach dem Tod, nur 13 Prozent verneinten es, aber immerhin gab es auch 7 Prozent unter den Katholiken, die an die Reinkarnation glauben.

Zu denken gab wohl auch der Befund der Marplan-Umfrage, daß heute 50 Prozent des britischen Publikums eine geringere Beschäftigung der Kirchen mit politischen Fragen befürworten. Eine Mehrheit der anglikanischen Befragten, nämlich 49 Prozent, aber nur ein Drittel der Katholiken, 35 Prozent, äußerte diese Meinung, die auf einen wachsenden Trend zu verweisen scheint. Der anglikanische Gelehrte Edward Norman hat zweifellos etwas damit zu tun. Sein scharfer Angriff auf die politische Tätigkeit des Weltkirchenrats löste vor zwei Jahren landesweite Debatten aus.[2] Norman geißelte das unkritische Engagement vieler protestantischer Christen für moralische, politische und soziale Aktionen, in denen die Maßstäbe aber nicht von der Bibel, Offenbarung oder christlicher Tradition bezogen werden, sondern von den säkularisierten Idealen der Gegenwart. Norman beschuldigte die Theologen, das Evangelium mit bestimmten politischen Einstellungen zu identifizieren. Die Welt, sagte er, ist nicht ein Jammertal verhinderter liberaler oder marxistischer Idealgebilde, sondern ein »Tal der Seelenbekehrung«, in dem Mißerfolge zum Wesen des Menschen und seiner Erlösung gehören. Liberale Werte mögen sehr wohl einer heutigen Reaktion auf das Evangelium entspre-

1 In der Zeitschrift »Now«, Dezember 1979.

2 Christianity and the World Order. London 1979.

chen, sind aber nicht die Substanz des christlichen Glaubens. Die Christen müßten, meint er, ihren Sinn für den historischen Relativismus zurückgewinnen, bevor ihr Glaube noch von irgendeiner der Zeitströmungen ganz verschlungen wird.

Bei den englischen Katholiken ist die Versuchung, den Glauben mit bestimmten politischen Positionen zu identifizieren, geringer, aber so manche Stellungnahme des Liverpooler Pastoralkongresses im vorigen Jahr zur unilateralen Kernwaffenabrüstung, zum christlichen Pazifismus, zur sozialen Gerechtigkeit und Hilfe für Drittweltländer geht in dieselbe Richtung. Gelegentliche Erklärungen des katholischen Primas Kardinal Hume zur Frage der Abrüstung und der Unterdrückung der Menschenrechte, z. B. in Brasilien, haben ihn der Kritik ausgesetzt, daß er als früherer weltfremder Benediktinerabt sich viel zu unpolitisch Pressuregruppen beuge, die ihn in ihrem Sinne zu beeinflussen versuchen. Der Liverpooler Pastoralkongreß zeigte immerhin in Äußerungen über die Wahrung einer Gewissenshaltung in der Frage der Empfängnisverhütung, daß die englischen Katholiken heute eine eigene Meinung zu vertreten wagen, die Papst Johannes Paul II. vielleicht gar nicht so genehm ist. Zum Beispiel, wenn sie erklären: »In ihrer Trennung sollten die Christen alles gemeinsam tun, außer dem, was ihr Gewissen ihnen getrennt zu tun gebietet.« Seinen Entschluß, England zu besuchen, faßte der Papst bezeichnenderweise erst, als er von der positiven Reaktion der englischen Bischöfe auf diesen ersten Laienkongreß hörte.

Das ist ein ganz neuer Ton, den sich die englischen Katholiken in ihrer früheren Gettostellung gar nicht erlaubt hätten. »Wir befehlen — ihr habt auszuführen.« So hatte ein englischer Bischof einst seine Amtsaufgabe und die der Laien interpretiert. Letztere, so meinte er, seien mit Jagen, Fischen und Preisschießen hinreichend ausgelastet. Unterwürfigkeit, Anpassungsbestreben, der Wunsch, nur nicht unangenehm aufzufallen, gehörten damals zu den Charakteristiken der verachteten katholischen Minderheit. Nach den Jahrhunderten der Verfolgung durften die englischen Katholiken erst 1850 wieder ihre eigene Hierarchie ernennen und mußten sich in einer feindlichen protestantischen Umgebung die bürgerliche Gleichberechtigung langsam verdienen. Die Katholiken waren in drei Schichten geteilt: eine ganz kleine Gruppe hochadliger Familien, die ihren Glauben durch die Reformation bewahrt hatten, eine breite Masse irischer Einwanderer und die wachsende Zahl der Konvertiten aus dem protestantischen Lager, Laien und Pastoren, die John Henry Newman in die Kirche gefolgt waren. Zweifellos waren es die Konvertiten wie Newman, Chesterton, Graham Greene, Evelyn Waugh, die dem neueren englischen Katholizismus ein geistiges Ansehen erwirkten, das dieser aus eigenem gar nicht hätte schaffen können.

Die Dreiteilung ist heute sozial ausgeglichener — mit einer sehr breiten bürgerlichen Mittelschicht — geworden. Der irische Einfluß überwiegt noch immer. Priestern und Bischöfen wird nach wie vor besonderer Respekt bezeigt, wenngleich die moralische Autorität der Kirche weitgehend in Frage gestellt wird. Abgründe haben sich in der Glaubenspraxis aufgetan, zwischen der jungen und älteren Generation, zwischen den regelmäßigen und weniger häufigen Kirchgängern. An der Kirchentür wird die Kirchenpresse verkauft, geführt von dem Massenblatt »Universe« mit nicht sehr anspruchsvollem Niveau. Die Marienvereinigungen blühen. Basare und Tanzveranstaltungen sind beliebt, um Geld für die katholischen Schulen zu sammeln. Allein mit seinem sonntäglichen Scherflein trägt der englische Katholik zur Erhaltung seiner Kirche bei. Tausende pilgern jährlich mit ihren Bischöfen nach Lourdes. Als Krankenhelfer

mitzutun ist ein in den katholischen Schulen besonders geförderter Zug. Flaschen mit Lourdes-Wasser werden zurückgebracht und stehen auf der Anrichte in der Küche, vielleicht neben einer Statue des irischen Apostels Patrick und einem Bild des Heiligen Herzens Jesu, das einer Illustration aus einem medizinischen Textbuch gleicht. Der englische Katholizismus ist theologisch weniger interessant. Die geschäftige und tüchtige Martha wird der nur beschaulichen Maria vorgezogen.

Innerhalb von zwei, drei Jahrzehnten ist es im englischen katholischen Lager zu einem tiefgreifenden Mentalitätswandel gekommen, für den einige der damaligen und heutigen katholischen Romane symptomatisch erscheinen. In den Fußstapfen von Mauriac und Bernanos hatten Graham Greene und Evelyn Waugh eine Welt dargestellt, die weniger bürgerlich materialistisch war, als sie in anderen Romanen der Zeit porträtiert wurde, und die den Konflikt zwischen Gut und Böse und die Flammen der Hölle wie auch die himmlische Erlösung gewissermaßen durchscheinen ließ. So mysteriös die Barmherzigkeit Gottes in der Welt auch ist, so spürt der Leser doch, daß sie dem Schnapspriester in Graham Greene's »Macht und Herrlichkeit« zuteil werden konnte, auch dem satanischen Teenager Pinkie in »Brighton Rock« oder dem ehebrecherischen katholischen Polizisten Scobie in »Das Herz aller Dinge«. In seinem Roman »Wiedersehn mit Brideshead« schildert Evelyn Waugh, wie die Gnade Gottes, ohne die psychologischen oder physischen Glaubwürdigkeiten zu verletzen, die Mitglieder einer alten englischen adligen Familie nach einem sündigen Leben in den Schoß der Kirche zurückführt.

Mit dem Zweiten Vatikanum und der Entwicklung einer weniger monolithisch einheitlichen Weltanschauung in der Kirche kam eine neue Generation zum Durchbruch. Der Schriftsteller David Lodge hat sie in seinem Roman »The British Museum is falling down« humorvoll porträtiert. Er beschreibt einen Tag im Leben eines katholischen Akademikers namens Adam Appleby, der schon drei Kinder hat, aber trotz aller Anwendung der kirchlich empfohlenen Knaus-Ogino-Methode mit Schrecken feststellen muß, daß ein viertes auf dem Weg ist. In seiner Verzweiflung schreibt er einen satirischen Artikel für ein Phantasielexikon, wie ein solches nach einer das Leben auf der Welt weitgehend vernichtenden Kernwaffenexplosion veröffentlicht werden könnte:

»Der römische Katholizismus war den archäologischen Zeugnissen zufolge im 20. Jahrhundert weit über die Erde verbreitet. Was die westliche Hemisphäre anbelangt, scheint diese Religion von einem komplexen System sexueller Tabus und Riten charakterisiert gewesen zu sein. Der Geschlechtsverkehr zwischen Ehepartnern war auf bestimmte, vom Kalender und der Körpertemperatur der Frau festgesetzte Perioden beschränkt. Archäologen vom Mars konnten die Wohnstätten von römischen Katholiken auf Grund der Funde von zahlreichen Diagrammen, Zeittafeln und zerbrochenen Thermometern identifizieren. Einige Gelehrte behaupten, daß es sich bloß um eine Methode der Geburtenregelung gehandelt habe. Da jedoch einwandfrei erwiesen ist, daß Katholiken durchschnittlich mehr Kinder hatten als andere Bevölkerungsgruppen, gilt diese Meinung als unhaltbar. Weitere Lehren der römischen Katholiken umfaßten den Glauben an einen göttlichen Erlöser und ein Leben nach dem Tod.«

Ähnlich satirisch ist der Roman »How far can you go«, in dem Lodge das katholische Weltbild beschreibt, wie es noch Anfang der fünfziger Jahre allgemein akzeptiert war. Es ließ sich mit einer Art »Mensch ärgere dich nicht«-Spiel vergleichen. Am oberen Ende des Spielbretts war der Himmel, am unteren die Hölle. Gebete, Sakramente, gute Taten bzw. Sünden verdienten den würfelnden Spielern den Auf- oder Abstieg. Die Spielre-

geln waren kompliziert, aber so gut wie alles, was man ungern tat, brachte einem Pluspunkte ein, alles, was man gerne tat, erwirkte einem Strafen. Der Erzähler sagt: »Irgendwann in den 60er Jahren verloren wir die Hölle. Niemand könnte mit Gewißheit sagen, wann es geschah. Zuerst gab es sie noch, und dann auf einmal gab es sie nicht mehr.« Allmählich entledigen die Charaktere sich dieser puritanischen Religiosität. Der junge, pharisäische Kaplan Austin Brierley z. B. wird zum Radikalen, der letztlich aus der Kirche austritt, heiratet, aber doch noch »irgendwie katholisch« bleibt.

Die von Lodge geschilderte katholische Welt könnte nicht wirklichkeitstreuer sein. Eine im vorigen Jahr von der soziologischen Fakultät der Universität Surrey durchgeführte Meinungsanalyse der englischen Katholiken[3] zeigte, daß 81 Prozent an ein Leben nach dem Tode, aber nur 77 Prozent an die Hölle glaubten. 97 Prozent bejahten, daß Jesus die Führung der Kirche Petrus und den Päpsten übertragen habe, aber nur 84 Prozent meinten, daß der Papst unfehlbar sei. Die Untersuchung konnte den von Lodge mit einer Schrumpfung des spirituellen Horizonts verbundenen Zusammenbruch des alten Weltbildes nur bestätigen. Die neuere Generation fühlt sich von den alten Moralängsten wie von einer Last befreit. Sie unterscheidet sich nicht mehr merkbar von den Wertungen ihrer säkularisierten, hedonistischen Umwelt. Ihre Religion verliert damit auch etwas von der transzendentalen und umwandelnden Kraft, die sie in den Romanen von Greene noch hatte. Bei David Lodge sind Liebe, Sex, Leben und Religion genauso banal geworden, wie es die Wirklichkeit selbst ist. Und diese Wirklichkeit zeigt, daß heute 22 Prozent der englischen Katholiken in kirchenrechtlich ungültigen Ehen leben, daß sie sich nicht weniger scheiden lassen als andere und daß der merkliche Trend zum Glaubensverlust weniger von der großen Zahl der Mischehen bedingt ist, wie sie in einer Minderheitssituation unvermeidlich sind, als von dem Umstand, daß immer mehr nicht-kirchlich geschlossene Ehen von Katholiken mit nur schwächsten religiösen Bindungen eingegangen werden. In der allerpessimistischsten Perspektive müsse daher damit gerechnet werden, so hieß es, daß die Katholiken sich wie die Methodisten weiter verringern werden. Daher konnte der Liverpooler Pastoralkongreß fast einstimmig die notwendige Forderung einer fundamentalen Überprüfung der kirchlichen Lehre über Ehe, Sexualität und Empfängnisverhütung stellen. Nicht weniger als zwei Drittel der katholischen Aktivisten, die die Delegierten bildeten, stimmten für Änderungen und Entwicklungen der kirchlichen Lehre. Es wurde als unbestreitbare Tatsache verzeichnet, daß viele Katholiken die gegenwärtige Haltung der Kirche zur Empfängnisverhütung nicht verstehen können.

Nach der im vergangenen Herbst von der evangelischen Bibelgesellschaft[4] unter Mitwirkung aller Kirchen angestellten Untersuchung der christlichen Gesamtsituation gibt es im heutigen England, also ohne Schottland, Wales und Nordirland, 39 000 Kirchen, die wöchentlich von 11 Prozent der erwachsenen Briten, also fast 4 Millionen, besucht werden. Immerhin deklarieren sich 18 Prozent, also 7 Millionen, als kirchlich zugehörig. Die kirchliche Zugehörigkeit ist heute weniger im Abnehmen als vor zehn Jahren, aber die kleinen sektenähnlichen christlichen Gruppen sind im Anwachsen. Das

3 Roman Catholic Opinion, Michael P. Hornsby-Smith & Raymond M. Lee, Department of Sociology. Universität Surrey 1979.

4 Prospects for the Eighties, Bible Society, 1980, 146 Quellen Victoria St. London EC 4 V 4 BX.

religiöse Bekenntnis ist solchen statistischen Messungen natürlich schwer zugänglich. In Großbritannien fehlt aber auch jede offizielle religionsstatistische und kirchensteuerliche Erfassung. So zählen etwa die Katholiken ihre Gläubigen nach den Taufen der Kinder, die Anglikaner die Ihren nach den Wählerlisten, die aber an Genauigkeit zu wünschen übriglassen. Was den sonntäglichen Kirchenbesuch anbelangt, liegen die Katholiken mit 1,5 Millionen an der Spitze, offenbar, weil dieser obligat ist. Die laxeren Anglikaner stehen trotz ihrer zahlenmäßigen Überlegenheit mit 1,2 Millionen an zweiter Stelle. Insgesamt finden sich doch noch immerhin 3,8 Millionen zu den verschiedenen Sonntagsgottesdiensten ein. Keine der politischen Parteien, kein Zuschauersport, vermag auch nur annähernd solche Massen anzuziehen. Und dennoch würde man, wenn man in einer englischen Stadt lebt und Zeitungen liest, nie vermuten, daß das Christentum noch so viele Anhänger hat. Die weltlichen Normen herrschen vor. In der von der »Bibel Society« angestellten Untersuchung heißt es:

»Die Kirchen sind der schlafende Riese in England. Wenn sie sich zusammentäten und für gemeinsame Ziele kämpften, könnte sich ihnen niemand widersetzen, aber gemeinsame Ziele oder Organisation sind nicht die Stärke der englischen Christen. Der Riese schläft nicht nur, er geniert sich auch. Immerhin ist die Annahme eines ständigen christlichen Rückgangs nicht mehr gerechtfertigt. Der Riese ist auch nicht mehr so unpäßlich, wie er war. Die Anglikaner verlieren Gläubige im Ausmaß von 1,2 Prozent im Jahr, die Methodisten 2,1 Prozent. Die kleine United Reformed Church wird in 20 Jahren um die Hälfte, die katholische Kirche im nächsten halben Jahrhundert auf ein Drittel ihrer heutigen Zahl zurückgehen. Aber man hat zwischen Kirchgang und kirchlicher Zugehörigkeit zu unterscheiden. So haben die Baptisten z. B. einen Zugehörigkeitsrückgang von 0,9 Prozent zu verzeichnen, wogegen ihr Kirchenbesuch um 1,3 Prozent zunimmt. Die kleine Pfingstlerbewegung läßt eine noch eindrucksvollere Zunahme in Zugehörigkeit von 2,3 Prozent und im Kirchenbesuch von 3 Prozent erkennen, und bei den kirchlich ganz unabhängigen Vereinigungen liegen Kirchenbesuch und Zugehörigkeit sogar über 5 Prozent.«

Das Muster ist eindeutig. Die großen Hauptkirchen, die die Kindertaufe spenden, sind nach wie vor im Rückgang, während die engagierteren kleineren Gemeinden, die Erwachsenentaufe spenden, wachsen. Von englischer evangelistischer Seite wird dies von Gavin Reid von der *Church Pastoral Aid Society* wie folgt erklärt:

»Zweifellos ist in diesen Gruppen der Heilige Geist am Werk, aber ebenso zweifellos gehen die Gewinne dieser Kirchen auf Kosten mancher Verluste in den Hauptkirchen. Die Jahre 1975—1979 lassen im Vergleich mit den fünf Jahren vorher bei den Anglikanern und Baptisten einen Ausgleich der Verluste erkennen. Bei den Methodisten und Kongregationalisten hält der alte Rückgang noch an. Bei den Katholiken wird ein leichtes Anwachsen in der Zugehörigkeitsstatistik von einem merkbaren Rückgang im Kirchenbesuch überwogen. Vorläufig sind von 4 Millionen Katholiken noch 2 Millionen als aktive und 2 Millionen als nominelle Katholiken anzusehen. Alles in allem kann Großbritannien sich immerhin noch Millionen praktizierender gläubiger Christen rühmen.«

Eine neue Situation scheint sich jedoch anzubahnen. Es wäre verfrüht, von einem neuen Frühling der christlichen Konfessionen zu sprechen, wie Kardinal Newman vor hundert Jahren einen zweiten Frühling des englischen Christseins in dem Wiedererstehen des englischen Katholizismus zu erkennen vermochte. Die Blumenvase, von der

Ernest Renan sprach, ist leer. Die Christen leben gewiß noch vom Hauch ihres Duftes, aber daß sie, wie Renan meinte, bald nur mehr vom Hauch des Hauches leben würden, scheint zumindestens im Fall des heutigen Großbritannien zu pessimistisch prophezeit.

Edith Stein

Ein Lebensbild

Von Adelgundis Jaegerschmid OSB

»Es ist im letzten Grunde unmöglich, über einen so gut wie ausschließlich religiös bestimmten Menschen zulängliche Aussagen zu machen — denn das innere Leben liegt im Geheimnis Gottes.«

Wenn eine seelisch so große und gescheite Frau wie die Philosophin Hedwig Conrad-Martius — vielleicht die einzige adäquate Freundin von Edith Stein — mit solcher Bescheidenheit ihre Unfähigkeit bekennt, in das gottverborgene Geheimnis vom Leben dieses Menschen einzudringen, so dürfte ich eigentlich gar nicht wagen, Edith Stein darstellen zu wollen. Das ist nicht falsche Demut, sondern pure Wahrheit. Aus dieser inneren Haltung habe ich mich jahrelang nicht bereit erklärt, über Edith Stein zu sprechen. Aber als vor einigen Jahren der Ruf von Schweden kam, daß ich über Edith Stein in einer katholischen Gemeinde, die einen ökumenischen Tag mit der evangelischen Gemeinde derselben Stadt veranstalten wollte, sprechen sollte, da konnte und durfte ich nicht nein sagen — denn Edith Stein war ein ökumenischer Mensch. Und ich wußte auch, daß es Gottes Wille war.

Ich mache mich nicht anheischig, das vielschichtige Lebensbild von Edith Stein psychologisch richtig zu zeichnen, aber wahrscheinlich bin ich es ihr schuldig, den Menschen etwas von dem mitzuteilen, was sie mir in persönlicher Begegnung und in vierundzwanzig, mit ihrer sauberen, so leicht lesbaren Handschrift geschriebenen Briefen geschenkt hat. Diese Briefe sind heute kostbare Dokumente, um so kostbarer, da sie zu der kleinen Anzahl noch vorhandener Briefe gehören. Edith Stein hat sehr viele Briefe in ihrem Leben geschrieben, doch wurden die meisten durch Kriegsumstände, durch allzu menschliche Angst vor nationalsozialistischer Verfolgung oder aus einfacher Gleichgültigkeit vernichtet. Der Karmel von Köln, ihr eigenes Kloster, hat keinen einzigen Brief mehr. Bedrängt, auch von kirchlicher Seite, haben sie alle Briefe vernichtet. Und ich selbst muß sagen, daß es eigentlich ein Akt des Ungehorsams war, daß diese vierundzwanzig Briefe noch vorhanden sind. Ich sage ganz kleinmütig: Gott schreibt manchmal auch auf krummen Wegen gerade.

Ich habe nach meinem Gewissen gehandelt. Wir bekamen im Kloster St. Lioba die Auflage, alles Material von Juden zu vernichten. Ich konnte es nicht. Ich wollte aber auch meine Mutter Priorin nicht belasten mit dem, was ich in eigener Verantwortung trug. Ich habe deswegen die Briefe so gut versteckt, daß erst einige Jahre nach dem Krieg eine Mitschwester sie in einer zugenagelten Kiste fand.

Viele Bücher sind über Edith Stein geschrieben worden. Nachdem aber 1965 das nachgelassene Werk »Aus dem Leben einer jüdischen Familie« erschienen ist, müssen

wir, wenigstens für die Zeit ihrer Kindheit und Jugend, weitgehend dieses Buch befragen.

Edith Stein, die durch ihr Leben und Sterben reales Opfer der Versöhnung geworden ist, wurde am jüdischen Versöhnungsfest, dem 12. Oktober, des Jahres 1891 in Breslau (Schlesien) geboren. Sie ist das elfte Kind einer hoch angesehenen Familie, die stolz war auf ihre Abstammung und streng nach dem Gesetz ihres alttestamentlichen Glaubens lebte. Im Kreis von sechs gesunden, lebhaften, frohen und lebenstüchtigen Geschwistern wuchs sie auf — vier Kinder waren früh verstorben. Mit zwei Jahren verlor sie den Vater. Die gottesfürchtige, kluge, energische Mutter, mit der sie bis zum Tod der Hochbetagten aufs innigste verbunden war, führte den großen Holzhandel ihres Mannes weiter und umsorgte die Kinderschar mit liebevoller Strenge. Edith Stein war mit dieser Mutter ganz besonders innig verbunden. Sie durfte auch später im Karmel, im strengsten Orden, schon als Postulantin jede Woche ihrer Mutter einen Brief schreiben. Ihre Novizenmeisterin und spätere Priorin, die das erste Buch über Edith Stein schrieb, Teresa de Spiritu Sancto Posselt, hat mir gesagt, wie Edith immer vor ihrer Tür stand und kaum gewagt hätte zu klopfen, um diese Briefe abzugeben.

Edith war das Nesthäkchen und der ausgesprochene Liebling der Mutter. Aus dem eben erwähnten Buch »Aus dem Leben einer jüdischen Familie«, das Edith Stein als reifer Mensch im Karmel schrieb, spürten wir die tiefe glückliche Geborgenheit, die ihre ganze Kindheit umgab, die sorglose Sicherheit eines zufriedenen Familienlebens — zwei so wichtige Voraussetzungen für die gesunde Entfaltung und gute Entwicklung der kindlichen Seele. In vollen Zügen hat sie diese tiefe Harmonie aufgenommen, die gleicherweise den arbeitsamen Werktag wie den streng gehaltenen Sabbat in der Synagoge erfüllte. Ihr Gemüt war empfänglich für das Gute und Schöne. Früh wollte sie lernen, immer wieder lernen. Eine weit überdurchschnittliche Begabung und ausgesprochen kindlicher Ehrgeiz halfen ihr, alle schulischen Ziele schnell und leicht zu erreichen. Dabei kamen Feste in der eigenen Familie und der erweiterten Verwandtschaft, frohe Spiele und gelegentlich lange Fußwanderungen nicht zu kurz. Den Fußwanderungen blieb sie treu bis zu ihrem Klostereintritt. Auch wir sind während des Studiums sehr viel gewandert.

Die spätere Konvertitin und Philosophin wuchs also in einer in jeder Hinsicht gesunden Atmosphäre heran. Das religiös-kirchliche Leben wurde wichtig und ernst genommen, jedoch geschah alles ohne Übertreibung. Und noch etwas wurde gewissenhaft beachtet: Nie vergaß man über dem eigenen bescheidenen Wohlstand den Nächsten in seiner Not. An Edith hat sich die uralte Erfahrung bewahrheitet: Eine glückliche Jugend, die auf der Harmonie und Wärme des Elternhauses, auch auf der guten Ehe der Eltern, auf der Fröhlichkeit des Geschwisterkreises basiert, ist die sicherste und beste Grundlage für einen guten Lebensstart, weitaus besser als ein reiches materielles Erbe.

Im Jahre 1911 bestand Edith Stein mit Auszeichnung das Abitur. »Schlag an den Stein und Weisheit springt heraus«, lautete der Spruch ihres Rektors bei der Schlußfeier. Ihre Lieblingsfächer waren Sprachen, Geschichte, Literatur; Mathematik hingegen bereitete ihr manchen Kummer.

Sie begann an der Universität Breslau ihr Studium mit Germanistik, Geschichte und Griechisch. Das Hauptinteresse aber galt der Psychologie, einer damals noch sehr jungen Wissenschaft. »Wie ein Fisch im klaren Wasser bei warmem Sonnenschein, so fühle ich mich!« Mit diesen Worten charakterisierte sie ihre ersten Semester. Später

schrieb sie: »Einem ungewöhnlich starken sozialen Verantwortungsbewußtsein und einem Gefühl für die Solidarität der Menschheit entsprang die Liebe zur Geschichte.« Damit hing eine leidenschaftliche Teilnahme an dem politischen Geschehen der Gegenwart als der werdenden Geschichte zusammen. »Ich bin empört über die Gleichgültigkeit der Mehrzahl der Kommilitonen gegenüber allgemeinen Fragen«, heißt es in ihrer Familiengeschichte. »Sie denken nur an die Sicherung einer späteren Futterkrippe.«

In Edith — ich darf sie doch so nennen, weil ich sie immer so genannt habe — aber erwachte damals der Wunsch, »später durch meine Berufsarbeit dem Volk und dem Staat meinen Dank abzustatten«. Aus diesem starken sozialen Verantwortungsgefühl trat sie für das Frauenstimmrecht ein und gehörte zu der »pädagogischen Gruppe«, die sich mit Schulreform beschäftigte und für Hilfsschulen, Fürsorgeerziehungsanstalten und Ähnliches interessierte. Dabei lagen ihr keineswegs ausgesprochen sozialistische Auffassungen im politischen Sinn.

Unbeschwert waren die ersten Breslauer Semester, glücklich und ein wenig neugierig auf Entdeckungsfahrt nach der Weite und Fülle der Welterkenntnis. Aber ein Mensch, der später von sich sagte: »Meine Sehnsucht nach der Wahrheit war ein einziges Gebet« —, ein solcher Mensch konnte sich nicht mit den Ergebnissen der experimentellen Psychologie begnügen, wie sie damals von Stern und Hönigswald in Breslau vertreten wurden. Edith Stein verlangte nach objektiver Erkenntnis des Menschen. Der erste Schritt auf diesem Wege waren Edmund Husserls »Logische Untersuchungen«, die sie in den Sommerferien 1913 durcharbeitete. Immer energisch und fest auf das Ziel gerichtet, das ihr vor Augen stand, zog sie nach der Lektüre von Husserls grundlegendem Werk die Konsequenzen und vertauschte — sehr zum Kummer ihrer Familie — die Heimatuniversität mit Göttingen. »Ich konnte«, so sagte sie, »wie später noch oft im Leben, die scheinbar festesten Bande mit einer leichten Bewegung abstreifen und davonfliegen wie ein Vogel, der der Schlinge entronnen ist.« In Göttingen hatte Husserl schon einen Kreis bedeutender Schüler um sich gesammelt. Die phänomenologische Methode, die er lehrte, deren eigentlicher Vater er ist, entzückte Edith sehr. Phänomenologie ist nichts anderes als der philosophische Weg, um die objektive Wahrheit, die Wahrheit als Absolutes, wiederzufinden. Die junge Philosophin war wie trunken, immer mehr versank sie von da an in der reinen Wissenschaft und schüttelte auch — wie sie ehrlich schreibt — einen noch leichten Druck ab wegen der psychologischen Dissertation, die sie sich in Breslau als freiwillig übernommene Verpflichtung hatte geben lassen, um nur *ein* Semester in Göttingen zu bleiben. Aber sie blieb in Göttingen vier Semester, bis sie im Januar 1915 ihr Studium vorläufig abschloß durch das mit »sehr gut« bestandene Staatsexamen in philosophischer Propädeutik, Geschichte und Deutsch.

Ein halbes Jahr vorher brach der Erste Weltkrieg aus. Da fühlte Edith Stein so solidarisch mit ihrem deutschen Volk, daß sie sich freiwillig und bedingungslos zum Lazarettdienst meldete und auch ihr Hilfsschwesternexamen bestand. Da sie aber vorläufig noch nicht einberufen wurde, zog sie zum Wintersemester nach Göttingen. Sie nennt diese Zeit die glücklichste, denn sie war von erregender Vielseitigkeit. Nach bestandenem Staatsexamen bemühte sie sich erneut um Verwendung im Kriegsdienst, und jetzt wurde sie in ein Seuchenlazarett nach Mährisch-Weisskirchen geschickt. Dies war am 7. April 1915. Wie ernst sie ihren schweren Kriegseinsatz nahm und mit welcher

Hingabe sie Tag oder Nacht, manchmal auch Tag und Nacht den Seuchenkranken diente, mit welch sachlichem Interesse und großem Eifer sie auch ihre hilfsmedizinische Tätigkeit ausübte, geht aus 31 Druckseiten ihres Tagebuches hervor. Sie hat mit ihrer Schwester Erna, die Frauenärztin war, oft Krankenbesuche gemacht und ihr im Krankenhaus geholfen, um sich einzuarbeiten.

Ein Kriegstagebuch zu führen, muß in jener Zeit bei der Jugend allgemein üblich gewesen sein, denn auch ich hatte, da ich mich direkt vom Abitur zum Rotkreuzdienst gemeldet hatte, ein solches geführt. Wir wurden schon nach sechstägiger Ausbildung und bestandenem Examen auf die Menschheit losgelassen.

Nach fünfmonatlichem Kriegseinsatz kehrte Edith Stein nach Breslau zurück und machte, zur Erholung von der Krankenpflege, wie sie humorvoll sagte, ihre griechische Prüfung. Gleich darauf zog sie nach Göttingen, um sich von jetzt ab konzentriert ihrer Doktorarbeit zu widmen mit dem Thema »Zum Problem der Einfühlung«. In Göttingen fielen große Entscheidungen ihres Lebens auch in wissenschaftlicher und entfernt religiöser Hinsicht. Hier begegnete sie Hedwig Conrad-Martius, ihrer einzigen ebenbürtigen Freundin, und deren Gatten. Edith Stein blieb ihr verbunden bis zuletzt. In ihrem Haus in Bergzabern, wo Edith oft zu Gast war, fand der Ruf Gottes die Wahrheitssucherin, als die nächtliche Lektüre des Lebens der großen Teresa von Avila über ihr eigenes Leben entschied. Hierbei faßte sie leicht und schnell in wunderbarer Intuition den Entschluß zur Annahme des katholischen Glaubens. Es ist wohl eine jener seltsamen Fügungen der Vorsehung, daß Hedwig Conrad-Martius, ihre geliebte »Hatti«, zur selben Zeit von der Gnade ergriffen und zur evangelischen Kirche geführt wurde. »Wir gingen beide wie auf einem schmalen Grate dicht nebeneinander her, jede in jedem Augenblick des göttlichen Rufes gewärtig. Er geschah, führte uns aber nach konfessionell verschiedenen Richtungen«, berichtet die Freundin. Ihre tiefe Gemeinschaft wurde nie zerstört. Edith bat Hatti, ihre Taufpatin zu sein, und holte sich die bischöfliche Erlaubnis hierzu. In Hattis weißem Hochzeitsmantel schritt die strahlende Neophytin zum Altar, von der evangelischen Freundin liebevoll geleitet, Ökumene im Jahr 1922.

In Edith Steins Göttinger Freundeskreis gab es in den Jahren 1913 bis 1915 Juden und Christen verschiedenster Grade und Stufen. Tiefer als das gotische und althochdeutsche Vaterunser in den germanistischen Übungen führten sie Max Schelers Gastvorlesungen 1913 in die christliche Glaubenswelt ein. Nach ihren eigenen Worten wurde hierbei katholisches Gedankengut durch den Glanz dieses großen Geistes zum Leuchten gebracht und durch die unwiderstehliche Gewalt seiner Sprache mit Leben erfüllt. Scheler, der damals mit Wilhelm Furtwänglers Schwester verheiratet war, gehört zu den christlich engagierten Husserl-Schülern — ähnlich Dietrich von Hildebrand, dem katholischen Ethiker, dem evangelischen Theologen Haering und dem katholischen Theologen Msgr. Beaudin, beide einst an der Universität Straßburg. Mit dem feinsinnigen Franzosen Koiré und Eduard Métis, zwei überzeugten Juden, war sie besonders verbunden. Allerdings schreibt sie: »Als ich Métis nach seiner Gottesidee fragte, lautete seine kurze Antwort: Gott ist Geist, mehr sei darüber nicht zu sagen. Da war mir, als ob ich einen Stein statt Brot bekommen hätte.« Der fromme evangelische Christ Adolf Reinach, der sich als erster der Göttinger Schule habilitiert hatte und Husserls rechte Hand war, machte auf Edith Stein einen unauslöschlichen Eindruck. Er stand ihr ganz persönlich nahe, sicher menschlich näher als Husserl, den sie vielleicht damals als

Olympier empfand. Als Reinach 1917 im Ersten Weltkrieg fiel — jahrelang hatte er mit Edith Feldpostbriefe gewechselt —, stand sie seiner Witwe bei der Ordnung der großen Bibliothek bei. Wie Edith mir später erzählte, hat sie die starkmütige Haltung christlicher Auferstehungsgewißheit, der sie bei Frau Reinach begegnete, sehr beeindruckt. »Es war dies meine erste Begegnung mit dem Kreuz Christi«, sagte sie, tief erschüttert von jener Zeit, kurz vor ihrem eigenen Tod, »es war der erste Augenblick, in dem mein Unglaube zusammenbrach, das Judentum verblaßte, Christus aufstrahlte.« Und doch dauerte es noch drei Jahre bis zum letzten Schritt, den man aber auch den ersten nennen kann, d. h., bis zur Taufe.

Der Vortrag von Hedwig Conrad-Martius, den sie in der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit gehalten hat, ist immer noch mit weitem Abstand zu allem andern, was über Edith Stein je geschrieben wurde, die wesentlichste und wichtigste Aussage über sie. Die Verfasserin hat ihn dem schmalen kostbaren Bändchen, das Edith Steins Briefe an die Freundin Hedwig Conrad-Martius enthält, beigefügt. In wenigen Worten umschreibt sie ihr ureigenes Verhältnis zueinander: »Da war zunächst die Gemeinschaft der philosophischen Atmosphäre, aus der wir mit vielen anderen herausgeboren waren. Wir, die wir persönlichste Schüler unseres hochverehrten Lehrers und Meisters Edmund Husserl gewesen sind.«

Peter Wust charakterisiert das Wesen der Gemeinsamkeit aller wahren Phänomenologen so: »Von Anfang an muß wohl in der Intention (der Absicht) jener neuen philosophischen Richtung etwas ganz Geheimnisvolles verborgen gewesen sein, eine Sehnsucht zurück zum Objektiven, zur Heiligkeit des Seins, der Reinheit und Keuschheit der Dinge, der Sachen selbst.«

In dem Programm einer Tagung über Phänomenologie 1972 habe ich ein sehr gutes Wort gefunden bezüglich »der Sachen selbst«, und ich möchte es nicht vorenthalten. »Husserls Phänomenologie bedeutet die Wendung zu den Sachen selbst. Sie brachte zunächst eine Befreiung des philosophischen Blickes von aller konstruierenden Psychologie und Philosophie, eine neue Offenheit für die Erfahrungsmannigfaltigkeit der Welt und ihrer Wesenheiten.«

»Die der ursprünglichen Intention dieser Schule eigene Objektgeöffnetheit hat viele von Husserls Schülern weiter auf dem Weg zu den Dingen, zu den Sachverhalten, zum Sein selbst, ja sogar zum Habitus des katholischen Menschen getrieben« — so sagt Peter Wust, der tiefgläubige Philosoph der Universität Münster, der während des Krieges starb. Als allerletzte, wenn auch nichtfachphilosophische Schülerin des verehrten Meisters und Freundes kann ich dies bestätigen durch ein Wort, das er mir einmal sagte: »Die echte Wissenschaft muß Universalwissenschaft sein, wie sie die Philosophie erarbeitet hat, und sie muß in einer teleologischen Entwicklung zu Gott, dem Absoluten, führen. Eine Anzahl meiner Schüler hat sich merkwürdigerweise radikal entschieden. Es sind die einen tiefgläubige evangelische Christen gewesen oder geworden, andere haben zur katholischen Kirche konvertiert. In meinem Verhältnis zu ihnen, meinen Schülern, hat sich nichts geändert, es ist weiterhin von gegenseitigem Vertrauen getragen.« Am Ende seines Lebens unterstrich er nochmals dieses gegenseitige Vertrauen durch ein mir unvergeßliches Wort: »Unsere Freundschaft hat nie einen Riß bekommen, weil Sie nie einen Angriff auf mich gemacht haben.«

Es gab sehr fromme Menschen, die mir nahelegten, ich sollte Husserl noch vor dem Sterben zur Konversion bewegen. Ich habe ein solches Ansinnen weit zurückgewiesen,

denn das ist allein Gottes Sache. Bei Husserl fand Edith Stein vorläufig, das heißt, gleichsam auf der ersten Station ihres Weges zu Gott, das, was sie suchte. Noch war sie nicht am Ziel.

Gelegentlich sagte Husserl, der sich selbst als einen der eifrigsten Gottsucher bezeichnete: »Was die Kirchen wollen, will ich auch, nämlich die Menschen hinführen zur Ewigkeit. Meine Aufgabe ist es, dies durch die Philosophie zu versuchen. Alles, was ich bis jetzt geschrieben habe, sind nur Vorarbeiten, es ist nur ein Aufstellen von Methoden. Leider kommt man im Verlauf eines einzigen Lebens gar nicht zum Kern, zum Wesentlichen. Die Frage nach dem letzten Sein, nach Wahrheit, muß der Gegenstand jeder wahren Philosophie sein.« Aus den bisherigen Ausführungen läßt sich die Bedeutung Husserls im inneren Entwicklungsprozeß von Edith Stein ermessen, gerade in den Jahren, da sie noch mehr oder minder Atheistin war. Zum mindesten war sie noch nicht in den Bereich des konkret Christlichen vorgedrungen. Schwieriger wurde ihre Stellung zu Husserl erst, als sie Gott, das letzte Sein, das einzige und wahre Absolute, gefunden hatte und sich durch Taufe und Aufnahme in die katholische Kirche zu dem dreieinigen Gott bekannte. Da trennten sich ihre Wege, aber ihr gemeinsames Ziel verband sie doch bis zuletzt. Interessant ist der Vergleich zweier Briefstellen, die Edith Steins innere Wandlung in die Freiheit und Weite zeigen. In einem Antwortbrief an mich vom Jahre 1930 schrieb sie in bezug auf Husserl und auf ein Gespräch, das ich mit ihm gehabt und Edith berichtet hatte, folgendes: »Ein analoges Gespräch mit Husserl hatte ich, als ich ihn zum erstenmal nach meiner Konversion sprach — ich hatte ihn acht Jahre dazwischen nicht gesehen. Immer, wenn seine Frau etwas ganz Verständnisloses sagte, entgegnete er so tief und schön, daß ich kaum etwas hinzuzufügen brauchte.« Wenn Edith Stein das von Frau Husserl schreibt, dann muß ja wohl etwas Wahres daran gewesen sein.

Malwine Husserl war der rationalistischste, intellektualistischste Mensch, der mir je im Leben begegnet ist. Gewöhnlich schon nach dem ersten Satz kamen wir hintereinander. Sie war das, was Wagner im »Faust« ist. Diese Frau hat aber doch den Weg zur katholischen Kirche gefunden. Während des Krieges hat Pater van Breda, der belgische Franziskaner, der das Husserl-Archiv in Löwen leitete, sie in einer großen, caritativen Anstalt in Belgien versteckt. Dann hat sie bei »ihrem geistlichen Sohn«, wie sie ihn nannte, doch noch den katholischen Glauben angenommen. Sie wurde ein sehr froher und dankbarer Katholik. — Edith fährt in dem oben genannten Brief fort: »Ich konnte ganz rückhaltlos offen sein, aber man muß sich vor Illusionen hüten. Es ist gut, wenn wir frei über diese letzten Dinge mit ihm sprechen können. Aber es verschärft die Verantwortung für ihn und damit unsere Verantwortung. Gebet und Opfer sind sicher viel wichtiger als alles, was wir ihm sagen können, und sind — daran zweifle ich nicht — sehr nötig. Es ist ein anderes, ein auserlesenes Werkzeug zu sein und in der Gnade zu stehen. Wir haben nicht zu urteilen und dürfen auf Gottes unergründliche Barmherzigkeit vertrauen. Aber den Ernst der Dinge dürfen wir uns nicht verschleiern. Nach jeder Begegnung, in der mir die Ohnmacht direkter Beeinflussung fühlbar wird, verschärft sich mir die Dringlichkeit des eigenen Holocaustum. Daß wir hier und jetzt stehen, um unser Heil und das derer, die uns auf die Seele gelegt sind, zu wirken, daran kann kein Zweifel sein. Daß wir es mehr und mehr lernen, jeden Tag und jede Stunde in die Ewigkeit hineinzubauen, dazu wollen wir uns gegenseitig im Gebet helfen in dieser heiligen Zeit der Septuagesima.«

Genau acht Jahre später, wenige Tage vor unseres gemeinsamen Meisters Husserls Tod, 1938, schrieb mir Edith so ganz anders, wunderbar innerlich frei geworden: »Um meinen lieben Meister habe ich keine Sorge. Es hat mir immer ferngelegen zu denken, daß Gottes Barmherzigkeit sich an die Grenzen der sichtbaren Kirche binde. Gott ist die Wahrheit. Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht.« Zwei Jahre nach dem Gespräch mit Husserl über die Aufgabe seiner Philosophie fuhr er — laut meinen Aufzeichnungen — beinahe an derselben Stelle fort. Ich würde nie wagen, solche Worte auszusprechen, wenn ich sie nicht sofort nach unserem Gespräch niedergeschrieben hätte. Eigentlich waren alle unsere Begegnungen ein »ewiges Gespräch«. Ohne Präliminarien führten wir es weiter, da, wo wir stehengeblieben waren, selbst wenn wir uns viele Monate oder länger nicht gesehen hatten. So sagte Husserl: »Das Leben des Menschen ist nichts anderes als ein Weg zu Gott. Ich versuche dieses Ziel ohne theologische Beweise, ohne theologische Methoden und Stützpunkte zu erreichen, nämlich (jetzt erschrecken Sie bitte nicht) zu Gott ohne Gott zu kommen. Ich muß Gott gleichsam aus meinem wissenschaftlichen Dasein eliminieren, um *den* Menschen einen Weg zu Gott zu bahnen, die nicht die Sicherheit des Glaubens durch die Kirche haben wie Sie und Edith. Ich weiß, daß dieses Vorgehen für mich selbst gefährlich sein könnte, wenn ich nicht ein tief gottverbundener und christusgläubiger Mensch wäre.« Zwei Jahre später sagte Husserl auf einem langen, einsamen Schwarzwaldspaziergang — er lebte damals schon versteckt, um der Judenverfolgung zu entgehen —: »Meine Philosophie will nichts anderes sein als ein Weg, eine Methode, um Menschen, die vom Christentum und von der Kirche abgerückt sind, wieder den Rückweg zu Gott zu zeigen.«

Ich fragte ihn einmal: »Warum haben Sie denn nie von Gott gesprochen in den Vorlesungen?« Wir mußten ja damals alle Philosophie hören. Er sagte mir: »Das Beste habe ich euch vorenthalten, aber ich war noch nicht soweit, jetzt wäre ich soweit.« Das war kurz vor seinem Tod.

Unter diesem Rückweg verstand Husserl die Intention der Phänomenologie, die schon von Edith Stein erwähnte Sehnsucht zurück zum Objektiven, zur Heiligkeit des Seins. Erst sterbend wurde ihm das Licht der Wahrheit im Lichte Gottes gezeigt. Jetzt war Gott für ihn nicht mehr der Unpersönliche, das Absolute, sondern der ganz Persönliche, der sich ihm in den letzten Augenblicken seines so tapfer um die Wahrheit ringenden Philosophenlebens offenbarte. Seine letzten Worte waren mit einem unsäglich strahlenden Blick und mit tiefem Leuchten seiner Augen: »Oh, ich habe etwas so Wunderbares gesehen, schreiben Sie schnell . . .« Aber er nahm das Geheimnis seiner letzten himmlischen Schau auf Erden mit hinüber in die Ewigkeit, in die Wahrheitsschau unverhüllter göttlicher Herrlichkeit.

In bezug auf Edith Steins Weg und sein innerstes Verhältnis zu ihr sagte er mir einmal: »Man kann sich doch persönlich weiterhin gut leiden, auch wenn man sich weltanschaulich getrennt hat, wie Edith Stein nach ihrer Konversion bewiesen hat. Ich stehe meinen Schülern immer zur Verfügung, um die Wahrheit durchzustreiten. Ich bin stets bereit, meine Irrtümer einzusehen und mich so preiszugeben.«

Zwei Jahre später setzte er dieses Gespräch so fort: »Was die Redlichkeit des Gemütes in der Religion ist, das ist in der Philosophie die Ehrlichkeit des Intellekts. Mein Leben lang habe ich um diese Ehrlichkeit gekämpft, mich geprüft, ob im Hintergrund nicht doch ein Schein von Unehrlichkeit ist.«

Wenn Husserl den Neuthomismus das Unproduktivste nannte, was es gäbe, so sprach er doch mit höchster Wertschätzung, ja mit Ehrfurcht vom hl. Thomas von Aquin. »Gerade meine Philosophie«, so meinte er, »ist *die* Philosophie, welche die Kirche brauchen kann, weil sie den Thomismus weiterführt. Wenn die Kirche lebendig ist, muß sie sich auch nach der Seite der Phänomenologie hin weiterentwickeln. Die philosophische Interpretation ist stets abhängig vom jeweiligen lebendigen Menschen einer Zeit.«

In der Erkenntnis, daß Husserl in Edith Steins vorchristlicher Zeit *die* Persönlichkeit war, welche sie am nachhaltigsten beeinflußt und geformt hat, habe ich ihn in seinem Verhältnis zu ihr so eingehend beleuchtet. Dies möge seinen Abschluß finden in dem Gespräch, das Husserl mit mir über Edith Stein, die Karmelitin, führte. Er leitete es mit einer Frage ein: »Woher kommt es, daß bei der hl. Teresa von Avila wenig zu spüren ist von der klar ausgewogenen Geistesgebundenheit der Scholastik?« Auf meine Antwort, daß Scholastik auch die Mystik einschließe, sagte er mit Bezug auf Edith Stein: »Sie schaut also von einem Berg die Klarheit und Weite des Horizontes in seiner wunderbaren Durchsichtigkeit und Aufgelockertheit, gleichzeitig aber hat sie auch die Kehr nach innen, die Perspektive ihres Ichs zu Gott. Ja, bei Edith ist durchaus alles echt. Im Juden liegt der Radikalismus und die Liebe zum Martyrium.« — Wie tief hat der Meister in diesen Worten (1934) seine große Schülerin erkannt, wie prophetisch ihren Weg angedeutet, ohne freilich zu ahnen, daß er im realen Martyrium enden würde.[1]

Noch vor ihrer Promotion mit dem Prädikat *Summa cum laude*, am 3. August 1916, ernannte Husserl die Meisterschülerin zu seiner Assistentin. Damit gab sie ihre Schultätigkeit für viele Jahre auf und übernahm eine Aufgabe, die sie mit großer Weisheit und Gewissenhaftigkeit erfüllt hat. Ihr Monatsgehalt betrug hundert Reichsmark.

An dieser Stelle möchte ich über meine eigene Begegnung mit Edith Stein berichten. Im Frühjahr des Jahres 1916 begann ich auf dringenden Wunsch meines Vaters mit dem Studium, nachdem ich bedenkenlos und freudig drei Semester und weiterhin bis Kriegsende die langen Universitätssommerferien dem Vaterland als Hilfsschwester vom Roten Kreuz in einem Freiburger Lazarett gedient hatte. In einem der kleinsten Hörsäle las Husserl in meinem ersten Semester — es war ja Krieg, und die meisten Studenten standen im Feld. Hier sah ich Edith Stein zum erstenmal. Sie saß schräg vor mir, und ich betrachtete sie unentwegt, da ich den schwierigen Gedankengängen des Phänomenologen doch nicht folgen konnte. Wie war nun mein erster Eindruck von ihr: eine kleine, unscheinbare, damals wenig attraktive Gestalt, weder besonders vergeistigt, noch bedeutend, allzu schlicht, alltäglich und sogar etwas unmodern — so erschien sie mir in meiner erstsemestrigen Torheit. Aber, ein stiller, versonnener Glanz lag auf ihrer klugen, stark gewölbten Kinderstirn, von dem man nicht mehr loskam. Eine große Ausdrucksfähigkeit belebte ihre Züge, die das Kindliche und sogar Schüchterne nie ganz verloren. Wenn sie sich umwandte und mit Bekannten sprach, blickten ihre großen, dunkelgrauen Augen meist streng und sogar ein wenig abweisend, sobald neugierige Blicke ihr folgten.

Doch konnten diese Augen auch lächeln, wenn sie sich im Gespräch erwärmte. Dieses

1 Um der historischen Wahrheit willen ließen sich einige wörtliche Wiederholungen aus »Erinnerungen an Edmund Husserl« in »Stimmen der Zeit« (Jan./Februar 1981) nicht vermeiden.

Lächeln kann man nicht beschreiben. Aber ich glaube, es bleibt jedem unvergessen, der es erlebt hat.

Als Assistentin von Husserl, dem auch ich in jenem ersten Semester persönlich begegnen durfte, wurde sie im folgenden unsere Dozentin. Da wir völlig unvorbereitet waren für Husserls Phänomenologie, also für die Lehre einer tiefen Wesensschau der Erscheinungen oder Evidenzen, begann sie, die wohl mehr Sinn für die Wirklichkeit besaß als ihr Meister, einen Einführungskurs in seine Philosophie. Bescheiden nannte sie dieses Proseminar ihren philosophischen Kindergarten. Im Kreise der anderen Studenten lernte ich sie nun auch persönlich kennen. Mit großem pädagogischen Geschick und viel Geduld, mit stiller Liebenswürdigkeit und nie versagender Güte pflügte sie das harte, trockene und steinige Erdreich unseres Geistes auf.

Stets nachsichtig lächelnd, nie spöttisch oder herablassend, ging sie auf unsere unklaren und ungeschickten Fragen und Einwände ein. Unaufhörlich ermunterte sie uns zu kleinen Schritten und Fortschritten in der strengen Schule geistiger Zucht. Angefeuert durch die »wahrhaft trunkene Nüchternheit ihres Geistes«, ließen wir uns begeistert von ihr führen und begannen, ein ganz neues Glück zu ahnen.

»Das Studium der Philosophie ist ein ständiges Gehen am Abgrund«, bemerkte sie einmal. Damals (1917) spürte sie — traurig und vielleicht auch erschauernd, wie ihr der jüdische Kinderglaube verblaßte. Nur noch aus Liebe zu ihrer streng gläubigen Mutter begleitete sie diese während der Heimatbesuche in Breslau zu den Gottesdiensten in der Synagoge. Auch in ihrer sogenannten atheistischen Zeit ließ Edith nie ab vom Suchen nach der Wahrheit. Da sie nicht auf halbem Wege stehenblieb, fand sie schließlich den, der als einziger von sich sagen durfte: Ich bin die Wahrheit: Christus. »Unruhig ist unser Herz in uns, bis es ruht in Gott.« Das war bei Edith vier Jahre später, am 1. Januar 1922, als sie nach der im Gebet durchwachten Silvesternacht in der Kirche von Bergzabern das Sakrament der Taufe empfängt und in die katholische Kirche aufgenommen wird. Auf indiskrete Fragen, wie sie zum Glauben gekommen sei — Fragen, wie sie öfter Konvertiten gestellt werden, so als ob es eine Patentlösung gäbe, die ein anderer nach Belieben wiederholen kann —, hat sie so schön geantwortet: »secretum meum mihi«.

In unerbittlicher Folgerichtigkeit und in der ihr stets eigenen Treue stieg ihre letzte Lebenshälfte — nach der Taufe — immer höher und steiler in das reine Licht der Wahrheit und Liebe. Ein Schimmer bräutlicher Freude lag über ihr, seit sie die Fülle des Lebens Christi in der Taufe empfangen hatte. Wir, ihre Freunde, stellten eine große Veränderung fest. Im Gegensatz zu früher war Edith als neuer Christenmensch jetzt viel mehr bedacht, das Äußere mit der inneren Gestalt in Einklang zu bringen. Freimütig und begleitet von mancher Neckerei habe ich mit ihr die Kleiderfrage vor ihren Vortragsreisen besprochen. Als kluger und gottgeeinter Mensch hatte sie Sinn für Humor, freilich blieb es immer beim »goldenen Humor«, der zwar froh zu lachen verstand, aber nie in Ausgelassenheit oder Spott ausartete.

Zwölf Jahre hatten wir uns aus den Augen verloren — ich hatte inzwischen selbst den Weg zur katholischen Kirche gefunden. Edith Stein war zehn Jahre, von 1922 bis 1932, Lehrerin im Lyzeum und Lehrerinnenseminar St. Magdalena der Dominikanerinnen zu Speyer und an der pädagogischen Hochschule Münster. Im Jahre 1929 begegneten wir uns wieder in St. Lioba, meinem Kloster in Freiburg, wo sie Sr. Placida, ihre viel jüngere Jugendfreundin, nach der Einkleidung besuchte. Ich war überrascht, wie sehr sich Edith verwandelt hatte. Ihre Gestalt war zarter, aber gestraffter, das Gesicht schmäler, feiner

und durchgeistigter geworden. Freiburg und St. Lioba im besonderen wurden in den nächsten Jahren bis zu ihrem Klostereintritt 1933 immer Station auf dem Weg nach Beuron, wo sie so gern die Feier der großen Feste des Kirchenjahres mit Tagen geistiger Entspannung verband. In jener Zeit wechselten wir Briefe. Wenn sie in St. Lioba weilte, sprachen wir manche Stunde ganz persönlich zusammen. Uns verband nicht nur der gemeinsame geliebte Meister Husserl, sondern auch Erzabt Raphael Walzer von Beuron, dessen geistlicher Führung wir uns beide, ganz unabhängig und ohne voneinander zu wissen, anvertraut hatten. Edith hatte eine besondere Art zu sprechen: eindringlich, unwiderstehlich, voll aufmerksamer Teilnahme und in innerer Bewegung. Ich habe nie einen Menschen getroffen, der während eines Gespräches tiefsten Ernst mit einem so bezaubernden und beglückenden Lächeln verband. Wenn doch alle Menschen, deren Berufung es ist, über Gott und seine Wahrheiten zu reden, die Überzeugungskraft ihrer Worte aus der Brunnenstube solcher Gottes- und Menschenliebe schöpfen und sie wie Edith Stein in das Gewand schlichter, lächelnder Anmut kleiden würden. Ja, sie war ganz Charis, Gnade und Anmut.

In einem ihrer Briefe finde ich die schönen Worte über die kleine heilige Theresia von Lisieux, deren Selbstbiographie in der ersten retouchierten Ausgabe ich kritisiert hatte. Edith schreibt: »Was Sie über die kleine Theresia schreiben, hat mich überrascht. Ich habe daraus erst gesehen, daß man es von dieser Seite sehen kann. Mein Eindruck war nur der, daß hier ein Menschenleben einzig und allein von der Gottesliebe bis ins letzte durchgeformt ist. Etwas Größeres kenne ich nicht, und davon möchte ich soviel wie möglich in mein Leben hinein und in das aller, die mir nahestehen, geben.«

Immer und überall blieb Edith die reine und gütige Frau, nie verlor sie ihre tiefe Bescheidenheit. Sie sprach und schrieb nicht nur über das »Wesen der Frau«, sie lebte es vor: Die gefalteten Hände auf dem Rednerpult versinnbildlichten ihr Anliegen. Auf meine Kritik an einem ihrer gedruckten Vorträge über Mädchenbildung, bei der ich vermutlich eine Überbetonung des Religiösen in der Erziehung während des Entwicklungsalters bedenklich gefunden hatte, schrieb sie: »Wenn ich nicht über das Übernatürliche sprechen wollte, würde ich wohl überhaupt auf kein Rednerpult hinaufgehen. Es ist im Grunde immer eine kleine einfache Wahrheit, die ich zu sagen habe: Wie man es anfangen kann, an der Hand des Herrn zu leben. Wenn dann die Leute etwas ganz anderes von mir verlangen und mir geistreiche Themen stellen, die mir sehr fernliegen, kann ich sie nur als Einleitung nehmen, um schließlich auf mein eigentliches *ceterum censeo* zu kommen.«

Im Jahre 1931 gab sie ihre Tätigkeit als Lehrerin in Speyer auf. Darüber schrieb sie mir am 28. Juni von Breslau aus: »Ich wußte, als ich beschloß, von Speyer fortzugehen, daß es sehr schwer sein würde, nicht im Kloster zu leben. Aber daß es so schwer sein würde, wie es die ersten Monate war, habe ich mir doch nicht vorstellen können. Reue habe ich trotzdem keinen Augenblick gehabt, denn ich kann nicht daran zweifeln, daß es so ist, wie es sein muß. Als ich von Wien zurückkam, freute ich mich sehr, als Gruß von Sr. Placida das Bild Eurer Klosterpforte vorzufinden. Es war mir tröstlich, sie anzuschauen und zu denken, daß sich mir da in einigen Monaten ein Asyl auftun werde.«

Im Herbst siedelte sie nach Freiburg über und wohnte in unserem damaligen Gästehaus St. Placidus. Ernsthaft betrieb sie ihre Habilitation an der philosophischen Fakultät. Sie bat mich, ihr dabei zu helfen. So versuchte ich, ihr die Wege zu ebnen, und machte manchen Gang zu maßgebenden Professoren. St. Lioba wurde im Winter 1931/

32 ihr Standquartier für viele Vorträge. Ihre Anwesenheit war für unser Haus eine stille Freude, ja eine große Gnade. Ich sah sie täglich, nicht nur bei den liturgischen Gottesdiensten, deren Ordnung und Schönheit mit dem Ausklang in die Kontemplation sie so liebte. Manchmal kam ich am frühen Abend, wenn Wälder und Berge im letzten Licht erglänzten, in ihre kleine schlichte Dachstube.

Ein tiefer Friede war um uns gebreitet. Edith bedurfte ebensowenig wie unser Meister Husserl der vielen Bücher, des gelehrten Apparates, der uns gewöhnlichen Sterblichen unentbehrliches Rüstzeug zu sein pflegt. So bot ihre Zelle schon damals nicht das Bild des Arbeitsraumes einer gelehrten Frau. Aber das Kreuz über dem Arbeitstisch lehrte sie höchstes Wissen. Wenn sie mich geistliche Wege wies, schaute sie oft zu diesem Kreuz empor. Nie vergesse ich den tödlichen Ernst und den unsagbar schmerzerfüllten Blick zum gekreuzigten König der Juden, als sie einmal, von bangender Ahnung kommender Schrecklichkeiten überwältigt, leise sprach: »Oh, wieviel wird mein Volk leiden müssen, ehe es sich bekehrt.« Wie eine innere Erleuchtung kam mir damals der Gedanke: Edith macht sich zum Sühneopfer für ihr Volk. Allerdings hatte ich noch nicht an ihren gewaltsamen Tod gedacht, wohl aber an den sich anbahnenden Haß gegen die Juden.

In jener Zeit rang ich oft mühsam um den echten Ausgleich zwischen Gebet und Arbeit, zwischen *Actio* und *Contemplatio*, um eine sinnhafte Erfüllung meiner apostolisch-seelsorgerlichen Tätigkeit im Dienste weiblicher Strafgefangener zu finden. Sie zeigte mir, wie man aus den Heilsgeheimnissen des christlichen Glaubens die Kraft schöpft, um sein Ich von allem Geschaffenen loszuschälen, sich selbst und alle persönlichen Wünsche aus Liebe für andere aufzuopfern. Leise, aber ungeheuer fordernd sprach sie — ich habe den sanften Klang ihrer Stimme, den tiefen Ernst ihrer Worte noch heute in Herz und Ohr. Ihre Ruhe war so vollkommen, daß ich wußte: Hier ist ein Mensch, der schon alle Eitelkeiten der Welt abgetan hat, der in der Tat die Last des anderen zu tragen vermag und so das Gesetz Christi erfüllt.

Meine Zuchthaus- und Gefängnistätigkeit in den kommenden Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft war voller Gefahren, Probleme und ungelöster, vielleicht unlösbarer Schwierigkeiten. Diese wuchsen ständig. Edith stand im ersten Klosterjahr im Karmel, also im Postulat, als sie sich schon mit liebevoller Teilnahme in meine Situation hineindachte und mir zu helfen versuchte.

Das zeigt ein Brief vom 20. März 1934: »Es tat mir so sehr leid, daß ich Sie fortgehen lassen mußte, als Sie eben erst anfingen, vom Wesentlichen zu sprechen, und daß ich Ihnen kein Wort mehr dazu sagen konnte. Nur soviel glaube ich sagen zu dürfen: Unsere Wirksamkeit an anderen wird nur solange gesegnet sein, als wir keinen Zoll von der sicheren Grundlage unseres Glaubens preisgeben und unbeirrt durch alle menschlichen Rücksichten unserem Gewissen folgen. Wenn das an irgendeinem Platz nicht mehr möglich wäre, würde ich meinen, daß man ihn aufgeben müsse. Gott hat immer noch andere Mittel und Wege, um den Seelen zu helfen. Ich kann Ihnen nicht sagen, wie nahe es mir geht, Sie unter so schwerer Verantwortung zu wissen. Als ich aus dem Sprechzimmer herauskam, hatte ich keine Möglichkeit, die Situation zu erklären. Und so blieb mir nichts übrig, als alles, was mir der Tag noch brachte, für Sie aufzuopfern. Zeit und Ruhe, über ihre Angelegenheit nachzudenken, hatte ich erst in der Nacht. Seitdem haben Sie mich nicht mehr losgelassen. Vielleicht darf ich auf diese Weise etwas von Ihrer Last mittragen.«

Schwer und dunkel fiel der Schatten des Kreuzes auf Edith Stein. Als der Haß der Nazis die Juden verfolgte, begann ihre Passion. Aber die gefeierte Rednerin, die begehrte Dozentin von Münster, verlangte nicht nach wissenschaftlichem Ruhm, sondern allein nach der Wissenschaft des Kreuzes. »Jetzt endlich darf ich ins Kloster!« jubelte sie 1933, als ihrer öffentlichen Tätigkeit durch die Nazis ein Ende gesetzt wurde. Vater Erzabt Raphael hat ihr bis dahin nicht erlaubt, ins Kloster zu gehen, weil er ihre Persönlichkeit so wichtig und wesentlich hielt für die Menschen in der Welt.

Ihre Habilitation kam nicht mehr zustande. Als sie von der Welt, den Menschen, die Edith Stein so nötig hatten, Abschied nahm, lief sie geradewegs singend und voller Freude in den Karmel — »wie ein Kind in die Arme der Mutter«, so schrieb Erzabt Walzer —, da trug sie uns, ihre Freunde aus Welt und Kloster, auch weiter in ihrer betenden und sühnenden Seele. Sie löste sich nicht von der Verantwortung, die sie vor Gott nun einmal übernommen hatte. Nie vergaß sie die Welt, von der sie sich zwar durch ein ungewöhnlich strenges Bußleben getrennt hatte, in den tiefen Strom ihres eigenen Opfer- und Gebetslebens einzutauchen.

Sechs Wochen vor dem Klostereintritt schrieb sie mir aus Breslau: »In via sind auch wir, denn der Karmel ist ein hoher Berg, den man von unten an heraufsteigen muß. Aber eine übergroße Gnade ist es, diesen Weg zu gehen. Und Sie dürfen mir glauben, daß ich in den Gebetsstunden immer besonders derer gedenke, die gern an meiner Stelle wären. Und helfen Sie mir, daß ich würdig werde, im innersten Heiligtum der Kirche zu leben und für die einzustehen, die draußen sein müssen.«

»Die wesentlichen Liebesdienste müssen jetzt auf einem anderen, stillen Wege geschehen. Ich glaube, daß ich Ihnen damit mehr helfen kann als mit Worten.« — So steht in einem Brief aus dem ersten Klosterjahr. Es spricht für ihre unter allen Umständen auf das Wesentliche und Objektive gerichtete Denkart, aber auch für die Nüchternheit unserer Freundschaft, wenn sie fortfährt: »Freilich, aller Anliegen im einzelnen zu gedenken, das ist kaum möglich. Man kann sich nur bemühen, das Leben, das man erwählt hat, immer treuer und reiner zu leben, um es als ein annehmbares Opfer für alle, denen man verbunden ist, darzutun. Das Vertrauen, das auf uns gesetzt wird, die fast erschreckend hohe Meinung, die so viele draußen von unserem Leben haben, ist immer neuer Ansporn dazu.«

»Die meisten Schwestern betrachten es als eine Buße, wenn sie ins Sprechzimmer gerufen werden. Es ist ja auch immer wie ein Übergang in eine fremde Welt, und man ist glücklich, wenn man dann wieder in die Stille des Chores flüchten und vor dem Tabernakel verarbeiten kann, was einem zugetragen worden ist. Aber ich empfinde diesen Frieden immer noch täglich als ein übergroßes Gnadengeschenk, das einem gar nicht für einen allein gegeben sein kann. Und wenn jemand abgehetzt und zerschlagen zu uns kommt und dann etwas Ruhe und Trost mitnimmt, so macht mich das sehr glücklich.« Hier ist wohl eine ganz selten in solcher Reinheit geglückte Synthese von *Actio* und *Contemplatio*, von Weltverantwortung und Gottverherrlichung verwirklicht. Hier ist nichts von selbstgenügsamer falscher Klostermystik und egoistischer Klosterruhe zu spüren; ein enorm starkes, modernes Sozialgefühl spricht uns äußerst sympathisch an.

Jegliche Spannung und Überspannung der einen oder der anderen Zuständlichkeit ist überwunden und ausgeglichen durch die geistige gemüthafte Kraft einer Persönlichkeit, die fähig war, beides zu überblicken, zu erfassen und in ihrer großangelegten Seele zu

vereinen. Edith Steins ungewöhnlich scharfer Verstand, ihre besonders entwickelte Gabe der Beurteilung, Bewertung und Unterscheidung, auch der Bescheidung, der richtigen Einordnung und Einstufung verschiedener Werte fügte sich aufs beste ihrem energischen Willen. Aber auch ihr stark ausgeprägtes Gemütsleben, die warme, kindliche, spontan aufflammende Mitfreude und ihr ergreifendes Mitleiden war ein echter und beglückender Ton im Dreiklang des Menschenlebens. Jede Art von Berechnung lag ihr fern.

Bei ihrer Einkleidung im Kölner Karmelitinnenkloster in Köln-Lindenthal wählte sie den Namen Teresia-Benedikta vom Kreuz. Der erste Name enthält das Wichtigste: hatte doch die große Spanierin sie zu Christus geführt! Benedikta als Hauptname: In den Jahren nach ihrer Taufe war ihr, wie manchem Konvertiten, die Benediktiner-Erzabtei Beuron zur geistigen Heimat geworden. Aber sie mußte ihrer inneren Berufung treu bleiben. Nie hat sie daran gedacht, in ein Benediktinerinnenkloster einzutreten, obwohl ihr Vater Erzabt Raphael es nahegelegt hatte. — Teresia-Benedikta a Cruce: Die Weisheit des großen Mystikers Johannes vom Kreuz vollendete ihre innere Schulung. Die Darstellung seines Lebens und Werkes war das letzte Opus aus Sr. Benediktas fleißiger Feder, sie vollendete es eigentlich sterbend — die Kreuzeswissenschaft, von der sie einmal sagte, daß man sie selber leben muß. Noch in der Stunde ihrer Verhaftung schrieb sie an diesem Werk.

In knapp neun Klosterjahren wurde sie tiefer und tiefer in die dunkle Nacht des Kreuzmysteriums hineingeführt bis zu jenem 2. August des Jahres 1942, als die deutsche Gestapo die still verborgen betende und arbeitende Schwester Benedikta mit Gewalt aus dem holländischen Karmel in Echt holte und im Lager Westerbork internierte. Mit Edith wurde ihre Schwester Rosa (auch eine Konvertitin), die Oblatin im Karmel war, verhaftet.

Im Lager griff Edith sofort praktisch und energisch ein, nahm sich weinender Kinder und verzweifelter Mütter an. Sie wusch die Kleinen und spielte mit ihnen. »Bis jetzt habe ich gebetet und gearbeitet, von nun an werde ich arbeiten und beten«, schrieb sie aufrechten Geistes aus dem Camp. Das Schlimmste traf sie nicht unvorbereitet. Stumm und schwer hatte sie seit 1933 die Leiden ihres Volkes gelitten. Tieftraurig sah sie das Verhängnis über ihr nicht weniger geliebtes Deutschland hereinbrechen. Am 8. August wurde sie nach Osten transportiert. Am 9. August starb sie mit Priestern und Ordensleuten jüdischer Abstammung in einer Gaskammer von Auschwitz.

Nach christlichem, ja schon nach antikem Denken vermag nur das Opfer und Geopfertwerden der Reinen zu sühnen und zu heilen, wenn Schuld übergroß geworden ist. Freiwillig, aus reinster Gottesliebe, hatte Schwester Benedikta sich dem Geheimnis des Kreuzes geweiht. Ihr Opfertod wurde angenommen. Ihr ganzes Leben war überstark von Gottes Gnade durchdrungen, von Christi Liebe durchleuchtet, nicht weniger als das des jungen strahlenden römischen Märtyrer-Diakons Laurentius. Die Vorfeier seines Martyriums begeht die Kirche seit dem 3. Jahrhundert am 9. August, dem Tag, an dem im Jahre 1942 auch Schwester Teresa-Benedikta a Cruce ihr reiches Leben vollendete.

Auch wenn wir nichts von ihrem qualvollen Sterben in einer Gaskammer in Auschwitz wissen, dürfen wir in ihren Mund, der so unvergeßlich sprechen und lächeln konnte, die Worte des auf glühendem Rost sterbenden Märtyrers Laurentius legen: »Ich freue mich so, weil ich ein Lobopfer Christi werden darf. Ja, als wohlduftende

Opfergabe habe ich mich Gott dargebracht. Meine Nacht hat keine Dunkelheit, siehe, alles leuchtet im Licht.« Die leuchtende Spur dieses guten und reinen Lebens endet im furchtbaren Schweigen des Todes. Aber wir haben die tröstliche Verheißung, daß auch in dunkelster Todesnacht ein helles Licht dem leuchtet, der Gott liebt.

Die katholischen Arbeitervereine Westdeutschlands von 1930 bis 1945 (II)*

Von Hans Berger

II

Die Arbeitervereine sahen in den Nationalsozialisten die Hilfstruppe einer in Wirklichkeit von von Papen und Hugenberg geführten Regierung. So schrieb die WAZ: »Das Dritte Reich ist ausgebrochen! Es ist erreicht! Herr Hitler ist Reichskanzler. Zwei seiner Unterführer, Göring und Frick, sind Minister. Über jede weitere Auskunft wende man sich vertrauensvoll an Herrn Hugenberg.«

Als ich im Februar 1933 zum ersten Mal nach der Bestallung Hitlers zum Reichskanzler ins Kettelerhaus kam und dort meine große Besorgnis über die weitere politische Entwicklung Deutschlands unter nochmaligem Hinweis auf den italienischen Faschismus ausdrückte, schien man mir dort über die neue Lösung geradezu erleichtert. Letterhaus insbesondere erklärte, er sehe in der Betrauung Hitlers mit dem Kanzleramt eine politische Notwendigkeit, um endlich einmal die Nationalsozialisten zu entlarven. Innerhalb der nächsten sechs Monate würden sie an den wirtschaftlichen Schwierigkeiten scheitern. Außerdem würden die Großmächte ihre Politik uns gegenüber neu orientieren. Nach der dadurch ausgelösten Enttäuschung der Wählermassen würden breite Kreise der sonst unschlagbaren Partei sich von ihr abwenden. Auf diese Weise werde die Funktionsfähigkeit einer normal arbeitenden parlamentarischen Demokratie wiederhergestellt werden. Politisch sei mein Pessimismus ungerechtfertigt. Man müsse das nächste halbe Jahr überstehen.

Ganz in diesem Sinne proklamierte der Reichsarbeiterrat des Zentrums: »Hitler ist das Schild – Hugenberg-Papen ist die Firma.« Immerhin gab die Notverordnung vom 4. Februar 1933 zum Schutz des deutschen Volkes, verbunden mit der alsbald einsetzenden Verbotspraxis Görings als Reichskommissars für das preußische Innenministerium, Anlaß zu erheblichen Bedenken. Zahlreiche kommunistische und sozialdemokratische Zeitungen ebenso wie dem Zentrum nahestehende Blätter wurden verboten. Als Vorwand für sein Vorgehen gegen die Zentrumspresse diente ein am 11. 2. 1933 beschlossener Aufruf der Staatsbürgerlichen Vereinigung katholischer Verbände. Auf eine Intervention des ehemaligen Reichskanzlers Marx nahm Göring das Verbot gegen die Zentrumszeitungen zurück, lehnte aber für die Zukunft jede Festlegung der Zensurpraxis ab.

---

* Vgl. den ersten Teil des Beitrages in dieser Zeitschrift 4/81, S. 373.

Müller, der sich in den politischen Auseinandersetzungen nach außen zurückgehalten hatte, glaubte sich angesichts der neuen Situation stärker einschalten zu müssen. Er sprach auf einer Wahlveranstaltung des Zentrums in den Kölner Messehallen. Inzwischen entfernte Göring eine Reihe führender Mitglieder der Arbeitervereine aus staatlichen Stellen. So den Oberpräsidenten von Westfalen, Gronowski, den Polizeipräsidenten von Oberhausen, Weyer, und noch dreizehn weitere Polizeipräsidenten preußischer Großstädte.

Die Reichstagswahl vom 5. 3. 1933 brachte der Regierungskoalition aus NSDAP und DNVP die absolute Mehrheit, wobei das Zentrum trotz höherer Wahlbeteiligung gegenüber den Juliwahlen 1932 mehr als 160 000 Stimmen verlor. Die WAZ kommentierte die Wahl als »Rauschwahlen«, was am 13. 3. 1933 zu einem dreiwöchigen Verbot der Zeitung führte. Auf diese Behördenpraxis stellte sich die WAZ ein, indem sie als Mittel der Kritik indirekte Formen entwickelte, eine Darstellungsart, in der die »Deutsche Rundschau« wahre Meisterschaft erreichte.[25]

Das politisch entscheidende Ereignis des Jahres 1933 ist die Annahme des Ermächtigungsgesetzes vom 23. 3. 1933 mit einer qualifizierten Mehrheit des Reichstages. Dabei lasse ich die Frage offen, ob Hitler nicht auch bei Ablehnung des Gesetzes auf revolutionärem Weg dieselben Maßnahmen ergriffen hätte, zu denen ihm nun dieses Gesetz die legale Handhabe bot. Die Umstellung der Kroll-Oper durch bewaffnete SA und SS, die Anwesenheit von SA und SS im Sitzungssaal erzeugte, worauf Morsey anschaulich hinweist, einen lähmenden Druck.[26]

Die kommunistischen Abgeordneten waren vollständig ausgeschaltet, ein Teil der SPD-Abgeordneten war verhaftet.

Das Gesetz als solches überschritt bei weitem jede hypothetisch vorstellbare Notwendigkeit. Trotz zeitlicher Begrenzung beinhaltete es die Abschaffung der Weimarer Demokratie und die Errichtung einer Dauerdiktatur Hitlers. Denn für etwaige Krisenfälle reichten Notverordnungen, die auf jeden Fall von einer Parlamentsmehrheit der Regierungskoalition getragen wurden, aus. In der Fraktionssitzung des Zentrums focht eine kleine Minderheit unter Brüning gegen die unter Führung von Kaas argumentierende Mehrheit gegen die Annahme dieses Ermächtigungsgesetzes. Unter den für ein Nein votierenden Abgeordneten befanden sich von den Arbeitervereinen Joos und Schmitt. Um die Einmütigkeit nach außen zu wahren, beschloß die Fraktion, geschlossen für das Ermächtigungsgesetz zu stimmen.[27]

In den Arbeitervereinen wurde das Gesetz lebhaft diskutiert. So von dem erweiterten Vorstand des Paderborner Diözesanverbandes. Während Diözesanpräses Marx ein Telegramm mit der Aufforderung zur Ablehnung an die Zentrumsfraktion vorschlug, fand das zwar die Zustimmung der Arbeitersekretäre, begegnete aber der Ablehnung vieler Geistlicher, die sich mit dem Vorbehalt der Sicherung religiöser und kultureller Belange der Kirche zufriedengaben.

Eine Konferenz hauptamtlicher Kräfte der Arbeitervereine in Köln forderte unter dem Einfluß von Letterhaus und Franz Röhr, dem Bildungsreferenten des Christlichen

---

25 Zwischen den Zeilen. Aufsätze von Rudolf Pechel zwischen 1932-1942. Wiesentheid 1948.

26 Morsey, Der Untergang des politischen Katholizismus. Stuttgart/Zürich 1977, S. 136.

27 Ebd., S. 140f.

Gewerkschaftsbundes, der den Arbeitervereinen nahestand und in der WAZ mitarbeitete, eine vorbehaltlose Ablehnung des Gesetzentwurfes. Auffallenderweise hatte Müller in dieser Sitzung vor Schwarzmalerei gewarnt.

Am 28. und 29. 4. 1933 tagte der Vorstand des Reichsverbandes der Arbeitervereine zur Analyse der Aufgaben und Möglichkeiten des Verbandes, wobei Müller, Letterhaus und Groß ebenso wie in der Unterhaltung mit mir Anfang Februar von einer sehr begrenzten Regierungsdauer des Kabinetts Hitler ausgingen, während Gickler und eine Minderheit empfahlen, sich auf eine längere Herrschaft des Nationalsozialismus einzustellen. Ein formelles Verbot der gleichzeitigen Mitgliedschaft in Arbeitervereinen und NSDAP erschien überflüssig, weil die Mitglieder aus ihrer weltanschaulichen Haltung eine solche Mitgliedschaft ablehnten. Da sich die Bischöfe um einen Ausgleich mit der neuen Regierung bemühten, war ein auf Konfrontation gerichteter Kurs ausgeschlossen. Letterhaus und Groß haben bei mir des häufigeren diese Einstellung der Bischöfe und mancher ihrer maßgeblichen Berater scharf kritisiert. Damals habe ich dem zugestimmt, muß mich jedoch heute im Rückblick fragen, ob den Bischöfen nach der Regierungserklärung Hitlers eine andere Haltung übrigblieb.

Am 2. 4. 1933 gab der Reichsverband seine letzte öffentliche Erklärung ab, zu der Aretz kritisch bemerkt, daß sie »eine bedenkliche Nähe zu wirtschaftspolitischen Harmonievorstellungen zu verraten schien«.[28] Diese Wertung erfordert eine allgemeine Feststellung. Die päpstlichen Sozialenzykliken gründen sich auf Ordnungsvorstellungen, die Harmonie als Zielvorstellung anstreben. Dabei werden unterschiedliche Interessen durchaus anerkannt, die in einer ständischen Ordnung einen Ausgleich im Sinne des Gemeinwohls finden. Die Arbeitervereine strebten nichts anders als die Gleichberechtigung der Arbeiterschaft mit den anderen Schichten des Volkes an. Dieses Ziel war erreichbar und würde erreicht sein, wenn dem Arbeiter die Existenzgrundlage gesichert war. Die Sozialversicherung wurde als wesentlicher Bestandteil dieser Existenzsicherung, die mit wirtschaftlichem Fortschritt verbessert werden sollte, gewertet. Zielvorstellung war nicht nur bei Joos, sondern ebenfalls bei dem wohl philosophisch ausgeprägtesten Kopf der Arbeitervereine, Schmitt, eine Harmonisierung unterschiedlicher wirtschaftlicher Interessen. Die Konflikttheorie, die katholischem Denken wesensfremd bleiben muß, entspricht liberaler Theorie und in äußerster Konsequenz dem Klassenkampfdenken des Marxismus.

III

Nachdem am 2. 5. 1933 SA und SS-Hilfspolizei das Vermögen des sozialdemokratischen ADGB, der durch seine Politik insbesondere beim Sturz des Kabinetts Müller die Weimarer Republik empfindlich geschwächt hatte, beschlagnahmt hatten, fand am 10. 5. in Berlin der »Erste Kongreß der Deutschen Arbeitsfront« (DAF) als der ständischen Komponente des neuen politischen Systems statt. Vorher hatte der Vorsitzende des ADGB, Leipart, durch das Angebot, die Bindungen an die SPD aufzugeben und aus politischen oder rassischen Gründen mißliebige Funktionäre zu entlassen, seine Organisation zu retten versucht. Vergeblich hatten die christlichen Gewerkschaften gehofft, ihr traditionell nationaler Charakter werde sie vor der Auflösung schützen. Die

28 Aretz, Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus. Mainz 1978, S.80.

DAF als Element eines totalitären Systems sollte erhebliche Auswirkungen auf die Arbeitervereine haben, die von nationalsozialistischer Seite als Fremdkörper empfunden wurden. Das Kettelerhaus erkannte sofort die hier drohende Gefahr, und Groß wandte sich unter Bezugnahme auf »Quadragesimo anno« gegen die Omnipotenz des Staates, indem er die Doktrin des italienischen Faschismus als Angriffsziel wählte. Den Anspruch der DAF, den Klassenkampf durch eine Einheitsorganisation von Arbeitern und Arbeitgebern aufgehoben zu haben, bestritt er. »Der Faschismus hat die Klassenorganisation beibehalten, ja, er hat sie verankert in den Grundlagen seines Kooperationswesens und ihnen damit geradezu eine öffentlich-rechtliche Verfestigung gegeben«, schrieb er in der WAZ vom 13. 5. 1933.

Ungeachtet laufender Konkordatsverhandlungen provozierten NSDAP und deren Organisationen Konflikte mit den konfessionellen Verbänden. Angesichts der Beschränkung des Aktionsfeldes katholischer Vereinigungen organisierte Letterhaus Glaubensfahrten katholischer Arbeiter, die nicht nur religiösen Charakter trugen. Der Führer der DAF, Ley, griff im Juni 1933 frontal die konfessionellen Verbände an, die er zum »Staatsfeind« erklärte. Das alles, obwohl am 26. 4. 1933 ein Gespräch Hitlers mit Bischof Berning und dem Berliner Generalvikar Steinmann stattgefunden hatte. Dieses Gespräch endete mit den für Hitler charakteristischen Zweideutigkeiten und Unwahrheiten. Er habe nicht die Absicht, so führte er beiden Herren gegenüber aus, die katholischen Organisationen zu beschränken, wenn sie die Aufgabe erfüllten, den christlichen Geist der Mitglieder zu fördern und zugleich den Staat zu bejahen. Ähnliche Versicherungen gab er Kardinal Bertram schriftlich.

Müller und Schmitt suchten vergebens um eine Audienz bei Hitler nach, um gegen die Erklärung Leys zu protestieren. Neben anderen Verbänden wurde auch die Führung der Arbeitervereine zum 29. 6. 1933 nach Berlin beordert »zwecks Einschmelzung Ihrer Organisation in die Deutsche Arbeitsfront«. Diesen Versuch durchkreuzte Bertram mit der Weisung an die katholischen Vereine, ohne vorherige Zustimmung der Bischöfe keine Erklärung abzugeben, die ihr Wesen und ihre Daseinsmöglichkeit berührte. Vor Eintritt in die Tagesordnung überreichte Müller diese Weisung. Nichtsdestoweniger und trotz einer Verfügung Hitlers vom 8. 7., in der er Maßnahmen gegen den Verbandskatholizismus aufhob, verfolgte Ley seinen bisherigen Kurs weiter. Am 20. 7. war in Rom das Reichskonkordat unterzeichnet worden, nachdem bereits vorher Rußland, England, Frankreich und Italien internationale Verträge mit dem Deutschen Reich abgeschlossen hatten. Für die Katholiken sollte sich die Rahmenvorschrift des Artikels 31 als *crux* erweisen. Dieser Artikel unterschied zwischen rein religiösen, kulturellen und caritativen Vereinen und solchen, die gleichzeitig andere Aufgaben wie soziale und berufsständische erfüllten, und überließ die Feststellung dieser Vereine einem Übereinkommen zwischen Reichsregierung und Episkopat. Daß sich die Reichsregierung beharrlich dieser Verpflichtung entziehen würde, war kaum voraussehbar. Die Arbeitervereine entschieden sich wie die meisten anderen katholischen Verbände für ihre Einfügung unter Artikel 31 Absatz 2, also für eine Aktivität über den rein religiösen Rahmen hinaus. Müller beurteilte nunmehr die Situation optimistisch. Darüber hinausgehend verwies Gickler auf die christlichen Legionäre, die dem Kaiser die Treue gehalten hätten, bis dieser von ihnen gefordert habe, Weihrauch vor den heidnischen Götzen zu verbrennen. Dazu, so glaubte er, werde es infolge des Konkordatsabschlusses nicht kommen. Demgegenüber blieben Letterhaus und Groß skeptisch.

Ein böses Vorzeichen für die sich anbahnende Entwicklung bildete das vom Reichsjugendführer Baldur von Schirach erlassene Verbot der Doppelmitgliedschaft in einer konfessionellen Jugendorganisation und der HJ. Um solche Verbote heute richtig zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß die Zugehörigkeit zur HJ und später zur DAF vielfach Voraussetzung für eine bestimmte Berufsausbildung und Berufsausübung war. Aus damaliger Zeit kenne ich Fälle, in denen die Nichtzugehörigkeit zu einer bestimmten nationalsozialistischen Organisation Kündigung oder Nichtzulassung zu einem Beruf zur Folge hatte. Vielfach versuchte die Wirtschaft, Konflikte mit der NSDAP dadurch zu vermeiden, daß sie Personen, die die von der Partei geforderten Voraussetzungen nicht erfüllten, nicht einstellte.

Die evangelischen Arbeitervereine gingen im evangelischen Männerwerk auf. Bei den katholischen Arbeitervereinen hatten sich von 1471 Vereinen 13 aufgelöst oder sich in rein religiöse Männerkongregationen umgewandelt.

Nach der Ratifizierung des Reichskonkordats mochte es so scheinen, als habe die DAF auf die korporative Eingliederung der Arbeitervereine verzichtet und begnüge sich mit der Einzelmitgliedschaft. Einer Auskunft Bernings entsprechend glaubten das ebenfalls Müller und Letterhaus.

Jedoch wirkten sich auf die Dauer die nationalsozialistischen Unterdrückungsmaßnahmen bei den Arbeitervereinen aus. Im Januar 1934 hatte der Verband 0,9 Prozent seiner Vereine und 8,5 Prozent seiner Mitglieder verloren. Dazu kam eine Überalterung der Mitglieder. Die WAZ sank in ihrer Auflage 1933 um 8,3 Prozent auf 131 975. Der Kleinkrieg von Partei und Gestapo setzte sich in unverminderter Schärfe fort, so daß ein Informations- und Schulungskurs für Sekretäre des westdeutschen Verbandes, der im März 1934 in Königswinter stattfand, vorzeitig abgebrochen werden mußte. Kardinal Schulte, der bei einer Begegnung mit Hitler am 7. 2. 1934 zahlreiche Beschwerden vorgebracht hatte und wegen weiterer Vorfälle in Kontakt mit der Reichsregierung stand, lehnte Müllers Forderung nach einem Protest gegen die Störung sowie gegen Genehmigungspflicht von Veranstaltungen der Vereine durch die Polizei ab. Die Entfremdung zwischen Schulte und Müller begann. Jetzt und in der Folgezeit kritisierten mir gegenüber führende Männer des Kettelerhauses nicht nur den Kölner Erzbischof, sondern ebenfalls Mitglieder des Domkapitels sowie des Generalvikariates in überraschend scharfer Form. Grund dieser Kritik war das nach Meinung des Kettelerhauses zu vorsichtige Vorgehen des Erzbischofs und seiner Umgebung gegenüber der nationalsozialistischen Herausforderung. Groß sagte mir einmal, der Kölner Erzbischof träte angesichts seiner gesundheitlichen Konstitution und der gesteigerten Anforderungen an sein Amt besser zurück.

Die Verhandlungen in Rom zur Feststellung der unter Artikel 31 des Reichskonkordats fallenden Organisationen blieben ergebnislos. Zu dieser Zeit reiste Schmitt zweimal nach dort. Im Februar 1934 wurde er von Letterhaus und Karl Thieme, einem der Mitarbeiter der Wochenzeitung »Junge Front«, und im April von dem Philosophieprofessor Alois Dempf und Peter Heuser begleitet. Sie informierten Pacelli sowie die Jesuitenpatres Gundlach und Leiber, der ein enger Mitarbeiter Pacellis war.

In einer Rede Leys in Köln am 8. 4. 1934 kündigte sich eine weitere Verschärfung des Kampfes gegen die katholischen Standesvereine an, indem Ley sich Postulaten des noch heute andauernden Säkularisierungsprozesses und dessen Schlagworten bediente, wenn er etwa formulierte, für die DAF komme es nicht darauf an, ob einer katholisch oder

evangelisch, sondern ob er ein fleißiger Arbeiter und treuer Kamerad sei. Jedoch werde er die durch das Konkordat geschützten Verbände nicht antasten. Er werde noch eine Zeitlang zuwarten.

Am 27. 4. 1934 verkündete Ley, daß Mitglieder der konfessionellen Arbeiter- und Gesellenvereine nicht Mitglieder der DAF sein könnten. Diesen konkordatswidrigen Schritt begründete er mit Argumenten, die angesichts der heutigen Säkularisierung noch nicht einmal so fremd klingen. In einer Betriebsgemeinschaft sei, so führte er aus, die Aufspaltung nach Konfessionen widersinnig. Auf die Dauer müsse sie zu Zwietracht in den Betrieben führen. Wie weit dieser Schritt Leys mit Hitler abgesprochen war, steht dahin, konnte doch die Berliner »Germania« auf schwebende Verhandlungen zwischen dem Heiligen Stuhl, dem deutschen Episkopat und der Reichsregierung hinweisen. Aretz[29] wertet diese Verletzung eines völkerrechtlichen Vertrags durch eine Parteiorganisation als Beweis für den Dualismus von Staat und Partei. Jedoch ist es das Kriterium des totalitären Staates im Unterschied beispielsweise zum autoritären oder modern-demokratischen Staat unserer Tage, daß die Partei wie heute in Rußland oder China dem Staat übergeordnet ist und der Staat nur als das Exekutivorgan der Staatspartei handelt. Das Verbot der Doppelmitgliedschaft hatte tiefergreifende materielle Auswirkungen für die Mitglieder der Arbeitervereine. Ihnen drohte Entlassung und dauernde Arbeitslosigkeit. Nach einer Schätzung hatten 80 Prozent der Mitglieder den früheren christlichen Gewerkschaften angehört. Durch den Ausschluß aus der DAF verloren sie die Anwartschaften auf Arbeitslosenhilfe sowie auf Kranken-, Invaliden- und Sterbegeld. Bischof Bares von Berlin schaltete sich über Ministerialdirektor Buttmann aus dem Reichsinnenministerium, der von der Maßnahme überrascht war und sie nicht billigte, bei von Papen ein. Am 3. 5. 1934 erhob Kardinal Bertram namens des Episkopats Einspruch gegen das Verbot der Doppelmitgliedschaft bei Reichsinnenminister Frick, um sich am folgenden Tag an Hitler unter Berufung auf dessen Zusage vom 28. 4. 1933 zu wenden und die Vorwürfe, auf die Ley sich bei seinem Verbot gestützt hatte, zu widerlegen. In ähnlicher Weise protestierte Pacelli gegen diese Verletzung des Reichskonkordats. Frick wandte sich an Ley mit der Feststellung, daß die katholischen Standesvereine durch Artikel 31 Absatz 2 des Reichskonkordats geschützt seien und den Mitgliedern dieser Organisationen keine Nachteile aus ihrer Mitgliedschaft erwachsen dürften. Im übrigen verwies er auf die schwebenden Verhandlungen. Diese von einer Bischofskommission unter Beteiligung von NSDAP und DAF geführten Verhandlungen erzielten das Ergebnis, nur noch das Kolpingwerk, also die früheren Gesellenvereine, unter Artikel 31 Absatz 2 des Reichskonkordats aufzuführen. Die Arbeitervereine wurden als Verband früher berufsständischer Prägung charakterisiert, die sich in Zukunft ausschließlich kulturellen und seelsorgerischen Aufgaben widmen sollten. Rom mißbilligte dieses Übereinkommen, so daß die deutschen Bischöfe für die Verhandlungsrunde vom 14. bis zum 20. 9. 1934 Änderungsvorschläge vorlegten, die ausdrücklich die berufsständischen Vereine, darunter die Arbeitervereine, in ihrer bisherigen Tätigkeit als durch das Reichskonkordat geschützt, aufführten. Im wesentlichen scheiterten diese Verhandlungen an zwei Punkten. Einmal erklärten sich die Bischöfe nur bereit, den Standesvereinen parteipolitische Tätigkeit, nicht aber jede

29 Aretz, a.a.O., S. 120.

politische Tätigkeit wie die Beschäftigung mit den päpstlichen Sozialenzykliken, die in die Welt hineinwirkten, zu untersagen. Zum zweiten verlangten sie die Aufhebung des Doppelmitgliedschaftsverbots mit dem Inkrafttreten der Vereinbarung. Am 13. 11. 1934 unterrichtete Berning die Verbandsvertreter über den Stand der Verhandlungen mit der Reichsregierung und der NSDAP, indem er von den vier Lebensständen als Säulen der Katholischen Aktion sprach. Den Standesorganisationen legte Berning nahe, sich auf berufsethische Fragen zu beschränken und in die Katholische Aktion einzugliedern, was in der Praxis zum Abbau der Verbandszentralen führen mußte. Am 28. 1. 1935 scheiterten die Gespräche zwischen der Bischofskommission auf der einen und der Reichsregierung nebst NSDAP und DAF auf der anderen Seite. Bertram sprach sich dafür aus, das Doppelmitgliedschaftsverbot in Kauf zu nehmen. Im anderen Fall wäre nur eine Rückkehr zu den mißglückten Juniformulierungen übriggeblieben, die im Ergebnis zur Auflösung der nicht ausschließlich auf das Religiöse beschränkten Vereine geführt haben würde.

Mutig setzten die Arbeitervereine ihre Tätigkeit fort, veranstalteten Glaubensfahrten wie im Jahr 1934 eine dreitägige Veranstaltung, die am 12. 7. in Walsum begann und am Grab Kettelers im Dom zu Mainz endete. Gegenüber einer mythischen Führerideologie hatten die Arbeitervereine Christus als den ersten Führer herausgestellt. In der Predigt im Dom hatte Domkapitular Lenhart verkündet: »Keine Macht der Erde und keine Macht der Hölle sollen unsere Kettelertreue zu Papst, Bischöfen und Priestern brechen.« Am 20. 1. 1935 fand unter Gicklers Leitung in Köln eine Dreikönige-Wallfahrt statt, zu der mit Sonderzügen und Bussen mehr als 30 000 Arbeiter aus Westdeutschland und dem Saargebiet zusammenkamen. Wiederum hatte Kardinal Schulte insbesondere Gickler zur Zurückhaltung gemahnt, der über das Neuheidentum und Rosenbergs Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts predigte.

Von Juni 1934 bis Januar 1935 hatten sich an den Glaubensfahrten mehr als 200 000 Arbeiter beteiligt. Trotz des Verbots der Doppelmitgliedschaft durch die DAF war die Mitgliederzahl nur um 3077, also um 1,8 Prozent zurückgegangen. Der Westdeutsche Verband erfaßte 170 713 Arbeiter in 1471 Vereinen. Die Wochenauflage der WAZ betrug 131 957 Exemplare. Vom 1. 1. 1935 an wurde sie in »Ketteler-Wacht« umbenannt.

Das nationalsozialistische Regime reagierte mit einem sich ständig steigernden Druck. Bischof Galen protestierte bei Frick gegen die heimlichen Kampfmaßnahmen der DAF in seinem Bistum. Am 12. 2. 1935 verbot die Gestapo den Arbeiterverein »St. Marien in Neuss«, beschlagnahmte sein Vermögen und schloß das Sekretariat mit der mehr als fadenscheinigen Begründung, Präses Doppelfeld habe auf Schulungskursen Kritik an der nationalsozialistischen Bewegung und Staatsführung geübt. Dieses Verbot war insofern bedeutsam, als zum ersten Mal ein Arbeiterverein im Bereich des Westdeutschen Verbandes verboten wurde, der allerdings seine Tätigkeit fortsetzte. Die überwiegende Zahl der Mitglieder trat einem Nachbarverein bei. In Rhede/Westf. kam es am 31. 3. 1935 zu schweren Ausschreitungen durch in einem Bocholter Sammellager untergebrachte österreichische SA-Leute, als sich 200 Teilnehmer zu einem Vortrag »St. Joseph, das Vorbild für den katholischen Werkmann unserer Zeit« zusammengefunden hatten. 23 Teilnehmer wurden verletzt, darunter 4 schwer. Daneben gab es erhebliche Sachschäden und sogar Beraubungen. Am 20. 3. 1935 wurde einer der führenden Arbeitersekretäre, Gottfried Könzgen aus Duisburg, für 3 ½ Monate in

»Schutzhaft« genommen. Unterdessen drang Ley immer nachdrücklicher auf die Durchführung des Verbots der Doppelmitgliedschaft. Bis zum 2. 3. 1935 aber waren nur 10 Prozent der Mitglieder katholischer Vereine wegen des Verbots der Doppelmitgliedschaft ausgetreten.

Immerhin wurde die Lage für die Führung der katholischen Arbeitervereine so schwierig, daß Müller Ende Mai 1935 die Diözesanpräsides zusammenrief. Sie einigten sich dahin, daß solche Mitglieder, die von der Entlassung aus ihrer Arbeitsstelle bedroht seien, Bescheinigungen des Inhalts erhalten sollten, daß sie bis zum Abschluß der Verhandlungen über Artikel 31 des Reichskonkordats nicht mehr als Mitglieder in den Listen der Arbeitervereine geführt würden. Ihnen wurde der Beitritt zu einer allgemeinen katholischen Männerorganisation und der weitere Bezug der »Ketteler-Wacht« nahegelegt.

Darüber hinaus sah sich die Verbandsführung zu strukturellen Änderungen genötigt, um das Verbot der Doppelmitgliedschaft zu unterlaufen. Der Fuldaer Bischofskonferenz, die vom 20. bis zum 22. 8. 1935 tagte, leitete der Verbandsführung eine Denkschrift zu, die die Notwendigkeit einer speziellen Arbeiterseelsorge begründete. Schon in der Vergangenheit, so legte sie dar, sei die Arbeiterschaft »freidenkerischen Beeinflussungen« ausgesetzt gewesen, die nunmehr die Voraussetzung für den Erfolg jener Kräfte böten, die sich eine Entchristlichung unseres Volkes zum Ziel gesetzt hätten. Die Gesamtverluste an Mitgliedern wurden für die Jahre 1933/34 auf 10 Prozent geschätzt, während die »Ketteler-Wacht« ihre Wochenauflage von 153 000 behauptete.

Die DAF setzte es in vielen Betrieben, besonders solchen der öffentlichen Hand, durch, daß nur DAF-Mitglieder beschäftigt oder zumindest nur solche dem Vertrauensrat angehören durften oder Arbeitsrichter werden konnten. Nichtmitgliedern blieb sogar die Übernahme von Ämtern in der Sozialversicherung oder Arbeitsvermittlung versagt. Zwar wies Reichsarbeitsminister Seldte auf konkordatsrechtliche Bedenken gegen solche Zwangsmaßnahmen hin, ohne damit jedoch etwas zu erreichen. Schon im Oktober mußte er seine Auslegung ändern. Um ein gutes Verhältnis zur DAF herzustellen und öffentliche Aufträge zu erhalten, gingen immer mehr Unternehmen dazu über – und dies ohne Zwang durch die Betriebsordnung –, nur Mitglieder der DAF einzustellen und weiterzubeschäftigen.

Am 14. 9. 1935 löste die Stapo-Stelle Münster die Arbeitervereine des Regierungsbezirks mit über 170 Vereinen und über 30 000 Mitgliedern auf. Begründet wurde dieses Verbot mit »staatsfeindlicher Betätigung«. Ein von Zollbeamten an der deutsch-niederländischen Grenze beschlagnahmtes Schreiben des Diözesanpräses Konermann an den Arbeitersekretär Josef Jakob bildete ein Beweisstück für diese Behauptung. Konermann hatte darin auf eine Unterhaltung mit Müller Bezug genommen, der sich gegen jede weitere Verhandlung mit der Regierung ausgesprochen hatte. Die Katholiken müßten nach Müllers Meinung zum Gegenangriff übergehen und aus der DAF austreten. Am 14. 9. 1935 wurde Konermann in Haft genommen, jedoch bald darauf ebenso wie der Arbeitersekretär wieder entlassen.

Seit Juli 1935 amtierte Kerrl als Minister für kirchliche Angelegenheiten. Anfang September teilte er den Bischöfen mit, er wolle die Vereinsfrage in Angriff nehmen. Die von Berning im Auftrag des Episkopats erstellte Liste der unter Artikel 31 Absatz 1 des Reichskonkordats fallenden Organisationen umfaßte mehr als 250 Namen. Damit wurde praktisch der zweite Absatz des Reichskonkordats preisgegeben, da nun die

Arbeiter- und Gesellenvereine als rein religiöse Zusammenschlüsse unter Absatz 1 fielen. Aretz erblickt hierin eine Folge vielfältiger Versäumnisse des Episkopats und eskalierender Maßnahmen des Regimes. Was die Vorwürfe gegen den Episkopat angeht, so erscheinen sie mir aus dem Miterleben der damaligen Zeit unbegründet. Was hätte der Episkopat tun können, um auf die dogmatisch antichristliche NSDAP und die in ihren Händen befindliche Staatsführung einzuwirken? Selbst schärfere Proteste, wie sie immer wieder die Führung der Arbeitervereine forderte und wie sie mir damals notwendig erschienen, hätten an der Gesamtsituation von Kirche und Vereinen nichts verändert, allenfalls den Kampf noch verschärft und zu einem früheren Zeitpunkt einem Höhepunkt zugeführt.

Besprechungen zwischen Ministerium und Episkopat fanden am 28. 11. und 18. 12. 1935 statt. Die Bischofsdelegation sprach die gegen die katholische Kirche gerichtete Propaganda, die Verhaftung von Geistlichen und die Aufhebung des Doppelmitgliedschaftsverbots an. Zwar sagte Kerrl für die Dauer der Verhandlungen zu, daß keine Maßnahmen ergriffen würden, die den Mitgliedern der katholischen Vereine wirtschaftliche Nachteile zufügen würden. Gleichzeitig gab Kerrl zu erkennen, daß er die Auflösung der berufsständischen Organisationen wie der Arbeiter- und Gesellenvereine wünsche. Die letzten Verhandlungen fanden am 28. und 29. 1. 1936 statt, wobei Kerrl erkennbar unter dem Druck der NSDAP und der DAF forderte, daß Vereinigungen nur noch nach den Naturständen gebildet werden dürften. Bestehende Berufs- und Standesorganisationen sollten aufgelöst und in Zukunft nicht mehr gebildet werden. Kerrls Forderungskatalog ging so weit, daß die Staatsorgane befugt sein sollten, Einsicht in die Leitung, Verwaltung und Tätigkeit der Organisationen zu nehmen. Nur noch über Art und Zeitpunkt der Auflösung katholischer Vereine wollte er verhandeln. In einer Eingabe vom 13. 3. 1936 wandten sich die Bischöfe gegen diese Position, indem sie darauf hinwiesen, daß Arbeiter seelsorglich anders als Akademiker zu führen seien. Die Arbeitervereine sollten in »St.-Josephs-« bzw. »Ketteler-Vereine« umbenannt werden. Die Gründe, die die Bischöfe für gesonderte Arbeitervereine geltend machten, haben eine über die damalige Zeit hinausreichende Bedeutung und lassen die Ersetzung des Wortes »Arbeiter« durch den gesellschaftlich unscharfen Begriff des »Arbeitnehmers«, der unterschiedslos alle Nichtselbständigen umfaßt, als ungeeignet zum Aufbau berufsständischer Organisationen erscheinen.

Im Oktober 1935 hatte die DAF einen Disziplinar- und Ehrenhof eingesetzt, dem Theodor Anton von Renteln vorstand. Mitte Mai 1936 forderte von Renteln die Funktionäre der DAF auf, Doppelmitgliedschaften zu ermitteln, um, wie er es ausdrückte, durch den Ausschluß solcher Mitglieder die DAF zu »bereinigen«. Hiergegen protestierte Erzbischof Berning, aber die Verbandsführung der Arbeitervereine erwartete angesichts dieser sie ins Mark treffenden Anordnung einen unmittelbaren und in aller Öffentlichkeit durchgeführten Protestschritt des für den Verband zuständigen Kölner Diözesan-Erzbischofs. Im Juni 1936 überreichte Joos dem Kölner Erzbischof eine Denkschrift, in der er nochmals alle Gesichtspunkte aufführte, die für die Existenznotwendigkeit der Arbeitervereine sprachen. Darin wies er darauf hin, daß 56,4 Prozent der Katholiken über 14 Jahre Arbeiter seien. Am 14. 8. 1936 richtete Müller einen folgenschweren Brief an Kardinal Schulte, der das persönliche Verhältnis der beiden Männer derart belasten sollte, daß Schulte in Zukunft nur noch über Gickler mit dem Kettelerhaus verkehrte. Müller hatte in diesem Brief schonungslos die Situation der

Kirche aufgedeckt, der infolge der Schwäche der kirchlichen Führung ein ständig zunehmender Teil der Jugend und der Männerwelt in den besten Jahren entgleite. Als gefährlich bezeichnete er die Denkweise derjenigen, die glaubten, durch eine Beschränkung kirchlicher Tätigkeit auf den sakralen Raum der religiösen Vertiefung und Verinnerlichung zu dienen. Einzelne Geistliche erteilten sogar Ratschläge, die sich in Richtung eines opportunistischen Verhaltens bewegten. Deswegen erbat er ein eindeutiges Wort der Bischofskonferenz an das katholische Volk. Zwischen Müller, Joos, Letterhaus und Groß, also der Verbandsspitze der westdeutschen Arbeitervereine, waren erhebliche Spannungen mit Gickler über die Haltung zum Kabinett von Papen entstanden. Jetzt erweiterten sich diese zu einem unüberbrückbaren Gegensatz, der sich bis in den menschlichen Bereich erstreckte. Schulte übertrug Gickler 1937 die Arbeiterpfarre St. Marien in Köln-Kalk und bestellte 1938 einen neuen Diözesanpräses der Arbeitervereine, während das Amt des Generalsekretärs nicht mehr besetzt wurde.

Einschneidend für das Verhältnis Kirche/nationalsozialistisches Regime wurde die mit deutschen Bischöfen eingehend beratene Enzyklika Pius' XI. »Mit brennender Sorge« vom 14. 3. 1937, die im Kettelerhaus tiefe Genugtuung auslöste, obwohl man sich dort bewußt war, daß infolge dieser scharfen Anklage Roms sich die Intensität des Kirchenkampfes steigern würde.

Der Staat führte die Sittlichkeitsprozesse weiter. Tausende von Arbeitern wurden Opfer des Verbots der Doppelmitgliedschaft, obwohl die verstärkte Aufrüstung zu einem Mangel an Arbeitskräften führte. Die Reichsbahn, die bisher für die Glaubensfahrten Sonderzüge mit Preisermäßigungen bis zur 75 Prozent zur Verfügung gestellt hatte, verweigerte nicht nur die Preisermäßigung, sondern darüber hinaus die Gestellung von Sonderzügen. Im Grunde bedeutete diese Maßnahme das Ende der von der Führung der westdeutschen Arbeitervereine gestalteten Großkundgebungen. Die Vereinsveranstaltungen mußten sich immer enger an die Kirche anschließen. Die Mitgliederentwicklung gestaltete sich unterschiedlich und hing nicht zuletzt von der Intensität der früher geleisteten Arbeit ab. So führten manche Vereine nur noch ein papiernes Dasein, während vereinzelt infolge der Existenz eines gut organisierten Apparates von Vertrauensleuten ein Mitgliederzuwachs als Folge von Hausbesuchen verzeichnet wurde. In einzelnen Gebieten des Bistums Trier ging die Abonnentenzahl der »Ketteler-Wacht« bis um 80 Prozent zurück, so daß sich die Verbandszentrale entschloß, die Ablösung des Diözesanpräses zu fordern. Dem entsprach zwar der Bischof von Trier, ernannte jedoch gegen den Willen der Verbandsführung einen Geistlichen, der nicht in diesem Bistum beheimatet war. Eine ganz andere Entwicklung machten hingegen die Arbeitervereine im Bistum Fulda durch, bei denen sich in der Zeit zwischen 1933 und 1936 dank der Unterstützung durch die bischöfliche Behörde und besonderer Aktivität die Zahl der Mitglieder von 2 580 auf 4 520 steigerte, und die Vereine von 41 auf 80 zunahmen. Hier handelte es sich allerdings um eine Ausnahme. Letterhaus erstellte eine Statistik zum 31. 3. 1938. Nach dieser bestanden noch 1 005 Vereine und 315, die in allgemeine Männergemeinschaften umgewandelt worden waren, mit 72 460 Mitgliedern. Der westdeutsche Verband hatte fast 50 Prozent seiner Mitglieder verloren, wobei ein Drittel des Verlustes auf das Verbot im Regierungsbezirk Münster entfiel. Die Verbandszentrale geriet durch die abnehmenden Beiträge in finanzielle Schwierigkeiten, da sich die Kosten nicht entsprechend dem sinkenden Beitragsaufkommen vermindert hatten. Kerrl aber hatte die Unterstützung der Arbeitersekretäre aus Haushaltsmitteln

der Pfarreien untersagt. Einige Geistliche resignierten und warfen die Frage auf, ob dem Kirchenkampf nicht wirkungsvoller durch Verzicht auf Organisation begegnet werden könne. Die überwiegende Mehrheit der Geistlichen hielt jedoch fest zu den Arbeitervereinen.

Am 14. 3. 1938 wurde die »Kettteler-Wacht« unter einem lächerlichen Vorwand unbefristet verboten. In der Folgezeit setzten eine Reihe von Versuchen, darunter auch von Schulte, um Rückgängigmachung des Verbots ein. Tatsächlich wurde das Verbot im August 1938 aufgehoben. Doch bald erfolgte eine neue Verwarnung und am 19. 11. 1938 das endgültige Verbot, weil bei einer Auflage von 80 000 Exemplaren etwa 30 eine Einladung zu einem Vortrag über den Eucharistischen Kongreß in Budapest beigelegen hatte. Groß, der sich mir gegenüber optimistisch äußerte, wandte sich an den katholischen Journalisten Hüpgens, der ebenfalls glaubte, es werde wiederum gelingen, das Verbot höheren Orts wegen seiner unzureichenden Begründung rückgängig zu machen. Mitte Februar 1939 wurde die »Ketteler-Wacht« aus der Zeitschriftenkartei der katholisch-kirchlichen Presse gestrichen. Bei diesem endgültigen Verbot hatte die Auflage 81 000 betragen.

Im Januar 1939 wurden die Diözesanverbände Mainz und Limburg verboten. Der westdeutsche Verband war auf 54 000 Mitglieder geschrumpft. Die Mitgliederzahl sollte in der Folgezeit noch stärker reduziert werden, da der sich ständig verstärkende Totalitarismus das Wirken freier gesellschaftlicher Kräfte schlechthin unmöglich machte. So zählte man im September nur noch 495 Vereine bei 34 386 Mitgliedern.

IV

Ursprünglich hatte die Verbandsleitung angenommen, Hitler werde angesichts der militärischen und wirtschaftlichen Übermacht der westlichen Demokratien keinen Krieg wagen, zumal da die hohen Offiziere der konservativ-national orientierten Wehrmacht einem kriegerischen Versuch mit einem Putsch begegnen würden. Es mag Ende 1937 oder Anfang 1938 gewesen sein, als mich Groß bei einem Besuch im Kettelerhaus nachdenklich empfing und mir ohne Aufdeckung der Quellen – solche wurden aus Sicherheitsgründen fast nie genannt und schriftliche zumeist auf Postkarten verschlüsselt gemachte Mitteilungen sofort nach Empfang vernichtet – erklärte, es stehe fest, daß Hitler nunmehr den »blutigen Lorbeer« suche. Ich vermute, daß er diese Nachricht von Jakob Kaiser, der Beziehungen zu den Militärs unterhielt, empfangen hat.

Der Zweite Weltkrieg brach aus. Am 26. 8. 1939 wurde Letterhaus einberufen. Im Juni 1940 wurde Joos aus bis heute nicht restlos geklärten Gründen verhaftet und erlebte das Kriegsende im KZ Dachau. Von der Verbandsführung blieben in Köln nur Müller und Groß. Letterhaus wurde nach Beförderung zum Hauptmann in das OKW, Amt Ausland/Abwehr unter Admiral Canaris versetzt. In dieser Zeit kam es zu mehrfachen Unterhaltungen in der Wohnung von Schmitt, Richard Jung, einem engen Freund Schmitts, und in dem von Wasmannsdorf geführten Restaurant in der Lutherstraße. Regelmäßig beteiligten sich an diesen Begegnungen Rudolf Pechel, der Herausgeber der »Deutschen Rundschau«, und andere Durchreisende durch Berlin. Damals war ich beim Reichskommissar für die Preisbildung in Berlin tätig, wo zahlreiche Nichtparteigenossen unter Duldung des Reichskommissars und Gauleiters Josef Wagner, der mit seiner

Familie praktizierender Katholik blieb und der 1944 seines Postens enthoben und von der SS erschossen wurde, sowie des Ministerialdirektors Flottmann und des mehr als toleranten Personalchefs Ministerialdirigenten Wohlhaupt Unterschlupf gefunden hatten. Wenn Groß nach Berlin reiste, verbrachte er gern einen Abend in diesem Kreis, um Informationen zu empfangen und mitzuteilen. Im Restaurant Wasmannsdorfs, der ein Gegner des Regimes war, wurden wir immer so plaziert, daß Dritte unseren Gesprächen nicht lauschen konnten. Wie erschrocken waren wir eines Tages, als Schmitt berichtete, Pfarrer Koppenrath habe ihm mitgeteilt, einer der Kellner sei Vertrauensmann der Gestapo. Im Religionsunterricht habe er die Frage des Berufs kurz angeschnitten, als sich ein Mädchen mit der Aussage gemeldet habe, ihr Vater habe zwei Berufe. Am Tage arbeite er bei der Gestapo und am Abend im Restaurant Wasmannsdorf. Erkennbare Folgen aber sollte dies für unseren Kreis nicht haben. Im April 1942 wurde Pechel verhaftet und die »Deutsche Rundschau« auf Dauer verboten. Auslösendes Element dieser Maßnahme hatte neben der konspirativen Tätigkeit Pechels ein von ihm in der »Deutschen Rundschau« veröffentlichter Artikel »Nachrichten-Politik« gebildet, in dem er die scharfe Kritik des Abgeordneten von Kardorff an der deutschen Nachrichtenpolitik des Ersten Weltkriegs wiedergab. Die Parallele zu Goebbels Pressepolitik war unverkennbar, obwohl Pechel seit 1933 sicherlich weit schärfere Artikel veröffentlicht hatte.

In den Unterhaltungen zwischen Schmitt und Letterhaus ging es häufig um die sittliche Erlaubtheit des Tyrannenmordes. Letterhaus hatte erhebliche Bedenken. Schließlich einigte man sich auf die Formel, der Tyrannenmord sei dann erlaubt, wenn er das einzige Mittel sei, ein Volk vor dem Untergang zu bewahren. Zum Unterschied von Letterhaus hatte Schmitt erhebliche Vorbehalte gegenüber der Vertrauenswürdigkeit des Kreises um Kaiser und warnte Letterhaus mehrmals und veranlaßte mich, an diesen Besprechungen nicht teilzunehmen. Besonderen Anstoß nahm er an dem Wissen von Frau Nebgen über die in diesem Zirkel angestellten Überlegungen. Zeitweilig kam es darüber zu Spannungen zwischen Schmitt und Letterhaus, so daß er mich zumeist im »Fürstenhof« am Potsdamer Platz traf, um sich in Rechtsfragen bei mir zu informieren. Ohne weitere Erklärung hatte er mir verschiedentlich von dem großen Trauerrand auf der ersten Seite der deutschen Zeitungen gesprochen. Das letzte Mal trafen wir uns im Juli 1944 im »Fürstenhof«. Wie gewohnt machte er keine detaillierten Hinweise auf kommende Ereignisse und erörterte mit mir eingehend die Ahndung nationalsozialistischer Verbrechen durch deutsche Gerichte. Dabei vertrat er den Standpunkt, daß rechtsstaatliche Grundsätze gewahrt werden müßten, kein Sonderrecht mit rückwirkender Kraft geschaffen werden dürfe und die Verfahren bald im Interesse des Rechtsfriedens abgeschlossen sein müßten. Obwohl er recht zuversichtlich meinte, bald werde eine Wende eintreten, werde ich doch nie seinen Ausspruch vergessen, Politiker blieben zweckmäßig unverheiratet. Übrigens legte Letterhaus bei allen Gesprächen Nachdruck auf die Unterscheidung zwischen Hochverrat und Landesverrat, den er vorbehaltlos ablehnte.

Kurz nach dem 20. 7. 1944 erhielt ich von der Haushälterin Schmitts, Gertrud Handlos, und von Brigitte Reiske, der Tochter eines Oberstudiendirektors, die Nachricht, am 20. Juli seien Schmitt und die Ehefrau Rudolf Pechels, Walburga Pechel, von der Gestapo verhaftet worden. Näheres wußten beide nicht. Versuche, bei örtlichen Polizeistellen den Grund der Verhaftung zu erfahren, blieben erfolglos. So entschloß ich

mich zu einer Reise nach Köln, um Groß zu unterrichten und möglicherweise Hilfe zu erhalten. Groß meinte, da die Verhaftung noch vor dem Attentat erfolgt sei, könne sie mit diesem nicht zusammenhängen. Das sei ein günstiges Moment. Weiteren Rat aber wußte auch er nicht.

Es mag Ende Juli oder Anfang August 1944 gewesen sein, als mich der immer gut informierte Jesuitenpater Theo Hoffmann aufsuchte, um mir mitzuteilen, Letterhaus sei am 25. 7. im Zusammenhang mit den Ereignissen um den 20. Juli verhaftet worden. Davon möge ich sofort das Kettelerhaus in Kenntnis setzen und Groß veranlassen unterzutauchen. Als mir Hoffmann das sagte, erinnerte ich mich einer flüchtigen Äußerung von Groß, der »künftige deutsche Reichskanzler« habe das Kettelerhaus besucht. Da ich über einen Sonderausweis für kriegswichtige Dienstreisen verfügte, so konnte ich noch an demselben Abend einen Nachtschnellzug nach Köln benutzen, um diese Mitteilung zu überbringen, traf aber Groß in seiner Wohnung nicht an, da er in Düsseldorf weilte. Zeitweise vertrat er dort den zum Kriegsdienst einberufenen Arbeitersekretär Josef Gockeln. Frau Groß war über meinen Besuch sichtlich beunruhigt, weil ich ihren Mann erst kurz vorher in Köln aufgesucht hatte. Mir gelang es, ihre Befürchtungen zu zerstreuen. Den ganzen Tag blieb ich in Köln, bis Groß am Abend zurückkehrte. Ein Fliegeralarm, der uns in den Keller führte, ermöglichte mir, Groß von Letterhaus' Verhaftung, die er mit großer Bestürzung aufnahm, zu unterrichten, und ihm Hoffmanns Empfehlung des Untertauchens recht nachdrücklich zu übermitteln. Mit Rücksicht auf seine Familie lehnte Groß eine Flucht ab. Ich hatte den Eindruck, daß er das volle Ausmaß der Gefahr, in der er schwebte und das mir damals unbekannt war, unterschätzte. Ich hatte ihm eine Adresse in Belgien angegeben und hinzugefügt, sicherlich würden ihn ebenfalls Freunde der niederländischen Arbeitervereine aufnehmen. Schweren Herzens verließ ich am Morgen Köln und erfuhr in Berlin die Verhaftung von Groß am 12. 8. 1944. Im September wurde der 74jährige Müller verhaftet und wegen seines schlechten Gesundheitszustandes in das Staatskrankenhaus der Polizei verlegt, wo er am 12. 10. 1944 starb.

Ein Kommunist mit dem Tarnnamen Saefkow hatte ein einmaliges Treffen zwischen Schmitt und Frau Pechel der Gestapo preisgegeben. Beide kamen zusammen mit dem Kammersänger Neumann vor den Volksgerichtshof. Durch geschicktes Taktieren von Frau Pechel wurde Schmitt freigesprochen, gleich anschließend jedoch in das Konzentrationslager Dachau überführt, während Frau Pechel zu Zuchthaus und Neumann zu Gefängnis verurteilt wurden. Frau Pechel verbüßte ihre Strafe im Zuchthaus Waldheim, bis sie am 6. 5. 1945 von den Russen befreit wurde.

Letterhaus wurde am 13. 11. 1944 zum Tode verurteilt und schon am Morgen des folgenden Tages hingerichtet.

Da mir von Berlin aus eine Einwirkung auf die Verfahren der Verhafteten nicht möglich war, begab ich mich nach Wien zu einem Bekannten aus der Studentenzeit, der die »Deutsch-Akademischen Blätter« herausgegeben und als Vertreter der bewußt katholischen Studentenschaft im Hochschulring Deutscher Art zeitweise eine führende Rolle eingenommen hatte und aus dieser Zeit noch einflußreiche Männer des Regimes kannte. Es war Franz Bauer, der 1945 in Köln gestorben ist. Offen konnte ich mit ihm den ganzen Komplex erörtern. Als ich ihm eine Kontaktnahme mit dem ihm aus seiner Studentenzeit bekannten und nunmehr in Kopenhagen residierenden Werner Best vorschlug, lehnte er das mit der Begründung ab, er habe zu ihm auch sämtliche rein

menschlichen Beziehungen abgebrochen. Sein Urteil über ihn war äußerst hart. Dabei wies er darauf hin, jede Intervention sei für den Intervenienten gefährlich. Dennoch sagte er mir seine Hilfe zu, wobei er gleichzeitig seine Distanz zum nationalsozialistischen Regime betonte. Ebenfalls besuchte ich den damals in Wien wohnenden Freund von Schmitt, Alois Dempf, um seinen Rat zu erbitten.

Bauer intervenierte recht nachdrücklich für Letterhaus und Groß beim damaligen Leiter der Strafrechtsabteilung des Reichsjustizministeriums, Ministerialdirektor Engert, der jedoch, wie ich später einem mir von Bauer zugesandten Antwortschreiben entnehmen mußte, ein Eingreifen zugunsten der beiden ablehnte und sehr kühl schrieb, man müsse das Ergebnis der Ermittlungen abwarten. Für Berlin erhielt ich Empfehlungsschreiben an Persönlichkeiten der SS, denen ich die Fälle vortragen konnte, ohne daß dies Rückwirkungen für mich hatte. Mir wurde zugesichert, alles werde geschehen, um wenigstens das Leben von Müller, Letterhaus, Groß, Schmitt, Pechel und seiner Frau zu retten. Schmitt hatte mich wissen lassen, ich möge seinen Einsatz in der Wehrmacht anregen, damit er auf diese Weise dem Konzentrationslager entkäme. Auch das habe ich versucht. Letztendlich sollte sich jedoch erweisen, daß meine Vorsprachen bei den SS-Chargen ergebnislos blieben, sei es nun, weil sich diese nicht mit dem erforderlichen Nachdruck eingesetzt haben oder diese Sache auf weit höherer Ebene, wie ich heute annehmen möchte, längst entschieden war. Ein früherer mir bis dahin unbekannter ehemaliger Vorsitzender des Hochschulrings Deutscher Art, der offensichtlich Bauer gut kannte, erörterte sogar sehr freimütig mit mir die Gesamtlage und stimmte meiner Forderung zu, die von mir genannten Personen müßten als »nationale Reserve« am Leben erhalten bleiben. Denn das Vaterland habe Vorrang vor jeder Partei.

Ich entschloß mich, mich von Berlin abzusetzen und erhielt zu meiner Sicherheit für die zahlreichen Kontrollen während der Reise und ebenfalls für meinen Aufenthalt an meinem neuen Niederlassungsort in Kaub eine Bescheinigung des bereits erwähnten Personalchefs Wohlhaupt, daß ich wegen meines notorisch schlechten Gesundheitszustandes auf unbestimmte Zeit vom Dienst beim Reichskommissar für die Preisbildung beurlaubt sei. Bevor ich 1944 endgültig Berlin verließ, sandte ich ein Telegramm an Frau Groß mit der Mitteilung, ihr Gatte sei schwer erkrankt und erwarte ihren Besuch. Tatsächlich wurde ein bereits gegen Groß angesetzter Verhandlungstermin verschoben. In einem zweiten Termin am 15. 1. 1945 wurde er vom Volksgerichtshof unter dem Vorsitz Freislers zum Tode verurteilt, weil er Kurierdienste für den Goerdeler-Kreis geleistet und an programmatischen und personalpolitischen Besprechungen teilgenommen hatte. Freisler begründete das unerwartet harte Urteil so: »Er schwamm mit im Verrat, muß folglich auch darin ertrinken.« Erschütternd ist der Abschiedsbrief von Groß an seine Familie als das Dokument eines tiefgläubigen Katholiken, der sein ganzes irdisches Tun als Arbeit für das Gottesreich verstand. Am 23. 1. 1945 wurde er hingerichtet.

V

Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges kehrte Schmitt nach abenteuerlicher Flucht aus dem Konzentrationslager Dachau zurück. Unverzüglich begann er mit dem Wiederaufbau des stark zerstörten Kettelerhauses und dem des westdeutschen Verbandes der katholischen Arbeitervereine. Seine Absicht war es, die Arbeit im Sinne berufsständischer Ordnung gemäß »Quadragesimo anno« dort fortzuführen, wo sie durch den

Nationalsozialismus unterbrochen worden war. Eine erste Versammlung im Ketteler-haus brachte 19 Personen zusammen, unter ihnen auch P. von Nell-Breuning SJ. In der Folgezeit sollte allerdings der Kontakt mit P. Gustav Gundlach SJ enger werden. Die Kettelerhaus GmbH wurde als Gesellschaft zur Vermögensverwaltung unter Ausschaltung von Mitgliedern der Arbeitervereine – mit Ausnahme des Verbandspräses – gegründet, um auf diese Weise eine unabhängige Aufsichtsinstanz zu besitzen. Ich gehörte bis zum Ausscheiden von Schmitt als Verbandspräses im Jahr 1962 dieser Gesellschaft als Rechtsberater an. Schmitt legte entscheidenden Wert auf die finanzielle Unabhängigkeit der Arbeitervereine von der Kirche und erblickte in der vollständigen Selbstfinanzierung das Kriterium ihrer Existenzberechtigung. Unter Mithilfe bewährter Arbeitersekretäre wie Gockeln, Even, Winkelheide, Susing, Heix, Heitkamp, Elfes, Engelke, Gellings u. a. gelang es in kurzer Zeit, die Arbeitsfähigkeit der Organisation wiederherzustellen. Unter der Schriftleitung von Even erschien nach sorgfältiger Vorbereitung vierzehntägig – ein Übergang zum wöchentlichen Erscheinen war beabsichtigt – die »Ketteler-Wacht«, deren Aufsätze damals sowohl im In- als auch Ausland stark beachtet wurden. Schmitt regte den Sozialen Arbeitskreis bei Kardinal Frings an ebenso wie ein der Forschung und Lehre dienendes Katholisch-Soziales Institut, das unter der Leitung von Prälat Franz Müller in Bad Honnef errichtet wurde, und gab in Anlehnung an die früher in München erscheinende »Soziale Revue« eine Zweimonatsschrift »Priester und Arbeiter« heraus mit einer weit gespannten Thematik von der Glaubenslehre über die katholische Soziallehre bis hin zur Rechtspolitik, der Wirtschaft, Außenpolitik, Kunst und Literatur. Jedoch sollte sich nach seinem Tod zeigen, daß diese geistig anspruchsvolle Zeitschrift zu sehr Kind seines Geistes und seiner Vorstellung über die Aufgabe der katholisch-sozialen Bewegung war, als daß sie ein anderer hätte weiterführen können. Wie ehemals die Arbeitervereine, so legte auch Schmitt Wert auf Abstand zu den Sozialausschüssen der Union. Mehreren Unterhaltungen wohnte ich bei, in denen Kaiser eine engere Zusammenarbeit anregte, die Schmitt immer wieder zurückwies. So hatte er einen Rahmen gesteckt, der die Tradition der Arbeitervereine aufnahm, um sie den Anforderungen einer sich ändernden Zeit behutsam anzupassen. Den von Walberberg zeitweise propagierten »christlichen Sozialismus« lehnte er mit Entschiedenheit ab. Als er 1962 sein Amt als Verbandspräses niederlegte, da wußte er noch nicht um die Schwere seiner Krankheit. Vielmehr trat er zurück, weil er die Linie, in der sich die in »Katholische-Arbeiterbewegung« (KAB) umbenannten Arbeitervereine entwickelt hatten, nicht mehr zu vertreten vermochte. Doch damit beginnt ein neues Stück katholischer Sozialbewegung, das zu ergründen Aufgabe der Zeitgeschichte sein wird. Die Zeit der Wiederbegründer lief mit dem Tod von Schmitt und des Vorsitzenden der KAB Even, mit dem ich die Probleme der katholisch-sozialen Bewegung schon von 1945 an bis hinein in die Zeit seiner schweren Erkrankung regelmäßig besprochen und Programme ausgearbeitet hatte, im Jahr 1964 endgültig ab. Ein Gedankenaustausch verband mich noch mit einem engen Freund von Schmitt, dem Münchener Domkapitular und Verbandspräses des süddeutschen Werkvolks, der Schwesterorganisation der westdeutschen KAB, Prälaten Anton Maier, auf dessen Veranlassung hin ich bei der Gründungsversammlung des Bundesverbandes der KAB in Würzburg 1971 das Referat über die Standortbestimmung der katholisch-sozialen Bewegung hielt. Die Fragen nach Identität und Kontinuität stellten sich gebieterisch. Meine Mitarbeit war beendet.

Aretz hat mit seiner Untersuchung einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Arbeitervereine und damit der katholischen Sozialbewegung geleistet. Mag er in dem einen oder anderen Punkt seine Wertungsmaßstäbe zu sehr aus heutiger Sicht gewählt haben, so mindert diese Bemerkung in keiner Weise die Bedeutung seiner Arbeit. Auf der anderen Seite weist sie auf, daß ein totalitäres System jede noch so idealistische und auf der Opferbereitschaft der Mitglieder beruhende Organisation zu zerschlagen vermag.

Naturwissenschaft und Gesellschaft

Aspekte eines zunehmend problematischen Verhältnisses

Von Wolfgang Wild

Als am 20. Juni 1969 das erste Mal ein Mensch einen außerirdischen Himmelskörper — den Mond — betrat, tat er dies mit den Worten »Ein kleiner Schritt für einen Mann, aber ein großer Schritt für die Menschheit«. Der ersten bemannten Mondlandung war ein knappes Jahrzehnt fieberhafter wissenschaftlich-technischer Aktivität vorausgegangen, in dem die Aufgabe, einen Menschen unversehrt zum Mond und von da wieder zurückzubringen, vom Präsidenten John F. Kennedy als eine der großen nationalen Zielsetzungen der USA proklamiert worden war. Die öffentliche Meinung in den Vereinigten Staaten und in der übrigen Welt identifizierte sich weitgehend mit dieser Aufgabe, und deren fristgerechte, erfolgreiche Lösung wurde weltweit als ein Triumph des menschlichen Geistes und als Beweis dafür empfunden, daß eine konsequente Anwendung der Prinzipien der Naturwissenschaft letztlich zur Bewältigung aller menschlichen Probleme führen würde, wie schwierig sie auch sein mochten.

Die erste bemannte Mondlandung liegt nur elf Jahre zurück, und doch trennen uns heute Welten von der Bewußtseinslage jener Zeit: Das Vertrauen in die nahezu unbegrenzte Leistungsfähigkeit der neuzeitlichen Wissenschaft und insbesondere der Naturwissenschaft ist verschwunden; es hat sich vielfach in ein entschiedenes Mißtrauen verwandelt und in das Gefühl, Wissenschaft und Technik führten uns immer tiefer in eine ausweglose Sackgasse hinein.

Dieser Bewußtseinswandel läßt sich für die Bundesrepublik Deutschland durch einige nüchterne Zahlen eindrucksvoll belegen. Nach Umfragen des Instituts für Demoskopie in Allensbach antworteten auf die Frage »Glauben Sie, daß die Technik alles in allem eher ein Segen oder eher ein Fluch für die Menschheit ist?« im Jahre 1966 72% der Befragten, sie hielten die Technik eher für einen Segen; im Jahre 1976 war diese Zahl schon auf 57% zurückgegangen. Auf die Frage »Glauben Sie an den Fortschritt — ich meine, daß die Menschheit einer besseren Zukunft entgegengeht, oder glauben Sie das nicht?« gaben 1962 noch 60% der Befragten die Antwort, sie glaubten an den Fortschritt; 19% glaubten damals nicht daran, während 21% unentschieden waren oder kein Urteil abgeben wollten. Im Jahre 1980 hatte sich das Bild völlig verschoben: Nur noch 31% glaubten an den Fortschritt, 41% dagegen glaubten nicht mehr, daß die

Menschheit einer besseren Zukunft entgegengehe; unentschieden oder ohne eigenes Urteil waren im Jahre 1980 28% der Befragten. Bei der Frage »Glauben Sie, daß der Fortschritt der Technik das Leben für die Menschen immer einfacher oder immer schwieriger macht?« ergab sich im Jahre 1966 bzw. 1980 das folgende Meinungsbild:

	1966	1980
Immer einfacher	50 %	41 %
Immer schwieriger	29 %	40 %
Bleibt gleich	11 %	12 %
Weiß nicht	7 %	6 %

Der durch diese Umfrageergebnisse dokumentierte Wandel in der Einschätzung von Fortschritt und Technik hat auch einen zunehmenden Einfluß auf die Berufsentscheidung junger Menschen. Ich möchte als Beispiel nur die Fächerwahl von Studienanfängern heranziehen.

Während die Gesamtzahl der Studienanfänger von 1975 bis 1979 um 4,4% stieg, sank die Anfängerzahl in den Naturwissenschaften im gleichen Zeitraum um 9,2% ab. In den Ingenieurwissenschaften stieg die Anfängerzahl von 1975 bis 1979 lediglich um 1,2%, wobei es von 1975 auf 1976 noch einen deutlichen Anstieg gab, während seither die Zahl der Studienanfänger in den Ingenieurwissenschaften kontinuierlich und mit immer größeren Jahresraten abnimmt. Diese Entwicklung der Studienanfängerzahlen ist um so bemerkenswerter, als sich die Berufschancen der Ingenieure und der meisten Naturwissenschaftler im gleichen Zeitraum eindeutig verbessert haben, während z. B. in den Sozialwissenschaften, wo die Studienanfängerzahlen rapide steigen, eine wachsende Arbeitslosigkeit unter den Akademikern registriert wird. Hier tut sich eine Schere zwischen den Studienwünschen der Abiturienten und dem gesellschaftlichen Bedarf nach Hochschulabsolventen auf, die, wenn sich der bisherige Trend bis zu dem Zeitpunkt fortsetzt, wo die geburtenschwachen Jahrgänge ins Berufsleben treten, katastrophale Rückwirkungen auf unsere Wirtschaft und die internationale Konkurrenzfähigkeit deutscher Industrieprodukte haben würde.

Wie konnte es zu einem solch tiefgreifenden und bedrohlichen Wandel der öffentlichen Meinung kommen?

Ich will im folgenden versuchen, einige der mutmaßlichen Ursachen für das zunehmende Mißtrauen gegenüber Naturwissenschaft und Technik anzusprechen. Bei dieser Analyse strebe ich keine Vollständigkeit an, es geht mir vielmehr darum, an Hand einer Anzahl herausgegriffener Aspekte aufzuzeigen, daß die öffentliche Kritik zwar im Ansatz durchaus berechtigt ist, daß sie aber inzwischen durch ihre Maßlosigkeit schwere Gefahren für unser Wohlergehen, für unsere Kultur, ja für unsere Lebensmöglichkeiten auf dem Planeten Erde heraufbeschwört. Lassen Sie mich mit einem Problem beginnen, das schon in den fortschrittsgläubigen sechziger Jahren die Gemüter bewegt hat: den rapide steigenden Kosten naturwissenschaftlicher Großforschung. Dürfen wir, angesichts von Hunger und Elend in der Welt, viele Milliarden für relativ nutzlose Untersuchungen, wie z. B. die bemannte Raumfahrt, ausgeben? Die Situation, vor der wir stehen, stellt sich heute in meinem eigenen Fachgebiet etwa folgendermaßen dar:

Die Gebiete der Physik, in denen in der jüngsten Zeit die bedeutsamsten neuen Einsichten gewonnen worden sind, dürften die Kosmologie und die Elementarteilchen-

physik sein. Diese Gebiete behandeln Objekte, deren charakteristische Dimensionen einerseits oberhalb 10^{15} m, andererseits unterhalb von 10^{-15} m liegen. Um in diese Dimensionen einzudringen, bedarf es riesiger Apparate, deren Kosten im Bereich von etlichen hundert Millionen Mark liegen können; man denke nur an die modernen Radioteleskope und Großbeschleuniger. Je mehr wir uns von den Dimensionen unserer Menschenwelt entfernen, desto höher ist der Preis, den wir in Mark und Pfennig für die Gewinnung neuer Erkenntnis bezahlen müssen. Andererseits hat es den Anschein, als ob der Ertrag dieser Erkenntnis für Zwecke der Naturbeherrschung, also für die Technik, abnimmt, je exotischer die erforschten Dimensionen werden. Schon die sogenannte Niederenergiekernphysik hat nur relativ wenige Anwendungsmöglichkeiten gezeitigt — unter ihnen allerdings die Energieerzeugung in Kernreaktoren und Atombomben. Bei der Astrophysik und der Physik der Elementarteilchen zeichnen sich bis heute noch nicht die allermindesten Chancen einer technischen Nutzung ab. Die Forschung im Bereich der Astrophysik und der Elementarteilchenphysik dient also der reinen Erkenntnis und bringt für unsere Lebenswelt — zumindest auf absehbare Zeit — weder einen Nutzen noch eine Gefahr mit sich. Sie kostet aber sehr, sehr viel Geld. Zwar hat sie uns gerade in den allerletzten Jahren detaillierte und gut begründete Antworten — oder sagen wir lieber vorsichtiger Teilantworten — auf einige der ältesten Fragen des Menschen an die Natur gebracht, wie insbesondere

Welches sind die Urbausteine der Materie?

Wie ist das Universum entstanden?

Antworten, die den aktiven Naturforscher begeistern und faszinieren, aber diese Antworten übersteigen das Auffassungsvermögen der überwältigenden Mehrzahl und sind für deren seelisches Wohlbefinden gänzlich unerheblich. Kann eine naturforschende Elite beanspruchen, daß horrende Summen ausgegeben werden, um ihre Neugierde zu befriedigen, auch wenn das nur ihr selbst, also einer verschwindenden Minderheit, Glücksgefühle beschert?

Meine persönliche Auffassung zu diesem Problem möchte ich so umreißen: Man hat im Mittelalter Kathedralen gebaut, deren Größe weit jenseits der Bedürfnisse der damaligen Bevölkerung lag. Die Kosten dieser Kathedralen beanspruchten einen Teil des damaligen Sozialprodukts, der weit höher war als der Anteil der Forschungskosten an dem Sozialprodukt von heute. In diesen Kathedralen verkörpert sich die höchste Kulturleistung des Mittelalters, sie stellen das kostbarste Vermächtnis dar, das die Menschen jener Zeiten der Nachwelt hinterlassen haben. Ist nun nicht das einzige den Kathedralen Gleichrangige, was unser Zeitalter hervorgebracht hat, das Erkenntnisgebäude der modernen Wissenschaft und insbesondere der modernen Naturwissenschaft? Wir haben allen Grund, uns zu dieser großen Leistung zu bekennen und nicht gerade das zu verteufeln, was unsere Epoche vor der Geschichte rechtfertigt. Darum meine ich, daß wir ohne Rücksicht darauf, ob eine sinnvolle technische Nutzung zu erhoffen ist oder nicht und selbst angesichts von Hunger und Elend in der Welt, unsere kostspieligen Anstrengungen zur Gewinnung neuer naturwissenschaftlicher Erkenntnis nicht nur fortsetzen dürfen, sondern sogar fortzusetzen verpflichtet sind. Wir müssen uns allerdings darüber im klaren sein, daß der heute erreichte Anteil der Kosten der Grundlagenforschung am Sozialprodukt nicht mehr wesentlich gesteigert werden kann und wir damit an materielle Grenzen stoßen, die unserem Erkenntnisstreben gesetzt sind.

Viel bedeutsamer als die Grenzen, die von den Kosten her unserem Drang nach Naturerkenntnis gezogen sind, sind die Schranken, die die Natur durch die Grenzen ihrer Belastbarkeit und die Endlichkeit ihrer Ressourcen dem Streben nach Naturbeherrschung entgegensetzt. E. F. Schumacher beginnt sein Buch »Die Rückkehr zum menschlichen Maß«, das erstmals 1973 in englischer Sprache unter dem Titel »Small is beautiful« erschien, mit dem Satz: »Es ist einer der verhängnisvollsten Irrtümer unserer Zeit, zu glauben, das Problem der Produktion sei gelöst.« In Wirklichkeit ist dieses Problem, wie Schumacher betont, gänzlich ungelöst trotz des großen Vorrats an wissenschaftlichem, technischem und sonstigem Wissen, trotz der ausgeklügelten materiellen Infrastruktur und der zahllosen Formen einer hochentwickelten Technologie, über die wir heute verfügen. Denn wir leben nicht vom Ertrag eines unversehrt bleibenden Kapitals, sondern wir zehren mit beunruhigender und wachsender Geschwindigkeit jenen Kapitalanteil auf, der nicht vom Menschen geschaffen, sondern von der Natur zur Verfügung gestellt wird. Zu diesem Kapital gehören Luft und Wasser, die nur begrenzt belastbar sind; Ackerland, Wiesen und Wälder, die nur begrenzt der Bebauung und Verkehrserschließung geopfert werden können; vor allem aber Rohstoffe, und unter diesen wieder in besonderem Maße fossile Brennstoffe, die die Erdkruste nur in begrenztem Umfang enthält. Es ist uns erst in jüngster Zeit klargeworden, daß unsere Naturbeherrschung und damit verbunden unser Eingriff in die Natur einen Umfang erreicht hat, der zu irreparablen Schäden führt und die Vorräte an gewissen Rohstoffen, wie z. B. Erdöl, in wenigen Jahrzehnten erschöpfen wird. Dieses Faktum kann heute von niemandem mehr ernsthaft bestritten werden, und es beginnt sich daher die Einsicht mehr und mehr durchzusetzen, daß wir so wie bisher ganz sicher nicht weitermachen dürfen, wenn wir nicht die Natur und mit ihr unsere Lebensgrundlage zerstören wollen. Heiß umstritten ist jedoch die Frage, ob wir uns von den bisherigen Zielsetzungen grundsätzlich abwenden sollen oder ob es genügt, die heutige nur am maximalen ökonomischen Nutzen orientierte Technik durch eine umweltfreundlichere und rohstoffschonendere Technologie zu ersetzen.

Die Bedeutung dieser Grundsatzentscheidung hat der Debatte um die friedliche Nutzung der Kernenergie beinahe den Charakter eines Glaubenskrieges verliehen. Gegner und Befürworter der Kernenergie sind in ihrer Mehrzahl fest davon überzeugt, daß der Sieg der jeweils anderen Partei in die sichere Katastrophe führt. Die Befürworter gehören zum Lager der technologischen Optimisten. Sie halten es geradezu für eine Fügung Gottes, daß genau zu der Zeit, wo die Vorräte an fossilen Brennstoffen zur Neige gehen, die Technik der nuklearen Energieerzeugung zur kommerziellen Reife entwickelt werden konnte. Die heute einsatzfähigen Leichtwasserreaktoren können die Energieversorgung der Menschheit zwar auch nur für wenige Jahrzehnte sichern; damit aber könnte eine Atempause gewonnen werden bis zur Einsatzreife von Brutreaktoren, die den Energiebedarf von Jahrtausenden abzudecken in der Lage sind. Außerdem rechnen die technologischen Optimisten fest damit, daß sich trotz aller Schwierigkeiten in absehbarer Zeit der Fusionsreaktor realisieren läßt und eine praktisch unerschöpfliche Energiequelle erschließt. Wenn aber Energie reichlich und zu billigen Preisen zur Verfügung steht, dann ließen sich Engpässe in der Versorgung mit seltenen Rohstoffen wie Zinn, Kupfer usw. verhältnismäßig leicht überwinden, da sich dann die Wiedergewinnung *(recycling)* oder die Substitution durch andere Stoffe, vornehmlich durch Kunststoffe, lohnt. Was die Umweltbelastung anbelangt, die von einem Kernkraftwerk

im Normalbetrieb verursacht wird, so sei diese deutlich geringer als bei einem Kohlekraftwerk und könne durch Kombination mit Fernwärmesystemen noch weiter herabgedrückt werden. Es bestehe also nach Auffassung der technologischen Optimisten durchaus die Chance, daß wir ein maßvolles wirtschaftliches Wachstum auch langfristig durchhalten könnten, wobei die Umweltbelastung gegenüber dem heutigen Stand sogar abnähme. Voraussetzung dafür sei allerdings die konsequente Ausnutzung aller technologischen Möglichkeiten einschließlich der intensiven Nutzung der Kernenergie. Wenn man aber ein maßvolles wirtschaftliches Wachstum durchhalten könne, dann könne man Massenarbeitslosigkeit, Rentenkürzungen und ähnliches vermeiden, die sonst zu erwarten seien und zu einer sozialen Instabilität mit wahrscheinlich katastrophalen Folgen führen würden.

Die technologischen Pessimisten dagegen bestreiten, daß man die durch die Technik geschaffenen Probleme durch Technik lösen könne. Insbesondere sei die Kernenergie kein gangbarer Ausweg, da sie die Gefährdung des Menschen durch die Technik in eine neue Dimension hineintreibe. Die möglichen Auswirkungen eines großen atomaren Unfalls hätten apokalyptische Dimensionen und stellten alle bisher bekannten Gefährdungen weit in den Schatten. Außerdem würden wir um augenblicklicher Vorteile willen künftigen Generationen in Form von radioaktiven Abfällen eine schwere und in ihren Auswirkungen nicht überschaubare Hypothek aufbürden. Das technisch-industrielle System sei aber auch durch die Kernenergie nicht zu retten; ihr Einsatz würde uns nur noch tiefer in eine ausweglose Sackgasse hineinführen. Je länger wir an unseren heutigen Zielsetzungen festhielten, desto schwieriger sei die letztlich unvermeidliche Umstellung auf eine ökologisch verantwortbare Lebensform.

Die entscheidende Frage, vor die wir uns heute gestellt sehen, lautet also: Kommen wir aus der unbestreitbaren Krise, in die wir durch die hemmungslose Ausübung unserer wachsenden Herrschaft über die Natur hineingeraten sind, eher durch Bescheidung und Askese oder vielmehr durch den Einsatz von noch mehr Technologie heraus? Soviel dürfte allerdings feststehen: Unsere Fähigkeit zur Naturbeherrschung dürfen wir nicht mehr wie bisher unbedenklich zur Vermehrung unseres Wohlstandes und unserer Bequemlichkeit einsetzen, sondern wir müssen primär die ungeschmälerte Erhaltung der Lebenschancen künftiger Generationen im Auge behalten. Nur das dürfen wir tun, was nach unserem besten Wissen und Gewissen diese Lebenschancen nicht beeinträchtigt.

Bevor ich in der Beantwortung der Kardinalfrage »Krisenbewältigung durch Askese oder durch neue Technologie?« fortfahre, möchte ich noch einen Aspekt ansprechen, der bisher unerwähnt geblieben ist, der aber für die Erklärung des wachsenden Mißtrauens gegenüber Wissenschaft und Technik vielleicht noch wichtiger ist als alles bisher Angeführte. In der Kernenergiedebatte steht die Frage der Sicherheit von Kernreaktoren im Mittelpunkt. Viele Menschen sind erfüllt von der Angst vor der atomaren Katastrophe, die sich nährt von der Kenntnis der Zerstörungskraft atomarer Waffen, von der Erinnerung an Hiroshima und Nagasaki. Diese Angst kann durch die bisherigen Erfahrungen mit der friedlichen Nutzung der Kernenergie offensichtlich nicht gemildert werden, obwohl diese realen Erfahrungen doch überwiegend positiv sind; es gab trotz der weltweit wachsenden Zahl von Kernkraftwerken bisher nur einen schwerwiegenden nuklearen Unfall, den von Harrisburg, und auch der ging ohne Verlust von Menschenleben ab. Kaum eine neuartige Technologie hat in ihrer Anlauf-

phase so geringe Opfer gefordert wie die Kernenergie, und man muß C. F. v. Weizsäcker zustimmen, wenn er sagt: »Niemals ist ein technisches Verfahren in bezug auf Gefahren und Vorsorge gegen Gefahren schon vor seiner Einführung so minuziös studiert worden wie die Kernenergie.« Das Resultat dieser Studien ist nun übereinstimmend, daß die friedliche Nutzung der Kernenergie zwar keine ungefährliche Technologie ist, daß die Gefährdungen sich aber im Rahmen des in der industriellen Technik Üblichen halten und insgesamt deutlich niedriger sind als in der chemischen Industrie und im Verkehrswesen. Die Furcht vor der atomaren Katastrophe wurzelt also sicher weniger in der rationalen Einsicht in konkrete Gefährdungen als vielmehr in unbestimmten emotionalen Ängsten. In dieser Katastrophenangst kulminiert das Gefühl vieler Zeitgenossen, Entwicklungen ausgesetzt zu sein, deren Wirkungsmechanismen und Auswirkungen sie nicht durchschauen und die sie nicht beeinflussen können. Zudem hat sich das Tempo, in dem durch Wissenschaft und Technik vertraute Lebensverhältnisse und Sozialordnungen verändert werden, ständig gesteigert und überfordert mehr und mehr die Anpassungsfähigkeit vieler Mitmenschen. Die Sehnsucht nach einfachen, durchschaubaren und stabilen Lebensverhältnissen ist darum heute verständlicherweise weit verbreitet. Wissenschaft und Technik aber sind ihrem Wesen nach dynamisch, sie schaffen fortwährende Veränderung, und sie sind heutzutage auch so weit fortgeschritten, daß sie nur noch dem Experten — und auch dem nur in Teilbereichen — voll verständlich sind. Daher sind Wissenschaft und Technik natürliche Feinde des Bedürfnisses nach Einfachheit und Stabilität und das Mißtrauen, ja der Haß ihnen gegenüber wird durchaus verstehbar. Die Distanzierung großer Teile der Bevölkerung und insbesondere der jüngeren Generation gegenüber Wissenschaft und Technik und gegenüber der durch sie weitgehend bestimmten modernen Lebenswelt ist somit verständlich und in gewissem Umfang auch sicher berechtigt. Aber ist die von vielen herbeigesehnte »alternative Lebensform« realisierbar oder auch nur auf die Dauer wünschenswert?

Dazu möchte ich zunächst einmal bemerken, daß die Entscheidung für eine »alternative Lebensform«, für eine »sanfte Technologie« mit kleinen, überschaubaren, weitgehend autarken Wirtschafts- und Lebensgemeinschaften unter dem Gesichtspunkt der Erhaltung der Lebenschancen künftiger Generationen keineswegs unausweichlich ist. So ist z. B. das Problem der Entsorgung von Kernkraftwerken und der Endlagerung von radioaktiven Abfällen zwar heute noch nicht voll befriedigend geklärt, man muß aber andererseits feststellen, daß die Bedenken, die gegenüber der Endlagerung in Salzstökken geltend gemacht wurden, niemals zum Nachweis der wirklichen Gefährlichkeit einer solchen Endlagerung verdichtet werden konnten. Ob also die mit einer Kerntechnologie verbundenen radioaktiven Abfälle wirklich eine Gefährdung künftiger Generationen bedeuten, ist zumindest ungewiß. Andererseits wissen wir über die Rückwirkungen, die der aus der Kohle- und Ölverbrennung resultierende rapide wachsende CO_2-Gehalt der Luft auf das Klima, sowie die Pflanzen- und Tierwelt hat, recht wenig. Es ist möglich, ja sogar wahrscheinlich, daß die Hypotheken, die die Verbrennung fossiler Brennstoffe künftigen Generationen aufbürdet, gewichtiger sind als die Belastungen, die aus den radioaktiven Abfällen der Kerntechnik resultieren. Der Verzicht sowohl auf Kernenergie als auch auf Kohle und die Beschränkung auf saubere und unerschöpfliche Energiequellen wie Wind- und Sonnenenergie aber würde beim heutigen Stand unserer Kenntnisse und Fertigkeiten nur bei einem drastischen Rückgang der Bevölkerungszahl

realisierbar sein. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß sich ein solcher Rückgang ohne soziale Erschütterungen bewerkstelligen läßt, die sehr viel Leid über die Menschheit bringen. Das ethische Prinzip von der Erhaltung der Erde als Lebensraum künftiger Generationen führt also keineswegs zwangsläufig zu einer »grünen« Ideologie. Es verpflichtet im Gegenteil zu einer genauen wissenschaftlichen Untersuchung der Zusammenhänge von Ursachen und Wirkungen und zu einer sorgfältigen, rationalen Abwägung von Risikofaktoren. Beim heutigen Stand unserer Kenntnis scheint mir eine solche Abwägung der Risiken eher für den Standpunkt der technologischen Optimisten zu sprechen; es sieht so aus, als ob es gelingen könnte, die Probleme der Umweltbelastung und Rohstofferschöpfung in den Griff zu bekommen, wenn man das ganze Arsenal von Waffen, welches Naturwissenschaft und Technik besitzen oder zumindest mit guten Erfolgschancen derzeit entwickeln — Kernenergie, Verbrauchsoptimierung durch elektronische Steuerung, Wärmepumpen und Fernwärmesysteme, *Recycling* und Substitution usw. — in voller Breite zum Einsatz bringt.

Vielleicht ist diese Einschätzung falsch und entspringt persönlichem Wunschdenken, denn trotz aller berechtigten Einwände gegen Wissenschaft und Technik, denen ich mich nicht verschließen kann, bleibt für mich die Gesamtbilanz eindeutig positiv. Wissenschaft und Technik haben den Menschen entlastet von den Notwendigkeiten des Kampfes ums Dasein, von dem Ringen um das nackte Überleben. Eine volle Verwirklichung der menschlichen Möglichkeiten beginnt erst dort, wo der Mensch einen Freiraum gewinnt, der es ihm erlaubt, schöpferisch tätig zu sein und Werke zu schaffen, die die Zeiten überdauern. Es scheint mir nun evident zu sein, daß eine Blüte der Entfaltung der schöpferischen Kräfte im Verlauf der menschlichen Geschichte zumeist an wirtschaftliche Prosperität gekoppelt war. Es ist, wie ich meine, kein purer Zufall, daß um 1500 ein Dürer gerade in Nürnberg, um 1650 ein Rembrandt gerade in Amsterdam tätig war. Ich glaube darum, daß es sich lohnt, um die Erhaltung der errungenen Freiheit gegenüber dem Zwang materieller Notwendigkeiten mit allen Kräften zu kämpfen. Das Ziel der uneingeschränkten Befriedigung aller materiellen Wünsche ist gewiß des Menschen nicht würdig und verfällt zu Recht der Verachtung der jüngeren Generation. Die Reprimitivisierung aber, die mit dem Rückzug in kleine autarke Lebens- und Wirtschaftsgemeinschaften verbunden ist, stellt einen Verzicht auf die volle Ausformung des Humanen dar, der in seiner Einseitigkeit nicht weniger deformierend ist als die Konsumwut der Wohlstandsgesellschaft. Das Ziel, die errungene Freiheit von der Naturverfallenheit des Menschen zu bewahren, ist, wie ich meine, ein lohnendes Ziel und eine sinnvolle Aufgabe, für die sich auch junge Menschen mit voller Überzeugung einsetzen können. Die Lösung dieser Aufgabe ist schwierig, aber nicht hoffnungslos; die engagierte Mitarbeit an dieser Bemühung kann sehr wohl zur Grundlage eines erfüllten Lebens werden, denn nichts macht den Menschen glücklicher als das Bewußtsein, eine schwierige und als sinnvoll erkannte Aufgabe gemeistert zu haben.

Ich habe versucht zu zeigen, daß die voll und ganz berechtigte Kritik an der durch die Technik bedingten Umweltschädigung und an der Ausplünderung unseres Planeten Erde nicht zu einer Verteufelung von Wissenschaft und Technik und mit ihnen des menschlichen Erkenntnisstrebens schlechthin führen darf. Wir verdanken diesem Erkenntnisstreben und der aus ihm folgenden Naturbeherrschung das, was das Leben erst wirklich lebenswert macht, die Herausführung aus dem Reich der Notwendigkeit,

den Eintritt in das Reich der Freiheit. Allerdings müssen wir, da unsere Naturbeherrschung heute so weit fortgeschritten ist, daß sie die Zerstörung der Erde bewirken kann, beim Gebrauch unserer Fähigkeiten größte Vorsicht walten lassen. Wir müssen sorgfältig alle Risiken gegeneinander abwägen, und jede Entscheidung belädt uns mit einer großen Verantwortung. Mögen wir uns dieser Verantwortung gewachsen zeigen.

Stefan Wyszyński, geboren 1901 in Zuzela (D. Lomza), 1948 Erzbischof von Gnesen und Warschau, 1953 Kardinal, gestorben 1981.

Jean Duchesne, geboren 1944, Laie, unterrichtet am Obergymnasium in Paris. Direktor der französischen Ausgabe von Communio. Den Beitrag auf Seite 403 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Jerome D. Quinn, geboren 1927 in Litchfield/Minnesota (USA), 1951 Priester, seit 1961 Professor für neutestamentliche Exegese am St.-Paul-Seminar in Minnesota. 1978 Mitglied der Päpstlichen Bibel-Kommission. Den Beitrag auf Seite 410 übertrug aus dem Amerikanischen August Berz.

Jan Ambaum, geboren 1949 in Tegelen (Niederlande), 1975 Priester, lehrt Fundamentaltheologie und Dogmatik am Priesterseminar Rolduc (Kerkrade). Mitglied der niederländisch-flämischen Redaktion der Internationalen katholischen Zeitschrift Communio.

Roland Hill, geboren 1920 in Hamburg, lebt seit 1937 in London. Er ist Korrespondent mehrerer deutschsprachiger Zeitungen.

Adelgundis Jaegerschmid OSB, geboren 1895 in Berlin, 1921 Konversion, 1923 Klostereintritt, nach 1950 Studium der Theologie sowie der christlichen und klassischen Archäologie. Lebt in St. Lioba in Freiburg/Günterstal.

Die Kirche und die Menschenrechte — eine Leidensgeschichte?

Von Hans Maier

Menschenrechte und Menschenwürde sind nicht denkbar ohne das jahrhundertelange Werk christlicher Erziehung und Bildung im Abendland. Sie konnten sich nur entfalten in einer Welt, die geprägt war vom Bewußtsein des unendlichen Wertes der Einzelseele. Aber ebenso gilt unleugbar, daß die Kirche Idee und Bewegung der Menschenrechte, so wie sie in den modernen Revolutionen seit dem 18. Jahrhundert hervortraten, anfangs mit Skepsis, ja mit unverhohlener Ablehnung betrachtet hat, ehe sich zu Ende des 19. Jahrhunderts, vor allem seit Papst Leo XIII., und vollends im 20. Jahrhundert eine Annäherung vollzog.

Wenn wir heute, in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts, Kirche und Menschenrechte getrost in einem Atem nennen können, so stehen wir damit am Ende eines langen Weges — eines Weges, der gekennzeichnet ist von Enttäuschungen und Rückschlägen ebenso wie von Erwartungen und Hoffnungen. Ich möchte diesen Weg in drei Schritten nachzeichnen.

Zunächst möchte ich jenen Aufbruch der Menschenrechtsbewegung seit dem 18. Jahrhundert im Umriß darstellen, seine Größe, sein Pathos und seine Grenzen. Dann möchte ich in einem zweiten Teil die Reaktionen von Kirche und Theologie auf diesen naturrechtlich-freiheitlichen Aufbruch zu Wort kommen lassen. Und drittens möchte ich am Beispiel der Glaubens- und Religionsfreiheit die heutige Konvergenz, das wechselseitige Verwiesensein von Kirche und Menschenrechtsbewegung darstellen, wie sie sich auf dem Weg vom Zweiten Vatikanum bis zur Schlußakte von Helsinki und zur Enzyklika *Redemptor hominis* abzeichnen.

I

Zunächst also jener Aufbruch der Menschenrechtsbewegung seit dem 18. Jahrhundert. In ihm gipfelt eine historische Entwicklung, die den Menschen als Menschen, geprägt durch seine Vernunftnatur, zum Subjekt und zum Herrn der Geschichte zu machen strebte. Das Individuum wird in dieser Geschichte, unabhängig von seinem Stand, zum selbständigen Rechtsträger gegenüber dem Staat. Die Naturrechtslehre der Aufklärung hat so zum ersten Mal in der Geschichte die alte Statuslehre, die das ganze Mittelalter und bis ins 18. Jahrhundert hinein die Neuzeit beherrscht hat, überwunden, eine Lehre, in der die Rechtsfähigkeit an die ständische Ordnung und die Stellung des einzelnen in

dieser Ordnung gebunden war. Der Rechtsbegriff der Person dringt in die modernen Privatrechtskodifikationen vor — das Preußische Allgemeine Landrecht, das ABGB in Österreich. Auf diesem Fundament ruhen Grundrechte und Rechtsstaat bis zum heutigen Tag.

Die Kräfte, die diesen Prozeß sozialer Wandlung steuern, sind mannigfacher Art. Einmal die zivilisatorische Höherentwicklung, in der sich Herrschaftsrechte allmählich umformen in Arbeitsverhältnisse, dann die lange Kette der Religions- und Bürgerkriege in der frühen Neuzeit, in deren Verlauf der Staat, oft wider Willen, zum Zwangsschlichter der streitenden Bekenntnisse wird, endlich die Bildung nationaler Gesellschaften, die die übernationalen wie ständischen Gemengelagen des Mittelalters ablösen, und schließlich die vereinheitlichende Wirkung des modernen, vom Staat gesetzten und gesprochenen Rechts. Der Prozeß verlief nicht einheitlich, Rückschläge waren an der Tagesordnung. An vielen Stellen hat sich die alte Ordnung zäh behauptet. Aber in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde doch das Gefühl eines säkularen Umschlags allgemein. Ein neues Freiheitspathos begann sich zu entwickeln. Man drängte heraus aus alten sozialen, politischen, auch religiösen Bindungen — die Ständeordnung schien überlebt. Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten: Dieser Ruf des Genfer Handwerkersohnes Jean Jacques Rousseau gab der erwartungsvoll gespannten Zeit das chiliastische Stichwort. Plötzlich erschienen alle überlieferten Ordnungen als dumpfe Beschränkungen einer ursprünglichen Freiheit und Gleichheit des Menschen — und diese ursprüngliche Freiheit und Gleichheit zurückzuholen, sie wieder herzustellen, notfalls mit Gewalt, erhoben sich die Freiheitsbewegungen und Revolutionen im 18. Jahrhundert in den USA und in Frankreich; diese Rechte für alle Zeiten festzuhalten, sie verfassungsmäßig zu verankern, dies war die Absicht der Erklärung von Menschen- und Bürgerrechten, wie sie von da an üblich zu werden begann.

In die Freiheit, in die überlieferte Vorstellung von Freiheit beginnt damit ein neuer Geist einzuströmen. Es ist der Geist des modernen Naturrechts, das man vom älteren, christlich geprägten Naturrecht scharf unterscheiden muß. Das moderne Naturrecht steht nicht mehr in der pflichtenethischen Tradition der älteren Lehre der Politik, es hat mehr jene Doppelheit von Recht und Pflicht im Auge, auch nicht mehr die konkrete Sozialordnung und Lebensordnung, in der der Mensch existiert. Es denkt konsequent vom Individuum her — einem vorgesellschaftlich konzipierten, mit natürlichen, und das heißt hier: vorstaatlichen Rechten ausgestatteten Individuum, das von Aufgaben und Pflichten weitgehend freigesetzt ist und dem Staat und der Allgemeinheit in einer Haltung des Anspruchs gegenübertritt.

Das ist von größter Bedeutung für die Theorie der Menschen- und Bürgerrechte. Wenn noch die älteren Freiheitsrechte, die ja bis ins Mittelalter zurückgehen, etwa in Amerika und in der amerikanischen Revolution der

Bemühung entstammen, fundamentale menschliche Bereiche mit wirksamen Sicherungen zu umgeben, so wird jetzt in Europa ein Freiheitsbegriff wirksam, der ausgeht von einer *allgemeinen vorgegebenen Freiheitssphäre,* in die der Staat nur von außen und nur auf ausdrückliche gesetzliche Ermächtigung hin eingreifen darf. Mit anderen Worten: Aus konkreten historisch entstandenen Freiheitsverbürgungen, deren jede ihre eigene Geschichte hat, ob es sich nun um Freizügigkeit oder Recht auf Leben oder Eigentum handelt, werden die Menschenrechte jetzt zu *Spezialisierungen einer allgemeinen Freiheit,* die als Prinzip vorausgesetzt wird und die von konkreten Lebensordnungen, vom Stand des einzelnen weitgehend unabhängig ist.

Daß der Mensch so gesehen wird, frei geboren, aber in den Ketten gesellschaftlicher Abhängigkeit, daher immer wieder neu zu befreien und vor der Übermacht in Schutz zu nehmen, die man vor allem beim Staat lokalisiert, das ist das Ergebnis des hier angedeuteten neuen Verständnisses von Mensch und Gesellschaft. Was hier vor sich geht, ist eine ungeheure Reduktion. Man abstrahiert von der konkreten Sozialität und Lebenslage, man sieht nicht mehr, wie heute Burdeau sagt, den *homme situé,* den Menschen als Kind, als Frau, als Mann, als Armen oder Reichen, als Schwarzen oder Weißen, Abhängigen oder Mächtigen; man sieht durch alle Rassen, Stände, Lebensformen wie durch zufällige Masken hindurch auf eine einzige unveräußerliche Menschennatur und ihr Recht. Eine gewaltsame Abstraktion; aber gerade in ihrer Gewaltsamkeit entbindet sie eine neue Dimension menschlicher Geschichte: in einer industriellen Gesellschaft, die nicht mehr auf Geburt und Stände, sondern auf Arbeit und demokratische Herrschaftsbestellung gegründet ist. Wer einmal in New York vom Empire State Building auf die groteske Häuserwucherung von Manhattan herabgesehen hat und die Flut von Menschen aller Rassen, Religionen und sozialen Schichten ihren Geschäften nachgehen sah, der wird die integrierende Kraft der Menschenrechte in einem Land ohne staatliche Überlieferung unmittelbar gefühlt haben: Gerade das Abstrakte wird hier zum Konkreten, gerade das Emanzipative wird zum Bindenden, die Freiheit von staatlicher Bevormundung wird zum Magneten, der Millionen veranlaßt, ihre herrischen und beengenden Vaterländer zugunsten der neuen Heimat des Rechts und der Freiheit zu verlassen.

Kein Zweifel, daß mit dieser Schilderhebung der abstrakten Freiheit ungeheure Kräfte individuellen Aufstiegswillens entbunden werden: Jeder ist jetzt seines Glückes Schmied, jeder hat seinen Marschallstab im Tornister. Die alten Standesunterschiede fallen dahin. Eine rechtlich egalisierte Gesellschaft beginnt sich zu entwickeln. So wird die Zeit zwischen der amerikanischen Revolution und dem heutigen Tag zur Epoche der Entfaltung der modernen Freiheit in Menschen- und Bürgerrechten — von der amerikanischen Rechteerklärung und der französischen Deklaration bis zu den unzähligen Grundrechtskatalogen in den Verfassungen des 19. und 20. Jahrhunderts.

Die Freiheitsrechte haben sich entwickelt in einer Gesellschaft, die gekennzeichnet war durch die Figur des Bürgers, eines Menschen also, der Autonomie in Anspruch nahm gegenüber dem Staat wie gegenüber der Kirche. Es ist kein Zufall, daß die gleichen Menschenrechte in eine Krise geraten in dem Augenblick, in dem die bürgerliche Existenz als Lebensform gefährdet wird. In der unübersehbaren Wandlung der Lebensformen und Rechtsordnungen, die wir heute erleben, wird Freiheit, werden Menschenrechte, wie es scheint, ihrer größten Belastungsprobe ausgesetzt. Ob sie sich behaupten oder als Zeugnisse einer früheren Rechtskultur mit dem bürgerlichen Zeitalter untergehen werden, darum geht der Streit und geht die Auseinandersetzung.

Wie es zu dieser Krise der Menschenrechte gekommen ist, das braucht dem Zeitgenossen, der den Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse jeden Tag am eigenen Leib erfährt, nicht im einzelnen auseinandergelegt zu werden. Stichworte mögen genügen. Soziale Kämpfe stehen am Anfang, die den Staat zum Eingreifen zwingen, ihn wiederum in die Rolle des Zwangsschlichters versetzen, diesmal eines Zwangsschlichters zwischen den verfeindeten Sozialparteien; Kriegs- und Notzeiten, die zum Ausbau und zur Kontraktion der staatlichen Verwaltung führen, vor allem aber die steigende Isolation und Bedürftigkeit des einzelnen im massentümlichen Dasein. Dies alles hat im 20. Jahrhundert zu einem jähen Ansteigen der Staatsaufgaben und zu einer Neuverteilung der Lebensrisiken zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft geführt. Die Sicherung elementarer Bedürfnisse des in der Großstadt lebenden Menschen, die Notwendigkeit, den Lebensraum, der im arbeitsteiligen Prozeß immer mehr dahinschwindet, von außen zu ergänzen, ließ die Aufgaben der Verkehrsplanung, Städteplanung, Landesplanung neu entstehen oder sprunghaft anwachsen und erzwang die Entwicklung eines weitverzweigten Versorgungsnetzes für Wohnraum, Wasser, Gas, Elektrizität, Kanalisation, Müllabfuhr, Umweltschutz. Eingriffe des Staates in den Wirtschaftsablauf zur Verhütung wirtschaftlicher Machtballungen, die Ausdehnung der in die Privatautonomie eingreifenden sozialpolitischen Schutzbestimmungen, vor allem im Bereich des Mietrechts oder des Tarifrechts, kommen dazu. Überall zeigt sich eine weitreichende und folgenschwere Ausdehnung staatlicher Tätigkeit. Der Schwerpunkt des staatlichen Handelns verlagert sich von der normsetzenden Legislative immer mehr in die einzelfallregelnde Exekutive und Verwaltung, so daß man gegenüber dem Gesetzgebungsstaat des 19. Jahrhunderts zu Recht von einem Verwaltungsstaat gesprochen hat. Gegenüber dem *gewährleistenden* liberalen Rechtsstaat entsteht jetzt ein *gewährender,* ein leistender Staat, ein Staat als *Leistungsträger,* als Hort der *Daseinsvorsorge* (dies alles sind Wortbildungen und Begriffsbildungen der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts).

Aber der Vorgang muß auch von der anderen Seite gesehen werden, nämlich von einer zunehmenden Ermattung und Entmächtigung der autonomen privaten und gesellschaftlichen Gestaltungskräfte. Dem Zuwachs an öffentlicher

Planung, Leistung und Fürsorge entspricht in den meisten Fällen ein ebenso tiefgreifender Verlust an unmittelbarer Autonomie und Selbstverantwortung der kleineren Lebenskreise, ob es nun einzelne sind oder Familien oder Gemeinden oder Kirchen oder andere Träger öffentlicher Tätigkeit. Wo treten denn Kommunen, die ja gerade diese Selbständigkeit bewahren müssen, heute öffentlich in Erscheinung? Als Bittsteller beim Staat. Wie erfahren wir etwa bei schulischen Neugründungen von den Vorhaben der privaten Träger? Dadurch, daß sie Anträge auf Vollfinanzierung durch den Staat stellen. Man sieht schon daraus, wie sehr heute alle Privatinitiative in öffentliche Leistungen hinein verspannt ist. Mit dem Aufbau einer staatlichen Arbeits- und Sozialverwaltung geht ein Teil der Lebensrisiken vom einzelnen und der Familie auf den Staat über mit allen Folgen einer revolutionären Bedrohung im Fall des Versagens bei einer Daseinsvorsorge. Ja, ich bin sicher, daß mit der neuen Anstrengung, die wir in Deutschland mit der Familienpolitik unternehmen müssen, eine Mithaftung des Staates selbst für die biologische Regeneration des Volkes begründet wird.

Es wäre falsch, in den geschilderten Vorgängen eine Bewegung zu sehen, die heute ihren Höhepunkt schon überschritten hat oder durch die in den totalitären Systemen hervorgetretenen Exzesse unvermeidlich zum Rückgang verurteilt sei. Das Gegenteil ist der Fall. Selbst wenn man auf die in der Privatrechtsordnung liegenden Möglichkeiten einer Selbstkorrektur des schrankenlos gewordenen Individualismus berechtigte Hoffnungen setzen mag, an der veränderten Aufgabenverteilung zwischen dem einzelnen und dem Staat ändern diese inneren Vorgänge meist um so weniger etwas, als sie vereinzelt bleiben und in ihrer Wirkung begrenzt sind. Denn vielfach geht ja heute der Widerstand gegen einen Rückzug des Staates in eine subsidiäre Rolle in der Mehrzahl der Fälle gar nicht vom Staat aus. Er geht von den gesellschaftlichen Kräften aus, die an dem bisherigen Beteiligungs- und Berechtigungssystem eine Form der Partizipation am Sozialprodukt gefunden haben, die sie nach der alten Form der Freiheit nicht mehr begierig macht.

Das berührt ein grundsätzliches Problem. Da sich für den einzelnen Freiheit, Freiheitsrechte heute vor allem ausdrücken in der *Teilhabe an staatlichen Leistungen, am Fortschritt der Produktion und an den wachsenden Möglichkeiten des Konsums*, wirkt das Freiheitsstreben des modernen Menschen nicht mehr in Richtung einer Entstaatlichung, sondern im Gegenteil einer Belastung des Staates mit neuen zusätzlichen Aufgaben, einer Ausdehnung und Intensivierung der staatlichen Verwaltung hin. Der private Individualismus, einst der stärkste Gegner der polizeistaatlich bevormundenden Verwaltung, hat gegenüber dem potentiell unendlich stärkeren modernen Staat und seiner Verwaltung seine eindämmende und korrigierende Funktion fast eingebüßt. Der individualistische Freiheitsgedanke des 18. Jahrhunderts wirkt nicht mehr als Schwungrad der Selbstbehauptung des einzelnen gegenüber den Mächten der Gesell-

schaft. Darin liegt, neben der natürlichen Beharrungskraft der Verwaltung, der eigentliche Grund für das strukturelle Fortdauern des Verwaltungs- und Leistungsstaates auch in einer Zeit der Normalisierung und des Nachlassens der sozialen Spannungen.

Ein Weiteres kommt dazu, und damit wenden wir uns wieder dem Ursprung der Menschenrechte zu: Die klassische liberale Theorie, hervorgegangen aus der Naturrechtslehre der Aufklärung, hatte die Freiheitsrechte ausschließlich als Abgrenzung zwischen staatlichen Rechten und individuellen Rechten konzipiert. Gesellschaftliche Gruppen im sogenannten vorstaatlichen Raum nahm sie nicht zur Kenntnis, versuchte sie sogar auszuschalten. Wir wissen, daß auf diese Weise in der Französischen Revolution eine Fülle von Korporationen älterer Art, die dem einzelnen Schutz gaben, ausgelöscht worden sind. Beinahe hätte auch die Kirche dieses Schicksal erlitten. Das vereinfachte auf der einen Seite das Problem: Alle freiheitsbedrohenden Kräfte wurden in der Sicht des Liberalismus auf den Staat konzentriert, so daß die einfachste und wirkungsvollste Lösung des Freiheitsproblems in der *Ausgrenzung* bürgerlicher Freiheit aus der Allmacht des staatlichen Gesetzes zu bestehen schien. Auf der anderen Seite führte das aber dazu, daß man die Bedeutung der gesellschaftlichen Bereiche und Zusammenschlüsse mit ihren Chancen, aber auch Gefahren für die Freiheit übersah. Man übersah ihre *Chancen* und ihre potentiellen *Schutzfunktionen:* Die Arbeiter, ihres traditionellen Rückhalts an Zünften und Korporationen beraubt, wurden auf diese Weise im 19. Jahrhundert in eine isolierte und wehrlose Existenz gegenüber den industriellen Mächten und der staatlichen Gewalt gestoßen, und es bedurfte bekanntlich in vielen Ländern eines langen und erbitterten Kampfes, bei dem die Katholiken in der vordersten Reihe standen, bis die Arbeiter im Koalitionsrecht eine wenigstens beschränkte Freiheit wiedergewannen. Wir erinnern uns noch einmal, daß das 18. Jahrhundert und die Aufklärung Freiheit nur als Zubehör eines Individuums verstehen konnten, nicht einer sozialen Gruppe. Den Gruppen nahm sie die Freiheit weg. Die gleiche geistige Tradition, der das ehrwürdige Erbe der Freiheits- und Menschenrechte entstammt, hat doch auch die historische Kehrseite, daß sie die Gruppenmacht vernichtete, die zum Schutz des Schwächeren auch im Ständestaat vorhanden war. Man übersah aber auch die *Gefahren,* die in der Bildung neuer Gruppenmacht in dem freigegebenen, zum rechtlichen Niemandsland gewordenen weiten Bereich zwischen Staat und Individuum erwachsen konnten. All das, was wir in Europa mit der sozialen Frage im 19. Jahrhundert erfahren haben, die Rückkehr zu einem korporativen Verständnis der Freiheit, zum Beispiel in der Gewerkschaftsbewegung, das alles erleben wir heute weltweit und unter einem ungeheuren politischen Druck, indem sich die Autonomiebewegung der werdenden Nationalstaaten der Welt gleichzeitig mit der Dynamik der sozialen Frage verbindet; das ist der Grund für die Sprengkraft, die in diesen Bewegungen in der Dritten Welt liegt.

So scheint ein Teil des Ungenügens an den tradierten Freiheits- und Menschenrechten aus dem unklaren, aber stark empfundenen Gefühl zu kommen, daß diese Rechte gegenüber den tatsächlichen Bedrohungen der Freiheit in der modernen Gesellschaft ohnmächtig sind, weil sie nicht in erster Linie auf Begrenzung von Macht, sondern auf Hegung individueller Freiheit zielen, und weil sie da, wo sie Macht begrenzen wollen, einseitig den Staat und nicht die Gesellschaft im Auge haben.

So bietet die Lage der Freiheitsrechte in der gegenwärtigen Welt ein vielfältiges und oft zwiespältiges Bild. Auf der einen Seite haben die Rechte, indem sie aus Appellen und Ansprüchen zu konkreten Rechtsbestimmungen wurden, an Bedeutung für den Bürger gewonnen. Sie sind zu einem Element politischer Integration geworden. Auf der anderen Seite hat aber ihre Positivierung, zumal im Bereich persönlicher individueller Freiheit, auch die Grenze des modernen Freiheitsbegriffs ans Licht gebracht. Die Menschenrechte leben als geschichtliche Erscheinung vom Freiheitsanspruch des einzelnen gegenüber dem Staat, und sie leben als ethisches Prinzip vom Willen zur verantwortlichen Gestaltung des eigenen Lebens. Beides ist in der heutigen Welt mit ihrem Trend zum Kollektiven nicht mehr selbstverständlich, so daß den Freiheiten, selbst wo sie als positives Recht noch vorhanden sind, häufig der spontane Antrieb und die dynamische Fähigkeit zur Erneuerung und Weiterbildung fehlt. In den Ursprungsländern der Menschenrechte, in Europa und in den USA, ist das Ideal persönlicher Autarkie und Selbstverfügung längst durch Prinzipien der Gleichheit und des Sozialen ergänzt und oft eingeschränkt worden. Die Entwicklungsländer liegen mit ihrer halbentfalteten Staatlichkeit und ihrer erst beginnenden Industrialisierung noch in einem vor-grundrechtlichen Zeitalter. Einzig der archaische Obrigkeitsstaat des Kommunismus provoziert heute durch seine Verfügung über das individuelle Leben ganz ähnliche Reaktionen des persönlichen Freiheits- und Glücksverlangens gegen sich wie einst der absolute Staat des 18. Jahrhunderts, und es ist noch nicht abzusehen, ob sich in künftigen Wandlungen sozialistischer Gesellschaften eine Renaissance des Natur- und Menschenrechts vollziehen wird.

II

Ich komme damit zum zweiten Teil, zur Reaktion der Kirche, des kirchlichen Amtes und der Theologie auf den geschilderten Aufbruch der Menschenrechtsbewegung. Diese Reaktion der Kirche war nicht einheitlich und konnte es nicht sein. Genau wie bei der Auseinandersetzung der Kirche mit der modernen Demokratie hat die Tatsache eine Rolle gespielt, daß die Menschenrechtsbewegung der Kirche anfangs mit fordernder Unduldsamkeit entgegentrat und daß sie vor allem in ihrer kontinentalen Ausprägung die Religionsfreiheit als Freiheit von Religion, ja Freiheit *gegen* Religion verstanden hat.

So kann man im Verhältnis von Kirche und Menschenrechtsbewegung drei Phasen unterscheiden: erstens die der bedingungslosen oder bedingten Abwehr; sie reicht von der Französischen Revolution bis zum Syllabus von 1864. Dann die Phase der Annäherung, die mit dem Pontifikat Leos XIII. beginnt und mit Pius XII. ihren vorläufigen Abschluß findet. Und endlich die der aktiven Mitwirkung, die von der Enzyklika »Pacem in terris« Johannes' XXIII. über die Deklaration des Zweiten Vatikanums zur Religionsfreiheit bis zum Beitritt des Heiligen Stuhls zur KSZE-Schlußakte von Helsinki und zum Lehrschreiben »Redemptor hominis« Johannes Pauls II. reicht. Es ist hier nicht Ort und Zeit, diese Stationen im einzelnen nachzuzeichnen. Ich möchte nur ein wenig die Quellen sprechen lassen.

Es beginnt mit der Französischen Revolution, die erstmals einen logisch in sich geschlossenen Menschenrechtekatalog *sola ratione* proklamiert hat. Die Haltung der Kirche zu dieser Proklamation der Menschenrechte war nicht einheitlich. Wie André Latreille und Karl Dietrich Erdmann nachgewiesen haben, hatte das humanitäre Pathos der Deklaration zunächst auch den französischen Klerus mitgerissen. Je mehr jedoch mit zunehmender Radikalisierung der Revolution die Frage der Souveränität des Staates in den Vordergrund rückte und damit die Rechte der Kirche in Frage standen, desto mehr gerieten die im Anfang emphatisch verkündeten Grundsätze ins Zwielicht. Schließlich war der Jakobinerstaat zur Anerkennung wirklicher Religionsfreiheit im Ernst nicht bereit. Er proklamierte in Anlehnung an Rousseaus Zivilreligion einen ideologischen Absolutismus, der Gewissens- und Kultfreiheit schroff verneinte, und er brachte — schon im Vorgriff auf die totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts — schließlich einen eigenen Staatskult, entwickelt aus katholischen Kultresten, hervor. Die Revolution war zur Kirche geworden. Und so lange sie dies blieb, war eine Versöhnung mit der Kirche nicht zu erwarten. Diese Versöhnung wurde erst möglich, als sich die demokratische Staatsform der Reste des Absolutismus entledigte, die ihr aus der geschichtlichen Herkunft in Frankreich anhafteten, als sie die Souveränität des Staates begrenzte und dem Gedanken einer staatsfreien Sphäre des Individuums wiederum Raum gab.

Immerhin hält das kirchliche *non liquet* nach dem großen Schock der Revolution noch lange vor — besonders auch als Verwahrung gegenüber einer als auflösend empfundenen Religionsfreiheit. Pius IX. verwirft noch 1864 in Syllabus ausdrücklich den Satz, Gewissens- und Kultfreiheit sei ein allgemeines Menschenrecht, das in jedem gut eingerichteten Staat gesetzlich bestimmt und gewährleistet sein müsse, und er verwirft weiter den Satz, die Staatsuntertanen hätten ein durch keine kirchliche und bürgerliche Autorität zu beschränkendes Recht darauf, alle ihre Meinungen in Worten wie in Druckschriften oder auf eine andere Weise kundzugeben und zu veröffentlichen. Erst mit Leo XIII. beginnt sich, wie wir aus den Forschungen von J. C. Murray wissen, die

Haltung der Kirche gegenüber Verfassungsstaat, Demokratie und damit auch gegenüber Grundrechten und Menschenrechten zu ändern. Auf der einen Seite wird in den politischen Lehrschreiben, besonders in *Humanum Genus, Libertas, Immortale Dei,* der pseudoreligiöse Messianismus der jakobinischen Demokratie mit seinen Übergriffen in die kirchliche Autonomie scharf abgelehnt. Der Staat ist ein weltliches Ding und muß weltlich bleiben. »Civitas non est dux ad coelestia.« Auf der anderen Seite wird aber die dadurch nahegelegte Anlehnung an das liberale Staatsideal wieder eingeschränkt durch den Hinweis auf die wichtigen Funktionen des Staates als Hüter und Regler der sozialen Ordnung, wenn man etwa an *Rerum novarum* denkt, wo die Beteiligung des Staates bei der gerechten Verteilung der Güter und bei der Sicherung der Arbeitsmöglichkeiten ausdrücklich gefordert und zum ersten Mal in der Kirchengeschichte das Koalitionsrecht als Naturrecht proklamiert wird.

Die Äußerungen Papst Leos XIII. zu Politik und Soziallehre und Menschenrechten bewegen sich in zwei Richtungen. Einmal betonen sie, anknüpfend an die erneuerte thomistische Staatslehre, die sittliche Indifferenz der aristotelischen sogenannten »guten Staatsformen«, unter denen jetzt die Demokratie ausdrücklich genannt wird. Sie öffnen damit einen Weg zur Legitimierung der modernen Revolutionen und auch der Menschenrechtsbewegungen. Es ist charakteristisch, daß Leo XIII., entsprechend dem Fortschritt der demokratischen Verfassungsformen, 1892 den französischen Katholiken den Rat gibt, die Republik anzuerkennen, nachdem er den großen kirchlichen Verjährungstermin, die 100 Jahre seit der Absetzung des französischen Königs durch die Legislative, abgewartet hatte. Auf der anderen Seite erneuerte Leo XIII. die alte Lehre von den in sich selbständigen und aufeinander verweisenden und angewiesenen Gewalten Staat und Kirche, ihrer »ordinata colligatio«. Und hier wird dann über die bloße Indifferenzthematik hinaus einer möglichen neuen und positiven Beziehung von Christ und Bürger im demokratischen Sinne der Weg gebahnt, wie auch übrigens die sozialen Lehrschreiben Leos — und das ist ein bedeutendes Novum in der Kirchengeschichte — sich nicht mehr an die Bischöfe, auch nicht mehr an die Monarchen als Träger öffentlicher Verantwortung, sondern an den neuen demokratischen Souverän, an den Bürger, den *civis christianus* wenden, der jetzt im Gewissen an die Erfüllung seiner Pflichten im öffentlichen Leben gebunden wird.

Über diese sorgfältig formulierten Positionen ist Leo XIII. freilich nicht hinausgegangen, und es wäre unhistorisch, anderes von ihm zu erwarten. Er hat alles peinlich vermieden, was als eine Stellungnahme für die moderne Demokratie ausgelegt oder als Illoyalität gegenüber dem damals noch überwiegend monarchisch verfaßten Europa verstanden werden könnte. Das zeigt sich an einer historisch berühmt gewordenen Kontroverse über Begriff und Sinn des Wortes »christliche Demokratie«. Dieses Wort war in Belgien, Italien und Frankreich in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts aufgekommen, und

die entsprechenden Bewegungen wandten sich an den Papst unter Berufung auf seine Sozialenzykliken mit der Bitte, diesem Wort der »christlichen Demokratie« auch politische Bedeutung beilegen zu dürfen. Der Papst hat dies in seiner Enzyklika »Graves de communi« (1901) ausdrücklich zurückgewiesen. »Zwar bezeichnet Demokratie nach dem Sinn des Wortes und dem Gebrauch der Philosophie die Volksherrschaft; heute aber muß man das Wort so fassen, daß ihm keinerlei politischer Begriff unterlegt wird und es nichts anderes bedeutet, als eine christliche Bewegung sozialer Sorge für das Volk . . .« Damit ist das Politische, das in dem Begriff christliche Demokratie steckt, zurückgenommen auf die naturrechtliche Frontlinie des Sozialen, auf eine Bewegung sozialer Sorge für das Volk — ein letztes Zögern und An-sich-Halten der Kirche vor dem übermächtigen Andrang der modernen demokratischen Bewegung.

Doch seit dem Ende des Ersten Weltkriegs, seitdem sich ein genereller Übergang zur politischen Demokratie und eine gesellschaftlich-ökonomische »Fundamentaldemokratisierung« vollzogen hatte, hat sich der politische Horizont, auf dem die Enzykliken Leos XIII. stehen, von Grund auf verwandelt. Und so haben die Päpste nach Leo XIII., vor allem die Pius-Päpste des 20. Jahrhunderts, die Lehren Leos XIII. aus der Umhüllung taktischer Rücksichten und zeitgebundener Formulierungen zu lösen versucht. Sie haben versucht, zu der inzwischen alleinherrschend gewordenen Demokratie des 20. Jahrhunderts ein der Kirche wesensgemäßes, und das heißt: ein theologisches Verhältnis zu entwickeln. Denn in einer gesellschaftlichen Situation, in der ohne demokratische Herrschaftsform Freiheit, Recht und Würde des Menschen auf keinen Fall mehr gewährleistet werden kann, ist die Debatte darüber, ob es nicht vielleicht auch andere legitime Herrschaftsformen geben könne, in denen die Grundsätze der katholischen Soziallehre sich entfalten können, zumindest zweitrangig geworden. Wohl aber muß der Gedanke, *wie* die Demokratie beschaffen sein muß, damit sie die Güter Freiheit und Menschenwürde wirksam sichert und nicht in ein Gegenteil verfälscht, alle Aufmerksamkeit der Christen beanspruchen.

Und so bezieht denn Papst Pius XII. in seiner Weihnachtsansprache von 1944 ganz selbstverständlich in den Begriff Demokratie auch den politischen Bereich mit ein, und zwar nicht nur die innerstaatliche, sondern auch die zwischen- und überstaatliche Seite und damit auch die Thematik der Menschenrechte. Ohne auf die Frage der äußeren Organisation der Demokratie einzugehen, stellt der Papst sittliche Grundregeln für den Bürger in der Demokratie und für den Inhaber der öffentlichen Gewalt auf, Regeln, die erfüllt sein müssen, wenn diese Regierungsform ihrem Zweck, Freiheit und Menschenwürde zu sichern, gerecht werden soll. Der Sinn dieser Erweiterung ist klar: Nachdem aus der *latenten* Demokratie einer verstärkten Verpflichtung zur Sorge für die sozial Schwachen (doch innerhalb monarchischer und aristokratischer Ordnungen) die *offene* Demokratie einer alle Schichten des

Volkes umfassenden Herrschaftsordnung geworden ist, kann die Aufgabe einer katholischen, einer christlichen Zuwendung zur Demokratie nicht mehr in der sozialen Sorge für die an der Herrschaftsordnung nicht beteiligten niederen Stände, wie es noch bei Leo XIII. heißt, sein Bewenden haben, vielmehr muß jetzt das Denken und Trachten der Christen sich auf die ganze Breite des sozialen und staatlichen Lebens richten, in der sich die demokratische Ordnung realisiert.

Vollends gewinnt diese Bewegung des Ausgleichs, der aktiven und nicht nur passiven Rezeption der Menschenrechtstradition an Stärke und Dynamik unter den päpstlichen Nachfolgern Pius' XII. Die Arbeiten bedeutender Theologen und Laienführer werden jetzt vom Amt aufgenommen und in offizielle Verlautbarungen der Kirche eingeschmolzen, ich erinnere nur an Toniolo, Sturzo, Maritain und Murray. Das wohl eindrucksvollste Dokument dieser Rezeption ist die Enzyklika »Pacem in terris« (1963), die man mit Recht als kirchliche »Magna Charta« der Menschenrechte bezeichnet hat. Ihr entspricht zwei Jahre später die Deklaration über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils, an der Murray maßgebend mitgewirkt hat. Und von hier führt dann der Weg mit innerer Konsequenz zur aktiven Beteiligung des Vatikans an den in den siebziger Jahren immer mehr sich internationalisierenden Menschenrechtsbewegungen, zur Mitarbeit an der KSZE, zur Zusammenarbeit mit dem Weltkirchenrat in den Fragen der Menschenrechte und zu einer kaum zählbaren Fülle von Verlautbarungen der Päpste, der nationalen Bischofskonferenzen und der Laiengremien besonders in Europa zu diesem Thema. Erinnert sei nur an die Rede von Papst Johannes Paul II. vor der UNO im Oktober 1979. Es klingt wie der Schlußakkord einer langen, oft mit Bitterkeit geführten Auseinandersetzung, wenn Johannes Paul II. in seiner Enzyklika »Redemptor hominis« die allgemeine Erklärung über die Menschenrechte von 1948 mit folgenden Worten charakterisiert:

». . . Gegenüber einigen Kapiteln dieser Erklärung sind Einwände und begründete Zurückhaltung geäußert worden, aber nichtsdestoweniger ist diese Erklärung als Stufe und als Zugang zu der zu schaffenden rechtlichen und politischen Ordnung aller Völker auf der Welt zu betrachten. Denn durch sie wird die Würde der Person, die allen Menschen unbedingt zukommt, feierlich anerkannt, und es werden jedem Menschen seine Rechte zugesprochen, wie zum Beispiel die Wahrheit frei zu suchen, den Normen der Rechtschaffenheit zu folgen, die Pflichten der Gerechtigkeit auszuüben und ein menschenwürdiges Dasein zu führen. Darüber hinaus werden noch andere Rechte gefordert, die mit den erwähnten in Zusammenhang stehen. Es ist daher zu wünschen, daß die Vereinten Nationen immer mehr dazu gelangen, ihre Verfassung und die Mittel, die ihnen zur Verfügung stehen, der Weite und der Vortrefflichkeit ihrer Aufgaben anzupassen, damit bald die Zeit komme, in der diese Versammlung die Rechte der menschlichen Person wirksam schützen kann, Rechte, die

deswegen allgemein, unverletzlich und unveränderlich sind, weil sie unmittelbar aus der Würde der menschlichen Person entspringen, und das um so mehr, weil die Menschen heutzutage in ihren Nationen mehr im öffentlichen Leben stehen, mit lebhafterem Interesse die Anliegen aller Völker ununterbrochen verfolgen und sich immer mehr bewußt sind, daß sie als lebendige Glieder zur allgemeinen Familie der Menschheit gehören.«

Längst hat sich in unseren Tagen der Kampf um die Menschenrechte internationalisiert, nicht nur politisch, auch kirchlich. Ich habe schon vom Weltkirchenrat gesprochen. Es muß aber auch verzeichnet werden, daß die Stimmen aus dem katholischen und evangelischen Bereich heute unüberhörbar verstärkt werden durch *orthodoxe* Stimmen. Hier scheint ein ganzer Äon der Staatsfrömmigkeit und des leidenden Gehorsams zu Ende zu gehen. »Wenn ich zur Kirche gekommen bin, um einen Sohn taufen zu lassen, warum muß ich da meinen Paß vorweisen?« schreibt Alexander Solschenizyn in seinem berühmten »Offenen Brief« an den Patriarchen Pimen von Moskau. »Für welche kanonischen Erfordernisse benötigt das Moskauer Patriarchat die Registrierung derer, die sich taufen lassen? Man muß sich noch über die Geisteskraft der Eltern wundern, über den aus der Tiefe der Jahrhunderte ererbten unbewußten seelischen Widerstand, mit dem sie diese denunziatorische Registrierung durchmachen und damit später der Verfolgung am Arbeitsplatz oder dem öffentlichen Gelächter der Unverständigen ausgesetzt sind. Doch damit erschöpft sich die Beharrlichkeit. Mit der Taufe des kleinen Kindes ist gewöhnlich die ganze Eingliederung der Kinder in die Kirche getan. Die Wege, die sich zur Erziehung im Glauben anschließen, sind ihnen fest verschlossen, verschlossen ist der Zugang zur Beteiligung am Gottesdienst, manchmal auch der Weg zur Eucharistie, ja sogar zur Anwesenheit beim Gottesdienst. Und dann: das Studium der russischen Geschichte überzeugt davon, daß sie unvergleichlich viel menschlicher und mit mehr gegenseitigem Einverständnis verlaufen wäre, wenn die Kirche nicht ihre Selbständigkeit aufgegeben und das Volk auf ihre Stimme gehört hätte, wie das etwa in Polen der Fall war.« Hier gewinnt das Thema der Menschenrechte — ich kann es nur andeuten — einen neuen ökumenischen Aspekt, dessen Tragweite im Augenblick noch kaum abzusehen ist.

III

Ich komme zum dritten und abschließenden Teil. Könnte man also heute über der langen und schmerzlichen Geschichte des Themas »Kirche und Menschenrechte« getrost die Akten schließen, in der Hoffnung, die Probleme von Jahrhunderten hätten ihr Gewicht in der Gegenwart verloren? Dies — so meine ich — wäre eine allzu optimistische Einschätzung der heutigen Situation. Denn

so positiv und so hoffnungsreich dies ist, ein doppeltes Defizit bleibt anzumerken. Einmal bleibt in dem heutigen weltweiten Ruf nach Menschenrechten meist offen, auf welchem geistigen oder sittlichen Fundament diese Rechte ruhen. Sehr mit Recht haben daher kirchliche Stimmen in den letzten Jahren wiederholt an den Zusammenhang von Grundwerten und Grundrechten erinnert. Zum andern ist das Freiheitsverständnis, das den Menschenrechten zugrunde liegt, durchaus kontrovers: Ich erinnere nur an den die westlichen Demokratien tief aufwühlenden Streit um das Recht des ungeborenen Lebens. Es ist kein Zufall, daß der gegenwärtige Papst, der die Menschenrechte zu einem Thema seines Pontifikats gemacht hat, immer wieder mit Nachdruck auf den institutionellen, den sozialen Gehalt der Grundrechte hinweist. »Gerecht sein«, so sagt Papst Johannes Paul II., »das heißt, jedem zukommen lassen, was ihm zusteht. Das beste Beispiel ist vielleicht der Arbeitslohn oder das Recht auf die Früchte der eigenen Arbeit oder des eigenen Bodens, den Menschen stehen aber auch ein guter Name, Achtung, Rücksicht und ein guter Ruf zu, den er sich verdient hat, und zur Gerechtigkeit gehört auch das, was der Mensch Gott schuldet.«

Nirgends kann man den Zusammenhang von Grundwerten und Grundrechten so deutlich erkennen wie bei dem Grundrecht der Religionsfreiheit. Fragen wir also abschließend, wie es mit der Religionsfreiheit in der heutigen Welt steht und wie sich darin das aktuelle Verhältnis von Kirche und Menschenrechten spiegelt.

Religionsfreiheit war ursprünglich — ebenso wie die anderen Menschenrechte — ein Produkt der säkularen Vernunft. Sie war in ihrer ursprünglichen Form nicht christlich bestimmt und auch nicht korporativ kirchlich gebunden. Erstmals im 18. Jahrhundert, in den nordamerikanischen Staaten, wurde das Recht auf Religionsausübung als ein fundamentales naturrechtlich fundiertes Menschenrecht begriffen und in den Verfassungen verankert. Zwar ist die Religionsfreiheit nicht, wie einst Georg Jellinek meinte, das Ursprungsrecht der verfassungsmäßigen Grundrechte überhaupt, wenngleich Rechte wie Pressefreiheit, Meinungsfreiheit tatsächlich auf sie zurückgehen. Aber sie spielt bei der naturrechtlichen Systematisierung der bürgerlichen Rechte und ihrer Zusammenfassung in einem Menschenrechts*katalog* doch eine bedeutsame, im einzelnen noch nicht völlig aufgehellte Rolle. Obwohl der Anteil christlicher Gedanken in Form des außerkirchlichen protestantischen Spiritualismus, des protestantischen und möglicherweise auch des katholischen Naturrechts nicht zu übersehen ist, ist doch der Hintergrund der Menschenrechteerklärung und der Religionsfreiheit im besonderen eher der eines ganz auf praktische Bewährung gestellten Vernunftchristentums. Sein Zentrum ist die Ratio des einzelnen Menschen. So wird in der von Madison formulierten »Bill of Rights« von Virginia die Überzeugung ausgesprochen, daß »Religion oder die Ehrerbietung, die wir unserem Schöpfer schulden, und die Art, in der wir sie

darbringen, allein von Vernunft und Überzeugung abhängen, nicht durch Gewalt zu erzwingen sind, daß daher alle Menschen in gleicher Weise zur freien Ausübung ihrer Religion berechtigt sind, wie dies den Forderungen ihres Gewissens entspricht, und daß es die gegenseitige Pflicht aller ist, christliche Nachsicht, Liebe und Hilfsbereitschaft füreinander an den Tag zu legen«.

Diese radikale Auffassung von Religionsfreiheit ist selbst in den modernen staatlichen Verfassungen nur zögernd rezipiert worden. Ihr mächtiger Gegenspieler blieb im 19. und 20. Jahrhundert die Privilegierung von Staatskirchen und Staatsreligionen in den Verfassungen. Aber im Lauf der modernen Säkularisierung, die die Kirchen, auch die staatlich privilegierten, allmählich in eine Minderheits- und Diasporasituation gedrängt hat, wird dieser Widerpart immer schwächer, und so gewinnt die Religionsfreiheit auch für die öffentliche Stellung der Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert immer mehr an Bedeutung — ein Prozeß, der längst nicht abgeschlossen ist. Eine Schwierigkeit liegt aber darin, daß die Religionsfreiheit in ihrer überlieferten Form noch immer deutlich die Spuren des Kampfes gegen den Absolutheitsanspruch einzelner christlicher Bekenntnisse, ja auch des christlichen Bekenntnisses schlechthin an sich trägt, was ihr nicht selten einen polemisch-individualistischen Zug verleiht und sie zur Verteidigung korporativer Rechte der Kirchen untauglich macht, wie auch andererseits ihre volle Rezeption im christlichen Denken lange Zeit erschwert und hintangehalten hat.

Heute haben sich Begriff und Anwendungsbereich, übrigens auch die Praxis der Religionsfreiheit tief verändert. War sie früher im wesentlichen eine Forderung religiöser Minderheiten gegenüber dem übermächtigen Druck von Staatskirchen und Staatsreligionen, so ist diese Frontstellung heute nur noch erhalten in den Staatskirchenländern, die aber an Zahl ständig abnehmen (vielleicht mit Ausnahme des islamischen Bereichs). Dafür ist der Religionsfreiheit ein neuer mächtiger Gegner in Gestalt eines offiziellen Staatsatheismus und -totalitarismus, wie im kommunistischen Bereich, oder einer nativistischen Volks- und Staatsvergötzung, wie in vielen Entwicklungsländern, erstanden; und in den Ursprungsländern dieses Grundrechts, in den angelsächsisch-protestantischen Ländern des Westens, droht Religionsfreiheit immer mehr zur negativen Freiheit zu werden, eher darauf berechnet, Ungläubige gegen den Druck konventioneller Religiosität zu sichern, als Bekenntnis- und Religionsfreiheit im eigentlichen Sinne zu schützen.

Besonders schwierig ist es, eine Prognose darüber anzustellen, wie sich das Schicksal der Religionsfreiheit in den kommunistischen Ländern und in den sogenannten blockfreien Staaten entwickeln wird. Daß heute gegenüber den Anfangszeiten des Kommunismus eine gewisse Entspannung in der Praxis der Religionsfreiheit eingetreten ist, natürlich nur eine sehr relative Entspannung, ist unverkennbar. Ebenso deutlich ist aber, daß diese Religionsfreiheit ganz überwiegend sich auf historisch-kultische Schonräume beschränkt, daß von

einer wirklichen Neutralität des Staates zwischen Religion und Atheismus keine Rede sein kann. Stanislaus Stomma, einer der prominentesten und mutigsten Sprecher des osteuropäischen Katholizismus, hat schon vor Jahren als Kern solcher Toleranz den Versuch enthüllt, die Kirche »auf konservative Positionen abzudrängen, sie gewissermaßen einzumotten und sie als folkloristischen Rest der Feudalepoche unter Denkmalschutz zu stellen«. Auf längere Sicht wird man daher von einem erneuerten, gegenwartszugewandten Christentum, wie es der gegenwärtige Papst vertritt, in den kommunistischen Ländern keine Erleichterung und Entspannung, sondern eher eine Verschärfung des Verhältnisses zum Staat erwarten dürfen. Es ist kein Zweifel, daß eine für Zeitfragen aufgeschlossene moderne und in die Zeit hinein sprechende Kirche für ein kommunistisches Regime weit schwierigere Probleme aufwirft als eine in tatabgewandtem Liturgismus und althergebrachtem Brauchtum erstarrte Volkskirche nach dem Vorbild der älteren Orthodoxie — jener Orthodoxie, die Solschenizyn in seinem Brief kritisiert. Die eigentliche Probe auf die Religionsfreiheit in den kommunistischen Ländern wird erst dann gemacht werden, wenn der Kirche jener öffentliche Raum freigegeben wird, in dem sie mit der herrschenden Weltanschauung um die Seelen und um die Lebensgestaltung ringen kann. Ob es dahin kommen wird und wie rasch, ist aber noch offen. Zumindest wird man auch bei optimistischer Beurteilung der Lage mit einer langen Periode der Kämpfe und Krisen rechnen müssen.

Auch in vielen nichtkommunistischen blockfreien Staaten ist die Religionsfreiheit heute bedroht. Das Problem liegt hier weniger in der alten Volksreligion, die sich ja heute oft in Auflösung befindet, sondern vielmehr darin, daß das allzu rasche Eindringen westlicher Lebensformen nicht selten durch eine auf Nationalismus und Nativismus gestützte Weltanschauungsdiktatur kompensiert wird — ein Parallelvorgang zu faschistischen Diktaturen im europäischen Bereich. Vergöttlichung des Staates, des Herrschers, der Rasse, Personenkult usw. kann aber zu einer ähnlichen Gegenstellung gegen die Religionsfreiheit führen wie das mit Zwangsmitteln durchgesetzte Wahrheitsmonopol der Partei in den kommunistischen Ländern. So kann auch in diesem Bereich der Dritten Welt die Prognose für die Zukunft der Religionsfreiheit nicht ohne weiteres günstig sein, und dies um so mehr, als hier auch meist der stützende Hintergrund der übrigen bürgerlichen Rechte fehlt oder doch angesichts drängender materieller und kreatürlicher Sorgen leere Formel bleibt.

Die katholische Haltung gegenüber dem Prinzip der Religionsfreiheit war lange Zeit hindurch unsicher. Man war geneigt, den Rückzug des Staates aus der Gewissenssphäre als eine Verkürzung zu empfinden, man hielt jedenfalls im eigenen Bereich an einem Staatsideal fest, das dem Staat nicht nur die Sorge um das irdische Wohl, sondern auch die um das Heil der Seele zuerkannte. Das mag an der prototypischen Gestalt und Wirkung des konfessionellen Territorialstaates liegen, mit dem der Katholizismus seit dem Zerbrechen des mittelalterli-

chen *Corpus Christianum* sein religiöses und politisches Schicksal verbunden hatte. Der konfessionelle Mischungsprozeß der Gegenwart, das Hervortreten der Diasporasituation der Kirche auch in den bisherigen Staatskirchenländern hat hier den Blick für neue Möglichkeiten einer nicht auf staatskirchliche Garantien, sondern auf freie Tätigkeit im Rahmen der Religionsfreiheit gestützten öffentlichen Stellung der Kirche geöffnet, und die Erfahrung des modernen Totalstaates hat die Katholiken darüber belehrt, daß ihnen von einem säkularisierten politischen Monotheismus schlimmere Gefahren drohen können als von einem Gemeinwesen, das sich die Erkenntnis über Glaubens- und Gewissensfragen kraft Einsicht in die eigene Inkompetenz versagt. Es bleibt jedoch die Schwierigkeit, daß die demokratische Gesellschaft über die reine Freigabe und die mit ihr verbundene Schutzfunktion hinaus zu dem von ihr freigegebenen Glaubens- und Gewissensbereich keine näher bestimmbare positive Beziehung hat — wodurch einerseits das Freigegebene in Gefahr kommt, zu verfallen und bedeutungslos zu werden, andererseits die Gesellschaft selbst in ein pragmatisches Zweckdenken geraten kann, das in der Desillusionierung für säkularisierte Heilslehren anfällig wird. Das Ergebnis ist dann oft jene rein negative Religionsfreiheit, die, indem sie ihren Inhalt aus der Abwehr des Anspruchs etablierter Bekenntnisse gewinnt, notwendig das Recht selbst entwerten und ihm seinen Sinn entziehen muß. Es bedarf daher in der gegenwärtigen Situation der geistigen Anstrengung gerade der Christen, um der Religionsfreiheit jene positive Bedeutung zurückzugeben, die sie ursprünglich besaß und der sie ihren Siegeszug in der Welt verdankt, nämlich die Freiheit zum öffentlichen und zum gemeinschaftlichen Bekenntnis selbst gegen das stillschweigende Establishment der Nichtreligion und die Freiheit des Andersseins gegenüber dem Druck gesellschaftlicher Konventionen.

Die Menschenrechte — aus katholischer Sicht

Von Karl Forster

Von der Sache her — wenn auch nicht in der begrifflichen Artikulation der neuzeitlichen Menschenrechtserklärungen — ist die Begegnung und Verflochtenheit des christlichen Glaubens und der kirchlichen Gemeinschaft mit unverzichtbaren und unveräußerlichen Rechten der menschlichen Person so alt wie die Geschichte des christlichen Glaubens selbst. Die im Evangelium Jesu Christi geschehene Entmythologisierung der Welt und der politischen Strukturen, die Gleichheit der Heilsverheißung für Sklaven und Freie, für Männer und Frauen, der befreiende Charakter des Rufs zur radikalen Umkehr und die Seligpreisungen der Bergpredigt setzten Entwicklungen in Gang, die den aus den Ungleichheiten der politischen Macht, des wirtschaftlichen Besitzes oder der sozialen Stellung begründeten Abhängigkeiten entgegenwirkten oder ihnen zumindest deutliche Grenzen zogen. Dies gilt, obwohl oder vielleicht gerade weil der christliche Glaube und die Christengemeinden nicht mit einem gesellschaftlichen Reformmodell oder mit einem Veränderungsprogramm für politische Ordnungen in die menschliche Geschichte traten. So sehr die sich nach der konstantinischen Wende entwickelnden kirchlichen und politischen Ordnungen das römische Recht und die antike Ethik, so sehr die frühe Christologie die griechische Philosophie ins Spiel brachte, letztlich blieb als Motiv eines sich früh entwickelnden christlichen Interesses für Wesen und Würde der Person doch der Glaube prägend. Dies gilt auch für die Definition der Person durch Boethius, vorher schon für die Naturrechtsansätze bei Augustin, später für die Lehre des Thomas v. Aquin von den dem Menschen naturhaft eigenen Freiheitsrechten wie für die auf seinen Gedanken aufbauende Tradition des in besonderer Weise der Vernunft verpflichteten, gleichwohl aber nicht rationalistischen christlichen Naturrechtsdenkens. Das ontologisch begründete Vernunftrecht des Aquinaten ist als normierendes Offenkundigwerden der Weltvernunft Gottes in der Wesenheit der Dinge und des Menschen und zugleich als Sollensordnung konzipiert, in der sich das natürliche Verlangen des nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen nach dem Guten und nach den Seinsvollkommenheiten der eigenen Person wie anderer Wesen ausdrückt. In diesem theonom verankerten Rahmen finden nicht nur fundamentale Menschenrechte der einzelnen, sondern auch Grundrechte der Gemeinschaften wie etwa der Familie, des Staates und der Kirche ihren Ort und ihre Legitimation.

Von daher gesehen könnte ein katholisches Statement zum Thema Kirche und Menschenrechte verhältnismäßig kurz und einfach sein. Die kirchliche Betonung der Menschenrechte in der Enzyklika *Pacem in terris* und in den

Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den Reden Pauls VI. und Johannes Pauls II. vor der UNO sowie durch die vatikanische Unterzeichnung der Schlußakte der KSZE von Helsinki kann sich nicht nur auf den Einsatz vieler Katholiken für fundamentale Menschenrechte oder auf die Leiden der um ihres Glaubens willen Verfolgten in weiten Teilen der Welt berufen. Sie ist auch im Neuen Testament und in wesentlichen Phasen der theologischen und kirchlichen Tradition begründet. Im Einsatz für die Menschenrechte konvergieren die ethischen Imperative der Offenbarung und die anthropologische Reflexion der menschlichen Würde, und alle Konflikte der Kirche mit den neuzeitlichen Menschenrechtspostulaten scheinen höchst zeitbedingte Mißverständnisse von beiden Seiten zu sein. Dennoch wird die Entwicklung des Verhältnisses zwischen der Kirche und den neuzeitlichen Menschenrechtserklärungen zurecht als Leidensgeschichte bezeichnet. Dies fordert ein Bedenken der tieferen Zusammenhänge, die hinter den tragischen Konflikten standen und auch für die gegenwärtige besondere Nähe der Kirche zu den Menschenrechten ihre Bedeutung behalten. Die Menschenrechte haben ihre Begründung aus der besonderen Würde der menschlichen Person. Sie sind Ansprüche, die dem Menschen aus der ihm eigenen Freiheit und Verantwortung zukommen und die politischen Gemeinschaften wie jeden einzelnen um derselben menschlichen Würde willen in Pflicht nehmen. Die Freiheit des religiösen Glaubens und Bekennens wie des persönlichen Gewissens hat unter diesen Freiheitsrechten eine hervorragende, besonders eng mit der Menschenwürde selbst verbundene Stellung. Gerade in der Frage der Religions- und Gewissensfreiheit kennt die Geschichte der neuzeitlichen Menschenrechtsbewegungen aber zwei unterschiedliche Grundkonzeptionen, die dem Freiheitspathos eine je eigene Prägung gaben und die katholische Kirche in unterschiedlicher Weise herausforderten.[1]

Die eine Konzeption knüpfte eher pragmatisch, wenn auch keineswegs ohne revolutionäre Dynamik, an dem Selbstbestimmungsstreben der für die mittelalterliche Gesellschaftsordnung kennzeichnenden Stände an. Sie gewann zuerst durch neue Entwicklungen innerhalb dieser Stände, durch deren Grenzen sprengende Veränderungen in den gesellschaftlichen und beruflichen Rahmenbedingungen, dann aber vor allem gegen die politischen Auswirkungen von Reformation und Gegenreformation und gegen den Druck des darin begründeten Staatskirchentums neue Kräfte und Stoßrichtungen. Die frühe englische Aufklärung stellte Theorien bereit, nach denen es möglich wurde, ein Neben-

1 Vgl. dazu J. C. Murray, The Church and Totalitarian Democracy. In: »Theological Studies« 13 (1952), S. 525 ff.; ders., Das Verhältnis von Kirche und Staat in den USA. In: K. Forster (Hrsg.), Das Verhältnis von Kirche und Staat. Würzburg 1965, S. 49-71; H. Maier, Kirche und Demokratie. In: ders. (Hrsg.), Kirche und Gesellschaft, S. 82-107; ders., Kirche und Menschenrechte. In: R. Grulich (Hrsg.), Religions- und Glaubensfreiheit als Menschenrechte. München 1980.

einander unterschiedlich orientierter Selbständigkeiten zu finden, ohne die letztlich theonomen Begründungen des je eigenen Lebensentwurfs zu unterdrücken oder zu verlassen. Individuelle und korporative Freiheiten brauchten sich dabei nicht gegenseitig auszuschließen. Es ist die Konzeption, die geschichtlich für den angelsächsischen Raum kennzeichnend geworden ist. Wichtige Wegmarken waren die *Petition of Rights* (1628), das *Agreement of the People* (1647), die *Bill of Rights* (1689). Revolutionäre und zugleich ordnende Kraft entwickelten die darin investierten Gedanken schließlich verstärkt jenseits des Atlantischen Ozeans, wo anknüpfend am Pakt der auf der Mayflower die Freiheit suchenden Pilgerväter in der *Virginia Bill of Rights* (1776), in der im gleichen Jahr von Thomas Jefferson vorbereiteten *Declaration of Independence*, schließlich 1789/90 in der Bundesverfassung der USA und insbesondere in deren »Ammendments« die Menschenrechte einschließlich der Religionsfreiheit zum Fundament einer menschenwürdigen Verfassungsordnung und zugleich der lebendigen, unbehinderten Entfaltung einer bunten Vielfalt religiöser Gemeinschaften und Gruppen wurde.

Die andere Konzeption, die in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der Französischen Nationalversammlung von 1789 ihren Ausdruck fand und von dort einen breiten Einfluß in den kontinentaleuropäischen Ländern entfaltete, unterscheidet sich von der angelsächsischen nicht primär in Einzelpostulaten, sondern im Grundansatz. Die sich mit den Menschenrechtsformeln verbindenden Ziele wurden hier entscheidend von der Philosophie der Aufklärung, namentlich der französischen Aufklärungsphilosophie, bestimmt. Tragender Grund dieser Konzeption waren die Überzeugung von der grundsätzlichen Gutheit, die Forderung nach der Gleichheit aller Menschen und die durchgängige Option für die menschliche Vernunft und für das autonome individuelle Wollen als letzte Kriterien gesellschaftlichen Zusammenlebens. Da nur das vom Willen aller getragene Gesetz des Staates und die vernunftgeleitete Autonomie des individuellen Wollens akzeptiert werden sollten, blieb für korporative Grundrechte zwischen dem Staat und den einzelnen kein Platz. Nicht eine Pluralität theonom orientierter und öffentlich wirksamer religiöser Denominationen, sondern die Areligiosität der *volonté générale* wurde zum Maßstab.

Die beiden Grundtypen der Menschenrechtsbewegung forderten und fordern die Kirche in unterschiedlicher Weise. Die für die angelsächsische Welt typische Konzeption verlangt von ihr zwei grundlegende Verzichte: den Verzicht auf Privilegien, die ihr im Gefolge des Augsburger Religionsfriedens in katholischen Ländern zugekommen waren, und den Verzicht darauf, für die Ordnung des Politischen unmittelbar Wahrheiten und Normen geltend zu machen, deren theonome Legitimation in der Gemeinschaft des Glaubens evident waren, von der Gesamtheit der Gesellschaft aber nicht mehr akzeptiert wurden. Der erste Verzicht konnte der katholischen Kirche gerade in der

angelsächsischen Welt angesichts der Religions- und Konfessionsstatistik leichtfallen. Die Menschenrechte, insbesondere das der Religionsfreiheit, boten hier sogar die Möglichkeit einer verstärkten gemeindlichen und kirchlichen Sozialisation und Kommunikation, eine neue Chance unbehinderter öffentlicher Wirksamkeit und missionarischen Zeugnisses auch aus einer Minderheitenposition. Der andere Verzicht schien möglich, da beispielsweise in den USA das Verfassungsverbot jedweden Gesetzes, das ein »establishment of religion« oder eine Einschränkung der Ausübung der Religion zur Folge haben könnte, bis in die jüngste Zeit im Rahmen einer allgemeinen Überzeugung und Praxis stand, die noch 1952 den Obersten Gerichtshof erklären ließen: »Unser Volk ist religiös, und unsere Satzungen setzen ein höchstes Wesen voraus.« Freilich bedeutete diese Konzeption für die Katholiken grundsätzlich auch die Notwendigkeit, sich mit dem Recht auf die volle private und öffentliche Entfaltung des Lebens nach den ihnen zugänglichen höchsten Wahrheiten zufriedenzugeben und es hinzunehmen, in einer Gesellschaft zu leben, in der Widersprüche zu einer von ihnen als verbindlich eingesehenen Wahrheit propagiert werden, ja sogar in staatliche Gesetze eingehen können.

Die andere, aus der Französischen Revolution hervorgegangene Konzeption mußte aus kirchlicher Perspektive in den wesentlichen Fragen der Religion und des Gewissens wie die dogmatische Konkurrenz zum Glauben der Kirche empfunden werden. Nicht mehr die aus der Schöpfung zu ermittelnde Autorität göttlichen Willens, nicht mehr die durch Gott angerufenen Gewissen, sondern allein die menschliche Vernunft und die subjektiven Imperative der individuellen Gewissen sollten Geltung haben. Da der Gedanke der absoluten Autonomie der Individuen auch auf die politische Doktrin einer absoluten und unbegrenzten Gewalt des Staates übertragen wurde, drohte von daher geradezu die Pervertierung christlich verstandener Menschenrechte, insbesondere der Freiheit des Glaubens und der durch Gottes Offenbarung informierten Gewissen. Die bloße Aussparung von Freiräumen privater Selbstverwirklichung für Individuen und Gruppen, wie sie vom frühen Liberalismus zum Ausgleich möglicher Konflikte propagiert wurde, konnte der grundsätzlichen Ablehnung seitens der katholischen Kirche nicht steuern, zumal das korporative Recht auf Religionsfreiheit wegen der ihm eigenen Bindung an sich der rationalen Kontrolle entziehende Autoritäten mit dem Verdikt der Autonomie- und Vernunftwidrigkeit belegt wurde. Da die katholische Kirche die neuzeitlichen Menschenrechtsbewegungen lange Zeit im Licht dieses zweiten säkulardogmatischen Verständnisses sah, blieben Wege einer Verständigung versperrt.

Die Annäherungen an das neuzeitliche Postulat der Menschenrechte, die sich bei Leo XIII. und vor allem bei Pius XII. anbahnten, knüpften an dem angelsächsischen Konzept an. Bei Leo XIII. wird dies sehr deutlich, da er seine Aussagen über die sittliche Indifferenz der Staatsformen und die darin enthaltene Legitimationsmöglichkeit für die Menschenrechtsbewegung mit der kate-

gorischen Verwerfung der Ideologie einer absoluten Rechtssouveränität des Staates und einer Isolierung der Gewissen von der Religion verband.[2] Bei Pius XII. war die Ausgangssituation insofern verändert, als am Ende des Zweiten Weltkriegs, zur Zeit seiner Weihnachtsansprache 1944 über die Grundlagen der Demokratie, die extremen, der Religion und einer religiös begründeten Ethik entgegengesetzten Autonomiepostulate weltweit *ad absurdum* geführt schienen.[3] Leo XIII. und noch mehr Pius XII. sahen den Ansatz zur möglichen Synthese von Glaube und Menschenrecht in der Person des *civis christianus*, der zugleich an der demokratischen Souveränität partizipiert und der Gemeinschaft der Kirche eingegliedert ist. In seinem freien und zugleich am christlich informierten Gewissen orientierten Handeln konnte Pius XII. auch die entscheidende Basis für die von Leo XIII. postulierte »concordia« zwischen den zwei Ordnungssystemen, der Kirche und dem demokratischen Staat, sehen.[4]

Den positiven kirchlichen Schritten auf die neuzeitlichen Menschenrechtsbewegungen und auf die Demokratie zu war die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft immanent. Johannes XXIII., der in seiner Enzyklika *Pacem in terris* bei der Darlegung der menschlichen Rechte weitgehend Formulierungen aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte aufnahm, kennzeichnet das bürgerliche Zusammenleben in der Gesellschaft als ein Zusammenleben in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit, die Staatsgewalt als das unentbehrliche Element der Autorität und Ordnung zur Ermöglichung eines solchen Zusammenlebens. Die Gewalt des Staates ist nach »Pacem in terris« dabei ihrerseits dem Gemeinwohl und besonders dem Schutz und der Förderung der Persönlichkeitsrechte verpflichtet.[5] Von diesen Grundlinien her konnte sich das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Erklärung über die Religionsfreiheit zum »Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen« bekennen und diese sowohl in der Würde der menschlichen Person, »deren Forderungen die menschliche Vernunft durch die Erfahrung der Jahrhunderte vollständiger erkannt hat«, wie auch in der göttlichen Offenbarung begründet sehen. Ausdrücklich stellt das Konzil fest, der Schutz und die Förderung der unverletzlichen Menschenrechte seien wesenhaft Pflicht einer jeden staatlichen Gewalt, die religiöse Freiheit

2 Vgl. dazu J. C. Murray, Leo XIII. on Church and State. In: »Theological Studies« 14 (1953), S. 1 ff.

3 Pius XII., Radiobotschaft an die Welt vom 24. 12. 1944 (AAS XXXVII, S. 10-23): »Gott sei Dank kann man die Zeiten als vergangen betrachten, in denen die Berufung auf die Grundsätze der Ethik und des Evangeliums mit Verachtung als wirklichkeitsfremd zurückgewiesen wurde. Die Ereignisse dieser Kriegsjahre haben es übernommen, in so harter Weise, wie man es sich nie vorgestellt hätte, die Verbreiter derartiger Lehren gründlich zu widerlegen.« (Deutsche Übersetzung bei A. F. Utz/J. F. Groner, Soziale Summe Pius' XII., Bd. II. Freiburg [Schweiz] 1954, Nr. 3502).

4 Vgl. Leo XIII., Enzyklika »Au milieu des Sollicitudes« (1892), Acta Leonis XIII, Bd. V, S. 36 ff.

5 Johannes XXIII., Enzyklika »Pacem in terris« vom 11. 4. 1963, insbes. Nr. 55-79.

aller Bürger gehöre zu diesen Rechten; sie komme sowohl den einzelnen wie den Familien und den religiösen Gemeinschaften zu. Begrenzt werde dieses Freiheitsrecht ebenso wie die anderen Freiheitsrechte durch das sittliche Prinzip der personalen und sozialen Verantwortung. Die Staatsgewalt sei bei ihrem Schutz vor möglichen Mißbräuchen der Freiheitsrechte an die Gerechtigkeit und an die objektive sittliche Ordnung gebunden.[6] Schon am Anfang der Erklärung über die Religionsfreiheit macht das Konzil aber deutlich, daß sich die religiöse Freiheit nicht auf das Verhältnis der Person zur Wahrheit, sondern auf die intersubjektiven Beziehungen bezieht und daß das Bekenntnis zu ihr nicht die Zustimmung zu einer laizistischen Auffassung des Staates einschließen soll, sondern die Pflicht aller zum Bemühen um die rechte juridische Ordnung der Gesellschaft unangetastet läßt.[7]

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils griff das Prinzip der menschlichen Würde und der menschlichen Freiheitsrechte in den Aussagen zum Leben der politischen Gemeinschaft auf. Im Schutz dieser Personrechte sieht das Konzil »die notwendige Bedingung dafür, daß die Bürger einzeln oder im Verbund am Leben und der Leitung des Staates tätigen Anteil nehmen können«. Es verwirft alle jene politischen Systeme, »die die staatsbürgerliche und religiöse Freiheit schmälern, die Zahl der Opfer politischer Leidenschaften und Verbrechen vermehren und die Ausübung der staatlichen Gewalt zum Eigennutz . . . und zum Schaden des Gemeinwohls mißbrauchen«.[8] Das Konzil bejaht den Pluralismus der Meinungen in der politischen Gemeinschaft und die Notwendigkeit der staatlichen Autorität, an die es den Anspruch stellt, vor allem »als moralische Macht« wirksam zu werden, »die sich stützt auf die Freiheit und auf das Bewußtsein einer übernommenen Verantwortung«. Das Recht des Widerstands der Bürger gegen eine die Freiheiten bedrückende Staatsgewalt wird durch die objektiven Forderungen des Gemeinwohls wie durch das Naturrecht und das Evangelium begrenzt.[9] Die Christen werden dazu angehalten, in ihrer Teilnahme am politischen Leben die eigene Berufung zu beachten. Für die Kirche wird die eigenständige, dienende Kooperation mit der politischen Gemeinschaft und das Recht in Anspruch genommen, »auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen«.[10] Ausdrücklich erklärt das Konzil die Bereitschaft, auf staatlich verliehene Privilegien zu verzichten, wenn diese die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage stellen.[11] An anderer Stelle, im

6 Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung *Dignitatis humanae*, Art. 1-7.

7 Ebd., Art. 1.

8 Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Art. 73 ff.

9 Ebd., Art. 75.

10 Ebd., Art. 76. 11 Ebd.

Zusammenhang der Darstellung der Aufgaben der Kirche in der Welt von heute, wird über den Bereich des Politischen hinaus der Gedanke des »civis christianus« aufgenommen, indem den Laien die eigentliche Zuständigkeit für die weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten zugesprochen wird. Dabei werden die Laien an den weltlichen Sachverstand und an ihr Gewissen verwiesen und zur Zusammenarbeit mit allen Menschen ermutigt, die die gleichen Aufgaben haben. Als Aufgabe ihres Gewissens wird es bezeichnet, »das Gebot Gottes im Leben der profanen Gesellschaft zur Geltung zu bringen«. Sie selbst sollen »im Licht christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramts darin ihre eigene Aufgabe wahrnehmen«. Es heißt, die Laien dürften dabei von den Priestern »Licht und geistliche Kraft«, nicht aber konkrete Lösungen für die auftretenden schweren Fragen erwarten.[12]

In diesen Aussagen wie in dem vom gleichen Konzilsdokument ausgesprochenen Bekenntnis zur Autonomie der irdischen Wirklichkeiten sind im Anschluß und in Weiterführung der päpstlichen Lehräußerungen von Leo XIII. bis Johannes XXIII. die kirchlichen Grundlagen für eine positive Begegnung der katholischen Kirche mit den neuzeitlichen Menschenrechtsbewegungen geschaffen. Freilich — und das wurde manchmal in der nachkonziliaren Begeisterung für die dynamische Sicht der gesellschaftlichen Entwicklung und für die Freisetzung des Weltlichen und besonders des Politischen von einer »klerikalistischen« Bevormundung übersehen — wird keineswegs nur eine unkritische Begegnung begünstigt. Die Forderung der Menschenrechte, der die Freie Welt ihre politischen Strukturen wesentlich verdankt, hat seit dem 18. Jahrhundert ihre eigene politische Entwicklung genommen. Vieles hat aus den Gefährdungen eines revolutionären, vulgärdemokratischen Aufbruchs zu geordneten, rechtsstaatlichen Formen gefunden. Der Unterschied zwischen der angelsächsischen und der französisch-kontinentaleuropäischen Konzeption hat sich relativiert. Dabei sind nicht nur Gemeinsamkeiten pluraler Denominationen gewachsen. Es haben sich nicht nur laizistische Zuspitzungen entschärft. In einer sich zunehmend weltlich verstehenden Welt ist auch der breite ethische Grundkonsens blasser geworden, der sich in der Gesellschaft als säkularisiertes Erbe christlicher Tradition lange durchgehalten und den extremen Konsequenzen einer völligen Egalität aller möglichen Meinungen wie dem totalen Siegeszug rationalistischer Subjektivität widerstanden hatte. Was heute immer mehr zum Vorschein kommt, sind die Aporien eines Katalogs von Menschenrechten, denen die tiefere Begründung und die gegenseitige Zuordnung von einem klaren und umfassenden Begriff des Menschen wie der menschlichen Würde her, ihre darin wurzelnde Komplementarität zu Verantwortungen und Pflichten verlorengegangen ist. Die Tatsache, daß heute viele Menschen auf der Suche nach Sinnantworten für das Leben, nach religiösen

12 Ebd., Art. 43.

oder religionsähnlichen Erlebnissen sind, ist nur die andere, den einzelnen betreffende Seite der gleichen Wirklichkeit. Auf beiden Seiten deutet sich schon eine gefährliche Bedrohung aller bisherigen positiven Ergebnisse der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte an.[13]

Die Kirche darf sich in dieser Situation nicht auf eine Rede von der weltlichen Welt oder auf die Deklamation einer Liste menschlicher Rechte zurückziehen. Sie muß sich selbst — mit den Worten des Konzils — als »Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person«[14] bewähren. Papst Johannes Paul II. hat im Anschluß an die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils diese Aufgabe in den Mittelpunkt seines Pontifikats gestellt und zugleich auf die Quelle hingedeutet, aus der allein die Kirche diese ihre Aufgabe erfüllen kann. In der Enzyklika »Redemptor hominis« bezeichnet er Jesus Christus als den Hauptweg der Kirche: »Jesus Christus ist der Hauptweg der Kirche. Er selbst ist unser Weg zum Haus des Vaters und ist auch der Zugang zu jedem Menschen. Auf dieser Straße, die von Christus zum Menschen führt, auf der Christus jedem Menschen zur Seite tritt, darf die Kirche sich von niemandem aufhalten lassen. Das fordert das zeitliche wie auch das ewige Heil des Menschen. Wenn die Kirche auf Christus sieht und auf das Geheimnis, welches ihr Leben ausmacht, dann kann sie nicht unempfindlich bleiben für alles, was dem wahren Wohl des Menschen dient, so wie es ihr auch nicht gleichgültig sein kann, wenn dieses bedroht wird.«[15] So gesehen ist es kein Widerspruch, wenn der Papst an anderer Stelle seiner Enzyklika sagt, der »Weg« des täglichen Lebens der Kirche sei der Mensch und werde es immer neu.[16] Es geht in der christologischen Fundierung des Dienstes der Kirche nicht nur und nicht einmal primär um eine Wahrheitsdoktrin, sondern um das johanneische »Tun der Wahrheit«,[17] das in Jesus Christus frei macht und so der Liebe zu allen Menschen Grund und Orientierung gibt.

Die Autonomie des menschlichen Handelns in der Welt, zu der sich das Zweite Vatikanische Konzil bekennt, ist auch in dessen säkularer Dimension durch die Sünde gefährdet. Dies gilt gerade auch und sogar primär für die Freiheit und Würde der menschlichen Person. Das Konzil spricht im Anschluß an sein Bekenntnis zur Autonomie der irdischen Wirklichkeiten von dem von

---

13 Vgl. dazu G. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist. München 1979; ders., Die gesellschaftlichen Folgen der Entchristlichung. In: W. F. Kasch (Hrsg.), Entchristlichung und religiöse Desozialisation. Paderborn/München/Wien/Zürich 1978, S. 17-28; K. Forster (Hrsg.), Religiös ohne Kirche? Topos-Taschenbuch 66. Mainz ^{2}1978; ders., Religion nach dem Ende der Vernunftreligion. In: M. Zöller (Hrsg.), Aufklärung heute. Bedingungen unserer Freiheit. Zürich 1980, S. 63-77.

14 Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Art. 76.

15 Johannes Paul II., Enzyklika »Redemptor hominis« vom 4. 3. 1979, Nr. 7.

16 Ebd., Nr. 14.

17 Joh 3,21.

der Sünde verderbten menschlichen Schaffen, von dem im Ostergeheimnis zur Vollendung geführten menschlichen Schaffen und von der Gewißheit der neuen Erde und des neuen Himmels.[18] Kirche und Theologie, aber auch der Dienst der Christen an der Welt können ihre Relevanz für das Menschliche heute und morgen nicht auf Kosten der geschichtlichen Identität und Kontinuität des Evangeliums Jesu Christi suchen. Sie werden ihrer Aufgabe auch nicht gerecht, wenn sie sich als bloße Gesellschaftskritik, als christliche Motivation einer individuellen oder kollektiven Verlängerung der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte verstehen. Lebendiger christlicher Glaube muß das menschlich Geforderte und zurecht Gewollte stimulieren und vertiefen von Jesus Christus her, in dem Gottes Ja zum Menschen geschichtlich greifbar geworden ist. Christlicher Glaube muß aber das menschlich Geforderte und zurecht Gewollte immer auch von Jesus Christus her korrigieren — nicht indem einem vernünftig aus der Struktur des Menschlichen und der irdischen Dinge wie aus der geschichtlichen Erfahrung ermittelbaren Sollenskodex ein christlicher Sonderanhang hinzugefügt wird, sondern indem die in unserer Geschichte möglichen und immer wieder tatsächlich geschehenden Verzerrungen, Vereinseitigungen und Desintegrationen des Humanen aufgedeckt und überwunden werden. Die allgemeine Verkündigung und Bezeugung des christlichen »Tuns der Wahrheit«, die Erkenntnishilfen der katholischen Soziallehre, abgrenzende Definitionen des kirchlichen Lehramts, die in der kirchlichen Gemeinschaft erfahrene Vermittlung von »Licht und geistlicher Kraft« für den eigenständigen Dienst an der Welt müssen je auf ihre Weise auf das stimulierende, integrierende und korrigierende Gesamtziel des spezifisch Christlichen ausgerichtet sein. Erst aus dieser Gesamtorientierung gewinnen dann die einzelnen Funktionen des Eintretens für bewährte und gerechte Ordnungen, der Sinnvermittlung, des Entwurfs eines tragfähigen Bildes menschlicher Würde, der Kritik bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse ihre Legitimation und ihr Maß. »Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person« wird die Kirche dabei freilich nur sein können, wenn und insoweit die Christen in ihrem Leben und Wirken über den Dienst am innerweltlich Humanen hinausgehen und das Zeugnis des Sich-Einlassens auf persönliche Berufung durch Gott, auf Kreuzesnachfolge und eschatologische Hoffnung geben. Ihr Einsatz für die Menschenrechte wird dadurch nicht aufgehoben oder geschwächt. Aber die Kraft zur Überwindung der Aporie zwischen den vielen einzelnen Rechten braucht Zeichen, daß der Mensch auf die größere Lebenswirklichkeit Gott offen ist und auf eine größere, nicht durch menschliche Anstrengung disponierbare Zukunft hoffen darf.

18 Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Art. 37 ff.

Die »Seligkeiten« und die Menschenrechte

Von Hans Urs von Balthasar

I

Die »Seligkeiten« bilden den gewaltigen Auftakt zur gesamten Verkündigung Jesu bei Mattäus, als erste Worte der Bergpredigt. Bei Lukas stehen sie am Anfang der Feldrede, in einer kürzeren Form, die wahrscheinlich der gemeinsamen Quelle beider entnommen ist. Aber auch bei Lukas beginnt die Predigt des Herrn mit einer analogen, aus Jesaja stammenden Ankündigung, Jesus sei gekommen, »den Armen frohe Botschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkünden, die Unterdrückten zu befreien«.

Die vier Seligpreisungen bei Lukas sind lapidar, ohne jedes kommentierende Wort: »Selig seid ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes. Selig seid ihr, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden. Selig seid ihr, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen. Selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen und euch ausschließen und schmähen und eure Namen als schlecht wegwerfen um des Menschensohnes willen, denn seht, euer Lohn ist groß im Himmel. Denn geradeso haben eure Väter an den Propheten getan.«

Mattäus fügt diesen vier Preisungen der Mangelleidenden weitere vier hinzu, die bestimmte Haltungen seligpreisen, welche Zugang zu Gott, seinem Reich und dessen Gütern gewähren: die Sanftmütigen, Barmherzigen, die reinen oder geraden, offenen Herzens sind und die Friedensstifter, solche also, die von sich her an der Ankunft des von Jesus verkündeten, nahe herangekommenen Reiches Gottes mitwirken. Außerdem bringt Mattäus ein paar Präzisionen an, die für ihn offenbar vor einer möglichen Verkennung des wahren Sinnes der Seligkeiten warnen: Bei den Armen geht es nicht um die materiell Mittellosen, sondern um die Armen im Geiste, das heißt der Gesinnung Gott gegenüber nach, gemeint sind die »Armen Jahwes«, die *anawīm,* die keinen andern Reichtum haben als ihre Hoffnung auf Gott. Und zweimal fügt Mattäus die Wendung »nach der Gerechtigkeit«, »um der Gerechtigkeit willen« bei: »Selig, die hungern und dürsten«, ja wonach? »Nach der Gerechtigkeit.« »Selig, die verfolgt werden«, ja weshalb? »Um der Gerechtigkeit willen.«

Überblicken wir zunächst einmal diese gewaltigen Einsätze der Verkündigung Jesu aus einer gewissen Distanz, so erhellt für einen mit der Bibel Vertrauten zweierlei: Fast jedes dieser Worte stammt wörtlich aus dem Alten Testament, vornehmlich aus den Psalmen, den Sprüchen und der sonstigen Weisheitsliteratur und entspricht jener Strömung alttestamentlicher Frömmigkeit, die im Gegensatz zur Leistungsreligion der Gesetzestreuen, der Pharisäer und Schriftgelehrten, all ihre Hoffnung auf Gott allein setzt. Daraus ergibt sich

schon das zweite: Diese innere Haltung zu Gott hin, sei sie passiv oder aktiv geschildert, wird von Jesus zur eigentlichen Norm erhoben, die — in der Fortsetzung der Bergpredigt — alles Gesetzeshafte bestimmen wird. »Man hat euch gesagt — ich aber sage euch.« Dann wird es darum gehen, so gesinnt zu sein wie Gott: »Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist.« Stellt Frieden untereinander her, wie der Vater Frieden zwischen Himmel und Erde stiftet. Und die Gerechtigkeit, nach welcher ihr hungert und dürstet, ist — biblisch gesehen — selbstverständlich primär die von Gott selber herstammende, ihm als Eigenschaft eignende, aber in seinem Bund auch den Menschen geschenkte Gerechtigkeit; eine solche, die der Mensch weder religiös noch sozial selber herstellen kann, wie die Legisten in Israel meinten: »Denn ich sage euch, wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.«

Von diesem ersten Eindruck her wären wir zunächst geneigt festzustellen: Das in den Seligkeiten sich darstellende Programm Jesu Christi steht in radikalem Gegensatz zu jeder menschlichen Theorie und Praxis, die eine vollkommene irdische Ordnung durch einen (wenn auch noch so heroischen) Einsatz menschlicher Anstrengung herbeizuführen trachtet, also nicht nur im Gegensatz zu allem, was im Zeichen des Marxismus, sondern auch was in dem der christlichen Befreiungstheologien steht, die zumeist nicht die Sanftmütigen, Friedfertigen, Verfolgten, Unterdrückten und die andere Wange Hinhaltenden als die Seligen betrachten, sondern jene, die alle diese Negativitäten aufzuheben bestrebt sind durch einen unbedingten Einsatz für die primitivste irdische Gerechtigkeit, die nicht so sehr als eine Eigenschaft Gottes und des von ihm gestifteten Bundes denn als eine elementare Forderung der sozialen Ordnungen unter Menschen angesehen wird.

Werfen wir von der Bergpredigt her noch einen Blick auf das übrige Neue Testament, so bestätigt vor allem das letzte Buch, die Apokalypse, diesen radikalen Gegensatz. In ihr kehren weit häufiger als anderswo die Seligpreisungen wieder, und sie beziehen sich dort fast durchgehend auf die Martyrer, auf jene, die in der irdisch aussichtslosen Schlacht zwischen den Übermächten des Bösen und den getreuen Zeugen des Lammes bis zum Ende ausgeharrt haben, ihre Kleider, wie gesagt wird, im Blute des Lammes gewaschen, das heißt mit ihm zusammen ihr Leben hingegeben haben und so an der ersten Auferstehung teilnehmen, um schließlich zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen zu werden.

Aber gegen diese einfache Antinomie erheben sich nun doch vom Text und Kontext her verschiedene Bedenken. Ich nenne ihrer vier. Zunächst ist in Jesus, nach seinem Selbstverständnis, das Reich Gottes nahe herangekommen, es steht auf der Türschwelle, ja in seiner Person ist es, wie er zu verstehen gibt, inchoativ schon da. Wenn sein Schicksal vollendet sein wird in Kreuz, Auferstehung, Himmelfahrt, wird das Reich grundsätzlich für die Welt

gekommen sein. Jesus ist der auf die Erde gekommene Himmel. Sein Weltbild ist keineswegs das der jüdischen Apokalyptiker, die nach dem gegenwärtigen bösen Äon zeitlich einen ganz andern, neuen Äon erwarteten. Für ihn, wie später deutlich für Paulus, ist das Neue, Endgültige, die Gottesgerechtigkeit mit ihm zusammen gekommen. Es ist also nicht so, daß die jetzt auf Erden Trauernden in einer fernen Zukunft nach ihrem Tod lachen werden, die jetzt Hungernden erst im neuen Äon zur Sättigung gelangen usf. Schon jetzt ist Anteil am Reichtum der göttlichen Güter in Aussicht gestellt, wenn auch, wie Markus sagt, mitten unter Verfolgungen.

Ein Zweites ist ebenso wichtig und entspricht einem Moment, das von der Befreiungstheologie stark unterstrichen wird. Die Gerechtigkeit im Alten Bund wurzelt selbstverständlich in der einzig von Gott gestifteten, aus ihm selbst stammenden Gottesgerechtigkeit, die aber im Bund mit Israel — sonst konnte ja von keinerlei Bund die Rede sein — eine zweiseitige, den Partner in Beschlag nehmende Angelegenheit wird. Das ist ja der Sinn der zehn Weisungen Jahwes: wie nämlich der Mensch im Bund mit Gott sich benehmen muß, falls er darin leben will. »Ich bin heilig, also sollt auch ihr heilig sein.« Und man weiß, wie von der ersten Tafel, auf der\das Verhältnis des Menschen zum Bundesgott geregelt wird, fraglos zur zweiten Tafel übergegangen wird, die das Verhältnis der Menschen untereinander regelt. Die Propheten, vor allem Amos, Jesaja, Jeremia, aber auch andere, haben von der groben Verletzung der zweiten Tafel auf die unbemerkte, aber ebenso grobe Verletzung der ersten hingewiesen: Wo der Arme unterdrückt wird, kann kein wahres Gottesverhältnis bestehen. Und wenn das schon im Alten Bund so klar gesehen wurde, wie aktuell wird es erst im Neuen, wo Gottes Wort Mensch wird, wo man also im Mitmenschen dem leibhaftigen Gotteswort begegnen kann und, wie sich gleich zeigen wird, wirklich begegnet. Wo also, wie es erst durch Jesus, den menschgewordenen Gott geschieht, Gottesliebe und Nächstenliebe in ein einziges Gebot zusammengerückt werden.

Aber nun erst das Wichtigste, Dritte. Jesus könnte die Armen, Trauernden, Hungrigen und Verfolgten gar nicht seligpreisen, wenn er das nur gleichsam von außen, in einer Art theoretischem Lehrgang täte. Er kann es nur tun in einer innersten Solidarisierung, ja mehr: Identifizierung mit den Armen, Hungernden, Weinenden und Verfolgten. Von seinem ersten Programmwort an ist sein ganzes Schicksal in Sicht, und zwar zweifellos ihm selber bewußt. Man kann solche Worte nicht äußern ohne Bereitschaft, dafür den vollen Preis zu zahlen. Er wird das alles, was die Armen, Hungernden, Weinenden und Verfolgten erfahren, mehr als sie alle zu fühlen bekommen, aber weil er es nach dem Willen des Vaters tut, liegt hier schon die Seligkeit einbeschlossen. Und er wird das alles nicht nur passiv über sich ergehen lassen, sondern in der Haltung derer, die dadurch das Reich Gottes herbeiführen helfen: aus Barmherzigkeit und durchaus in der Sanftmut dessen, der nicht zurückschlägt, um selber Gerechtig-

keit zu schaffen, in der Geradheit des Herzens, die das Recht-Schaffen Gott überläßt und gerade so als Friedensstifter zwischen Himmel und Erde und damit auch zwischen den Menschen, die sich seiner Weisung und seinem Vorbild fügen. Nur indem er selber zum Armen schlechthin, zum Verfolgten schlechthin, zum Hungernden und Weinenden schlechthin, und das heißt, zum Gottverlassenen, wird, kann er diesen Habenichtsen die erfüllendsten Güter versprechen. Und damit erhält auch das Gewicht der zweiten mosaischen Tafel eine ganz neue Schwere: Weil im Nächsten Jesus Christus begegnet und in Jesus Christus Gott, erhält das Verhalten zum Nächsten eine nie erreichte Valenz: »Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mir getan«, weil ich gerade und ausdrücklich hinter dem Geringsten stehe, dessen Last an Armut, Hunger, Tränen und Unterdrückung ich überschwenglich auf mich genommen habe. Diese besondere Nähe der Armen und deshalb Seliggepriesenen ist eigens zu bedenken. Man könnte ja meinen, wir alle seien gleicherweise Sünder, etwa die Unterdrücker mindestens ebensosehr wie die Unterdrückten, und Jesus sei gleicherweise für alle gestorben, ja man könnte betonen, die Unterdrücker und Verfolger seien christlich gesehen noch ärmere Teufel als die Unterdrückten und Verfolgten, deshalb stünden sie Christus mindestens gleich nah. Aber es geht hier nicht darum, daß Jesus die Sünden aller trägt, was wahr ist, sondern darum, daß die einen, die Armen im Geist, die nach Gerechtigkeit Hungernden, Weinenden und Verfolgten eine Leere in sich haben, die von Gott, vom gekreuzigten Gott, bewohnt werden kann, während diejenigen, über die bei Lukas die vier Weh-Rufe ausgestoßen werden: die Reichen, die Satten, die Lachenden, die von den Menschen Gelobten diesen Platz nicht freigeben, sondern ihn durch ihr fettes Ich besetzt halten.

Aus alldem ergibt sich als Folgerung das Vierte: Dadurch daß Gott in seinem menschgewordenen Wort den Platz des Geringsten der Menschen einnimmt, wird über alle reinmenschliche Einschätzung des Menschen hinaus die Würde des Menschen, und zwar jedes einzelnen, und damit die letzte Begründung der Menschenrechte sichtbar, und dies nicht abnehmend von den sogenannt bedeutenden zu den sogenannt unbedeutenden Menschen, sondern im Gegenteil zunehmend: Je entblößter an eigener Mächtigkeit einer ist, desto mehr wird in ihm die Gegenwart des Sohnes Gottes sichtbar: »Was ihr (gerade) dem Geringsten getan, habt ihr mir getan.« »Wer einem dieser Geringsten auch nur einen Becher kalten Wassers reicht . . .« »Wer ein solches Kind um meines Namens willen aufnimmt, der nimmt mich auf.« Hinter der geschöpflichen, abbildlichen Würde des Geringen steht die ganze Würde des Urbilds, Gottes, der jenem einwohnt. Deshalb steht in den Seligpreisungen dort, wo von der Verfolgung die Rede ist bei Lukas, die Wendung »um des Menschensohnes willen«. Und wenn außerdem auf das Prophetenschicksal verwiesen wird, dem sich ja Jesus an anderer Stelle ausdrücklich einreiht, werden beide, Jesus und der Jünger, nochmals enger zusammengeschlossen.

Aber, so könnte man nochmals nachfragen: Weshalb soll in den Geringen, Armen und Machtlosen der erhabene, allmächtige, allreiche Gott in besonderer Weise erscheinen? Und ist das Kind nicht doch noch der potentielle, unreife Mensch, während Gott keine Potentialität kennt, da alles in ihm ewig ausgereifte Wirklichkeit ist? Die letzte Antwort darauf kann nur aus der Tiefe des christlichen Mysteriums ergehen. Jesus spricht von der Demut und Sanftmut seines Herzens, Paulus sagt, der Sohn Gottes sei für uns arm geworden, ja er habe sich ausgeleert in seinem Abstieg in die Sklavengestalt, bis zum Kreuz. Demut, Armut, Abstieg ins Allergeringste sind dann Möglichkeiten Gottes, und offenbar nicht nur äußerliche, sondern solche, die seinem eigenen Wesen entsprechen. Gott der Vater ist nicht anders reich, als indem er sich all des Seinen enteignet, um es dem Sohn zu schenken, der Sohn will nicht anders Gott sein als sich restlos vom Vater empfangend, sich ihm verdankend, der Geist will nichts sein als die von beiden einander gegebene Gabe. Das in der Kreatur, was Gott am unähnlichsten zu sein scheint, hat sein Urbild im innersten Geheimnis Gottes selbst, weshalb es auch seinem Herzen am nächsten liegt.

Außerhalb des biblischen Raumes bleibt der einzelne Mensch ein Individuum der Gattung Mensch, die als solche ihre Würde besitzen mag, so daß das Individuum an dieser Gattungswürde teilnimmt, die erhalten bleibt, auch wenn das Individuum zugrunde geht. Im biblischen Raum, mit einer gewaltigen Steigerung vom Alten zum Neuen Testament, ist der einzelne nicht nur Individuum, sondern Person, für die Gott und sein Sohn persönlich einstehen, so daß wenn eine Person zugrunde geht, etwas Einmaliges und Unwiederbringliches sich verliert.

II

Aber damit haben wir erst ein abstraktes Resultat gewonnen und noch nichts von der konkreten Begegnung zu sehen bekommen, die zwischen der von oben, durch Gott in Christus dem Menschen verliehenen Würde und der von unten, durch die menschliche Bemühung um die Durchsetzung der Menschenwürde sich ergebenden Bewegung sich ereignen muß.

Daß es hier erst eigentlich dramatisch werden muß, sieht jeder voraus, der sich das Zentrum der christlichen Religion vor Augen hält: das Kreuz und die in ihm schon verborgen enthaltene Auferstehung, worin die bisher geschilderte vollkommene Übernahme der Situation des Armen, Weinenden, Hungernden und Verfolgten geschieht. Wer die hier verborgene, nunmehr zu entfaltende Dramatik nicht sehen will oder sie in eine harmlose innerweltliche Harmonie verflacht, der geht an der lebendigen Tiefe des menschlichen Daseins vorbei, er preßt gleichsam die lebendige dreidimensionale Pflanze in ein Herbarium, wo

sie eine Dimension und damit auch ihre Lebendigkeit, ihr Blühen und Fruchten verliert.

Wir wollen dieses dramatische Leben in drei Gedankengängen ausfalten.

Zunächst führt Jesus die Betonung der zweiten mosaischen Tafel durch die Propheten, aber auch durch das Gesetz, unbeirrt fort und vertieft, wie wir schon sahen, die Motivierung. Nicht nur, weil ich selbst ein aus dem Sklavenhaus Ägyptens Herausgeführter bin, muß ich mich meines Sklaven — auch wenn er ein Fremdarbeiter aus Moab wäre — mit voller Nächstenliebe annehmen, sondern weil sich Gott in seinem Sohn in unerhörter Weise diesem Fremden genähert hat. Diesem Fremden, der unter die Räuber gefallen und nackt und hilflos am Wegrand liegt. Daß Jesus in seiner Parabel gerade den Samariter die Tat der Nächstenliebe ausführen läßt, ist bittere Kost für den Juden, der nachfragt, wer denn nun sein Nächster sei. Er denkt an eine bestimmte Kategorie von Menschen, der er zu besonderen Dienstleistungen verpflichtet ist. Jesus dreht den Spieß um; er denkt nicht von der Pflicht, sondern von der Not aus: »Welcher von diesen dreien, dünkt dich, ist der Nächste dessen gewesen, der unter die Räuber gefallen ist?« Der natürlich, der sich ihm genähert, sich mit seinem Elend identifiziert, bewußt oder unbewußt Gottes Näherung nachgeahmt hat. Er selber, Jesus, hat sein ganzes öffentliches Leben in der Haltung und Gebärde dieser Annäherung verbracht: zu den Sündern und Kranken, den Zöllnern und Dirnen, den Besessenen, sogar den als unrein geltenden Toten, die ein Pharisäer nie berührt hätte. »Wohltaten spendend ging er umher.« So sehr ist er ein Apostel der Nächstenliebe, daß man ihn als einen Humanisten mißverstehen konnte, ebenso wie man den stigmatisierten Franziskus als einen Naturschwärmer betrachtet hat. In seinen Gleichnissen wird die Dringlichkeit des humanen Verhaltens am Mitmenschen unmißdeutbar unterstrichen. Wer von Gott human behandelt worden ist und daraufhin seinen Mitmenschen inhuman behandelt, hat das Recht auf Humanität eingebüßt und wird, wie es heißt, »den Folterknechten übergeben«, bis er den letzten Heller bezahlt hat. Für den Inhumanen kein Pardon. Mit dem Wort des Jakobusbriefes: »Das Gericht wird erbarmungslos sein gegen den, der nicht Barmherzigkeit geübt hat; Barmherzigkeit aber triumphiert über das Gericht.« Dieselbe Dringlichkeit in der Anweisung, sich, ehe man vor Gott tritt, mit dem Bruder zu versöhnen, dem Gegner schnell zu willfahren, ehe dieser vor Gericht geht und man riskiert, in den Kerker geworfen zu werden. Ist dies menschlich oder göttlich, natürlich oder übernatürlich? Schon von der zweiten mosaischen Tafel muß man sagen, daß durch sie das Humanum über seine sündige Verfallenheit hinaus zu seinem wahren Sinn und Glanz gebracht wird, aber unter der Garantie des einmaligen Bundes mit Jahwe. Wie sollte es anders sein, wenn der erlösende Gott des Bundes derselbe ist wie der Schöpfer des Menschen, wie sollte der Bund mit dem in die Welt hineinwirkenden Göttlichen und Urbildlichen nicht auch das Menschliche, Abbildliche mit zur

Vollendung bringen? Und dies kann sich in der Menschwerdung jenes Wortes Gottes nur vollenden, in dem als dem Urbild alle Dinge vornehmlich auch der Mensch geschaffen worden sind.

Aber das ist nur der erste Akt und Aspekt des Dramas. Denn das Wort »kam in sein Eigentum, aber die Seinigen nahmen ihn nicht auf«. Die Welt ist voll Sünde und deshalb voll Gewalttat, und Jesus kennt die Welt, in die er gekommen ist, genau. Deshalb weiß er, daß es kein billiges ethisches und politisches Mittel gibt, diese Abwendung und Gewalttätigkeit der Welt zu ändern, sondern daß nur der teuerste Preis, das Kreuz, etwas ausrichten kann — und auch das nicht unbedingt auf der irdischen Bühne. Zunächst rechnet er (genau wie Jeremia, als er die Unterwerfung unter Babylon verlangte) mit dem Faktum der Gewaltherrschaft des römischen Kaisers. Nicht: Erhebt euch gegen die Unterdrücker, sondern: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist.« Sodann: in seinen Parabeln redet er von Kriegsführung und Strategie, als gehörte solches zur normalen Ausstattung der menschlichen Bühne: Wenn ein König die Übermacht eines andern auf sich zukommen sieht, wird er sich überlegen, ob er nicht, statt zu kämpfen, um einen Vergleich bitten soll. Im Bild des Starken, dessen Hof von einem Stärkeren überfallen und ausgeraubt wird, kann er seine eigene, so ganz andersgeartete Sendung symbolisiert sehen. Desgleichen braucht er, ganz unbefangen, das Bild vom Dieb, gegen den man sich beizeiten vorsehen muß, und in den Apostelbriefen wird er selbst ebenso unbefangen mit einem solchen verglichen. Schließlich ist da das Gleichnis von dem Gauner, der die Schuldscheine seines Meisters fälscht und dafür belobigt wird: das ist der Realismus der Welt, an dem Jesus seine eigene Wahrheit exemplifiziert, ja, wenn er von den Menschen dieser Welt verstanden werden soll, schließlich exemplifizieren muß.

Aber damit ist die Pointe noch nicht erfaßt. Es bleibt das dritte, das eigentlich dramatische Moment. Er, der als der Barmherzige, der Sanfte und Friedensstifter zwischen Gott und Welt gekommen ist, treibt mit seiner Tätigkeit notwendig den Krieg, die Zwietracht, den Widerspruch hervor. Er kann nicht anders sammeln, als indem er scheidet: zwei gegen drei im gleichen Haus, Sohn gegen Vater, Tochter gegen Mutter. »Nicht den Frieden (wie die Welt ihn versteht) bin ich zu bringen gekommen, sondern das Schwert.« Und das gleiche gilt von jedem, der sich in seine Nachfolge begibt: »Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut«, das heißt, wer nicht scheidend und unterscheidend sammelt, der bringt nur Dinge zusammen, die nicht wirklich miteinander befriedet sind, sondern von innen her wieder auseinanderstreben werden. Und hier waltet ein Gesetz der Steigerung, des Je-mehr. Je mehr Jesus sich als der Sohn Gottes offenbart und durch Worte und Wunder kundtut, desto energischer wird er abgelehnt, desto unerträglicher wirkt er innerhalb der humanen Gesellschaft. Erst hier sind wir im Herzen der christlichen Geschichtstheologie: Je echter die christliche Botschaft hervorleuchtet, desto wilder wird sie als das verworfen,

was auf keinen Fall in Frage kommt. Atheismus ist ein Phänomen, das es ernstlich erst nach Christus, das heißt gegen Christus gibt. (Vorchristlicher Atheismus war immer eine Art von Weltfrömmigkeit, sei es im Atomismus oder im mystischen Nirwanaglauben. Marx, Nietzsche, Sartre sind Antitheisten.)

Wie schon das Judentum durch seine religiöse Intoleranz der Verfolgung ausgesetzt war (Buch Daniel, Buch Ester), so noch vielmehr das Christentum. Und damit sind wir wieder bei den Seligpreisungen, die ja in allen Evangelien so viele Parallelen und nähere Ausführungen haben: »Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen, verfolgen und alles Arge wider euch reden um meinetwillen und damit lügen, freut euch und frohlockt.« Genau dort, wo der wahre Humanismus verkündet, für die Menschenrechte im Ernst eingetreten wird, genau dort setzt die Verfolgung derer ein, die sich Humanisten nennen, aber die Rechte nach ihrem eigenen Verständnis und mit ihren eigenen Mitteln — die auch Atomwaffen sein können — durchsetzen wollen. Dieser Kampf kann sich bis in die Kirche hinein verlegen: bis dorthin, wo die einen meinen, die christlichen Menschenrechte mit den weltlichen Mitteln als den einzig zureichenden verteidigen zu müssen, während die andern dabei verharren, daß die christlich verstandenen Menschenrechte auch nur mit den Mitteln des Evangeliums durchsetzbar sind.

III

Dies besagt also, daß zwischen der Schöpfungsordnung, nach welcher der Mensch selbst für eine menschenwürdige Weltordnung zu sorgen, also sich um Abschaffung von Armut, Hunger, Unterdrückung und Verfolgung zu kümmern hat und der Erlösungsordnung, in der Gott seine Vorliebe für die Armen, Hungernden, Verfolgten zeigt, aber auch für jene, die wie er barmherzig, sanft und friedenstiftend sind, daß zwischen diesen beiden Ordnungen eine Kluft gähnt, die zunächst ausgefüllt wird von der Sünde und Ungerechtigkeit der Menschen. Diese Kluft ist so tief, in der konkreten Weltverfassung so wesentlich begründet, daß jeder Harmonisierungsversuch, der sie mißachtet oder selber überbrücken zu können vermeint, naiv und unrealistisch ist. Ein solcher Versuch kann auch nur unter der ausdrücklichen Voraussetzung unternommen werden, daß die Verkündigung und das Kreuz Christi in Widerspruch stehen zu der Aufgabe der Menschheit, die sie selber aus eigener Kraft muß bewältigen können. Für einen solchen Versuch bleiben die Seligpreisungen ein Ärgernis und genau das, was auf keinen Fall gelten darf: Die Armut sowohl im Leib wie im Geist ist das um jeden Preis Aufzuhebende, und wäre es auch um den Preis von allerhand Tränen und Verfolgungen derer, die an diesen unerträglichen Maximen Jesu festhalten. Sein Wort: »Arme werdet ihr jederzeit

unter euch haben«, muß unbedingt Lügen gestraft werden. Wie all das Weltleid, inklusive der Tod, praktisch behoben werden kann, ist vielleicht einstweilen noch nicht klar und zeitlich noch in weiter Ferne, aber die materialistische Dialektik weiß den Weg, das einstweilen Ortlose, Utopische, in den Ort und Topos der Menschen herunterzuholen.

Der Hiatus bleibt für den Christen klaffend, der Auferstandene behält seine Wundmale — das Lamm steht auf dem Gottesthron wie geschlachtet —, während die Todeswunde des apokalyptischen Tiers zum großen Staunen seiner Anbeter narbenlos verheilt. Zwischen dem Gottmenschen, dessen Nägelmale offen bleiben, und dem Menschgott, der jede Wunde heilen zu können vorgibt, wogt die dramatische Endschlacht der Weltgeschichte. Das Zeichen des Tieres, das seine Anhänger an Stirn und Hand tragen und mit dem sie alles, was ihnen beliebt, kaufen und verkaufen können, ist entgegengesetzt dem Zeichen auf der Stirn der Auserwählten, jenem Tau, an dessen Balken der Ärmste, Weinendste, Verfolgteste und Verlassendste hängt.

Aber nun ist das Befremdliche dies, daß die Seligkeiten auch für den Nichtchristen, den Humanisten, eine seltsame, für sich selber sprechende Evidenz ausstrahlen. Wo ist je etwas menschlich Großes entstanden ohne harte Entbehrung, ohne Tränen, ohne Verfolgung? Wo hat auch ein durchschnittliches Leben Tiefgang gewonnen, ohne etwas von alldem kennenzulernen? Die Biographien aller, die etwas für die Menschheit Bedeutendes hinterlassen haben, sprechen eine vollkommen eindeutige Sprache. Man hat eine »Tragische Literaturgeschichte« geschrieben, könnte ebenso gut eine tragische Kunst- oder Musikgeschichte, ja eine tragische politische Geschichte schreiben. Gerade die schönsten, die verklärtesten Werke der Kunst verdanken sich dem stärksten Läuterungsfeuer des Leids, man braucht nur Namen wie Mozart und Schubert, wie Hölderlin oder Kleist oder Blake oder Keats zu erwähnen. Von den Gestalten der Heiligen wollen wir gar nicht erst reden.

Wie oft ist anderseits gegen den antichristlichen Sozialismus eingewendet worden, daß er die Werte der Entsagung, des Verfolgtwerdens, des Ringens mit Übermächten nur als Weg schätzt zu einem Ziel, wo mit der Erreichung der Wohlfahrt und des Glücks der Masse alle diese den Menschen ausprägenden Werte dahinfallen. Soll man nochmals die allbekannten Worte Nietzsches im Eingangskapitel seines »Zarathustra« zitieren:

»Seht, ich zeige euch den letzten Menschen . . . Die Erde ist dann klein geworden, auf ihr hüpft der letzte Mensch, der alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten. ›Wir haben das Glück erfunden‹, sagen die letzten Menschen und blinzeln. Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben: denn man braucht Wärme. Man liebt noch den Nachbarn und reibt sich an ihm: denn man braucht Wärme. Krankwerden und Mißtrauenhaben gilt ihnen sündhaft: man geht achtsam einher. Ein Tor, wer noch über Steine und Menschen stol-

pert! . . . Man wird nicht mehr arm und reich: beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich. Kein Hirt und eine Herde! Jeder will das gleiche, jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus.«

Einstweilen sieht es nicht so aus, als ob der Weltsozialismus den Christen das Menschenmaterial entzöge oder auch nur rar machte, an dem sie ihre Barmherzigkeit, Sanftmut und Friedfertigkeit und ihre Solidarität in Armut und Verfolgung erproben könnten, ganz im Gegenteil. Mehr als je erprobt und übt sich das wahre Christentum an den immer höher sich türmenden menschlichen Abfallhaufen einer Wohlstandsgesellschaft oder einer sozialistischen Durchprogrammierung. Was einst Petrus Claver vierzig Jahre lang in Cartagena tat: die Hunderttausende von Negersklaven, die von Afrika hinübergeschifft wurden, betreuen, die Toten, die Sterbenden, die Aussätzigen von den Gesunden aussortieren, überall Mittel für ihr Überleben zusammenbetteln, das tut heute Teresa von Kalkutta aufs neue, sie lebt inmitten der Seligpreisungen, lebt sie vielen vor und macht damit selbst Ungläubigen die Lehre Christi glaubwürdig.

Nochmals erkennen wir an diesem Beispiel, wie sehr die passiven und die aktiven Seligpreisungen bei Mattäus zusammengehören. Wenn das Christentum eine Religion des Kreuzes und der Kreuzesnachfolge ist, wenn dem Jünger das Los des Meisters versprochen wird: Armut, Tränen, Hunger nach Gerechtigkeit, Verfolgung, so um der Zusammenarbeit mit ihm am Aufbau einer humanen Welt willen, nicht durch Gewalttätigkeit, sondern durch Sanftmut, nicht durch Vernichtung aller Andersdenkenden, sondern durch Friedenstiften, nicht durch eine eherne, erbarmungslose Dialektik, sondern durch Barmherzigkeit, »so wie euer Vater im Himmel barmherzig ist«. Beide Seiten sind untrennbar. Wie soll einer barmherzig sein, wenn er nicht in seinem Herzen das Leid dessen fühlt, dem er sich wie der Samariter zuneigt? »Barmherzig« heißt althochdeutsch »arm-herzig«: ein Herz haben für die Armen, für die Armut, die als erste seliggepriesen wird; nicht anders das lateinische »miseri-cors«.

Wir sagten, daß die Tätigkeit einer Mutter Teresa auch Ungläubigen einleuchtet; verschiedene Preisverleihungen bezeugen es. Heißt das nicht, daß die scheinbar so antisozialen »Seligkeiten«, und zwar im aufgezeigten Hiatus zwischen dem Menschenreich und dem Gottesreich, schließlich doch der überzeugendste und wirksamste Weg sind, auch eine irdisch menschenwürdige Gesellschaft aufzubauen? Gewiß nicht als exklusives Rezept, denn die harten irdischen und erbsündigen Ordnungen der Politik und der Wirtschaft bleiben bestehen, die unweigerlich Kampf um Macht und Erfolg und Vorherrschaft sind, sich deshalb nicht einfach in die Wertskala der Kreuzesreligion einschmelzen lassen. Wer das versucht, ist entweder ein Utopist, der an der Realität scheitert, oder er gleicht — als Befreiungstheologe — die Werte der Seligkeiten den Werten der Politik und Wirtschaft an und unter, oder er versäumt — als

Dienstverweigerer — um der christlichen Konsequenz willen Pflichten der Verteidigung nicht nur des Vaterlands, sondern mehr noch einer christlichen Kultur und Freiheit gegen Barbarei und Sklaverei, Pflichten, die bei aller Problematik im einzelnen, doch zu allen Zeiten der Menschheit als solche anerkannt wurden (wobei freilich die besondere Inhumanität des heutigen Krieges zusätzlich bedacht werden muß). Die Welt bleibt ein Schlachtfeld zwischen dem, der das Schwert führen muß, um halbwegs Ordnung auf Erden zu schaffen, und dem, der den Auftrag erhält, sein Schwert in die Scheide zu stecken, weil doch »alle, die zum Schwert greifen, durch das Schwert umkommen werden«. Reinhold Schneider hat sich bewußt an dieser Antinomie zu Tode geblutet.

Es kann hier nicht mehr unsere Aufgabe sein, die Quadratur des Kreises aufzulösen, wie etwa im christlichen Politiker der unvermeidliche Wille zur Macht mit dem von Christus gebotenen Willen zur Demut vereinbar sind; es gibt in der Geschichte einige Beispiele — ich denke etwa an Maria Theresia —, die eine solche Personaleinheit beider Wertsphären als möglich erscheinen lassen. Ich meine, daß in solchen Fällen der Leitstern der Menschenrechte als ein christlicher Stern der Punkt ist, an dem die Synthese gelingt: Die Sorge des Fürsten oder des sonstigen Regierenden für die ihm anvertrauten Menschen, für ihren Freiheitsbereich, die unter ihnen herrschende Ordnung kann dann ebensowohl irdisch-humanen wie christlichen Motiven entspringen.

Nochmals stoßen wir von diesem Beispiel her auf die schon erwähnte Kontinuität zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung wie auf die durch die sündige Gottentfremdung der Welt zwischen beiden aufgerissene Kluft. Das Christentum hat durch seine wundersam vertiefte Gottesidee eine Sensibilisierung dessen gebracht, was von der geschaffenen Natur des Menschen her ein Sensorium für das Humanum ist oder sein sollte, durch die in die Welt gekommene Caritas Gottes den Menschen vor Augen gestellt, was elementare Pflicht nicht erst christlicher »Caritas«, sondern mitmenschlicher *Justitia* ist: etwa untermenschliches »Elend« zu beheben und ihm zumindest auf die Ebene einer menschenwürdigen »Armut« emporzuhelfen. Wo das von christlich-caritativem Tun übersehen wird, hat ein Proudhon hundertmal recht, dagegen »justice« und nichts anderes auf sein Banner zu schreiben. Es ist aber doch kennzeichnend, daß ein Charles Péguy aus Enttäuschung an der die Menschenrechte mißachtenden Kirche extremer Sozialist wurde und dann aus Enttäuschung an der Inkonsequenz des Sozialismus zur Kirche zurückgekehrt ist, weil vollkommenes Recht sich doch nur im christlichen Denken und in der Stellvertretungsidee durchführen läßt. Das Christliche bringt das Humane in Sicht, wie die Gnade die Natur in Sicht bringt, sie nicht zerstört, sondern vollendet. Es besteht ein unauflöslicher Kreislauf zwischen dem (»allgemeinen«) Logos, in dem alles geschaffen ist und der Licht und Leben der Menschen bleibt, und dem gekreuzigten Logos, der das Ärgernis der »Seligkeiten«

ausspricht und vorlebt, der aber identisch ist mit dem ersten, ja noch mehr: Die Welt hätte im »allgemeinen« Logos gar nicht geschaffen werden können, wenn die letzte Verbürgung für ihr Gelingen nicht vorgängig im Selbstangebot des Sohnes zur Passion gelegen hätte. Aber weil die Synthese von Schöpfungs- und Kreuzesordnung nur in der Auferstehung durch Gottes Gnade und Kraft erreicht wird, bleibt uns einstweilen nur ein unabschließbares dramatisches Ringen um sie möglich.

Approximationen an diese Synthese fordern jeweils den freien Blick auf die »Seligkeiten«, mögen sie nun unmittelbar als Wort Christi verstanden oder indirekt in ihren human wohltätigen Auswirkungen gesehen werden. Sie der Welt im Bewußtsein zu wahren ist Aufgabe der Kirche Christi, die als die immer neue Vergegenwärtigung des armen, gedemütigten und verfolgten Christus auch hier eine unentbehrliche Funktion ausübt. Darum ist die von Joachim von Floris in die mittelalterliche Theologie eingeschleuste Idee einer Überholung der Kirche Christi durch ein drittes Reich des Heiligen Geistes — eine Idee, die wie keine andere sich in der Geschichte durchgesetzt hat, von den Spiritualen über die Renaissance, die barocken Geheimgesellschaften, die Aufklärung, Lessing, die Idealisten bis hin zum Marxismus und zu Hitlers drittem, tausendjährigem Reich —, darum ist diese Idee die Zerstörung der geschichtstheologischen Dramatik, in der wir notgedrungen mitspielen müssen und die uns immer neu vor die Entscheidung stellt, des Menschen Würde und seine Rechte an seiner Einschätzung durch Gott im armen und zerschlagenen Christus abzulesen oder sie sonst um einer innerweltlichen Utopie willen aus den Augen zu verlieren.

Kirchen — Menschenrechte — KSZE

Von Eugen Voss

Zur Themastellung

Das Thema führt zu einer Fülle verschiedener Erscheinungen, die sich mannigfaltig berühren und überlagern. Sie können im vorgegebenen Umfang nur verkürzt dargestellt werden.

Unter dem Begriff *Kirchen* werden so heterogene Größen verstanden wie
— der Vatikan in seiner Doppeleigenschaft als oberstes Organ der römisch-katholischen Kirche und als völkerrechtlich anerkannter Staat;
— der Ökumenische Rat der Kirchen (OeRK) in Genf als eine weltweite Gemeinschaft von Kirchen verschiedener Konfession;
— die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Genf als eine Plattform für eine Begegnung von 111 Kirchen verschiedener Konfession, die in 26 Ländern Europas anzutreffen sind.

Auf die konfessionellen Bünde wie den Lutherischen Weltbund und den Reformierten Weltbund wird nicht eingegangen, obwohl sie Bedeutendes zum Thema formuliert haben, ebensowenig auf private christliche Organisationen, die sich teilweise im Bereich des Themas sehr verdient gemacht haben.

Beim Begriff »Menschenrechte« handelt es sich um eine Erscheinung aus der Welt des Rechts. Die Menschenrechte haben ihre Geschichte. Die Kirchen wurden in der Geschichte dieses Rechts lange Zeit als Größen gesehen, von denen der Mensch sich zu emanzipieren habe. Mit der Proklamation der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« durch die Vereinten Nationen (VN) im Jahre 1948 wurde eine Wandlung des Denkens sichtbar, die auch die Christen und die Kirchen erfaßte. Der Abschluß der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) am 1. August 1975 in Helsinki und das Echo, das ihre auch in Osteuropa amtlich veröffentlichte Schlußakte fand, führte das Interesse an den Menschenrechten im kirchlichen Bereich auf einen Höhepunkt. Das scheint auf den ersten Blick verständlich, weil die Kirche es doch mit dem Heil des Menschen zu tun hat.

Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß Konsens über die Menschenrechte innerhalb der einzelnen Kirchen, zwischen bekenntnisverschiedenen Kirchen und zwischen Kirchen in verschiedenen Gesellschaftssystemen schwer zu finden ist. Übereinstimmung gibt es nur in einem praktischen Punkte: daß bei der Verwirklichung der Menschenrechte geholfen werden muß und hierbei auch Christen und Kirchen herausgefordert sind.

Ich werde mich auf die pragmatische oder politische Behandlung der Menschenrechte in den Kirchen begrenzen, auf theologische und rechtliche Erörterungen nicht eingehen.

Wenn wir das von den Kirchen praktizierte pragmatische Vorgehen ins Auge fassen,

dann bewegen wir uns auf einer Ebene, auf der die Affinität zwischen den Kirchen und der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) beobachtbar wird. Es ist jedoch sofort beizufügen, daß die KSZE mit ihren Folgetreffen keineswegs das einzige internationale Forum ist, auf dem die Kirchen »etwas für die Menschenrechte tun« können. Jene menschlichen Grundrechte, an denen die europäischen Kirchen ein besonderes Interesse haben dürften wie Religionsfreiheit, das Recht auf Erziehung der Kinder im Glauben der Eltern, Meinungsäußerungsfreiheit, Freizügigkeit, sind in verschiedenen internationalen Proklamationen und Rechtstexten anzutreffen, z. B.

— in der Allg. Erklärung der Menschenrechte der VN von 1948
— im Internationalen Pakt über ökonomische, soziale und kulturelle Rechte vom 16. Dezember 1966
— im Internationalen Pakt über Zivile und Politische Rechte vom 16. Dezember 1966
— in weiteren Konventionen der Vereinten Nationen.[1]

Die Nichteinhaltung von Menschenrechten kann teilweise eingeklagt werden. Ihre Debattierung ist in Körperschaften der UNO möglich. Im Unterschied dazu stellen die KSZE-Folgetreffen eine Begegnung der Völker Europas dar. Sie sind die einzige Plattform, auf der sich ost- und westeuropäische Staaten zur Erörterung von Menschenrechtsfragen begegnen können. Das ließ in West und Ost Hoffnungen aufkommen. Hier schien eine Klammer entstanden zu sein, die das zerrissene Europa zusammenhalten könnte. Europa bekam eine Ahnung davon, wie es sein könnte, sich selber unter den nach 1945 geschaffenen Bedingungen zu finden. Angesichts der Schwierigkeiten mit den KSZE-Folgetreffen sollten jedoch die erwähnten internationalen Gremien zum Debattieren und Einklagen von Menschenrechtsverletzungen im Auge behalten werden.

1. Die römisch-katholische Kirche

Im Vorausblick auf die bevorstehenden Vergleiche mit dem OeRK, der KEK und einzelnen nicht-katholischen Kirchen muß das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche vergegenwärtigt werden. Die katholische Kirche hat ein Glaubensbekenntnis, eine hierarchische Organisation, ein Lehramt, ein Kirchenrecht, eine Morallehre. Das und noch vieles andere mehr gehört zu ihrer Identität. Sie ist eine Weltkirche. Zu ihrer leiblichen Gestalt gehört der Vatikanstaat, der völkerrechtlich von der Völkergemeinschaft anerkannt ist. Den Vertretern des Hl. Stuhls wurde in der internationalen Diplomatie ein Sonderstatus zuerkannt.

Die Menschenrechte wurden in der katholischen Kirche anläßlich des 2. Vatikanischen Konzils von Grund auf erörtert. Die Erörterung schlug sich hauptsächlich in zwei Konzilserklärungen nieder:

— In der »Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute«. Daraus seien zwei kurze Abschnitte vergegenwärtigt, die es mit diesem Thema zu tun haben:

---

1 Die auf die Menschenrechte bezogenen Abschnitte dieser Rechtstexte finden sich in G2W 1977 Nr. 6; daselbst auch eine Einführung von Dr. Otto Luchterhandt, Institut für Ostrecht der Universität Köln, zum Thema »Wie verhalten sich die Rechtsordnungen der sozialistischen KSZE-Staaten zu dem in der Schlußakte der Konferenz von Helsinki verankerten Menschenrecht der Religionsfreiheit?«. »Human Rights«, working paper, church of Norway. Oslo 1974, S. 3.

»Die Heilige Synode bekennt darum die hohe Berufung des Menschen, sie erklärt, daß etwas wie ein göttlicher Same in ihn eingesenkt ist und bietet der Menschheit die aufrichtige Mitarbeit der Kirche an zur Errichtung jener brüderlichen Gemeinschaft aller, die dieser Berufung entspricht. Dabei bestimmt die Kirche kein irdischer Machtwille, sondern nur dies eine: unter Führung des Geistes, des Trösters, das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um der Wahrheit Zeugnis zu geben, zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen.«[2]

»Das umfassendere Verlangen der Menschheit. Gleichzeitig wächst die Überzeugung, daß die Menschheit nicht nur ihre Herrschaft über die Schöpfung weiter verstärken kann und muß, sondern daß es auch ihre Aufgabe ist, eine politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung zu schaffen, die immer besser im Dienste des Menschen steht und die dem einzelnen wie den Gruppen dazu hilft, die ihnen eigene Würde zu behaupten und zu entfalten.«[3]

— In der »Erklärung über die religiöse Freiheit« steht der Abschnitt:

»Allgemeine Grundlegung der religiösen Freiheit. Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Die Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten einzelner wie von gesellschaftlichen Gruppen wie von jeglicher menschlicher Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen — innerhalb der gebührenden Grenzen — nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muß in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so erkannt werden, daß es zum bürgerlichen Recht wird.«[4]

In der auf das Konzil folgenden Zeit ließ sich beobachten, wie sich offizielle Verlautbarungen des Hl. Stuhls auf die im Konzil erarbeitete gedankliche Basis betreffend die Menschenrechte abstützten, z. B. in »Pacem in terris«, »Redemptor hominis«.

Im politischen Raum werden Menschenrechtsvorstellungen in politisches Handeln umgesetzt. Dazu äußerte sich Erzbischof Agostino Casaroli so, daß zwischen den Zielvorstellungen des Hl. Stuhls für eine im Frieden lebende internationale Völkergemeinschaft und den Zielvorstellungen etwa der Vereinten Nationen weitgehende Ähnlichkeit vorhanden sei. Wörtlich sagte Casaroli:

»Wir brauchen nur die in der Präambel zum Statut der VN niedergelegten ›Bestrebungen‹ nachzulesen, um die weitgehenden Entsprechungen mit päpstlichen und konziliaren Texten festzustellen:

— Schutz der künftigen Generationen vor der Geißel des Krieges;

— Stärkung des Glaubens an die Grundrechte des Menschen, an die Würde und den Wert der menschlichen Person, an Rechtsgleichheit von Männern und Frauen, von großen und kleinen Nationen;

---

2 Zit. nach Johann Christoph Hampe, »Die Autorität der Freiheit«, III, 41/3.

3 Ebd., III, 45/9.

4 Ebd., III, S. 207.

— Schaffung der Voraussetzungen, unter denen Gerechtigkeit und die Achtung der durch Verträge und andere Quellen des internationalen Rechts festgelegten Verpflichtungen möglich sind;
— Förderung des sozialen Fortschritts und Steigerung des Lebensstandards bei mehr Freiheit.«[5]

Diese Grundsätze in der Präambel zum Statut der VN fußen auf einer vielhundertjährigen christlichen Tradition.

Der Hl. Stuhl sieht seine Aufgaben im Konzert der Völkergemeinschaft, besonders im Einsatz für moralische Werte, nämlich für:
— Friedenssicherung
— menschliche Grundrechte
— Schutz von Minderheiten
— gerechte völkerrechtliche Verträge
— sozialen Fortschritt.

Erzbischof Agostino Casaroli äußert sich des weiteren wie folgt:

»Der Hl. Stuhl fühlt sich nämlich innerhalb der internationalen Gemeinschaft über seine eigentliche Aufgabe hinaus verpflichtet — bei aller Zurückhaltung und ohne die Rolle anderer Körperschaften spielen oder gar ersetzen zu wollen —, gewissermaßen alle diejenigen Kräfte zu vertreten, die sich auf dem Gebiete der internationalen Angelegenheiten und zwischenstaatlichen Beziehungen für die moralischen Werte einsetzen. Dies sind zwar eigentlich christliche Werte, die aber nichtsdestoweniger in vieler Hinsicht der ganzen Menschheit gehören.«[5a]

Im selben Vortrag äußert sich Casaroli wie folgt:

»Nachdem der Hl. Stuhl so als eine Art ›Gewissen der Menschheit‹ in die internationale Gemeinschaft aufgenommen worden ist, leiht er ihr seine bereitwillige, aufrichtige Mitarbeit. Diese besteht nicht nur darin, daß er Prinzipien christlicher oder allgemeiner Geltung verkündigt . . . Seine Eigenschaft als Begleiter der Nationen der Erde äußert sich vielmehr in der Beteiligung an den konkreten Sorgen, Problemen und Hoffnungen der Völker; er teilt ihre berechtigten Bestrebungen, unterstützt ihre Bemühungen und trägt im Rahmen seiner Möglichkeiten praktisch zur Überwindung von Schwierigkeiten und zur Verwirklichung von Initiativen bei; dies gilt vor allem für die ihm besonders am Herzen liegenden Dinge wie Erziehung und Kultur, Gesundheitsdienst und humanitäre Maßnahmen, Entfaltung des Menschen und vor allem der Friede.«[6]

Und nochmals Casaroli:

»Ich sagte, der Hl. Stuhl sei der Freund aller. Das kennzeichnet tatsächlich sein Verhalten gegenüber der internationalen Gemeinschaft . . . Diese Haltung des Hl. Stuhls entspricht einmal einem neuen Sinn für die Öffnung zur Welt hin, zum anderen aber auch der Überzeugung, daß die großen Probleme der Menschheit heutzutage nicht ohne die Zusammenarbeit aller befriedigend, falls überhaupt, gelöst werden kön-

---

5 Erzbischof Casaroli: Die Rolle des Hl. Stuhls innerhalb der internationalen Gemeinschaft; Vortrag vom 10. Dezember 1974 vor der italienischen Gesellschaft für internationale Zusammenarbeit; zit. nach »Der Hl. Stuhl im Dienste der internationalen Völkergemeinschaft«, Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde Nr. 27. München 1978, S. 16.

5a Ebd., S. 18.

6 Ebd., S. 20-21.

nen . . . Er weiß natürlich, daß es seine erste und fundamentale Pflicht ist, die Sache der Kirche, die Religionsfreiheit, das Recht der Gläubigen sowie die Achtung der Grundrechte des Gewissens und der menschlichen Person zu schützen und zu fördern. Niemand kann den Eifer des Hl. Stuhls, dieser Pflicht zu genügen, ernstlich in Zweifel ziehen.«[7]

Die katholische Kirche begrenzt sich also bei ihrem Einsatz zugunsten der Völkergemeinschaft bewußt auf bestimmte Themen bzw. Organisationen und setzt für sich Prioritäten fest. Sie ist nicht automatisch Mitglied aller internationalen Organisationen, fehlt also z. B. in den VN, ist aber Mitglied der UNESCO, der FAO u. a. Wenn Casaroli sagt, der Hl. Stuhl vertrete in der internationalen Gemeinschaft »gewissermaßen alle diejenigen Kräfte, die sich auf dem Gebiet der internationalen Angelegenheiten und zwischenstaatlichen Beziehungen für die moralischen Werte einsetzen«, so hat dies durchaus seine Berechtigung. Die katholische Kirche hat durch die völkerrechtliche Anerkennung des Vatikanstaates Möglichkeiten im Bereich der internationalen Politik, welche keiner christlichen Kirche sonst offenstehen. Soweit das freundliche Angebot des Hl. Stuhls andere Kirchen angeht, haben sie von dieser Chance noch keinen Gebrauch gemacht. Mochte dies bislang mit geschichtlich bedingter Distanz erklärbar gewesen sein, so kommt das nach Beginn der KSZE im Jahre 1973 einer verpaßten Chance gleich.

Warum der Hl. Stuhl an der KSZE teilnahm, begründete Papst Paul VI. rückblickend in seiner Ansprache an das diplomatische Corps vom 12. Januar 1976 folgendermaßen:

»Entscheidend (für die Teilnahme des Hl. Stuhls) war nicht einfach die Gepflogenheit einer zustimmenden Antwort auf eine höfliche Einladung . . . entscheidend war auch nicht, daß der Hl. Stuhl etwa geplant hätte, spezifische Beiträge zur Erörterung politischer oder militärischer Probleme der Sicherheit in Europa oder zu Fragen der Zusammenarbeit auf wirtschaftlichem oder kommerziellem Gebiet leisten zu können: allesamt Fragestellungen, denen der Hl. Stuhl alle Achtung zollt und von deren manchmal lebenswichtigen Bedeutung er weiß. Es ist jedoch festzuhalten, daß sich der Hl. Stuhl hinsichtlich der technischen Seite dieser Probleme für nicht zuständig erklärt.

Aber weit über die technische und konkrete Seite der Probleme der Sicherheit und Zusammenarbeit hinausgehend, stellte sich die Frage nach den höchsten Prinzipien — ethischer und juristischer Natur —, die die Beziehungen der Staaten und Völker untereinander leiten sollen. Auf diesem Gebiet glaubte der Hl. Stuhl seine Mithilfe . . . nicht verweigern zu dürfen, eine Mithilfe, die ihm auch erlaubte, auf der Konferenz . . . der unmittelbare Vermittler und Sprecher der Forderungen des religiösen Gewissens zu sein.

Die Konferenz hat Prinzipien festgeschrieben und Verhaltensnormen aufgewiesen, die als solche vorzüglich zu nennen sind . . . Diese von allen Teilnehmern angenommenen Prinzipien und Normen knüpfen an ein gemeinsames ideales Erbe der europäischen Völker an. Und wir können hinzufügen, daß dieses Erbe — in wesentlichen Punkten auf der Botschaft des Evangeliums aufbauend, das von Europa empfangen und angenommen worden ist — in seinem Kern auch den Völkern der anderen Kontinente gemeinsam ist . . .«[8]

---

7 Ebd., S. 22, 23.

8 Osservatore Romano, deutsche Ausgabe, 30. Januar 1976.

Das Verhalten des Vatikans an der KSZE wurde in jüngster Zeit in deutscher Sprache gleich zweimal dargestellt, umfassend in:
— Der Hl. Stuhl im Dienste der internationalen Völkergemeinschaft, Engagement für Frieden und Gerechtigkeit bei den Konferenzen von Helsinki und Belgrad.[9]
— KSZE und Kirche, die Rolle der katholischen Kirche auf der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa — Rückblick und Ausblick.[10]

Zusammenfassung und kritische Beurteilung

1. Die römisch-katholische Kirche hat als einzige christliche Kirche direkten Zugang zur KSZE.
2. Der Vatikan vertrat die Menschenrechte erfolgreich. Es gelang ihm, wichtige Formulierungen in den Text der Schlußakte einzubringen.
3. Obwohl der Hl. Stuhl von keiner anderen Kirche einen Auftrag im Sinne einer Interessenvertretung bekommen hatte, handelte er *de facto* doch als Fürsprecher der abwesenden Kirchen und Glaubensgemeinschaften.
4. Der Vatikan vertrat mehr, als die anderen Signatarstaaten dies tun konnten, eine gesamteuropäische Schau. Hinter ihr steht eine christliche Geschichte Europas, die in den heute getrennten Völkern Gemeinsames wachruft und in der »unterschwelligen Kultur« auch der atheistisch regierten Völker noch vorhanden ist. Ich verweise diesbezüglich auf die Europa-Erklärungen des Rats der Europäischen Bischofskonferenzen vom 29. 6. 1977[11] und auf diejenige vom 28. September 1980 in Subiaco anläßlich der Feier zum 1500. Geburtstag des Hl. Benedikt von Nursia.[12]
5. Die Vertreter des Hl. Stuhls an der KSZE konnten ihre Ergebnisse nur erreichen, weil sie eine theologische und juristische »unité de doctrine« hinter sich und klare, bewußt begrenzte Zielvorstellungen vor sich hatten.

2. Der Ökumenische Rat der Kirchen

Was der Ökumenische Rat ist

Wenn wir jetzt auf den Ökumenischen Rat der Kirchen, die Menschenrechte und die KSZE zu sprechen kommen, so muß zum vornherein festgehalten werden, daß ein direkter Vergleich zwischen ihm und der katholischen Kirche nicht möglich ist, daß wir zwei inkomparable Größen nebeneinanderstellen. Das muß hervorgehoben werden, weil in katholischen Kreisen die falsche Auffassung vorherrscht, als ob »Genf« so etwas wie ein »Vatikan der Protestanten« wäre. Das ist der OeRK nicht.

Es handelt sich beim OeRK um einen lockeren Zusammenschluß von annähernd 300 Einzelkirchen. Diese finden sich über alle Kontinente der Welt verstreut. Unter ihnen sind große wie die anglikanische und starke wie die evangelische in Deutschland, aber

9 Dokumente, Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde Nr. 27, München 1978.

10 Von Rupert Dirnecker.

11 Europa 29. 6. 1977; herausg. von der Deutschen Bischofskonferenz.

12 Osservatore Romano, deutsche Ausgabe, 10. 10. 1980, S. 10.

auch sehr kleine, arme und schwache. Die Unterschiede zwischen den einzelnen Mitgliedkirchen sind so groß, wie man sie sich unter Menschen auf dieser Erde nur denken kann. Die Mitgliedkirchen haben die verschiedensten Bekenntnisse. Die einen sind episkopal verfaßt und kennen die apostolische Sukzession, die anderen sind synodal verfaßt und vertreten das allgemeine Priestertum.

Die Tätigkeit des OeRK ist in drei sog. Programmeinheiten unterteilt. Sie heißen:

1. Glaube und Zeugnis
2. Gerechtigkeit und Dienst
3. Bildung und Erneuerung.

Jede dieser Einheiten ist in mehrere Untereinheiten gegliedert.

Die wichtigsten Organe des Ökumenischen Rates sind die Vollversammlung, an der sich alle sieben Jahre Delegierte der Mitgliedkirchen treffen, der Zentralausschuß, der jährlich zusammenkommt und rund 140 Mitglieder zählt, der Exekutivausschuß und das sechsköpfige Präsidium.

An seinem Sitz in Genf arbeitet ein Stab unter der Leitung des Generalsekretärs, derzeit Philip Potter aus Jamaica. Der Stab ist fast das einzige Kontinuum in dieser sonst diskontinuierlichen Erscheinung. Und auch die Stabsmitglieder unterliegen seit 1978 einem Rotationsprinzip, das sie alle neun Jahre den Arbeitsplatz verlassen läßt. Zur Heterogenität gehört, daß die Mitgliedkirchen die Vielfalt der Völker widerspiegeln, in denen sie leben. Ihre Verhältnisse sind ja anders in der Dritten Welt, der Zweiten und der Ersten Welt. Zur globalen Nord-Süd-Auseinandersetzung, die im OeRK eine große Rolle spielt, kommt in Europa die Ost-West-Problematik. Im OeRK wird über sie gesagt, sie sei ein Sonderanliegen der Europäer und für die Gesamtgemeinschaft von untergeordnetem Interesse.

Die Mitgliedkirchen verbindet die gemeinsame Anerkennung einer theologischen »Basis«. So lautet der Ausdruck, auf den die Kirchen sich einigten und mit dem das Wort »Bekenntnis« vermieden wird. In einer Selbstdarstellung wird gesagt: »Der OeRK ist keine Superkirche. Aber jede Kirche, die sein Mitglied wird, wie immer die Auffassung sein mag, die sie von ihrer Autorität oder Organisation hat, setzt sich dafür ein, einen sichtbaren Ausdruck der Einheit und des Gehorsams zu suchen bei gemeinsamem Studium der Theologie, der Begegnung, in Zeugnis und gemeinsamem Gottesdienst.«

Die Menschenrechte im OeRK

Das, was heute im Gemeingebrauch als Menschenrecht bezeichnet wird, beschäftigt den OeRK seit seiner Gründung in Amsterdam im Jahre 1948. Das macht er mit seiner Veröffentlichung »Religious Freedom«[13] deutlich. Sie stellt eine Antwort auf Vorwürfe aus der Öffentlichkeit dar, wonach der OeRK zur Religionsfreiheit und zu Menschenrechtsverletzungen nichts sage. Die Sammlung von 27 Auswahltexten beginnt mit der Feststellung:

»Die V. Vollversammlung des OeRK bestätigte erneut, daß das Recht auf Religionsfreiheit eine der größten Sorgen der Mitgliedkirchen des OeRK war und ist.«

13 Main statements by the WCC 1948-1975. Geneva 1976.

In den ersten Verlautbarungen zu Menschenrechtsfragen aus den frühen fünfziger Jahren geht es allein um die verschiedenen Aspekte der Religionsfreiheit. Die Äußerungen werden nach verschiedenen Richtungen hin getan: im Rückblick auf den überwundenen Faschismus, im Blick nach Osteuropa, wo die Kirchen nach der kommunistischen Machtübernahme die früheren Freiheiten verloren haben, aber auch im Blick auf die Behinderung der Religionsfreiheit von Minderheitenkirchen durch große Nationalkirchen.

Die sechziger Jahre bringen eine Wandlung. Zu den Kirchen der Gründerjahre, die in Westeuropa, Nordamerika und Australien beheimatet waren, gesellen sich die Kirchen der Dritten Welt. Allmählich bilden sie die Mehrzahl im Rat. *Sie* beschäftigen andere Probleme brennender: die Entkolonialisierung, die Befreiung von weißer Vormundschaft, der Aufbau einer gerechten Gesellschaft, einer gerechten Wirtschaftsordnung. 1966 befaßt sich in Genf eine Konferenz mit dem Thema »Kirche und Gesellschaft«. 1968 arbeitet die IV. Vollversammlung in Uppsala ein Programm zur Bekämpfung des Rassismus aus. Ein Sonderfonds zur Bekämpfung des Rassismus wird geschaffen. Er verfügt zwar nur über eine halbe Million Mark, verschafft aber dem OeRK die größte Öffentlichkeitswirksamkeit seit seinem Bestehen mit Anerkennung und Ablehnung.

Die Gewichte haben sich im OeRK verschoben. Europa ist in den Hintergrund getreten. Die Sorgen europäischer Christen um die Religionsfreiheit in den kommunistisch regierten Ländern Osteuropas erscheinen vielen im OeRK als ein Sonderanliegen.

Es kommt hinzu, daß mit der 1961 und später erfolgten Aufnahme der in der Sowjetunion beheimateten Kirchen ein offenes Gespräch über die Unterdrückung der Religionsfreiheit durch den osteuropäischen Staatsatheismus nicht mehr möglich war. Das Thema wurde im OeRK tabu.

Die Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten

Die Beschäftigung mit Menschenrechtsfragen obliegt im OeRK hauptsächlich der 2. Programmeinheit »Gerechtigkeit und Dienst« und hier wiederum der »Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten/KKIA-CCIA«. In einem Rechenschaftsbericht schreibt die KKIA über sich:

»Die Kommission hat die Aufgabe, den Völkern zu dienen, indem sie ein christliches Zeugnis für den Frieden mit Gerechtigkeit und Freiheit ablegt. In den Vereinten Nationen, bei diplomatischen Konferenzen und bei anderen entsprechenden Gelegenheiten gibt sie Beurteilungen und Vorschläge bekannt, die sich aus dem Nachdenken der weltweiten christlichen Gemeinschaft ergeben und die sich auf die Hauptpunkte der Debatte beziehen: Abrüstung, nationale Auseinandersetzungen, Formen ökonomischer Beherrschung. Indem die Aufmerksamkeit der Kirchen auf die Faktoren, die internationale Spannungen verursachen, sowie auf Situationen gelenkt wird, in denen grundlegende Menschenrechte verletzt werden, indem ferner die Kommission zur Verfügung steht, um die Gesichtspunkte der Kirchen in Konfliktgebieten zu vertreten, will sie Christen an allen Orten dazu ermutigen, für die Heilung der Nationen einzutreten. . . . Selbst heute ist es noch für viele verwirrend oder zumindest ungewöhnlich, wenn die Kirchen eine Beteiligung an internationalen Angelegenheiten als wesentlichen Teil ihrer Aufgabe ansehen, das Evangelium von Jesus Christus zu verkündigen . . . Dieses weitgefächerte und aktionsbezogene Verhalten steht hinter den Zielen der KKIA und ist

in ihrer neuen Verfassung verankert, die auf der Vollversammlung in Uppsala im Jahre 1968 angenommen wurde.«[14]

Die Schwerpunkte der Tätigkeit von KKIA lagen zwischen der IV. (1968) und der V. (1975) Vollversammlung auf folgenden Gebieten:
— Vietnamkrieg
— Nahostkonflikt
— Sudan
— Menschenrechte
— Abrüstung
— Beziehung zu den Vereinten Nationen.

Europa, insbesondere Osteuropa, fehlt in dieser Aufzählung. Nun hatten sich dort aber ausgerechnet im erwähnten Zeitraum, also in den sechziger Jahren, Dinge zugetragen, die nicht unerwähnt hätten bleiben dürfen. Zwischen 1959 und 1964 erschütterte eine Kirchenverfolgung die Christen aller Bekenntnisse in der Sowjetunion. 1968 wurden in Albanien die christlichen Kirchen und der Islam physisch liquidiert. Und im selben Jahre setzte mit dem Einmarsch der Warschaupakttruppen in die Tschechoslowakei die sog. Normalisierung auch der kirchlichen Verhältnisse ein, die zu einer drastischen Einschränkung der kirchlichen Lebens- und Äußerungsmöglichkeiten führte.

Es blieb nicht aus, daß Nachrichten über diese Vorkommnisse, die jeden europäischen Christen zutiefst erschüttern mußten, den Weg in die Öffentlichkeit fanden. In den späten sechziger Jahren und zu Beginn der siebziger Jahre wurden den Kirchenleitungen in Westeuropa und dem OeRK Fragen insbesondere zur Christenverfolgung in der Sowjetunion gestellt. Es kam zur Bildung von privaten christlichen Organisationen, die mit geschickter Öffentlichkeitsarbeit das Bewußtsein für die Drangsal vieler osteuropäischer Christen weckten.

In dieser bedrückenden Lage des Schweigens machte die Hervormde Kerk der Niederlande einen bemerkenswerten Schritt. Die Generalsynode der Hervormde Kerk der Niederlande wandte sich mit einem besorgten Brief an den Generalsekretär des OeRK, Eugen Carson Blake, und fragte ihn, was angesichts der Mißachtung der Menschenrechte in der Sowjetunion zu tun sei.

In seiner Antwort führte Blake aus:

» . . . Ein wirkungsvoller Beitrag unserer Kirchen zu der tatsächlichen Anerkennung der Menschenrechte in Osteuropa wird, vermute ich, nur möglich sein, wenn wir von der soliden Grundlage einer viel verläßlicheren und differenzierteren Informationsstrategie ausgehen. Gerade die Kirchen, die glauben, daß die Christen in einigen osteuropäischen Ländern verfolgt werden, sollten bereit sein, sich für einen solchen Informationsdienst einzusetzen. Es gibt genug verläßliche Institute, die sich vor allem mit Studien über Osteuropa befassen, so daß Gemeinden mehr als die schrecklichen Vorfälle religiöser Verfolgung erfahren können. Die vielen Einschränkungen, die den Kirchen Osteuropas auferlegt sind, machen es schwer, diese zu bitten, selbst mehr über ihr Leben zu veröffentlichen. Die Studien, die im Westen durchgeführt und veröffent-

14 epd-Dokumentation: »Von Uppsala nach Nairobi«. Witten, 1975, S. 145.

licht werden, können jedoch dazu beitragen, eine solide Grundlage für wirkliches Wissen, Verständnis und wirksame Unterstützung zu bilden . . .«[15]

Hinter dieser Anfrage einer Mitgliedkirche an den Generalsekretär des OeRK steht ein ganzer Komplex von meist notvollen Erscheinungen. Blakes Bemerkung, es gäbe genügend Institute, die sich mit der Erforschung der Lage der Christen im Osten befaßten, traf damals noch nicht zu. Erst kurz zuvor war in London das nachmalige »Keston College« gegründet worden; und erst wenige Monate später gründeten die Kirchen der deutschsprachigen Schweiz das Institut »Glaube in der 2. Welt«. Es schickte sich an, die erforderlichen Informationen über die Lage der Christen und Kirchen in den kommunistisch regierten Ländern systematisch zu sammeln, wissenschaftlich zu bearbeiten und zu veröffentlichen. Beide Gründungen waren Folgen der Chruščevschen Christenverfolgung und ihrer bemühenden ideologischen und politischen Auswirkungen im kirchlichen Raum Westeuropas.

Insgesamt blieb der Briefwechsel zwischen den Holländern und dem Generalsekretär ohne Auswirkungen auf die Genfer Ökumene. Osteuropa blieb weiterhin im Schatten der Aufmerksamkeit.

Die siebziger Jahre brachten im OeRK den Durchbruch der Menschenrechtsproblematik. Dazu findet sich in einem offiziellen Arbeitspapier die folgende Aussage:

»Der Zentralausschuß erkannte bei seiner Tagung in Addis Abeba (Januar 1971), daß es notwendig ist, in verstärktem Maße über die Fragen der Menschenrechte in der ökumenischen Bewegung nachzudenken und sich für ihre Wahrung einzusetzen. Hier liegt eine entscheidend wichtige Aufgabe für die Kirchen. Der Zentralausschuß stellte die Menschenrechte auf eine Stufe mit dem Überleben der Menschheit und gab damit eine Vorahnung dessen, was auf seiner Tagung im Jahre 1974 zu einem vorrangigen Engagement für die Zukunft der von vielgestaltigen miteinander in Zusammenhang stehenden Krisen bedrohten Menschheit wurde. In Addis Abeba und in zunehmendem Maße danach hatte das ökumenische Interesse an den Menschenrechten seinen Ursprung weniger im intellektuellen Bereich auf höchster Ebene als in den Erfahrungen und Bedrängnissen der Kirchen und Christen, die in die oftmals dramatischen Kämpfe um Gerechtigkeit und Menschenwürde in ihrem eigenen Bereich verwickelt waren.«[16]

Oktober 1974: Menschenrechtskonsultation in St. Pölten bei Wien

Im Herbst 1974 führte der OeRK in St. Pölten eine Konsultation über die Menschenrechte durch, die auf die V. Vollversammlung vom darauffolgenden Jahr vorbereiten sollte. Im Grundlagenpapier dieser Konsultation wird gesagt:

»Wenn die Menschenrechte — ökonomische, soziale, kulturelle, zivile und politische — von Nationen, Gruppen und Individuen genannt werden, dann stehen nicht nur die Würde des Menschen, sondern Friede und letztlich das Überleben des Menschen auf der Waage.«[17]

In Vorbereitungspapieren wurden Menschenrechtsprobleme in Afrika, Asien, Lateinamerika, Osteuropa, Westeuropa und Nordamerika aufgegriffen. Fünf Papiere

15 Oe. P. D. 18. 5. 1972, S. 3.

16 OeRK, Zentralausschuß 1977, Dokument Nr. 13, Abs. 1.1.

17 OeRK, CCIA: Human Rights and Christian Responsibility.

enthielten eine theologische Auseinandersetzung mit den Menschenrechten. Die Beiträge über die Menschenrechte in Osteuropa stammten von osteuropäischen Verfassern, darunter einem Mitarbeiter des Moskauer Staatsinstituts für internationale Beziehungen, einem Mitglied der KPdSU und Atheisten. Damit war die Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit von Ansichten und Konflikten eingeplant. Trotzdem hält der offizielle Konferenzrückblick fest: »Signifikant ist, daß eine so verschiedenartig zusammengesetzte Gruppe einen Konsens in so vielen grundlegenden Schlußfolgerungen im Mittelpunkt heutiger ökumenischer Diskussion erlangen konnte.«

Die Menschenrechte werden in eine Rangordnung eingebracht, die so lautet:

1. Das Recht auf Leben und Arbeit:
— die grundlegenden sozialen, ökonomischen und kulturellen Rechte
2. Das Recht auf Gleichheit
3. Die Rechte auf Souveränität, Selbstbestimmung, internationale Gemeinschaft und verwandte Rechte.

Religionsfreiheit wird bei den kulturellen Rechten angesiedelt. Sie spielt im Schlußbericht über St. Pölten eine untergeordnete Rolle. Wörtlich wird gesagt: »Alle Menschenrechte sind miteinander verbunden, seien es soziale, ökonomische, religiöse oder politische Rechte. Sie müssen als ein Ganzes genommen werden.«[18]

1975: V. Vollversammlung in Nairobi

An der V. Vollversammlung in Nairobi kam es zu einer nicht vorgesehenen Diskussion der Religionsfreiheit in der Sowjetunion. Den Anlaß dazu gab ein Brief, den zwei Orthodoxe, der Moskauer Priester Gleb Jakunin und der Physiker Lev Regelson, an die Mitglieder der V. Vollversammlung richteten. Der Appell wurde in der in Nairobi erscheinenden Zeitung »Target«, die zugleich als Konferenzzeitung diente, veröffentlicht. Das wirbelte Staub auf. Durch diese Hintertür wurde das Thema in den offiziellen Verhandlungsablauf eingeführt. Es gelang der schweizerischen Delegation durch geschicktes Vorgehen, die Vollversammlung auf die Schlußakte von Helsinki zu fixieren. Sie verpflichtete in der Folge den Generalsekretär, dafür zu sorgen, »daß die Frage der Religionsfreiheit Gegenstand gründlicher Beratungen mit den Mitgliedskirchen der Signatarstaaten des Helsinkiabkommens ist und auf der nächsten Zentralausschußtagung im August 1976 ein erster Bericht vorgelegt wird«.[19]

In den dramatischen Vorgängen in Nairobi hatte sich eine Spannung entladen, die zuvor das ökumenische Klima belastet hatte. Seither machte der OeRK folgende Schritte zur vertieften Erörterung der Menschenrechte:

— 1976: in *Montreux* wurde ein Kolloquium durchgeführt, an dem 17 Jahre nach Ausbruch der Chruščevschen Religionsverfolgung zum ersten Mal authentische Texte bedrängter Christen aus der Sowjetunion schriftlich vorgelegt wurden;[20]

---

18 Human Rights and Christian Responsibility. Report of the Consultation St. Pölten, Austria, 21.-26. 10. 1974.

19 Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt a. M., S. 178 ff., ferner S. 74: Strukturen der Ungerechtigkeit.

20 Letters, Appeals and Comments received by the WCC on religious freedom from or about Socialist Countries.

in *Genf* empfahl der Zentralausschuß die Schaffung einer »Beratungsgruppe für Fragen der Menschenrechte«.
— 1977: wurde diese Beratungsgruppe beschlossen. 1979 wurden die Namen der Berater bekanntgegeben.

Der offizielle Text sagt:
»Bei der Zusammensetzung der Mitgliedschaft wird das System der proportionellen Vertretung angewandt. Die Verteilung auf die verschiedenen Regionen ist wie folgt:

Afrika	4
Asien	4
Australien	1
Karibik	2
Lateinamerika	3
Naher Osten	2
Pazifik	1
Nordamerika	2
Westeuropa	3
Osteuropa	3.«[21]

Um das Programm zu verwirklichen, eröffneten der OeRK und die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) eine Zusammenarbeit. Dabei verschob sich das Gewicht der Verantwortung auf die KEK. Fünf Jahre (!) nach der V. Vollversammlung des OeRK in Nairobi teilte die KEK mit, daß mit dem Methodistenpfarrer Theo Tschuy ein Verantwortlicher berufen werden konnte. Tschuy ist Schweizer und hat ökumenische Erfahrungen bei Diensten in Europa, USA und Südamerika gesammelt. Zuletzt war er beigeordneter Generalsekretär von SODEPAX, dem Ausschuß für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden, der gemeinsam vom OeRK und *Justitia et Pax* betrieben wird.

Das »Menschenrechtsprogramm der Kirchen zur Durchsetzung der Schlußakte von Helsinki« wurde am 18. August 1980 in Genf gestartet.[22]

Das Ziel schien erreicht: In den Gremien des OeRK wird über die Menschenrechte diskutiert. Soweit es sich um die Menschenrechte in kommunistisch regierten Ländern handelt, ist allerdings eine Anmerkung erforderlich. Der in den Körperschaften des OeRK allgegenwärtige Proporz beeinflußt jede Menschenrechtsdiskussion von Grund auf.

Beurteilung

1. Bei der Erörterung der Menschenrechte zeigen sich im OeRK verschiedene Verständnisarten, deren Ursachen theologischer, juristischer, politischer, ideologischer und anderer Art sein können. Die Gewichtung einzelner Menschenrechte ist von Region zu Region verschieden.

---

21 OeRK, Zentralausschuß 1977, Dokument Nr. 13, Bericht über die Menschenrechte.

22 KEK-Nachrichten Nr. 80-5 efg, Nr. 80-9 efg.

2. Die europäischen, besonders die osteuropäischen Menschenrechtsprobleme haben im OeRK neben Menschenrechtsproblemen in Asien, Afrika und Lateinamerika einen untergeordneten Stellenwert.

3. Bei der Erörterung der osteuropäischen Menschenrechtsprobleme bewirkt der in den Körperschaften des OeRK übliche Proporz, daß
— Meinungsbildung und Beschlußfassung nur bedingt unter freien Voraussetzungen zustande kommen,
— daß die so zustandegekommenen Meinungen und Beschlüsse nur bedingt die Meinung der osteuropäischen Kirchen wiedergeben,
— daß eine Diskussion u. U. durch politisch bedingte Konferenzmechanismen blokkiert wird.

4. Die Schwierigkeiten, die mit der Erörterung der Menschenrechte im OeRK verbunden sind, können bewirken, daß nach dem Gesetz des geringsten Widerstandes Menschenrechtsprobleme anderer Regionen zur Debatte kommen, die mit weniger politischen Implikationen verbunden sind, z. B. Rhodesien, Südafrika, Namibia.

5. Ungeachtet der genannten Schwierigkeiten ist die Erörterung der Menschenrechte im OeRK ein schöpferischer Vorgang, der sich auf allen Teilbereichen befruchtend auswirkt und für Teilnehmer aus West und Ost einen Lernprozeß darstellt.

6. Innerhalb dieses Lernprozesses erkennen die europäischen Kirchen, daß die Menschenrechtsprobleme ihres Kontinentes in einem globalen Kontext zu betrachten sind.

7. Insofern die europäische Menschenrechtsdebatte ein Aspekt des West-Ost-Konflikts ist, überläßt der OeRK ihre Vertiefung der KEK und den europäischen Mitgliedkirchen.

8. Die osteuropäischen atheistischen Regierungen üben teilweise starken Einfluß auf die Delegierten ihrer Länder im OeRK aus, um die Ökumene zu einem Faktor der sowjetischen Außenpolitik zu machen.

9. Die Debatten über Menschenrechte im OeRK lassen eine Entwicklung erkennen. Tabus werden überwunden. Die Bereiche sachbezogener Diskussion erweitern sich. Weil dies unter den kontrollierenden Augen osteuropäischer Regierungen geschieht, fördern diese Diskussionen das gegenseitige Verstehen und Vertrauen.

10. Um den im OeRK zutagegetretenen Auffassungen im politischen Bereich Geltung zu verschaffen, pflegt er selber Beziehungen zur KSZE, zu den Vereinten Nationen und anderen internationalen Körperschaften und gibt Empfehlungen zuhanden seiner Mitgliedkirchen heraus, die sich an ihre Außenminister wenden sollen.

3. Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), die Menschenrechte und die KSZE

Was die KEK ist

»Die Konferenz Europäischer Kirchen . . . ist die regionale ökumenische Organisation für Europa. Sie ist völlig autonom, arbeitet jedoch eng mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen zusammen.

Die erste Zusammenkunft fand im Januar 1959 statt, während die offizielle Gründung

der KEK auf ihrer vierten Tagung erfolgen konnte, die im Oktober 1964 wegen Visaschwierigkeiten auf See durchgeführt wurde. . .

KEK ist ein echter Treffpunkt für die Kirchen in Europa. Sie will den europäischen Kirchen helfen, miteinander ihre gemeinsame Aufgabe zu erfüllen: ›den Menschen heute in zeitnaher und umfassender Weise zu dienen‹.«[23]

Die KEK ist locker organisiert und hat ein kleines Büro in Genf. Sie zählt 111 Mitgliedkirchen bzw. Mitgliedinstitutionen in 26 europäischen Ländern.

Die Organe der KEK sind:
— das Ehrenpräsidium (2 Mitglieder)
— das Präsidium (7 Mitglieder, davon 2 aus Osteuropa)
— der Beirat (22 Mitglieder, davon 8 aus Osteuropa)
— die Vollversammlung
— das Sekretariat.

(Diese Zahlen stützen sich auf die Mitgliedschaftsliste vom Oktober 1979, die nach der letzten Vollversammlung in Kreta erstellt wurde.)

Die Konferenz hat eine Verfassung. Auf eine »theologische Basis« entsprechend derjenigen des OeRK wurde verzichtet. Die geistige Nähe zum OeRK kommt u. a. in einer Äußerlichkeit zum Ausdruck: Die KEK ist in Genf Untermieter des OeRK.

Von den 111 Mitgliedkirchen der KEK befinden sich 49, also 44 Prozent, in sozialistischen Ländern Osteuropas. Ein Mitglied ist in Westeuropa angesiedelt; da seine Organisation auf west- und osteuropäischem Gebiet vertreten ist, auferlegt es sich politische Zurückhaltung. Das genannte Zahlenverhältnis macht das Gewicht osteuropäischer Kirchen in der KEK deutlich.

Die osteuropäischen Delegationen besuchen die Veranstaltungen der KEK mit Wissen und Erlaubnis der für Kirchenfragen zuständigen Staatsstellen. Diese üben je nach Land mehr oder weniger Einfluß auf die ins Ausland reisenden Delegationen aus. Dieser Einfluß kann gering sein und in der stillschweigend zustandegekommenen Übereinkunft bestehen, daß die Kirchendelegation im Ausland nichts sagen wird, was ihrem Staat unangenehm sein könnte. Der Einfluß kann aber auch sehr weit gehen, wie im Fall der Sowjetunion, wo der Sowjet für religiöse Angelegenheiten den kirchlichen Delegationen vor einer Reise ins Ausland Instruktionen gibt und von ihnen nach der Rückkehr Rechenschaft verlangt. Unter diesen Verhältnissen kann eine Kirchendelegation zum verlängerten Arm des Außenministeriums ihres Landes werden.

Wie weit die Abhängigkeit der Russischen Orthodoxen Kirche in dieser Hinsicht geht, läßt ein Rapport des Sowjets für religiöse Angelegenheiten zuhanden des ZK der KPdSU aus dem Jahre 1975 erkennen. Der Rapport schildert die Auslandsarbeit der ROK als Funktion des Kremls.[24]

Die Gebundenheit der osteuropäischen Kirchendelegationen bei Auslandsmissionen fällt bei theologischen Themen wenig oder gar nicht ins Gewicht. Bei einem für Osteuropa so hoch politischen Thema wie den Menschenrechten ist sie jedoch voll in Rechnung zu stellen.

---

23 Einheit in Christus, Vorbereitungsdokument für Nyborg VII, September 1974, Umschlagseite 3.

24 Der Stand der Russischen Orthodoxen Kirche. Von Vasilij Furov, G2W Zollikon 1980, Nr. 11 und 12.

Auch in der KEK ist der sechs Personen zählende Stab die Konstante, während die Delegierten — zumal der westeuropäischen Kirchen — an den Vollversammlungen stark wechseln. Wie im OeRK vollzieht sich die Meinungsbildung in Gremien und mit Regeln, wie sie in den westlichen Demokratien üblich sind. So kommen Meinungsäußerungen zustande, die sich mit denen demokratischer Parlamente vergleichen lassen und die an demokratische Kompromisse erinnern. Trotzdem kann man nur bedingt von einer »Methode kirchlicher Konkordanzdemokratie« sprechen. Diese würde für alle Teilnehmer gleichwertige Stimmen voraussetzen. Nun sind aber nicht wenige der osteuropäischen Stimmen mit einem staatlichen Mandat belastet. Mindestens ein Teil der osteuropäischen Vertreter muß den Weisungen des politischen Führers aus Moskau folgen. Das alles bedingt einen Verhandlungsstil *sui generis*, in dem am Evangelium ausgerichtete Liebesbereitschaft sich merkwürdig vermengt mit marxistischer Ideologie und hart geführter Weltpolitik des Kreml.

Etappen der Menschenrechtsdiskussion im Zusammenhang mit der KSZE

Am 1. August 1975 ging in Helsinki die KSZE zu Ende. Schon knappe drei Monate später führte die KEK in Buckow/DDR eine Konsultation zum Thema »Die KSZE und die Kirchen« durch.[25] Das sollte die erste einer ganzen Reihe von sog. Nach-Helsinki-Konsultationen werden, die nachstehend aufgeführt werden:

Die 2. Nach-Helsinki-Konsultation: März 1977
Gallneukirchen bei Linz/Oe
Thema: »Europa nach Helsinki und die Entwicklungsregionen.«[26]
Die 3. Nach-Helsinki-Konsultation: September 1978
Siofok/Ungarn
Thema: »Sicherheit, Abrüstung und Ökonomie; sozialethische Herausforderung für die europäischen Kirchen und Christen nach Helsinki und Belgrad.«[27]
Die 4. Nach-Helsinki-Konsultation: Juni 1980
El Escorial bei Madrid/Spanien
Thema: »Vertrauensbildung im Bereich der Helsinki-Signatarstaaten; Aufgaben für die Kirchen.«[28]

Die Menschenrechte im engeren Sinn werden im Rahmen der oben erwähnten eigenen Arbeit in Verbindung mit dem OeRK studiert.

Das »Menschenrechtsprogramm der Kirchen zur Durchsetzung der Schlußakte von Helsinki« ist vorläufig auf fünf Jahre begrenzt und weist einen jährlichen Haushalt von SFr. 200.000,– auf. Der Programmsekretär, Theo Tschuy, wirkt mit einem Arbeitsausschuß zusammen. Diesem gehören 11 Personen an, davon 4 aus Osteuropa, 4 aus Westeuropa und 3 aus Nordamerika.

Im Rahmen des Programms sollen folgende Aufgaben gelöst werden:
— Durchführung von jährlich 2 Kolloquien
— Studienprojekte
— Pflege von bi- und multilateralen Beziehungen zu Kirchen

25 KEK-Studienheft Nr. 7, Genf 1976.
26 Q: KEK-Studienheft Nr. 9, 1977.
27 Q: KEK-Studienheft Nr. 11, 1979.
28 Q: KEK-Schlußcommuniqué.

— Belieferung der Kirchen mit Informationen zu Menschenrechtsfragen (ausgearbeitet von UNESCO, AI u. ä. nichtkirchlichen Institutionen)
— Aufbau eines Systems zur Beratung von Menschenrechtsverletzungen innerhalb der Kirchen.[29]

Themen im Bereich der Menschenrechtsarbeit der KEK
Politische Themen

Sucht man nach den Themen, mit welchen sich die KEK im Rahmen ihrer Menschenrechtserörterungen befaßt, so stößt man auf ein starkes Übergewicht politischer Themata. 1967 gab die V. Vollversammlung in Pörtschach eine Erklärung ab:

»Auch wenn wir mit Dank eine gewisse Entspannung in Europa in den letzten Jahren feststellen können, schlagen wir als eine Möglichkeit weiterer Versöhnung und praktischen Schritt zur Festigung des Friedens eine Konferenz der europäischen Regierungschefs vor. Eine solche Konferenz könnte eine bedeutende Rolle für den Abbau der Blockbildung, die Intensivierung freundschaftlicher Beziehungen und eine stärkere Kooperation bei der Bewältigung der Entwicklungsaufgaben in der Dritten Welt spielen.«

Im Zusammenhang mit dieser Empfehlung darf daran erinnert werden, daß der Politische Beratende Ausschuß der Teilnehmerstaaten des Warschauer Vertrages 1966 in dieselbe Richtung gewiesen hatte. Auch die Christliche Friedenskonferenz (Prag) und der Moskau-orientierte Weltfriedensrat wirkten in derselben Richtung. Damit wurde eine auf das Jahr 1954 zurückgehende sowjetische Idee mittels öffentlicher Meinungsbildung unterstützt. Der Weltfriedensrat und die CFK werden mit Geldern des sowjetischen Friedensfonds unterstützt. Die KEK empfahl die KSZE also zu einer Zeit, als die westeuropäischen Regierungen der sowjetischen Initiative zurückhaltend gegenüberstanden.

Politisch ist die Stellungnahme der KEK zur KSZE vom 23. April 1977 zuhanden der Mitgliedkirchen. Die Stellungnahme spricht die Hochschätzung vor der KSZE-Schlußakte aus. Im Blick auf das erste Folgetreffen in Belgrad wird die Warnung ausgesprochen:

»Die drei Teile der Schlußakte bilden ein Ganzes und stehen in gegenseitiger Abhängigkeit. Die nachträgliche Isolierung eines der Teile würde den erreichten Konsensus gefährden. In der Zeit nach Helsinki ist der sog. ›Korb Drei‹ in besonderer Weise Gegenstand von Auseinandersetzungen geworden. Es wäre ein Verhängnis, wenn die Konferenz in Belgrad dazu benützt würde, sich wechselseitig Verletzungen der Menschenrechte vorzuwerfen und auf diese Weise die friedensstabilisierende Funktion dieses Prinzips in Frage zu stellen. Die Menschenrechte dürfen nicht zum propagandistischen Kampfmittel werden, um den anderen politisch in Mißkredit zu bringen. Nach unserem Dafürhalten müssen Methoden gefunden werden, Unzulänglichkeiten an der Verwirklichung der Menschenrechte unter Ausschluß propagandistischer Effekte zur Sprache zu bringen und auf deren Beseitigung hinzuarbeiten. Die Mitgliedskirchen der

29 Q: Das Menschenrechtsprogramm der Kirchen zur Durchsetzung der Schlußakte von Helsinki, KEK/79/33/efg.

KEK wissen sich verpflichtet, in angemessener Weise ihre jeweiligen Regierungen auf Unzulänglichkeiten sozialer oder individueller Rechte aufmerksam zu machen.«[30]

Solche Empfehlungen finden sich fast wörtlich gleich in parteiamtlichen Zeitungen Osteuropas. Im Sinne osteuropäischer Regierungen wird auch im folgenden Abschnitt argumentiert:

»Als eine Gemeinschaft von Kirchen ist die KEK naturgemäß an der Verwirklichung der Glaubens- und Gewissensfreiheit besonders interessiert. Sie muß darauf aufmerksam machen, daß das Verständnis von Religionsfreiheit in den einzelnen Konfessionskirchen unterschiedlich ist. Die Verantwortlichen müßten gebeten sein, nicht mit einem vorgefaßten Verständnis von Religionsfreiheit zu arbeiten, sondern den Begriff von Religionsfreiheit in dem Sinne anzuwenden, den die Konfessionskirchen bzw. Religionsgemeinschaften in den einzelnen Ländern selbst geltend machen.«[31]

Mit einer derartigen Argumentationsweise buchstabiert die KEK hinter das zurück, was die Unterzeichnerstaaten nach langem Ringen in der Schlußakte erreicht haben.

Anstatt vom Konsens Gebrauch zu machen, der bez. Religionsfreiheit im internationalen Recht zu beobachten ist, das von den Vereinten Nationen geschaffen worden ist, wird das Verständnis von Religionsfreiheit relativiert. Damit spielt die KEK auf direkte Weise den Unterdrückern der Religionsfreiheit in die Hände. Insoweit westeuropäische Kirchen in der KEK beteiligt sind, können die westeuropäischen Regierungen sich fragen, warum sie sich für die Religionsfreiheit überhaupt eingesetzt haben.

Auch der Bericht über die 2. Nach-Helsinki-Konsultation in Gallneukirchen (Österreich) ist zur Hauptsache politisch. Der Bericht der Arbeitsgruppe 1 äußert sich zur »Förderung der Gerechtigkeit unter wissenschaftlich-technischem und kulturellem Aspekt« und versucht eine Brücke zu schlagen zwischen der Schlußakte von Helsinki, den Entwicklungsländern und den Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt.

Zusammenfassung und kritische Beurteilung

1. Die Tatsache, daß sich in der KEK Kirchenführer West- und Osteuropas begegnen, ist im Zusammenhang mit der Erörterung von Menschenrechtsfragen insofern positiv, als die KEK das Forum für einen Lernprozeß anbietet.
2. Dieselbe Tatsache wirkt sich belastend aus, weil die diesbezüglichen Meinungsäußerungen der KEK eine Art politischen Zwitter darstellen. Darum sind sie für die Arbeit der Kirchen nur bedingt brauchbar.
3. Konkrete Hilfe an Menschen, die in ihren Grundrechten verletzt worden sind, ist im Menschenrechtsprogramm der KEK zwar vorgesehen. Angesichts der Zusammensetzung der KEK werden solche Hilfeleistungen nach Osteuropa kaum zu erwarten sein.

30 Brief des Generalsekretärs der KEK, G. G. Williams, an die Mitgliedkirchen. Jassy/VR Rumänien, den 23. 4. 1977, Abs. 4.

31 Ebd., Abs. 5.

Das I. Konzil von Konstantinopel 381

Seine Voraussetzungen und seine bleibende Bedeutung

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Vor 1 600 Jahren wurde auf dem II. Ökumenischen Konzil zu Konstantinopel jenes Glaubensbekenntnis formuliert, das auch heute noch gemeinsamer Besitz nahezu aller christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist. Gedenkfeiern zu Rom und Konstantinopel haben auf dieses Datum aufmerksam gemacht; in unserem Land wurde es durch eine gemeinsame Erklärung der katholischen, der orthodoxen und der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen unterstrichen. Das alte Credo ist damit zu einem neuen Wegweiser zur Einheit der getrennten Christen geworden. Es lohnt sich also, sich mit ihm etwas genauer zu befassen. Wie kam es zustande? Was bedeutet es?

Diese Frage erscheint um so lohnender, wenn man bedenkt, daß die Situation der Kirche vor jenem Konzil alles andere als idyllisch war. Basilius, der große Bischof von Caesarea – in der heutigen Türkei gelegen –, den man als einen der Architekten dieses von ihm freilich nicht mehr erlebten Konzils bezeichnen darf, verglich die Lage der Kirche damals mit einer nächtlichen Seeschlacht: Alles geht drunter und drüber; Freund und Feind sind in dem völligen Dunkel und in dem unaufhörlichen wüsten Geschrei nicht mehr auseinanderzuhalten; einer schlägt auf den anderen ein; die Kirche sei zu einem unbeschreiblichen Durcheinander geworden, so sagt er.[1] Ich möchte versuchen, kurz darzustellen, wie es zu dieser Situation gekommen war und dann zu erfragen, wie es dem Konzil von Konstantinopel gelang, aus ihr herauszuführen und die in feindselige Parteien zerfallene Kirche wieder zu einen. Es liegt auf der Hand, daß wir mit solchen Überlegungen nicht bloß eine ferne Vergangenheit mehr oder weniger neugierig betrachten, sondern letztlich von unserem eigenen Schicksal sprechen, von der Kirche heute in ihren Hoffnungen und Nöten.

In diesem Sinn wenden wir uns nun der Geschichte des 4. Jahrhunderts zu.[2] An dessen Beginn hatte Kaiser Konstantin die große Wende in der Religionspolitik des Römischen Reiches gebracht. Er hatte den dreihundertjährigen Kampf gegen das Christentum beendet und es zu einer öffentlich erlaubten, bald auch weitgehend geförderten Religion erklärt. Konstantin entsprach damit nicht nur der tatsächlichen Stärke, die die Christenheit im Römischen Reich inzwischen erlangt hatte; er entsprach auch der Plausibilität seines Jahrhunderts. Die Götter Griechenlands und Roms waren unglaubwürdig geworden; sie konnten nur noch eine poetische Existenz beanspruchen, aber nicht mehr

---

1 Basilius, De Spiritu Sancto cap. 30,76-79. Deutsche Übersetzung M. Blüm. Freiburg 1967, S. 112-117. Einführung in das Denken des Basilius und Literatur bietet B. Pruche in seiner Ausgabe von De Spiritu Sancto. In: Sources chrétiennes Nr. 17. 2. Auflage Paris 1968, S. 9-248.

2 Wertvolle Anregungen für die folgende Darstellung verdanke ich einem noch unveröffentlichten Vortrag, den W. D. Hauschild auf der Frühjahrstagung 1981 des Ökumenischen Arbeitskreises (»Staehlin-Jaeger«) gehalten hat zum Thema: »Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung.« Vgl. auch dessen Arbeit: Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts. Hamburg 1967. Wichtig zum Thema vor allem auch L. Bouyer, Le Consolateur. Esprit Saint et grâce. Paris 1980 (zur Theologie des 4. Jhdts. S. 167-214); Y. Congar, Je crois en l'Esprit Saint. III Paris 1980, bes. S. 55-67.

als politische Legitimationsgrundlage dienen, und sie waren auch nicht mehr imstande, dem einzelnen und der Gesellschaft ein sittliches Fundament für ihre Lebensgestaltung zu liefern. Der Überschritt zum Monotheismus lag gleichsam in der Luft; er war in der Sache längst fällig geworden. Andererseits war auch klar, daß man zu einem bloß von den Philosophen erdachten Gott nicht beten konnte und daß auch von ihm keine Vollmacht für Politik und Ethos zu erwarten war. Der Ein-Gott-Glaube mußte einen genuin religiösen Ursprung haben, d. h. auf Offenbarung beruhen, wenn er verbinden und verbindlich wirken sollte. Deshalb hatten sich seit langem die Blicke der Intelligenzschicht auf das Judentum gerichtet, das einen Monotheismus streng religiöser Herkunft vorzuweisen hatte. Aber der jüdische Monotheismus war so sehr an nationale Überlieferungen und rituelle Vorschriften gebunden, daß das Judentum doch nicht als allgemeine Religion der Mittelmeerwelt in Betracht kommen konnte. Dagegen hatte sich in einem zähen Ringen mit den verschiedensten geistigen Strömungen das aus dem Judentum hervorgewachsene junge Christentum immer mehr als die Möglichkeit der neuen Weltreligion bewährt. Konstantin erkannte dies und begann behutsam, aber entschlossen damit, ihm den Rang der neuen, gemeinsamen Reichsreligion einzuräumen.

Alsbald zeigte sich indes, daß das Christentum zwar Glaube an einen einzigen Gott war, aber keineswegs gradlinig einem philosophischen Monotheismus entsprach. Dem stand vor allem sein Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Sohn Gottes entgegen. Jetzt, wo das Christentum sozusagen öffentlich als der Erbe der antiken Philosophie und als die vernünftige Religion anerkannt war, mußte sich der Streit um die Bedeutung dieses Begriffs »Sohn Gottes« dramatisch zuspitzen. Der Kampf zwischen politischer Anpassung, philosophischer Aufklärung und religiösem Widerstand gegen beides fing an, die Kirche tiefer zu erschüttern, als die äußere Verfolgung es vorher vermocht hatte. Konstantin beobachtete mit Bestürzung diese Bewegung, die seinen Plänen zu einer neuen Einigung des Reichs auf der Grundlage der Einheit des christlichen Glaubens stracks entgegenlief. Die beginnende Kirchenspaltung war für ihn vorab ein politisches Problem; er war aber weitsichtig genug, um zu erkennen, daß die Einheit der Kirche nicht politisch, sondern nur auf religiösem Weg zu gewinnen war, d. h. durch die Weckung der eigenen vereinigenden Kräfte des christlichen Glaubens. So berief er das I. Ökumenische Konzil der Geschichte, eine Versammlung der Bischöfe des Erdenrunds nach Nizäa, in eine kleinasiatische Stadt nahe der von ihm neugegründeten Metropole Konstantinopel. Dieses Konzil wurde zu einer entschiedenen Absage an ein Christentum der Anpassung. Der Theologe Arius aus Alexandrien in Ägypten hatte in den Jahren zuvor ein höchst eingängiges Modell eines angepaßten Christentums vorgelegt: Er erklärte den christlichen Glauben zu einem Monotheismus im strengen Sinn des philosophischen Denkens. Das bedeutete vor allem, daß die Bezeichnung »Sohn Gottes« für Christus nicht wörtlich genommen werden durfte. Christus konnte, dem philosophischen Monotheismus gemäß, nicht Gott im eigentlichen Sinn sein, sondern nur ein Mittelwesen, dessen sich Gott für die Erschaffung der Welt und für seine Beziehungen zu den Menschen bediente. Das Wort »Gott« war für Christus sozusagen nur in Anführungszeichen zu gebrauchen; mit den nötigen Zusatzerklärungen konnte man es der Frömmigkeit jedoch durchaus gestatten.[3]

3 Ausführlich darüber A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. I. Freiburg 1979, S. 356-385.

Diese Lösung schien außerordentlich sympathisch: Der philosophische Anstoß des Wortes »Sohn Gottes« war damit beseitigt, die Christologie in die Plausibilitätsstruktur der herrschenden Anschauungen voll eingefügt. Andererseits konnte man auf diese Weise auch die biblischen Texte erklären und die Sprache der Überlieferung festhalten. Die Väter von Nizäa versagten sich diesem Angebot: Sie betonten, daß die Bibel an ihrem entscheidenden Punkt, in der Bezeugung Jesu Christi, beim Wort genommen werden dürfe und müsse. Wenn sie Sohn sagt, so meint sie auch Sohn. Die Väter übersetzten dieses Wort »Sohn Gottes« mit der Formel: Christus ist gleichen Wesens mit dem Vater, Gott im wörtlichen Sinn und nicht nur Gott in Anführungszeichen. Sie nahmen das Wort »gleichen Wesens mit dem Vater« in ihr Glaubensbekenntnis auf. Unter die biblischen Wörter wurde so scheinbar ein philosophischer Begriff eingefügt, aber doch nur, um unmißverständlich zu sagen, daß die Bibel wörtlich ernst zu nehmen sei und nicht in philosophischer Anpassung in die Plausibilität des allen Einleuchtenden aufgelöst werden dürfe. Die Beanspruchung der Philosophie durch den Glauben geschieht also in genau umgekehrter Richtung als bei Arius: Während dieser das Christentum am Maß des aufgeklärten Verstandes mißt und es darnach umgestaltet, benützen die Konzilsväter die Philosophie, um das Unterscheidende des Christentums unmißverständlich klarzumachen.[4]

Mit diesem Entscheid war der religiöse Ernst des Christlichen und damit sein Rang als eine eigene geistige Instanz gerettet. Andererseits war die aufgeklärte Welt von damals offensichtlich damit überfordert. Obwohl das Bekenntnis von Nizäa durch die Autorität des Kaisers und durch die Autorität der Bischöfe, also durch die maßgebenden politischen und religiösen Autoritäten, gedeckt war, konnte es sich zunächst nur im Westen durchsetzen, wo das Gewicht des Bischofs von Rom voll zum Tragen kam; überdies lag der Westen abseits der großen philosophischen Bewegungen der Zeit und war damit deren geistigen Erschütterungen nicht ebenso ausgesetzt wie der griechischsprechende Osten. Dort aber stand der große alexandrinische Bischof Athanasius nahezu allein mit seinem kompromißlosen Ja zu Nizäa. Im ganzen Raum der orientalischen Kirchen entstand nun jenes unbeschreibliche Durcheinander, von dem Basilius spricht: Immer neue Kompromißformeln wurden erfunden, die aber, statt zu einigen, nur fortwährend die Parteiungen vermehrten.

Angesichts dieser Lage hatte schon Konstantin begonnen, sich von dem nicht durchsetzbaren Nizänum abzuwenden. Sein Sohn Konstantius betrieb eine Politik der entschiedenen Abkehr vom Bekenntnis des Konzils. Als Politiker versuchte er, die Einheit auf der Basis des kleinsten gemeinsamen Nenners herzustellen. Hatte das Konzil gesagt, Christus sei dem Vater im Wesen gleich, so waren nun verschiedene Formeln aufgetaucht, die statt dessen von *Ähnlichkeit* des Sohnes mit dem Vater sprachen. Konstantius schloß sich der Lesart an, welche sagte, Christus sei dem Vater »ähnlich gemäß der Schrift«; er ließ diese Formel 360 durch eine Synode in Konstantinopel absegnen, womit das Bekenntnis von Nizäa förmlich außer Kraft gesetzt war.[5] Politisch betrachtet, mußte dies als ein außerordentlich kluger Kompromiß erscheinen, denn der

4 Vgl. zu dieser Deutung J. Ratzinger, Der Gott Jesu Christi. München 1976, S. 70-76; zum Historischen Grillmeier, a.a.O., S. 386-413.

5 Zur Religionspolitik des Konstantius vgl. K. Baus, Die Reichskirche nach Konstantin d. Großen (= Jedin, Handbuch d. Kirchengeschichte II,1). Freiburg 1963, S. 42-51.

Glaube wird nun streng auf die Bibel verwiesen. Die Formel besagt ja: Mit Christus ist es so, wie es in der Bibel steht. Damit war eine scheinbar ganz fromme Lösung erzielt, die den Glauben einzig und allein auf das Wort der Schrift stellt. Zugleich aber war damit der Kirche die eigene Entscheidungsfähigkeit abgesprochen und die konkrete Ordnung der kirchlichen Dinge dem Staat in die Hand gegeben.

Alsbald zeigte sich, daß mit dieser Flucht in den Biblizismus gerade nicht die Herrschaft des biblischen Wortes aufgerichtet wurde. Denn Nizäa hatte sich ja nicht gegen die Bibel gestellt, sondern vielmehr aus dem gemeinsamen Glauben der Kirche heraus die Bibel verbindlich gedeutet und sie so in ihrer vollen Kraft zur Wirkung gebracht. Nun leugnete die Kirche ihre eigene Entscheidung und damit ganz allgemein ihre Entscheidungsfähigkeit, indem sie den einzelnen auf das biblische Wort zurückverwies und zugleich im Nebel ließ, was es in dieser zentralen Frage wirklich zu bedeuten habe. So hatte die Kirche keine eigene Stimme mehr, und damit hörte zugleich auch die Bibel auf, ein gemeinsames Wort zu sein: Sie war den streitenden Theologenparteien ausgeliefert; die Kirche aber wurde so der Herrschaft der Politik übergeben, die nun die Entscheide fällen mußte, zu denen die Kirche selbst sich keine Vollmacht mehr zuschrieb. Dem Biblizismus folgte die Herrschaft der Theologenparteien und die Auslieferung der Kirche an die Politik mit innerer Konsequenz.

Eine derart von innen her kraftlos gewordene Kirche ist aber auch für die Politik nicht mehr von Interesse, weil keine geistige Kraft von ihr ausgeht. Der aus dem Westen stammende neue Kaiser Theodosius erkannte dies. Er warf daher das Steuer der Religionspolitik herum und setzte wieder voll auf das Nizänum, das er schon kurz nach seinem Amtsantritt im Jahr 379 neu als einzig gültige Grundlage der Kircheneinheit bestätigte. Theodosius rückte von dem bloß politischen und vom biblizistischen Maßstab dadurch deutlich ab, daß er erklärte, maßgebend sei der Glaube des Papstes von Rom und des Bischofs von Alexandrien.[6] Damit war die Kirche wieder als eigener Entscheidungsträger und als die Stätte der gemeinsamen verbindlichen Auslegung des biblischen Wortes erkannt. Sie war von ihrer Verhaftung an die politische Struktur gelöst und neu auf ihre eigene Ordnung verwiesen. Das Konzil von Nizäa hatte nämlich erklärt, daß die Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien die maßgebenden Richtpunkte des gemeinsamen Glaubens der Kirche seien.[7] Weil Antiochien in den Strudel der politisch bestimmten Theologien abgeglitten war, blieb dem Kaiser nur, auf Rom und Alexandrien zu verweisen; so markiert diese Anordnung des Kaisers zugleich für uns ein Stadium in der Gestaltwerdung der Autorität des Bischofs von Rom für den Glauben der ganzen Kirche. Sein Entscheid war insofern ein Schritt in der richtigen Richtung, als damit die Kirche sich wieder selbst zurückgegeben wurde. Andererseits war doch noch einmal die Bedeutung der Politik in Sachen des Glaubens überschätzt: Wenn Nizäa auch im Osten Geltung erlangen sollte, dann mußte das Ja dazu auch im Osten aus dem Inneren der Kirche selbst erwachsen; es konnte nicht einfach von außen her verordnet werden. Der Kaiser mußte daher schon im Februar 380 seine allzu forsch getroffene Maßnahme abdämpfen und sich um so mehr mühen, die inneren Regenerationskräfte der Kirche des Ostens zu stärken und zueinander zu führen.

---

6 Edikt Cunctos populos. Codex Theodosianus XVI 1,2.

7 Can 1. Text in: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, ed. Alberigo u. a. Bologna 1973³, S. 6 (fortan zitiert: Alberigo).

Tatsächlich hatten sich in den Jahren der Verfolgung des nizänischen Glaubens solche Kräfte gebildet. Es gibt einen erschütternden Brief der im Jahr 382 noch einmal in Konstantinopel versammelten Bischöfe an Papst Damasus zu Rom, in dem sie schildern, wie viele Bischöfe des Ostens in den Jahren der Unterdrückung des Nizänums für diesen Glauben gelitten hatten: Viele waren in die Verbannung gegangen und dort gestorben. Andere hatten zu Hause mehr gelitten als in der Verbannung. Man hatte sie gesteinigt, gefoltert und, soweit sie überlebten, konnten sie von sich sagen, daß sie die Wundmale Christi an ihrem Leibe trugen (vgl. Gal 6,17).[8] Solchem Glauben, der sich im Leiden bewährte, wohnte eine Ausstrahlung inne, die die politischen Opportunisten unter den Bischöfen nicht erreichen konnten. Seit der Mitte des 4. Jahrhunderts hatte sich aber auch immer mehr eine neue theologische Kraft herausgebildet. Zunächst hatte die als Biblizismus verkleidete philosophische und politische Anpassung fast ausschließlich das Feld beherrscht; Nizäa war ohne größeres theologisches Echo geblieben und damit im intellektuellen Bereich nicht aneignungsfähig geworden. Nun aber traten drei Männer auf den Plan, deren Werke ihre Leuchtkraft bis zur Stunde nicht eingebüßt haben: der schon erwähnte Bischof Basilius von Caesarea, sein Bruder Gregor von Nyssa und sein Freund aus den unvergessenen Studienzeiten zu Athen, Gregor von Nazianz.[9] Diese drei kleinasiatischen Theologen wurden zum Stabilisierungspunkt für die sogenannte jung-nizänische Gruppe, in der es gelang, die geistigen Grundlagen des nizänischen Glaubens so zu erweitern und zu vertiefen, daß er sich dem Verstehen immer größerer Kreise suchender Menschen erschloß. Durch das Ringen dieser Männer wurde die nizänische Orthodoxie auch kirchenpolitisch wieder attraktiv. Für das Gelingen eines neuen Konsenses war es sicher von entscheidender Bedeutung, daß mit Meletius, dem Bischof von Antiochien, ein erbitterter Gegner der alt-nizänischen Bischöfe von Rom und Alexandrien auf die Seite des jung-nizänischen Konsenses trat. Damit war die Basis für eine Mehrheitsbildung gewonnen, die den Osten endlich im Zeichen des nizänischen Glaubens wieder vereinigen konnte.[10]

Diese Vereinigung geschah auf dem Konzil von Konstantinopel 381. Um es zu verstehen, müssen wir aber noch eine Überlegung vorschalten. Die vertiefte Durchdringung der geistigen Grundlagen des Glaubens von Nizäa, die im Kreis der Jungnizäner stattfand, führte nicht nur zu neuem Verstehen, sondern auch zu neuen Schwierigkeiten. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts war einfach die Christusfrage zum Problemfall des christlichen Monotheismus geworden. Man hatte entweder dem philosophischen Monotheismus zuliebe Christus aus dem Gottesbegriff ausgeklammert oder der biblischen Überlieferung zuliebe ihn in den Gottesbegriff hineingenommen. Nun war der Entscheid für den zweiten Weg gefallen. Aber bei dem Versuch, unter diesen Voraussetzungen den christlichen Gottesgedanken zusammenhängend zu denken, stieß man unvermeidlich auf die Frage des Heiligen Geistes. Nizäa hatte in seinem Glaubensbekenntnis ausführlich von Christus gesprochen. Zum Heiligen Geist hingegen hatte es nur schlicht den Satz der alten Taufbekenntnisse wiederholt: »Und an den Heiligen

8 Siehe den Text bei Alberigo S. 25-30.

9 Vgl. Bouyer, a.a.O. (s. Anm. 2), S. 178-192; Baus, a.a.O. (s. Anm. 5), S. 66-70.

10 Wohl zu positiv ist die Gestalt des Meletius gesehen bei K. Baus, a.a.O., S. 68-70; kritischer W. Schneemelcher in: RGG IV, Sp. 845; E. Amann, in: DThC X 520-531; vgl. auch H. I. Marrou, in: J. Daniélou/H. I. Marrou, Geschichte der Kirche I. Einsiedeln 1963, S. 273.

Geist.« Das konnte jetzt nicht mehr genügen. So mußte man aber fürchten, daß mit dem Streit um den Heiligen Geist noch einmal dasselbe Drama von vorn beginnen würde, wie es sich vorher bei der Frage nach dem Sohn abgespielt hatte.

Das Konzil von Konstantinopel hat mit seinem Bekenntnis zum Heiligen Geist, das es den alten Worten von Nizäa hinzufügte, einen solchen Streit vermieden und der Kirche ihre Einheit wiedergegeben. Wie ist ihm das gelungen? Die Antwort darauf ist nicht leicht zu geben. Eine Synode zu Antiochien hatte im Jahre 379 den neuen Konsens schon vorbereitet; man konnte nun bereits auf 150 Bischöfe des vorderasiatischen Raumes zählen. Ein geschickter Schachzug des Kaisers bestand darin, daß er die Extreme zum Konzil nicht einlud: Er verzichtete auf Vertreter des Westens, deren harte nizänische Linie das Einschwenken der bisher Widerstrebenden erschwert hätte; er ließ andererseits auch die unversöhnlichen Gegner von Nizäa nicht zur Kirchenversammlung kommen, so daß die stärksten Spannungen vom Kreis der Teilnehmer her im voraus vermieden waren. Aber eine solche Taktik hätte auch das Gegenteil bewirken und hernach erst recht den Widerspruch der Ausgeschlossenen hervorrufen können. So mag sie die Konsensbildung auf dem Konzil ein Stück weit erklären, aber nicht seine Durchsetzung. Hier muß man nach tieferen Gründen suchen.[11] Ich sehe deren vor allem vier:

1. Die denkerische Leistung der Jungnizäner bestand wesentlich darin, daß sie das Problem des christlichen Monotheismus von Grund auf neu angingen. Im ersten Anlauf zu Beginn des 4. Jahrhunderts waren sich gegenübergestanden einerseits die monotheistische Idee, andererseits das Bekenntnis zum Gottsein Jesu Christi. Beides hatte sich nicht recht verschmelzen lassen. Die Theologen in der zweiten Generation seit Nizäa erkannten, daß man das Problem des Monotheismus von Grund auf neu denken müsse. Sie verstanden, daß Christus und der Heilige Geist dem Monotheismus nicht entgegenstehen, sondern ihn in seiner Größe erst wirklich erschließen. Sie griffen die platonische Denkfigur der drei Hypostasen auf und erkannten von hierher: die Einzigkeit Gottes besteht gerade in dem Einssein von Vater, Sohn und Geist. Die Einheit von Sein, Erkennen und Lieben ist höhere Einheit als die Einheit des Ungegliederten. Sie erkannten, daß die Einheit Gottes vom Geistigen her und nicht vom Atom, vom Materiellen her gedacht werden muß; sie erkannten, daß so gerade das scheinbar dem Monotheismus entgegenlaufende Bekenntnis zur Gottheit Christi und des Geistes erst das Wesen der göttlichen Einheit aufschließt und erst das Bild des göttlichen Gottes im Gegensatz zu dem von Menschen erdachten Gott groß und leuchtend hervortreten läßt. So wurde der Heilige Geist nicht zur zusätzlichen Belastung für die Monotheismusfrage, sondern zur Lösung des christologischen Problems und zur Tür in den christlichen Monotheismus, weil er den Weg in die Trinitätslehre und damit den Weg zu einer neuen Aneignung der tiefsten Gedanken der Antike erschloß.

Gregor von Nazianz verband dies neue, personalistische und geistige Verständnis des Seins, der Wirklichkeit überhaupt, mit einer neuen Philosophie der Geschichte, die er als Fortschrittsgeschichte auslegte, als Geschichte aufsteigender Offenbarung und damit voranschreitender Erziehung des Menschen durch den Glauben: Die erste Stufe des Aufstiegs hatte darin bestanden, daß die Menschheit aus dem Dunkel der Götzenvereh-

11 Zur Ökumenizität des Konzils von Konstantinopel K. Baus, S. 79f.

rung herausgeführt wurde zur Erkenntnis des wahren Gottes – es war der Übergang von den menschlichen Meinungen zur Offenbarung. Die zweite Stufe, die sich mit dem Übergang vom Alten Testament zum Neuen, vom Gesetz zur Gnade, von der Partikularität Israels zur Universalität des Heils aller Völker abspielt, habe zur Erkenntnis des Sohnes Gottes geführt; sie sei sozusagen der Schritt vom Vater zum Sohn gewesen. Jetzt, in einem dritten Schritt, sei auch der Heilige Geist und damit das volle Geheimnis Gottes offenbar geworden. Das trinitarische Wesen Gottes spiegelt sich so in der Geschichtlichkeit menschlichen Erkennens, die ihrerseits der Geschichte der Offenbarung entspricht. Die Gegenwart der Kirche wurde damit den Menschen als Erfüllung verständlich, in der ein langer Weg an sein Ziel gekommen war.[12]

2. Die Aussagen von Konstantinopel entsprachen so einer gewissen Evidenz des Denkens und auch dem Selbstbewußtsein der Zeit, in der gleichsam eine neue Schwelle der Geschichte überschritten wurde. Aber mit bloßer Philosophie kann man keine Kirche zusammenhalten. Ganz allgemein ist Vertiefung des Denkens nur möglich, wenn ihr eine Vertiefung der Erfahrung vorangegangen ist. Die neue Theologie der Kappadozier, die den Durchbruch von Konstantinopel ermöglichte, ruhte in der Tat auf neuer geistlicher Erfahrung, die durch das Bestehen des Glaubens von Nizäa gewachsen war. Sie ist ohne das Leiden der Martyrer nicht denkbar, die gegen die Staatskirche für ihren Glauben eintraten und in der Krise der Zeit auf ein tiefes Einwurzeln im Gebet und Gottesdienst der Kirche angewiesen waren. Basilius hat seine Lehre vom Heiligen Geist, sein Bild des christlichen Monotheismus ganz aus der Liturgie der Kirche entwickelt; sein Buch über den Heiligen Geist ist zutiefst nichts anderes als Theologie der Liturgie. Er knüpft vor allem an die Taufe an: Christus hatte den Aposteln aufgetragen, dadurch alle Völker zu seinen Jüngern zu machen, daß sie sie tauften «auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes» (Mt 28,18f.). In der biblischen Gestalt der Taufe fand Basilius das Grundgesetz des christlichen Lebens wie des christlichen Betens. Die Realität des christlichen Betens wies so dem Denken den Weg. Es wurde nicht zuerst ein Gottesbegriff erdacht, zu dem man dann etwa auch zu beten versucht hätte; am Anfang steht vielmehr die Erfahrung des Betens, die ihrerseits auf dem Sakrament beruht, d. h. auf der den Jüngern mitgeteilten und in der Kirche weitergelebten Gotteserfahrung Jesu Christi selbst, der deshalb der Offenbarer sein konnte, weil Gott ihm offenbar war.

Noch ein entscheidendes Element kommt bei Basilius, dem eigentlichen Wegbereiter der neuen Einheit, hinzu. Das Bekenntnis zum Heiligen Geist geht bei ihm Hand in Hand mit dem Thema der Reform der Kirche. Zuwendung zum Heiligen Geist ist bei ihm nicht theologische Theorie, sondern Suche nach dem Geist des Glaubens, Suche nach dem geistlichen Leben und der Erneuerung der Kirche aus dem Geist. Sie ist Kritik an der Staatskirche und Suche nach der Glaubenskirche, nach einer wahrhaft geistlichen Gemeinschaft des Glaubens und des Lebens. So ist Basilius zum Vater des Mönchtums geworden, das er gar nicht als eine von der übrigen Christenheit abgetrennte eigene Gruppe in der Kirche begründen wollte, sondern als Modell einer Bruderschaft des Glaubens, in der die Ideale des Ursprungs lebendig bleiben: »Sie waren ein Herz und

12 31. Rede (5. theol. Rede) c. 25-27 PG 36,160-164 (Sources chrétiennes, Bd. 250, 1978, S. 322-330); deutsche Übersetzung bei H. de Lubac, Glauben aus der Liebe. Einsiedeln 1970, S. 399-401; ferner bei J. Barbel, Gregor von Nazianz, Die fünf theologischen Reden. Düsseldorf 1963, S. 260-267.

eine Seele . . . sie hatten alles gemeinsam« (Apg 4,32; vgl. 2,42-47). Die Grundlage dieses kirchlichen Lebens und dieses Kirchenbegriffs war der Glaube an den Heiligen Geist. Umgekehrt ging von diesem gelebten Bekenntnis zum Heiligen Geist die Überzeugungskraft aus, die stärker war als rationalistische Anpassung und staatliche Verordnungen.[13]

3. Basilius hat aus solcher Tiefe des Glaubens und des Denkens heraus geduldig den Dialog gesucht und jene Überzeugungsarbeit geleistet, ohne die die Gräben der Trennung nicht hätten zugeschüttet werden können. Manchen ging er dabei zu weit; sein Freund Gregor von Nazianz sah darin ein Nachlaufen gegenüber den Unentschiedenen und Zweideutigen, das er nicht billigen konnte. Athanasius, dessen großartige Unnachgiebigkeit inmitten einer Flut von Verleumdung und Widerspruch ein halbes Jahrhundert lang einsam das Nizänum durchgetragen hat, verstand Basilius in diesem Punkt besser: Er anerkannte, daß der Bischof von Caesarea so auf echt apostolische Art den Schwachen ein Schwacher geworden war. Die Linie des inzwischen verstorbenen Basilius wirkte auf dem Konzil von Konstantinopel darin nach, daß man beim Bekenntnis zum Heiligen Geist verhältnismäßig offene Formulierungen wählte, eine Sprache der religiösen Erfahrung, die möglichst vielen das Einstimmen in diese Worte ermöglichen sollte und ermöglicht hat. Solche Kompromisse können gefährlich sein, und Gregor von Nazianz hat sich mit scharfen Worten davon abgewandt.[14] In diesem Fall war der Kompromiß gedeckt durch das liturgische Zeugnis und das geistliche Leben, das ihn ermöglicht hatte und ihm zugleich seine Eindeutigkeit gab.[15]

4. Die Kirche des Westens war zunächst empört über das eigenmächtige und einseitige Vorgehen des Kaisers, der zum Konzil ausschließlich den Orient einlud, wie wir schon hörten. Die Konzilsbischöfe waren sich dieser Problematik einer neuen Bindung an den Staat sehr wohl bewußt. Sie haben sich von ihr loszumachen versucht, indem sie im Jahre 382 bei einer abermaligen Versammlung einen bewegenden Brief an Papst Damasus richteten und ihn um Zustimmung zu ihren Ergebnissen baten.[16] Zwar wurde der Beitritt des Westens erst 70 Jahre später, auf dem Konzil von Chalzedon, erreicht, aber der Schritt als solcher bleibt wichtig: Er drückt die Überordnung der kirchlichen über die staatliche Struktur, den Willen zur Bindung an die gesamtkirchliche Einheit aus, die es ohne Einheit mit dem Bischof von Rom nicht geben kann. Auch hier hat Konstantinopel ein bedeutendes Zeichen gesetzt, das mit dazu beitrug, die schon aufgebrochene Kluft zwischen Ost und West noch einmal zu überwinden und nochmals für Jahrhunderte die Einheit der ganzen Kirche zu erringen.

Ich denke, es sei unschwer zu sehen, wieviel von dieser langen Geschichte heute zu lernen ist. Auch heute kann die Kirche nicht durch Kompromiß und Anpassung, auch nicht durch bloße Theorien gerettet werden, sondern nur durch Selbstbesinnung und eine Tiefe des Glaubens, die dem Heiligen Geist und seiner vereinigenden Kraft die Tür auftut. So viele notwendige menschliche Faktoren der Einheit uns das Konzil von

13 Zum Zusammenhang von geistlichem Leben (Mönchtum) und Pneumatologie bei Basilius vgl. Bouyer, a.a.O., S. 193ff. Vgl. auch W. Löser, Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter. Frankfurt 1976, S. 128-133.

14 Gregor von Nazianz, De vita sua, 1703-1764, ed. H. G. Jungk, Heidelberg 1974.

15 Vgl. Baus, a.a.O., S. 75f.

16 Vgl. Anm. 7.

Konstantinopel erkennen läßt, im letzten macht es gerade durch diese Faktoren hindurch deutlich, daß die Einheit der Kirche nicht von Menschen gemacht, sondern nur vom Heiligen Geist gewirkt werden kann. Aber wer auf dieses Konzil hinblickt, weiß auch, daß dies nicht eine Absage an das eigene Tun, nicht ein Ausdruck der Resignation, sondern das stärkste Wort der Hoffnung ist, das sich denken läßt.

Wieder Katechismen?

Zu zwei Neuerscheinungen

Von Erich Heck

»Die Tendenz zu Jahrgangsreligionsbüchern, die Schulbibel und Katechismus überflüssig machen, sowie die Arbeit mit der Vollbibel, der Schulsynopse u. ä. scheinen . . . die Zukunft zu haben«, so heißt es in einem Lexikon-Artikel von 1970.[1] Und in dem dreibändigen Handbuch der Religionspädagogik, von einer evangelisch-katholischen Arbeitsgruppe herausgegeben, wird der Buchgestalt eines Katechismus nur noch in wenigen Nebensätzen gedacht. »Die beherrschende Stellung von Bibel und Katechismus für die religiöse Unterweisung der Nachfolgegeneration in Familie, Kirche und Schule ist gebrochen.«[2]

Was hatte sich mittlerweile getan? Im Ansatz der sogenannten »anthropologischen Wende« in der Theologie wie in deren Gefolge der voll in den Blick zu nehmenden »Ausgangslage der Schüler« in der Religionspädagogik machte das Schlüsselwort »Curriculum« die Runde, mit dem ein lernzielorientierter Unterricht eröffnet wurde, der auch zu einer fortwährenden Revision von Lehrplänen mit immer neuen Unterrichtsmodellen und -büchern führen sollte. Ein Katechismus, wie der in der Verantwortung aller deutschen Bischöfe erschienene von 1955[3], war überrollt worden von der allgemeinen Schulentwicklung mit all ihren soziologischen, psychologischen und bildungspolitischen Theorien, die den Markt überschwemmten. Jenen Grünen Katechismus, seines Einbandes wegen so genannt, der den katholischen Glauben systematisch in 136 Lehrstücken mit seinen 248 Fragen und Antworten darbot, löste 1969, vier Jahre nach Beendigung des Zweiten Vatikanums, das Buch »glauben — leben — handeln« mit dem Untertitel »Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung« ab.[4] Es hielt den

1 G. Stachel, Art. Schulbibel. In: Lexikon der Pädagogik. Neue Ausgabe. Freiburg 1970, 3. Band, S. 494.

2 E. Feifel/R. Leuenberger/G. Stachel/K. Wegenast, Handbuch der Religionspädagogik. Gütersloh/Zürich/Einsiedeln/Köln 1974/5, 3. Band, S. 234. Die Vorstellung eines Religionsbuches heute geschieht im zweiten Band 1974, S. 119-130.

3 Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands. Freiburg 1955, dem eine fast zwanzigjährige Vorarbeit bis zu seinem endgültigen Erscheinen vorausging; vgl. hierzu H. Fischer (Hrsg.), Einführung in den neuen Katechismus. Referate des Katechetischen Kurses zu München vom 16. bis 18. 6. 1955. Freiburg ^{3}1956.

4 Auch hierzu wurde eine erste Erläuterung hinzugefügt in H. Fischer/A. Gleißner (Hrsg.), Was ist neu am neuen Katechismus? Kurze Einführung in das Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung »glauben und leben«. Freiburg 1969.

Lehrstückcharakter, auch der Anzahl nach, bei, verzichtete auf das Frage-Antwort-Schema, war aber von vornherein durch seine zahlreichen Aufgabenstellungen auf Schule in moderner Gesellschaft[5] und nachkonziliarer Kirchengemeinschaft hin[6] ausgerichtet. Bei seiner Verabschiedung wurde sogleich der Charakter seiner Vorläufigkeit und Kompromißhaftigkeit betont.[7] In der Schulpraxis verlor sich das Buch nach und nach nicht zuletzt in der Konkurrenz der bedeutend einladender gemachten Schulbücher, d. h., in dem Aufkommen der Jahrgangsbücher und in der unterrichtlichen Modellentwicklung. Lehrer und Priester ergaben sich bereitwillig dem ins Deutsche übersetzten »Holländischen Katechismus«, in dem man in damals eingängiger empfundener Sprache auch den Glauben ansprechender im Sinne der Pluralität der Theologie und in der Gefälligkeit religiöser Kreativität und Spontaneität eines *Aggiornamento* formuliert zu finden vermeinte.[8]

Dennoch, bei aller Ablehnung eines Katechismus, nicht zuletzt aus unguter Erinnerung an den mit ihm verbundenen besonderen Katechismusunterricht[9], der in früherer Zeit meist vom Priester gegeben wurde, wollte der Ruf nach einem solchen nicht verstummen. Jener Ruf kam wohl kaum von den Schülern, die im allgemeinen nicht allzu heftig Schulbücher verlangen; aber um so mehr von den besorgten Eltern, die ihnen Vertrautes in Glaube und Sitte auch ihren Kindern vermittelt sehen wollten, und ebenso von Lehrern, die den Inhalt des zu vermittelnden und noch von der Kirche allgemein getragenen Glaubens nachschlagen möchten, und in gleicher Weise auch von den Priestern selbst, die sich für das Gespräch in Gruppen und für Familien ein überschaubares und geltendes Glaubensbuch wünschten. Als Mitte der siebziger Jahre die Bischöfe an den Deutschen Katechetenverein mit der Bitte herantraten, seinerseits einen neuen Katechismus zu entwerfen, fanden sie dort geringe Gegenliebe.[10] Als ihnen ein mit

5 Z.B. heißt eine Arbeitsaufgabe für die Lehrstücke 114-119 »Du und Dein Nächster«: Stellt eine Berufsstatistik zusammen: Wie viele Berufe gibt es in der Bundesrepublik? (Zahlen beim Arbeitsamt!) Welche sind ausschließlich für Männer, für Frauen? Für welche wird Hauptschulabschluß, Realschulabschluß, Abitur usw. vorausgesetzt?

6 Z. B. ist für das Lehrstück 63: »Die Taufe ist Quelle neuen Lebens« als Arbeitsaufgabe angegeben: Einer sagt: »Der Priester soll das Neugeborene taufen, der Vater des Kindes soll dabeisein und zuschauen.« Ein anderer: »Könnte nicht auch der Vater sein Kind taufen und der Priester als Zeuge für die Pfarrgemeinde dabeisein?« - Sprecht darüber.

7 Vgl. H. Fischer/A. Gleißner, a.a.O., S. 27, 66, 69 f.

8 Der holländische Titel lautet: de nieuwe katechismus. Utrecht 1966, in der deutschen Ausgabe: Glaubensverkündigung für Erwachsene. Freiburg 1969, dem eine Ergänzung aufgrund einer Erklärung der Kardinalskommission beigegeben wurde. M. Seybold schreibt daher in der genannten kurzen Einführung; vgl. Anm. 4: »Wenn an dem vorzüglichen ›Holländischen Katechismus‹ etwas bemängelt werden muß, dann m. E. dies, daß er sich ›Katechismus‹ nennt und damit den (unreflexen) Eindruck erweckt, die dort nicht selten im Vordergrund stehenden theologischen Ansichten wären schlechterdings deckungsgleich mit dem verpflichtenden kirchlichen Glaubensgut«, S. 26, Anm. 36.

9 Vgl. J. Blank, »Was ich gegen einen Katechismus habe«. In: »Katechetische Blätter«, Nov. 1976, S. 755-757.

10 Im gleichen Heft der »Katechetischen Blätter« von 1976 wird das Für und Wider eines Katechismus erörtert, S. 757-769. Dort heißt es u.a.: »Die Idee eines Katechismus als Schulbuch für das ›Katechismusalter‹ sollte daher ›auf Eis gelegt‹ werden, bis die genannten Schulbücher (gemeint einige heute gängige Jahrgangsbücher) auf dem Markt sind und sachlich und nüchtern geprüft werden kann, ob sie ›katechismusartige Funktion‹ übernehmen können« (S. 766).

Mühe und Not abgerungener Entwurf endlich eingereicht wurde, fand dieser nicht den Beifall der bayerischen Bischöfe. Da letztere sich weigerten, das Werk zu stützen, wurde der Plan von Augsburg und Essen geboren, einen eigenen Katechismus vorzulegen. Dieser, unter dem Titel »Botschaft des Glaubens«, wurde im November 1978 der Öffentlichkeit übergeben und wurde sofort von einer heftigen Ablehnung begleitet: »für schulischen Religionsunterricht ein überflüssiges Buch«[11]; »weder didaktisch noch inhaltlich den Anforderungen der modernen Glaubensverkündigung gewachsen«[12]; »ein neuer Katechismus von gestern?«[13]; »ein schädliches Buch«[14]; »ein verunglückter Katechismus«[15]. Bis in Leserbriefe in Zeitungen und auf Religionslehrertagungen hielt sich die Polemik durch, so daß der Münchener Dogmatiker Leo Scheffczyk mit entschiedener Gegenkritik den emotional aufgeladenen, öfters sachfremden und sich dogmatisch ungebunden gebärdenden Tendenzen der Kritik nachging und mit wohlwollendem Verständnis das Anliegen des Buches heraushob, ohne seinerseits Einwände zu verschweigen.[16]

Der Hildesheimer Bischof tat in seinem Brief den »Herren Geistlichen und Damen und Herren in der Glaubensverkündigung« kund, »nicht überstürzt nach dem ersten besten Angebot zu greifen«, und verwies auf den noch zu erwartenden Katechismus für den Sommer 1979, währenddessen die nordrhein-westfälischen und die bayerischen Bischöfe der »Botschaft des Glaubens« ein empfehlendes Wort mitgaben. Unter dem Druck der Situation, nicht aus dem Rennen geworfen zu werden, hatte mittlerweile der Deutsche Katechetenverein seine selbstgewählte Marschroute aufgegeben und suchte nun in aller Eile einen eigenen Katechismus auf den Markt zu bringen. Im Sommer 1980 erfolgte dann tatsächlich die Auslieferung des anderen Werkes, dem in seinen Anfängen der Arbeitstitel »Atlas des Glaubens« mitgegeben[17] und das beim Erscheinen zugleich

---

11 G. Stachel/J. Hilberath, Glaubensbotschaft als »gesunde Lehre«? In: »Herder-Korrespondenz« Januar 1979, S. 36.

12 K. P. Fischer, »Gesunde Lehre«: Hermeneutisches Prinzip der Katechese?. In: »Orientierung« vom 15. Februar 1979, S. 36-39.

13 W. Trutwin, Ein neuer Katechismus von gestern? In: »Stimmen der Zeit«, März 1979, S. 203 bis 206: »Im Religionsunterricht wird man mit diesem Buch nur Katastrophen erleben. So deduktiv, so abstrakt, so fachsystematisch kann und darf heute Unterricht nicht mehr sein. Ähnliches wird man für den Gebrauch in Gemeinde und Familie sagen müssen.«

14 J. Quadflieg, Da wird jede Neugier erstickt. In: »Publik-Forum« vom 6. April 1979. Unter dem Titel » . . . das Ganze des Glaubensvollzugs«. In: »Katechetische Blätter«, Mai 1979, S. 430 bis 432. »Wie konnte ein Buch mit derartigen inhaltlichen und formalen himmelschreienden Sünden nur entstehen?«

15 B. J. Hilberath, »Botschaft des Glaubens« - ein verunglückter Katechismus. In: »Katechetische Blätter«, Mai 1979, S. 426-430. »So steht am Ende das Bedauern, daß vielen Zeitgenossen mit dieser ›Botschaft des Glaubens‹ Steine statt Brot gereicht wurden.«

16 L. Scheffczyk, Die »Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus« unter theologischem Aspekt. In »Münchener Theologische Zeitschrift«, 1. Heft 1979, S. 37-48. Eine sachlich vornehme Rezension bietet J. Dreißen, Kritische Würdigung der »Botschaft des Glaubens«. In: »Pastoralblatt«, Februar 1979, S. 44-48.

17 Vgl. A. Exeler, Trendbericht Religionspädagogik. In: »Kat. Blätter«, August 1978, S. 639. Vom »Sachbuch des Glaubens« spricht in diesem Zusammenhang W. Langer. In: »Kat. Blätter«, Dezember 1978, S. 912.

von zwei positiven Rezensionen begleitet wurde.[18] Eine dritte Rezension von Karl Rahner wenige Wochen später[19] attestierte aus der Sicht des Dogmatikers, daß »Grundriß des Glaubens« »orthodox« sei, trägt jedoch auch eine Reihe von Wünschen vor, die in der behutsamen Frageform noch mehr die innere Schwergewichtigkeit des Erfragten unterstreichen. Denn angesichts der sprachlichen Gestaltung im ganzen beschleicht ihn der »Eindruck einer gewissen Verunsicherung im Glauben«.[20] Ein Religionspädagoge, der die Gattung Katechismus für »wohl überlebt« hält, meint dennoch zu diesem in einem volltönenden Schlußakkord: »Wenn schon ein Katechismus, dann der!«[21]

Nach diesem kurzen Einblick sollen im folgenden die Grundzüge der hier in Rede stehenden Katechismen angedeutet werden, die in ihrer je verschieden gewählten Struktur und Akzentuierung den einen und gemeinsamen katholischen Glauben ausdrücken wollen.

Botschaft des Glaubens

Dieser Katechismus ist im Auftrage der Bischöfe von Augsburg und Essen von fünf Religionspädagogen erarbeitet worden, die in den beiden Ordinariaten tätig sind. Sie hatten hierbei die Aufgabe, »die bleibende Lehre der Kirche verständlich und gewissenhaft für unsere Zeit wieder(zu)geben«.[22] Sie wählten als Rahmen für das Ganze aus dem klassischen Stoff der Katechismusüberlieferung das Apostolische Glaubensbekenntnis *(Apostolicum)*, dessen zwölf Glaubensartikel (nach dem *Catechismus Romanus)* zu fünf Großabschnitten zusammengefaßt wurden. Der Einleitung über den Glauben folgen zunächst die Abschnitte über Gott, Jesus Christus — Gottes Sohn und den Heiligen Geist, die in einem knappen Schlußkapitel in das Geheimnis des dreifaltigen Gottes einmünden.

Der vierte Großabschnitt bezieht sich auf »die heilige, katholische Kirche, Gemeinschaft der Heiligen«. Ausgangspunkt ist hier Kirche als »Volk Gottes unterwegs«, die sowohl institutionellen wie sakramentalen Charakter an sich trägt. In der Eucharistiefeier hat sie ihre eigene Lebensmitte, den Herrn in den eucharistischen Gestalten immer wieder zu vergegenwärtigen. In ihm haben dann auch die einzelnen sieben Sakramente ihren Ausgangspunkt, die in der tridentinischen Reihenfolge aufgeführt und behandelt

---

18 W. Nastainczyk, Einladung und Wegweisung. Religionspädagogisch-katechetische Bemerkungen zu »Grundriß des Glaubens«. In: »Kat. Blätter«, Juni 1980, S. 447-451; V. Eid, Glaube - Ermutigung zum verantwortlichen Handeln. »Grundriß des Glaubens« aus der Sicht theologischer Ethik. In: »Kat. Blätter«, Juni 1980, S. 451-454.

19 K. Rahner, »Grundriß des Glaubens« – Ein Katechismus unserer Zeit. Überlegungen aus der Sicht eines Dogmatikers. In: »Kat. Blätter«, Juli 1980, S. 545-547.

20 Ebd. S. 546. - Kurze Zeit später stellte sich ein wachsender Dissens zwischen dem von einer bischöflichen Kommission genehmigten und dem im Druck befindlichen Text heraus, so daß prinzipiell der Zulassungsvermerk den durch die Blessuren des Umbruchs gestalteten Text nicht voll trifft - vgl. hierzu J. Schmidtinger, Das Dilemma bleibt. Überlegungen angesichts neuer Katechismen. In: ibw-Journal, November 1980, S. 150.

21 E. Paul, »Grundriß des Glaubens« - Ein neuer Katechismus. In: »Herder-Korrespondenz«, August 1980, S. 404-408.

22 Verlag Ludwig Auer, Donauwörth, und Ludgerus Verlag, Essen, aus dem Vorwort, S. 3.

werden[23]: Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Krankensalbung, Priesterweihe und Ehe.

Auffallend für einen Katechismus bisheriger Art mag die breite Darstellung von »Kirche in der Welt« sein, die vom »Dienst der Kirche in der Welt« ausgeht und diese zu Staat und Gesellschaft in Beziehung bringt. Im Zusammenhang mit der Sozialen Frage wird ein knapper geschichtlicher Rückblick auf das 19. und 20. Jahrhundert geworfen, werden bedeutende Männer genannt und wird aus den sozialen Verlautbarungen der Päpste und des Konzils zitiert.[24] Ausdrücklich wird »Entwicklung und Frieden als Aufgabe der Christen« genannt. Caritas und Mission mit den Hilfswerken *Misereor* und *Adveniat* beschließen dieses umfangreiche Kapitel von der einen Sendung der Kirche, die sich in vielfältigen Diensten der Kirche aufgliedert.

Dem fünften Großabschnitt »Leben« stehen die Credo-Sätze vor: »Ich glaube (an) die Vergebung der Sünden, die Auferstehung der Toten und das ewige Leben.« Er umfaßt das Leben des Christen, das im Dekalog Schutz und Richtschnur und in den sogenannten letzten Dingen Sinn und Hoffnungsfreude erhält. Die Zehn Gebote selbst, um die fünf Weisungen der Kirche (Kirchengebote) noch ausgezogen, sind näherhin umrahmt vom Thema des Hauptgebotes der Liebe sowie von der Thematik von Hingabe und Gebet. Hier hat auch das Vaterunser seinen Platz gefunden. Die bedrückende Last, daß der Mensch immer wieder der Sünde anheimfällt, bekommt in der Hoffnung auf Vergebung ihr Gegen-Gewicht und findet im End-Gericht ihre endgültige Überwindung. Die sich hier anschließende Lehre von Tod und Auferstehung, von Himmel, Fegfeuer und Hölle mündet aus in »Bilder ewigen Lebens«.

Überblickt man nun das Ganze, so könnte man unter Zugrundelegung des *Apostolicums* von einem triadischen Aufbau sprechen, in dem die drei Schwerpunkte: der dreifaltige Gott, die Kirche als Gemeinschaft der an ihren Herrn Glaubenden (Ekklesiologie) sowie der einzelne Mensch in ihr auf der Pilgerschaft zum endgültigen Heil (Eschatologie) in dieser Aufbereitung noch einmal das christliche Gottesbild eines trinitarischen Glaubens durchscheinen lassen. Eine solche triadische Struktur läßt sich auch in der Gestaltung der Einzelabschnitte aufzeigen, vielleicht am auffälligsten in der Christologie, wenn es heißt: »Jesus von Nazareth«, »Tod und Auferstehung Jesu Christi« und »Der Glaube an Jesus Christus«, und in der Sakramentenlehre: Jedes einzelne Sakrament wird in drei Schritten dargeboten: biblisches Zeugnis, Zeichen des Sakramentes und die Spendung desselben.

Die äußere Ausstattung, nicht nur in der Druckgestaltung, sondern auch mit zahlreichen Bildwiedergaben, gibt dem Buche eine schul- bzw. unterrichtsfreundliche Note und steht in bestem Wettbewerb mit der Aufmachung heutiger Schulbücher. Indem man auf das Frage-Antwort-Schema verzichtet hat, ist eher eine Art von Lesebuch entstanden, in dem man beim Blättern da oder dort verweilt, was einem gerade ins Auge fällt und zum Weiterlesen anzuregen vermag. Hiermit wird angedeutet, daß der Adressatenkreis nicht allein im Religionsunterricht zu suchen ist[25], sondern auch in

---

23 Vgl. Denzinger/Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Freiburg 1965, Nr. 1601 - aus der 7. Sitzung vom 3. März 1547, hier 424 bis 435.

24 Hierzu ist unter dem Titel »Der Glaube und die Welt der Arbeit« von W. Klieber ein 3. Beiheft, Donauwörth/Essen 1980, erschienen.

25 Hierzu ist das 1. Beiheft »Zur Arbeit mit dem Katechismus«, Donauwörth 1980, erschienen, in

Familie und Pfarrgemeinde zu finden wäre.[26] Daß das Buch in erster Linie aus dem Bekenntnis des katholischen Glaubens und nicht aus der Hinterfragung desselben kommt, versteht sich aus dem Einleitungssatz als Leitsatz des Ganzen: »Es ist ein Glück und eine Freude, glauben zu dürfen: an Gott den Vater, an Jesus Christus, an den Heiligen Geist. Denn das ganze Leben empfängt dadurch Sinn, wird getragen von Hoffnung, immer neu erfüllt mit Zuversicht und Kraft.«[27]

Grundriß des Glaubens

Dieses im Juni 1980 erschienene Buch kam in einer Trilogie auf den Markt: a) als »Katholischer Katechismus zum Unterrichtswerk Zielfelder ru«[28] und b) als »Katechismus zum Werk suchen und glauben«[29]; beide haben Randspalten, die in Wort und Bild auf die genannte Jahrgangsbuchreihe verweisen. Dadurch soll dem Lehrer der Einsatz des Katechismus in der Verklammerung mit dem jeweiligen Jahrgangsbuch der Sekundarstufe I erleichtert werden. Während diese beiden Ausgaben sich gefälliger Papierqualität und kraft der Randspalten einer schwarz-weißen Illustration in etwas mehr als Briefmarkengröße — als sogenannte Bildzitate — erfreuen, ist c) die »Allgemeine Ausgabe« auf Umweltschutzpapier ohne jegliche Illustration und für die Merksätze auf noch etwas angegrauterem Grund gedruckt.[30] Durch Wegschnitt der Randspalten hat sich der in allen drei Ausgaben seitengleiche Grundtext auch in der Form auf einen handlichen »Atlas des Glaubens« verschlankt. Als Herausgeber zeichnet der Deutsche Katechetenverein; erstellt wurde das Werk von einem neunköpfigen Verfasserteam mit Hilfe eines größeren Mitarbeiter- und Beraterstabes theologischer und religionspädagogischer Disziplinen aus allen deutschen Diözesen. Sie alle haben sich darum gemüht, »Orientierung zu geben«, sozusagen »den Bauplan des Ganzen« offenzulegen, denn, um aus dem Vorwort zu zitieren: »Für viele ist der christliche Glaube wie ein altehrwürdiges Gebäude mit vielen Zimmern, Fluren, Treppen und Winkeln; man kann sich darin verlaufen. Man sieht eine solche Fülle von Glaubensaussagen, Vorschriften, Verhaltensweisen, daß man nicht weiß, was wichtig ist und was nicht, was ins Zentrum gehört und was an den Rand. Selbst Menschen, die in der Kirche heranwachsen, haben solche Orientierungsschwierigkeiten. Mancher, der bei seiner Suche nach Sinn auf das Christentum stößt und sich dafür zu interessieren beginnt, fragt noch dringender nach dem richtigen Zugang, damit er sich zurechtfinden kann.«[31]

---

dem u. a. auch mögliche Verzahnungen mit zur Zeit auf dem Markt befindlichen Jahrgangsbüchern aufgezeigt werden.

26 Vgl. Das Vorwort der Bischöfe - S. 3 - und der Verfasser - S. 5f.

27 Ebd., S. 21.

28 München 1980 - es liegt seit dem letzten Herbst 1980 für die Sekundarstufe I vollständig vor.

29 Hildesheim 1980 - ein in der äußeren Aufmachung aufwendiges Unterrichtsmaterial, das nur für 5/6 1. und 2. Teil sowie für 7/8 1. Teil das bischöfliche Impressum erhalten hat, nicht mehr für 7/8 2. Teil.

30 »Die Verwendung des Umweltschutzpapiers will eine umweltfreundliche Einstellung zum Ausdruck bringen. Zugleich entspricht sie der Empfehlung einiger Bischöfe und Ministerien« - ebd., S. 4.

31 Ebd., S. 11.

Grundsätzlich ist der Lehrstückcharakter beibehalten: Vier Teile, die zum Grundbestand von Christsein und Kirche gehören, nämlich das Vaterunser, das Glaubensbekenntnis, Kirche und Sakramente, Hauptgebot, sind mit dieser Reihenfolge in 38 Kapitel gegliedert, die wiederum in Lehrstücke unterteilt sind, im ganzen 145 an der Zahl. Jedem Hauptteil wie jedem Kapitel geht eine Einleitung voraus, die eher den Schwerpunkt in existentieller Ansprechung als in theologischer Ausrichtung treffen will. Hier wird daher die Fragestellung bis in die Art der Hinterfragung bevorzugt.[32] Allen 38 Kapiteln geht ein erstes Kapitel (mit fünf Lehrstücken) in der Frageform: Wer ist ein Christ? voraus. Im Lehrstück kommen drei Arten von Text vor: Lehrtext, Lerntext, bestehend vor allem aus Gebeten und Liedern, biblischen und liturgischen Texten, und im Kleindruck Stichwörter, die Begriffserklärungen und Antworten auf Einzelfragen geben. Ein recht klein und engbedrucktes Sachregister, Stellenregister aus Bibel und Gotteslob sowie ein Namensverzeichnis beschließen das rund 270seitige Buch.

Die hier vorgelegte Struktur von »Grundriß des Glaubens« läßt sich in der Absicht ihrer Verfasser so formulieren: Das Vaterunser wird zum großen Tor, durch das ich schreite, um meinen Glauben bekennend *(Apostolicum)* und mit der Kirche lebend und feiernd und betend (Wurzelsakrament und Sakramente) als Christ in dieser Welt zu leben und nach dem Lebensprogramm Jesu mein Leben zu gestalten, indem ich Gott über alles liebe und den Nächsten in diese Gottesliebe aufnehme, so daß Gottes- und Nächstenliebe nicht voneinander zu trennen sind (Hauptgebot). Vom Vaterunser auszugehen verdeutlicht den Grundansatz von »Grundriß des Glaubens«, den christlichen Glauben möglichst in der Folgerung aus Erfahrung darzustellen: Wer so betet, »lernt verstehen, wie Jesus denkt, und lernt begreifen, wie er handelt«, wer das Glaubensbekenntnis spricht, »bekennt vor der versammelten Gemeinde, daß er sich Gott — dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist — anvertraut«, wer zur Kirche kommt und ihr angehört, hat den besonderen Ort gefunden, wo nämlich Christen Gottes Nähe »für uns und um unseres Heiles willen« erfahren können und daher mit den Sakramenten der Kirche und in der Erlebniskraft göttlicher »Zusage« stehen bzw. ihre Verbundenheit mit Gott und den Menschen in greifbaren Zeichen darstellen und feiern: in den Sakramenten, besonders in Eucharistie und Taufe.[33]

Katechismus heute — ein Sprachproblem von Erfahrung und Glaube

Es kann hier nicht der Ort sein, beide Katechismen in ihren Einzelteilen im Für und Wider zu erörtern, zumal beiden Stärken wie Schwächen im einzelnen nachgesagt werden können.[34] Es wäre jedoch beelendend, wenn die Polemik sich fortsetzen sollte,

---

32 Als Beispiel sei willkürlich ausgewählt, was über die Kirche als »Zeichen des Heils« gesagt wird, die ein »Signal dafür ist, daß mit Jesus Christus die Neue Zeit angefangen hat, in der die Welt Gottes im Kommen ist«. Und dann fährt der Text fort: »Das sind große Worte. Können sich Christen daran halten, obwohl sie die konkrete Kirche kennen? Ist die Gemeinschaft der Christen nicht manchmal eher ein Zeichen für die Sünde der Welt? Kann in der Gemeinschaft der Kirche die Liebe Gottes, die sich in Jesus Christus gezeigt hat, erfahren werden? Wie kann die Kirche für die Welt zum Zeichen des Heils werden?« - S. 138.

33 Ebd., S. 21; S. 55; S. 143f.; S. 137.

34 Vgl. D. Höffe, Überlegungen zur Problematik eines Katechismus - im Blick auf die »Botschaft des Glaubens«. In: fach religion, Juli/August 1980, S. 129-156; R. Becker, Der Katechismus

die die Sachproblematik mit Personalquerelen vermengte, und die Entstehungsschwierigkeiten sich zu Dauerrivalität und -konkurrenz auswüchsen.[35] Es geht um den Katechismus schlechthin, wie ein solcher theologisch und religionspädagogisch aussehen könnte oder müßte, was in ihm als das Unverzichtbare enthalten sein sollte, und daß er sich im Gegenwärtigen und Zeitgemäßen ausdrückbar mache, ohne das Vergangene vergessen sein zu lassen und dabei dem Zukünftigen in verantwortbarer Zumutung Raum zu geben. Die anderen Erwägungen im Hinblick auf den Adressatenkreis und die Verwendungsmöglichkeiten verklammern sich sicherlich mit den ersten Überlegungen, aber in der inneren Zuordnung beider ist zu gewichten. Es ist ja bemerkenswert genug, daß die Rezensenten, mit kritischer Distanz zu einem Katechismus aus der schulpraktischen Alltagserfahrung kommend, dennoch einen solchen für Erwachsene akzeptieren.[36] Sollte er denn, entsprechend aufgearbeitet, für Kinder und Jugendliche so unmöglich sein?

Sicherlich spielt heute eine sehr große Rolle, wie personaler Glaube — im Aufbau bei Kindern und Jugendlichen und in der Entfaltung bei Erwachsenen — im Spannungsfeld von religiöser Autorität und Gewissensautonomie sprachlich zu Gehör kommt. Bei der »Botschaft des Glaubens« wird gerade daran Anstoß genommen, daß die Sprache selbst »lehrhaft, blaß und abstrakt« sei[37], »höchst ungünstig« formulierend[38], im Bannkreis des

---

»Grundriß des Glaubens«. In: fach religion, September/Oktober 1980, S. 165-181. Beide Rezensionen zeigen in ihrer jeweiligen Vorliebe doch Konkordanzen beider Katechismen auf, die in der bloßen Polemik untergehen. Demgegenüber konturiert J. Schmidtinger in ibw-Journal - vgl. Anm. 20 - ins Grundsätzliche übergehend so: »Abschließend muß betont werden, daß wir in der Bundesrepublik nach wie vor keinen Katechismus besitzen, wie er zu fordern wäre. Insofern bleibt das Dilemma. Von den beiden vorliegenden Werken ist die ›Botschaft des Glaubens‹ noch eher geeignet, vorerst die Aufgabe eines solchen zu übernehmen. Der ›Grundriß des Glaubens‹ dagegen ist, so sehr er in didaktisch-methodischer Hinsicht der ›Botschaft des Glaubens‹ überlegen sein mag, als Katechismus ungeeignet. Da dieses Werk ursprünglich auf den schulischen Religionsunterricht konzipiert ist, also auch auf eine begrenzte Altersstufe, ist es vor allem wegen seiner Darstellung des Glaubensgutes im Sinne zum Teil problematischer theologischer Positionen nicht geeignet, auch nur vorerst die gestellte Aufgabe zu erfüllen.« - S. 150.

35 W. Trutwin, Vor einer Katechismus-Renaissance? In: »Stimmen der Zeit«, Januar 1981, S. 59: »Beide Katechismen sehen sich nicht als christliche Brüder, sondern eher als Konkurrenten und Rivalen« - sagt der Rezensent!

36 So wird der Holländische Katechismus fast in der Weise eines Kanons immer wieder rühmend hervorgehoben. E. Paul denkt an eine Katechismus-Entwicklung in Richtung eines Haus-Buches oder Haus-Kalenders - a.a.O., S. 407. W. Trutwin, a.a.O., S. 63: »Wenn schon ein Glaubensbuch, dann eines für Erwachsene.« Schon vor Jahren Frau G. Miller in den »Katechetischen Blättern«, November 1976, S. 758: »Man brauchte einen Erwachsenenkatechismus (wie ihn die Evangelische Kirche vorlegte), und nicht einen für Kinder.« Vgl. auch K. Rahner, Ein kleiner Katechismus für Erwachsene. In: Notwendige Bücher. Heinrich Wild zum 65. Geburtstag, München 1974, S. 129-132.

37 W. Trutwin, Ein neuer Katechismus von gestern? a.a.O., S. 203: »Was soll man sich darunter vorstellen, daß der allwissende Gott schon alles weiß (S. 58)? Was ist bei der Bewahrung des Glaubens der Unterschied zwischen ›rein‹, ›unverfälscht‹ und ›ohne Irrtum‹ (S. 214)?«

38 A. Biesinger, Ein neuer Katechismus. In: »Anzeiger für die katholische Geistlichkeit«, März 1979, S. 84 - z. B. »Joseph hat keine ehelichen Rechte ihr (Maria) gegenüber beansprucht, sondern ist als der Nährvater Jesu und Hüter der Jungfrau seiner einzigartigen Berufung gefolgt (S. 159).«

Binnenkirchlichen[39], »nicht überall glücklich gewählt«[40]. Demgegenüber wird beim »Grundriß des Glaubens« »eine werbende, ja einladende Sprache«[41] geradezu gerühmt; sie ist »ebenso schlicht wie schön. Nicht selten wird sie poetisch und schöpferisch, auch in theologischer Hinsicht«[42]; »zum Nachdenken einladend, Erfahrungen erinnernd, zu neuen Erkenntnissen und Erfahrungen ermunternd«[43].

Aber wie harmoniert Sprache als Denkweise unserer Zeit mit den Inhalten der Überlieferung selbst? Verwandelt eine andere Sprache auch den Glauben? Und wiederum: Können wir heute noch alles so sagen, wie es früher ausgedrückt war? Müssen wir nicht auch zurückhaltender formulieren? An drei Beispielen sei das Gemeinte verdeutlicht.

»Botschaft des Glaubens« bringt zwei in sich geschlossene Kapitel über Maria, einmal im Zusammenhang mit Menschwerdung und Geburt Christi und zum andern in der Verbindung mit der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen.[44] Zur heute gern erörterten Thematik »Jungfrauengeburt« wird gesagt, daß des Sohnes Gottes »irdisches, menschliches Leben in Maria ohne Zutun eines Mannes beginnt«. Gegenüber dem griechischen Denken von »Göttersöhnen, die aus der Verbindung eines Gottes mit einer irdischen Frau stammten«, wußte man in Israel, daß »Gott Geist ist«, »erhaben über das geschlechtliche Begehren«. »Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist ein Werk der allein wirksamen Gnade Gottes. Dies kommt am sichtbarsten in seiner Geburt aus der Jungfrau zur Erscheinung.«[45] Anstelle eines solchen Merksatzes bringt »Grundriß des Glaubens« den lukanischen Text (1,31—32,34—35), betont das Geheimnis des Menschseins überhaupt, das in unergründlicher Weise eigens Jesus angeht. »Jesus stammt ganz von Gott her« und »Jesus ist ganz einer von uns«, »kein ›Halbgott‹, kein ›Halbmensch‹. Die christliche Glaubensüberlieferung unterstreicht dies, indem sie sagt,

---

39 B. J. Hilberath, »Botschaft des Glaubens« - ein verunglückter Katechismus, a.a.O., S. 428.

40 J. Schmidtinger, Das Dilemma bleibt, a.a.O., S. 147.

41 Vgl. R. Becker, Der Katechismus »Grundriß des Glaubens«, a.a.O., S. 174; er sucht zugleich eine formale Sprachanalyse für Wortwahl und Formulierungsweisen vorzunehmen, daselbst S. 175-177.

42 W. Nastainczyk, Einladung und Wegweisung, a.a.O., S. 449; die Beispiele seien nicht vorenthalten: (vgl. z. B. 14: »Keiner ist Christ aus eigener Kraft«, Glaube als »Haus«; 15: Glaube verleiht dem Leben »ein anderes Gesicht«; 44: »Risiko der Freiheit« Gottes; 74: »Jesus ist völlig eins mit seinem Auftrag«; 103: Gott ist »Leben in Beziehungen«; 113: ein »Christ für sich allein ist kein Christ«; 117f.: Kreuz als »Plus-Zeichen«; 129: »Gottes Geist läßt sich von den Menschen kein Heute oder Morgen . . . aufnötigen«) - ebd., S. 449f.

43 E. Paul, »Grundriß des Glaubens — ein neuer Katechismus«, a.a.O., S. 405. Ebenda heißt es dann: »So bleibt nicht verborgen, daß der Christ bekennt, und doch zwingt man den Leser nicht in eine Rolle, die möglicherweise (noch) nicht die seine ist. Auch tut man nicht so, als ob der Glaube zuerst vom Müssen zu reden hätte, und ebensowenig will man suggerieren, was der Christ ›müsse‹, sei in jedem Fall in einem Buch festschreibbar. Da wird m.a.W. so zu reden versucht, wie es ein guter Missionar tut, der die amtlich-offiziellen Sprachregelungen kennt, sie aber nicht als Ersatz für eine lebendige Verkündigung mißversteht.«

44 Vgl. S. 155-159 bzw. S. 261-266, hier unter dem Titel: Mutter und Urbild der Kirche und unter Einbringung »marianischer« Gebete wie Ave Maria, Salve Regina, Angelus und Rosenkranz. Im Grundriß des Glaubens ist die Erwähnung Marias auf mehrere Stellen hin verstreut: S. 37, 77-79, 91, 93, 140, 155, 176, 217-219.

45 Ebd., S. 157.

daß bei der Zeugung Jesu Josef nicht die Rolle eines natürlichen Vaters übernommen hat.« Das Geschehen an Maria ist der neuen Schöpfung oder der Treue Gottes zu Israel vergleichbar, woran der Ausdruck Jungfrau zu erinnern vermag.[46] Daß die Jungfräulichkeit Mariens auch eine leibliche Realität beinhaltet, wird eher in der Schwebe gelassen als ausdrücklich herauslesbar gemacht.[47]

In der Engellehre widmet »Botschaft des Glaubens« auf drei Seiten den Engeln als den »rein geistigen Wesen« und im Dienste Gottes stehenden Mächten wie dem Teufel als dem gefallenen Engel und den bösen Mächten ein je eigenes Lehrstück. Im Kleindruck sucht dieser Katechismus mehr apologetisch die Existenz guter und böser Gewalten angesichts unseres betont naturwissenschaftlichen Weltbildes und besonders das Wesen des Teufels als einer personalen Wirklichkeit darzutun. Das Resümee lautet: »Gott ist der Schöpfer aller Dinge; er hat nichts Böses erschaffen. Darum ist die Existenz eines Teufels (oder von Teufeln) nur denkbar und erklärbar, wenn ein Engel Gottes seine geschöpfliche Freiheit zum Bösen verkehrt hat. Er hat in unwiderruflichem Entschluß, der sein ganzes Wesen prägt, selbstherrlich Gott den Dienst verweigert: ›Ich will nicht dienen?‹ So wird er zum Bild der Sünde, des Hochmuts, der sich selbst auf den Thron Gottes setzt. Er wird zum Bild des Hasses gegen Gott und gegen den Menschen, das Abbild Gottes. Und so versucht der Teufel von seinem Wesen her, auch den Menschen zu Fall zu bringen.«[48] »Grundriß des Glaubens« widmet dem Thema anderthalb Seiten und hält als Merksatz das trostvolle Wort D. Bonhoeffers fest: »Von guten Mächten wunderbar geborgen, erwarten wir getrost, was kommen mag. Gott ist mit uns am Abend und am Morgen und ganz gewiß an jedem neuen Tag.« Über die Art der Existenz der Engel wird nichts Näheres ausgesagt. Es wird in der Einzahl stets vom Bösen im Neutrum (»Das Böse«) gesprochen, in der Mehrzahl könnte eine personale Realität der bösen Mächte vermutbar sein: »sie werden Teufel, Satan, Dämonen, Verderber genannt«. Und dann heißt es vorsichtig: »Die Frommen Israels fanden auch die Erklärung für deren Dasein; sie sagten, es sind gefallene Engel, die sich gegen Gott auflehnen und die Ordnung in der Welt stören. So ist es auch Lehrüberlieferung der Kirche.«[49]

Zum »Fegfeuer« füllt »Botschaft des Glaubens« ein ganzes Lehrstück von fast zwei Seiten aus. Göttliche Gerechtigkeit wie göttliche Barmherzigkeit erfordern, in einem schmerzlichen Reifungsprozeß das Versäumnis im Guten aufzuholen und das Bös-Verschuldete abzubüßen. Als Resümee heißt es dann: »Es ist einer der trostreichsten Gedanken im christlichen Glauben, daß Gott auch nach dem Ende des irdischen Lebens noch Möglichkeit der Läuterung und der Vergebung für den Menschen hat, der in seinem Leben nur unvollkommen das Gute verwirklicht und das Böse verabscheut hat, und so von der Sünde verwundet und mit manchen Schulden beladen vor ihn hintritt.« In diesem Zusammenhang steht auch die »Fürbitte für die Toten« als »Ausdruck unserer Liebe und unserer Solidarität« mit denen, die »noch der Läuterung bedürfen«.[50]

---

46 Ebd., S. 77f.

47 Vgl. J. Ratzinger, Die Tochter Zion. Einsiedeln 1977, S. 51 ff.

48 Ebd., S. 67-69; Zitat S. 69.

49 Ebd., S. 68.

50 Ebd., S. 371-373; Zitat S. 371.

»Grundriß des Glaubens« erwähnt das Fegfeuer an drei Stellen: mehr nebenher bei den »Ablässen« für die »Armen Seelen« sowie beim Gericht Christi und bei den Bildern vom ewigen Leben. Und hier mehr im Bewußtsein von Sprachnot: »In dieser bildhaften Aussage spricht sich die Überzeugung der Kirche aus, daß es auch für die Menschen, die keineswegs ›Heilige‹ waren, aber doch in grundsätzlicher Offenheit für Gott starben, die Möglichkeit einer Läuterung nach dem Tod gibt. Darum meint das Wort ›Fegfeuer‹ etwas völlig anderes als das Wort ›Hölle‹. Bei der Erklärung solcher Worte und Bilder merken wir, wie schnell wir mit unserer Sprache an Grenzen kommen. Es ist schwer, darüber zu reden und dabei unangemessene Aussagen zu vermeiden.«[51]

Diese Beispiele beleuchten zur Genüge die Verschiedenheit von Stilart und inhaltlicher Durchdringung der kirchlichen Lehre. Mag »Botschaft des Glaubens« zu sehr als »überliefert« und »alt« wirken[52], so zieht sich »Grundriß des Glaubens« eher auf eine distanzierende Information zurück. »Glaubensaussagen werden nicht in einem schlichten assertorischen Satz vorgetragen, sondern nur (gewissermaßen indirekt) in einer deskriptiven Aussage über das Glaubensbewußtsein der katholischen Christen.«[53] Christen glauben, hoffen, lieben, lassen sich von Jesus Christus das Entscheidende sagen, erfahren usw. — das wird im ganzen Buch so durchgehalten. Die Autoren haben sich für eine prozeßhafte Sprache entschieden und sie verteidigt, um den Leser zum Mitdenken einzuladen. Eine von ihnen hat es so formuliert: »Wir haben selber um den Ausdruck gerungen, manchmal schien uns der Anspruch unerreichbar hoch, auch für uns, die wir meinen, Christen zu sein, Christen sein wollen. Und es fiel uns leichter zu sagen, was einer, der wirklich Christ ist, glaubt, als zu behaupten, daß wir das alles im Vollsinn zu glauben imstande sind. Vielleicht fällt es so auch dem Schüler leichter, sich auf den Text einzulassen; er kann sich fragen, glaube ich das wirklich? Wir meinten, so eher dem hohen Anspruch gerecht werden zu können, dem Anspruch, unter den wir uns selber ebenso stellten, wie jene, die wir mit diesem Katechismus erreichen wollen.«[54] Dieses so ehrliche Bekenntnis verweist auf einen anderen inneren Schwerpunkt von »Grundriß des Glaubens«.

Nicht Bezeugung einer Überlieferung, sondern Glaubenserfahrung aus und mit der Überlieferung in heutiger Zeit steht im Vordergrund. Daher heißt es: »Christlich glauben heißt vor allem, den Erfahrungen und der Botschaft Jesu und den Erfahrungen mit ihm als dem Christus und Sohn Gottes Glauben schenken; dem zu glauben, was er zu den großen Fragen und über ihre Beziehung zu Gott gesagt hat; dem zu glauben, was seine Zeugen weitergegeben haben.« Anderswo wird geschrieben: »Glauben heißt auch: Zweifel ertragen und betend aussprechen können«, oder »Was glauben bedeutet, erfährt nur der, der ihn wagt.«[55] All das sind, in sich betrachtet, Formulierungen einer wohltemperierten Nomenklatur unserer Tage. Aber, so darf doch gefragt werden, loten

---

51 Ebd., S. 170, 98, 128 - daselbst das Zitat. Vgl. hierzu LThK 4. Band 1960, Sp. 49-50.

52 J. Schmidtinger, Das Dilemma bleibt, a.a.O., S. 147. »Aber die Bedeutung der Kontinuität und Identität des Christlichen darf nicht undeutlich werden.«

53 K. Rahner, »Grundriß des Glaubens« - Ein Katechismus unserer Zeit, a.a.O., S. 546.

54 So Frau G. Miller bei einem theologischen Forum an der Theologischen Fakultät in Regensburg am 3. Dezember 1980.

55 Grundriß des Glaubens, S. 62; 61; 11. Vgl. zu diesem oft gehörten Ausdruck »der Glaube als Wagnis« R. Vogel. In dieser Zeitschrift 6/79, S. 566-571.

sie auch in das Zentrum jenes christlichen Glaubens, dem sich die Kirche selbst schlechthin verdankt und der in ihr als Geschenk Gottes kraft Christi Leben, Tod und Auferstehung in der Taufe vermittelt wird? Wenn H. G. Gadamer festgestellt hat, daß der Begriff »Erfahrung« zu den unaufgeklärtesten Begriffen zähle[56], so ist es erstaunlich, daß eben dieser hier ein Ganzes dessen zu tragen hat, was biblische Botschaft als Wort Gottes an uns Menschen ausmacht. Daß Jesus wahrhaft und wirklich auferstanden ist — und das ist der Ur-Grund christlichen Glaubens —, verlagert sich in die Aussage: » . . . seinen Freunden aber, den von Gott erwählten Zeugen (Apg 10,41), ist die Begegnung mit dem Auferweckten sichere Erfahrung«. Wenig später heißt es: »Die Überlieferungen sind so vielfältig wie die Erfahrungen.« Man läßt die Jünger »Zeugen dafür sein, daß er lebt«, . . . daß »der Gekreuzigte lebt. Er lebt bei Gott für uns.«[57] Es wird die kirchliche Lehre ausgespart, die das Geheimnis der Auferstehung Christi in der Identität des Auferstehungsleibes mit dem Leichnam des Gekreuzigten sieht. Mit dem Stichwort »Glaubenserfahrung« oder »Glaubenszeugnis« läßt man allzuviel in der Schwebe, was in ihnen das Ereignis selbst oder das innere Wesen ausmacht. Dafür noch ein Beispiel: Das Glaubenszeugnis von einem dreifaltigen Gott wird in die Glaubenserfahrung der Kirche verlegt, »daß Gott sich in Jesus Christus gezeigt hat, wie er ist, und daß im Heiligen Geist Jesus Christus und damit Gott erfahrbar bleibt«, was dann »darauf schließen (läßt), daß Gott selbst Leben in Beziehungen ist. Die Kirche bekennt deshalb die drei göttlichen Personen: Vater, Sohn und Heiliger Geist.«[58] Ist nun der drei-eine Gott aus der biblischen Offenbarung kommend oder aus der logischen Schlußfolgerung einer in Glaubenserfahrung stehenden Kirche zu verstehen? Geht ein solcher Ansatz nicht eher in die Richtung, es mit der Erfahrung selbst genug sein zu lassen als den sich offenbarenden Gott in seiner Größe und in seiner Freiheit, uns nicht nur ein Gegenüber, sondern schlechthin über uns zu sein, in den Blick zu nehmen? Und wenn Glaubenserfahrung die hier tragende Mitte ist, verträgt sie dann, an Obiges anknüpfend, im glaubenden Gesamt der Kirche eine durchgehend auf Distanz gehende Sprache der Information, wie Religionskundler die Phänomene der Weltreligionen beschreiben?

Beide Katechismen wollen nicht »der Katechismus« sein[59], was wohl heißen könnte, daß die Kirche heute aus der »Verantwortung für einen neuen Katechismus«[60] noch nicht entlassen ist. Unter diesem Titel hat ein Freiburger Katechetiker seinem Aufsatz den Untertitel »Postulate aus Geschichte und Gegenwart« mitgegeben. Hat dieser hierbei sich stark auf den Religionsunterricht und damit auf den Schüler eingestellt, so spricht der Wiener Religionspädagoge Wolfgang Langer lieber »vom Sinn und Anspruch eines Katechismus für Erwachsene«.[61] Der Grundtenor, daß ein Katechismus, wie

---

56 Zit. bei Joseph Kardinal Ratzinger, Erfahrung und Glaube, Theologische Bemerkungen zur katechetischen Dimension des Themas. In dieser Zeitschrift 1/80, S. 58.

57 Grundriß des Glaubens, S. 86f.

58 Ebd., S. 103; vgl. die Darlegungen über »Gott – Vater, Sohn und Heiliger Geist« S. 131-132.

59 Die Bezeichnung selbst wird nur als Untertitel verwandt und bringt damit auch zum Ausdruck, daß beide den klassischen Typ der geschichtlichen Anfänge bis hin zum »Grünen Katechismus« überschritten haben.

60 Vgl. A. Biemer. In: »Anzeiger für die katholische Geistlichkeit« Februar 1980, S. 39-42.

61 Der Untertitel zu »Den Glauben erfassen«. In: Leiturgia - Koinonia - Diakonia, Festschrift für Kardinal Franz König zum 75. Geburtstag. Wien 1980, S. 363-390.

immer er auch gestaltet sein mag, kein Rettungsanker für einen schwerer zu gebenden Religionsunterricht und für den konkret gesellschaftlichen Schwund oder Prestigeverlust der Kirche ist, mag sicherlich richtig sein. Jedoch, ein solcher könnte sich auch nicht in der Weise erschöpfen, »die der in der heutigen Gesellschaft herrschenden Plausibilitätsstruktur zugänglich ist«.[62] Soll dem Extrem des Tertullian zugeschriebenen Satzes: *credo quia absurdum* nunmehr das andere Extrem gegenübergestellt werden: *credo quia plausibile?* Papst Johannes II. hat in seinem Apostolischen Schreiben *Catechesi tradendae* mit Freuden das Erscheinen zahlreicher und gutgelungener Bücher im Dienst der katechetischen Unterweisung festgestellt, aber auch nüchtern hinzugefügt: »Man muß aber ehrlich und bescheiden gestehen, daß diese Blüte und dieser Reichtum auch Abhandlungen und Veröffentlichungen mit sich gebracht haben, die in ihrer Unklarheit den Jugendlichen und dem Leben der Kirche schaden. Im Bemühen um eine bessere Sprache oder um den neuesten Stand in den pädagogischen Methoden verwirren hier und da gewisse katechetische Werke ziemlich oft die Jugendlichen und sogar die Erwachsenen, sei es, weil sie bewußt oder unbewußt wesentliche Elemente des Glaubens der Kirche weglassen, sei es, weil sie bestimmte Themen zum Schaden anderer überbetonen, vor allem aber, weil man von einer allzu horizontalen Gesamtschau ausgeht, die dem, was das Lehramt der Kirche verkündet, nicht entspricht.«[63] Die Aufgabe ist gestellt; die Fragen bleiben und Antworten müssen gegeben werden. Zum letzteren scheint noch mehr Mut zu gehören, sie zu geben, »ob man es hören will oder nicht« (2 Tim 4,2).

62 A. Biemer, a.a.O., S. 42. Es wird eingeräumt, daß eine solche Weise »nicht für jeden Glaubensinhalt möglich« sei.

63 Nr. 49, zit. nach »Zur Freude des Glaubens hinführen«. Freiburg 1980. Der Kommentar von Adolf Exeler, der die Nr. 49 und 50 etwas zu verknappend begleitet, macht immerhin die Bemerkung: »Für unsere deutschen Verhältnisse werden die Herausgeber und Autoren der verschiedenen Reihen von Handbüchern gut daran tun, ihre Veröffentlichungen nach diesen Kriterien zu überprüfen. Es erscheint bemerkenswert, daß sich inzwischen schon fast überall das Bemühen zeigt, ergänzend zu den Handbüchern, die sich intensiv dem Leben der jungen Menschen zuwenden, systematische Katechismen herauszubringen« - ebd., S. 160, Anm. 31.

Glaube und Kunst
Hören und Sehen
Kirche und Bild

Gedanken zu zwei späten Zeichnungen von Michelangelo

Von Joseph Graf Raczynski

Vorbemerkung: Das Wappen, das Papst Johannes Paul II. wählte, dieses Wappen, das eine Huldigung an das Zentralgeheimnis des Christentums: die Erlösung, sein will, lenkte die Augen des Verfassers unwillkürlich wieder auf zwei späte Zeichnungen von Michelangelo, mit denen er sich vor Jahren eingehend beschäftigt hatte und die ihn seither begleiten. Im Wappen steht das Kreuz, es weicht aber von seiner üblichen Form ab. Der Grund dafür ergibt sich aus dem zweiten im Wappenbild stehenden Zeichen, dem großen majestätischen »M«, das die Gegenwart Marias unter dem Kreuz und ihre besondere Stellung bei der Erlösung versinnbildlichen will.

Worte des Papstes während seines Pastoralbesuches in Deutschland im November 1980 und die Enzyklika *Dives in misericordia* verstärkten das Bestreben, erneut über diese Zeichnungen Michelangelos nachzudenken.

Die Kirche bedarf des Bildes. Das Evangelium wird in vielen Bildern und Gleichnissen erzählt; es soll und kann in Bildern anschaulich gemacht werden. Im Neuen Testament wird Christus das Bild, die Ikone des unsichtbaren Gottes genannt. Die Kirche ist nicht nur Kirche des Wortes, sondern auch der Sakramente, der Zeichen und Symbole. Lange Zeit stellten neben dem Wort die Bilder die Heilsbotschaft dar, und dies geschieht bis heute. Das ist gut so. Der Glaube wendet sich nicht nur an das Hören, sondern auch an das Sehen, an die beiden Grundvermögen des Menschen. (Ansprache Papst Johannes Pauls II. an die Künstler und Publizisten im Herkulessaal in München am 19. 11. 1980.)

Ende 1560 oder Anfang 1561 prägte Leone Leoni eine Bronzemedaille, die auf der Vorderseite das Profilporträt Michelangelos — er war damals 85 oder 86 Jahre alt — zeigt. Auf der Rückseite, die aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine Zeichnung des Meisters selbst zurückgeht, sehen wir einen alten blinden Mann, der in seinem Aussehen Michelangelo ähnlich sieht und der mit einem Hund sich durch das Leben dahintastet (siehe S. 589). Die Umschrift DOCEBO . INIQUOS . V(ias) . T(uas) . E(t) . IMPII . AD . TE . CONVER(tentur) — »dann will ich Deine Wege den Irrenden weisen, und Sünder werden sich bekehren zu Dir« (Psalm 51,15), weist auf das religiöse Erleben des alten Künstlers hin.

In den letzten fünfzehn Jahren seines fast neunzigjährigen Lebens und in der sich über fünfundsiebzig Jahre erstreckenden Zeit seines künstlerischen Schaffens schuf Michelangelo nur noch Werke, die nicht auf einen Auftrag zurückgehen — mit Ausnahme der architektonischen Arbeiten für die Kuppel von St. Peter —, sondern ausschließlich aus Freundschaft oder allein für sich selbst. Nie hatte sich Michelangelo mit seinen Werken an eine besondere Gesellschaftsschicht oder -gruppe gewandt, auch nie seinen Auftraggebern geschmeichelt. Seine Werke waren immer universal in ihrer Zielsetzung. Durch seine Kunst sprach er zur ganzen Menschheit. Die Werke der letzten Jahre sind darüber

hinaus ganz einmalige, intime religiöse Bekenntnisse, nur noch Bildern und Zeichnungen des späten Rembrandt vergleichbar.

Die letzten Jahre seines langen Lebens waren Gedanken an den Tod und die Rettung der Seele zugewandt. 1547 schrieb Michelangelo an L. Martini: »Ich bin alt, und der Tod hat mir den Gedanken meiner Jugend gestohlen, und der, der nicht weiß, was Alter ist, sollte mit Geduld warten, bis es kommt, weil er vorher nicht wissen kann, wie es ist.« 1555 sagte er zu Vasari: »Es gibt keinen Gedanken in mir, in dem nicht der Tod geformt ist.« 1557 schreibt er an den Herzog Cosimo Medici: »Ich bemühe mich Tag und Nacht, mit dem Tod vertraut zu werden, damit er mich nicht schlechter behandeln möge als jeden anderen alten Menschen.«[1]

Mehr noch als diese Briefstellen sagen Michelangelos Sonette aus jenen Jahren aus. Diese sind allerdings nicht einfach Bekenntnisse, sozusagen Tagebuchnotizen, die sein plastisches Schaffen erklären, sondern ihrerseits selbständige Kunstwerke, die sein Leben von der Jugend bis zum Tod begleiten. In allem, was er schafft, sucht er nicht nur Aussage, sondern ganz offenbar die verbindliche Form, den durchgeprägten Ausdruck, das Bild.[2]

Entgangen, Herr, der Bürde, die mir schwer
und unlieb war, getrennt von Erdensachen,
wend' ich mich müd' zu Dir, ein schwacher Nachen
aus Stürmen in das milde ebne Meer.

Die Dornen, Nägel, beide Deine Hände,
Dein lindes Antlitz, das in Großmut scheue,
versprechen Gnade einer tiefen Reue
und Hoffnung, daß ihr Heil die Seele fände.

Daß nicht Dein Aug' Dich richtend anschaun hieße
Vergangnes; daß ich, Deines Ohrs Betrüber,
nicht fürchten müsse Deines Arms Erhebung.

Dein Blut nur komme über mich und fließe
je mehr, je mehr ich älter werde, über
von Beistand und von völliger Vergebung.
(CLII, um 1555; Rainer Maria Rilke)

---

1 Zitiert nach dem grundlegenden Werk von Charles de Tolnay, Michelangelo, I—V. Princeton 1943—60, Band V, S. 14 f.

2 Selbst die beste Übersetzung gibt immer nur einen Teil des Originals wieder. Um die Gedichte Michelangelos in ihrer ganzen Tiefe und in ihrer großartigen Form voll zu erfassen, müssen wir immer wieder auf den italienischen Text zurückgreifen.
Die römischen Zahlen entsprechen der vollständigen Ausgabe der Dichtungen: Carl Frey, Die Dichtungen Michelangelo Buonarrotis. Berlin 1897.

Scarco d'un importuna e grave salma,
Signor mio caro, e dal mondo disciolto,
qual fragil legno, a te stanco rivolto
da l'orribil procella in dolce calma.

Le spine e'chiodi, e l'una e l'altre palma
col tuo benigno umil pietoso volto
prometton grazia di pentirsi molto,
e speme di salute a la trist'alma.

Die Fabeln dieser Welt benahmen mir
die Zeit, die da war, Gott ins Aug' zu fassen;
der Gnade nicht vergaß ich, nein, mit ihr
hab' ich mich, mehr als ohne, gehen lassen.

Was andre weise macht, das macht mich blind
und läßt mich spät mein langes Irrn erkennen,
die Hoffnung sinkt, doch meine Wünsche sind,
durch Dich mich ganz vom Eignen abzutrennen.

Schenk mir den halben Weg zum Himmel, Herr.
Bedarf ich doch schon zu dem halben Wege
ganz Deinen Beistand, soll ich ihn ersteigen.

Kannst Du die Welt mir nicht verhaßter zeigen
und alle Schönheit, die ich in ihr pflege —
daß ich vorm Tod das Leben an mich zerr.
(CL, um 1555; Rainer Maria Rilke)

Mit den Worten: »Treuer Freund Giorgio, Ihr werdet vielleicht darüber spotten, daß ich alter Tor Sonette schreiben will; dieweil aber viele sagen, ich sei kindisch geworden, so habe ich meine Pflicht tun wollen«, schickt Michelangelo am 19. September 1554 das folgende Sonett an Vasari:[3]

Schon angelangt ist meines Lebens Fahrt
im schlechten Schiff durch Stürme übers Meer
am Hafen Aller, wo die Wiederkehr
nicht Einem harte Rechenschaft erspart.

Non mirin con giustizia i tuo'sant'occhi
il mio passato, e'l castigato orecchio
non tenda a quello il tuo braccio severo.

Tuo sangue sol mie colpe lavi e tocchi,
e più abbondi, quant'i'son più vecchio,
di pront'aita e di perdon'intero.

Le favole del mondo m'hanno tolto
il tempo dato a contemplare Iddio;
nè sol le grazie sue poste in oblio,
ma con lor, più che senza, a pecar volto.

3 Giunto è già 'l corso della vita mia,
con tempestoso mar per fragil barca,
al comun porto, ov'a render si varca
conto e ragion d'ogn'opra trista e pia.

Quel c'altri saggio, me fa cieco e stolto,
e tardi a riconoscer l'error mio.
Manca la speme, e pur cresce 'l desio,
che da te sia dal proprio amor disciolto.

Ammezzami la strada c'al ciel sale,
Signor mio caro, e a quel mezzo solo
salir m'è di bisogno la tua 'ita.

Mettimi in odio quanto 'l mondo vale,
e quanto sue bellezze onoro e colo,
c'anzi morte caparri eterna vita.

Onde l'affettuosa fantasia,
ch l'arte mi fece idol' e monarca,
conosco or ben, com'era d'error carca,
e quel c'a mal suo grado ogn'uom desia.

Da seh ich nun die Phantasie, die oft
als Abgott thronte durch der Künste Gnaden,
wie falsch sie war, von Irrtum überladen,
und was ein jeder, sich zum Nachteil, hofft.

Verliebtes Denken, einstens froh und leer,
was ist mir's jetzt vor zweien Toden wert?
Des einen bin ich sicher, einer droht.

Malen und Bilden stillt jetzt längst nicht mehr
die Seele, jener Liebe zugekehrt,
die offen uns am Kreuz die Arme bot.
(CXLVII, Ende 1554; Rainer Maria Rilke)

Bedeuten diese Verse eine Absage an die bildende Kunst? Einen Verzicht auf Malen und Bilden? Verzichtet der, der wie kaum ein anderer in der Geschichte der Menschheit unvergängliche Bilder schuf, die »ein Denkmal der Menschheit sub specie aeternitatis, ein Denkmal ihrer Bedrängnisse, ihres Ringens und Hoffens« waren,[4] auf künstlerisches Schaffen?

All sein bisheriges Schaffen stellt Michelangelo in Frage, um sich dem Anschauen der göttlichen Gnade, des göttlichen Erbarmens zuzuwenden. Zwei seiner späten Zeichnungen mögen uns zeigen, was das bedeutet. »Nè pinger, nè scolpir«, »nicht malen, nicht bilden« bedeutet keineswegs den Verzicht auf künstlerisches Schaffen, sondern auf Ausdrucksformen, auf Bilder, mit denen der Meister über ein halbes Jahrhundert lang weitgehend die Kunst seiner Zeit und seines Landes, vor allem auch die Kunst kommender Zeiten bestimmt hatte.

Eine Reihe von Zeichnungen, die sicher in den letzten Lebensjahren des Künstlers entstanden, haben die Kreuzigung zum Thema. »Es sind Versuche, sich die Erlösungstat Christi vor das innere Auge zu rücken. In der religiösen Bemühung um Vergegenwärtigung als Mittel zur Erlangung der Gnade liegt die eigentliche Wurzel der Blätter.« Sie »stellen nicht mehr das Opfer als Handlung, sondern das Opfer als Mysterium dar«.[5] Ein Sonett, daß Michelangelo um 1555 über den Kreuzestod und die Erlösung schreibt, spricht für sich:[6]

Gli amorosi pensier, già vani e lieti,
che fien'or, s'a due morti m'avvicino?
D'una so'l certo, e l'altra mi minaccia.
Nè pinger nè scolpir fia più che chieti
l'anima volta a quell'amor divino
c'aperse, a prender noi, 'n croce le braccia.

4 Max Dvorák, Geschichte der italienischen Kunst, 2. Band. München 1929, S. 33.

5 Herbert von Einem, Michelangelo. Stuttgart 1959, S. 160.

6 Non fur men lieti che turbati e tristi,
che tu patissi e non già lor la morte,
gli spirti eletti, onde le chiuse porte
del ciel, di terra a l'uom col sangue apristi:
Onde e chi fosti, il ciel ne diè tal segno
che scurò gli occhi suoi, la terra aperse,
tremorno i monti, e torbide fur l'acque;
Lieti, poiché, creato, il redimisti
dal primo error di sua misera sorte;
tristi a sentir, ch'a la pena aspra e forte
servo de'servi in croce divenisti.
tolse i gran padri al tenebroso regno,
gli angeli brutti in più doglia sommerse:
Godè sol l'uom, ch'al battesmo rinacque.

Froh waren, traurig und bestürzt zugleich,
daß Du, nicht sie, den Tod erlitten: jenen,
die auserwählten Geister, der dem Sehnen
der Welt durch Blut erschloß des Himmels Reich.

Froh: denn Du kauftest den Erschaffnen frei
vom ersten Irrsal und Verfall ins Schlechte,
und traurig: denn zum Knechte aller Knechte
warst Du geworden in der Qual dabei. (am Kreuz)

Woher Du warst und wer, dafür gab Zeichen
der Himmel, der nicht sah, die offne Erde,
der Berge Beben und der Wässer Trübe.

Erzväter riß es aus den Zwischenreichen,
zog böse Engel tiefer in Beschwerde,
und nur der Mensch genoß, daß er sich hübe.
(CLX, Rainer Maria Rilke)

Und in zwei noch späteren Fragmenten heißt es:[7]

Was wär das Leben, blieb nicht das Geschenk
des göttlichen Erbarmens unsrer Sünden?
. . .

und

Geliebter Herr, der Du mit dem Entblößen
des Leibs und Deinem Blut unser Leben
befreit vom schulderfüllten, falschen Streben.
. . .
(CLXIV und CLXV, Edwin Redslob)

Der Inhalt dieser Zeichnungen ist nicht Christus allein und sein Leiden und Sterben am Kreuz. Der selbst im Angesicht des Todes stehende Künstler bemüht sich, Zeichen und Formen zu finden für die Gefühle, für das Erleben, das der Tod des Herrn in den Menschen erweckt. Christus selbst wird als schon gestorben dargestellt. In den meisten der acht uns bekannten verschiedenen Blätter erscheinen zwei Figuren unter dem Kreuz, Maria und Johannes, und in einem wahrscheinlich der Hauptmann, der die Seite des Herrn durchbohrte, und der Soldat, der Christus den Schwamm gereicht hatte, als Stellvertreter der Menschheit, für die das Opfer dargebracht wird. Mit diesen Gestalten soll sich der Betrachter identifizieren. In diesen Zeichnungen spiegeln sich — ähnlich

---

7 Se'l tuo di te cortese e caro dono
non fosse, della vita che farei?
. . .
Signior mio car, tu sol che vesti e spogli,
e col tuo sangue l'alma purghi e sani
dall'infinite colpe e moti umani . . .

wie in den Gedichten — Trauer, Schuld, Gewissensbisse, Angst und die Last der Verantwortung, welche der Mensch für den Tod am Kreuz trägt, wider. In den späteren Blättern dieser Reihe tritt das Suchen nach Schutz und Hilfe vor der Verzweiflung in den Vordergrund, ja schließlich sogar fast kindliche Geborgenheit.

Blicken wir auf die wahrscheinlich späteste der Kreuzeszeichnungen (Seite 590/591).[8] Die Gestalt Christi ist auf Formen reduziert, die sich mehr ahnen als übersehen lassen. Verschwunden sind stark bewegte Linien. Es ist das ruhige Hängen eines Körpers, aus dem das Leben gewichen ist, nicht idealisierte Vollendung, sondern die reine innere Vorstellung eines toten Körpers, dessen Transkription ins Geistige. Dasselbe gilt von den beiden anderen Gestalten. »Ein einfacher Dreiklang von massigen, ungegliederten Figuren, die beinahe formlos sind, wenn man daran denkt, was man früher unter Form verstanden hat, da der Ausgangspunkt die Reproduktion der materiellen Gestalten der Außenwelt war. Auf die kommt es nun Michelangelo sicher nicht mehr an. Klotzig sind die Gestalten, eine amorphe Masse, an sich gleichgültig, wie ein am Wegrand liegender Stein und dabei doch das Ganze vulkanisch vibrierend, erfüllt von einer Tragik, die aus den tiefsten Schächten der Seele fließt, der gegenüber jedem, der sie begriffen hat, ältere Darstellungen schal und oberflächlich erscheinen, da ihre Quellen nichts äußerlich mechanisch Erfaßbares, sondern ein inneres Erlebnis sind, die innere Erschütterung, die der Künstler über das Mysterium dieses die Menschheit erlösenden Todes erfahren hat. Und dieser Erschütterung Ausdruck zu geben, die Figuren nicht von außen nach innen, sondern von innen nach außen aufzubauen, wie sich die Seele ihrer bemächtigt, sie ohne Rücksicht auf vergängliche, täuschende Schönheit und Naturtreue mit einem davon unabhängigen Leben und Tod erfüllt, ist sein Ziel geworden.«[9] Das Kreuz ist zweimal mit dem Lineal gezeichnet; zunächst wollte der Meister es etwas mehr nach rechts gerückt und etwas tiefer zeigen. An der rechten Schulter, am Arm und am Torso Christi sind leichte Veränderungen sichtbar, vor allem aber am Kopf: Ursprünglich war er höher und mehr nach rechts gerückt. Der Kopf des bereits toten Christus ist in der späteren Fassung auf demselben Blatt tiefer und wie in einer Liebeswendung nach unten und nach links geneigt. Der Körper Christi ist etwas mehr ausgeführt als die beiden anderen Gestalten. Der Körper der Jungfrau Maria wurde im Laufe der Arbeit am Blatt immer schmäler, immer enger gefaßt. Der rechte Arm des Johannes umfaßt von hinten das Kreuz. Wir sehen seine Finger über dem Haupt Marias. Diese schmiegt ihre Wange an den Oberschenkel ihres toten Sohnes. Zutrauen, Bewußtsein der Gnade, des Erbarmens und des Schutzes, den die ausgebreiteten Arme des Erlösers geben, scheinen mehr noch als Reue, Schuld und Schmerz der Inhalt dieser Zeichnung zu sein: »l'anima volta a quell'amor divino c'aperse, a prender noi, 'n croce le braccia.«

Ebenso wie das letzte plastische Werk, die Pietà Rondanini, an der Michelangelo nachweislich noch sechs Tage vor seinem Tode den ganzen Tag arbeitete, steht eine solche Zeichnung jenseits dessen, was man verstehen, das heißt nach naturalistischen Maßstäben beurteilen konnte. Deshalb wurden diese späten Werke nur allzu oft als Zeichen von Altersschwäche angesehen und kaum beachtet. Schweres Ringen um die

8 Christus am Kreuz zwischen Maria und Johannes, 41,2 x 27,9 cm, British Museum, London (Johannes Wilde, Italian Drawings in the Department of Prints and Drawings in the British Museum, Michelangelo and his Studio. London 1953, Nr. 82)

9 Max Dvorák, Kunstgeschichte als Geistesgeschichte. München 1924, S. 265 f.

Form, Kämpfen, um das Erleben Bild werden zu lassen, spricht sich in dieser Zeichnung und ihrer Strichführung und auch in dem letzten plastischen Werk aus. »Non vi si pensa quanto sangue costa« — »man denkt nicht daran, wieviel Blut es kostet«: diese Worte Dantes schrieb Michelangelo auf den Stamm des Kreuzes einer nur fragmentarisch erhaltenen etwas früheren Pietà-Zeichnung für Vittoria Colonna.

In den Gleichnissen des Evangeliums steht die Sache nicht neben oder hinter dem erzählten Bild, sondern wir müssen uns in das Gleichnis selbst hineinbegeben, um »das Geheimnis des Gottesreiches« zu verstehen und zu erfahren. Können wir nicht etwas Ähnliches von dieser Zeichnung sagen? Es geht dem Künstler nicht nur darum, etwas darzustellen, abzubilden. Er will uns mit dem Bild eine tiefe innere Erfahrung vermitteln. Es genügt nicht, daß wir, die Betrachter, das Bild anschauen. Wir müssen uns selbst sozusagen in das Bild, in seine Figuren, seine Gestalten hineinbegeben, um das Geheimnis zu verstehen, zu erahnen, um selbst an dem teilzuhaben, was der Künstler erfuhr und uns vermitteln will.

Juan Valdés,[10] der einen großen Einfluß auf den Kreis um Vittoria Colonna und die Reformatoren innerhalb der katholischen Kirche ausübte (Michelangelo war diesem Kreis eng verbunden), schrieb in seinen »Cento e dieci considerazioni« (nr. 63), das Bild des gekreuzigten Heilands solle in der Seele das wirkliche Leiden Christi erwecken: Hat die Seele dieses Leiden erreicht, wenden sich die Augen von der äußerlichen Darstellung ab und konzentrieren sich auf das innere Bild des Leidens selbst. Glauben ist dann nicht länger auf der Erzählung, Schilderung des Leidens gegründet, sondern auf der Offenbarung desselben, nicht auf der »relazione«, sondern auf der »revelazione«. Erklären diese Worte nicht den Charakter von Michelangelos letzten Werken?

Wir halten schweigend inne an der Schwelle dessen, was das Heiligste in der Weltgeschichte ist: eine unendliche Liebe, die »Liebe Gottes bis zur Geringachtung seiner selbst«. Darum sagt hier Schweigen mehr als Reden. Die Kirche schweigt am Karfreitag. Schweigen wir, denn uns fehlen die passenden Worte ... Wenn es jemandem — wenigstens zum Teil — gelungen ist, die richtigen Worte dafür zu finden, so waren es sicherlich die Heiligen wie Paulus, Franziskus oder Johannes vom Kreuz. Doch herrscht das große Schweigen vor, damit das Kreuz selbst sprechen kann. »Das Wort vom Kreuz« (1 Kor 1,18).[11] Werden wir in dieser Zeichnung Michelangelos nicht *an die Schwelle dessen, was das Heiligste in der Weltgeschichte ist,* herangeführt? Läßt sie nicht etwas von dem Bild werden, wo Worte versagen?

Die göttliche Dimension der Erlösung beschränkt sich nicht auf das Gericht über die Sünde, sondern sie erneuert in der Liebe jene schöpferische Kraft im Menschen, die ihm wieder die von Gott kommende Fülle des Lebens und der Heiligkeit zugänglich macht. Auf diese Weise beinhaltet die Erlösung die Offenbarung des Erbarmens in seiner Vollendung ... Gott, wie Christus ihn geoffenbart hat, bleibt nicht nur als Schöpfer und letzter Seinsgrund in enger Verbindung mit der Welt. Er ist auch Vater: mit dem Menschen, den er in der sichtbaren Welt ins Dasein gerufen hat, verbinden ihn Bande, welche die des Erschaffens übertreffen. An den gekreuzigten Sohn glauben, heißt, »den

10 Juan Valdés, geb. 1498 in Cuenca, Spanien, gest. 1541 in Neapel. Vgl. dazu Tolnay, a.a.O., Band V, S. 93.

11 Karol Kardinal Wojtyla, Zeichen des Widerspruchs. Zürich/Freiburg 1979, S. 94 (Fastenpredigten 1976 im Vatikan vor Paul VI.).

Vater sehen«, heißt glauben, daß die Liebe in der Welt gegenwärtig ist und daß sie mächtiger ist als jedwedes Übel, in das der Mensch, die Menschlichkeit verstrickt ist. An die Liebe glauben, heißt, an das Erbarmen glauben (Dives in misericordia).

In unserer Zeichnung stehen Maria und Johannes unter dem Kreuz, Maria, nicht nur die Mutter des Herrn, sondern von jener Stunde an die Mutter des Johannes, die Mutter der Kirche, unser aller Mutter. *Maria ist die Mutter der Kirche, weil sie kraft unaussprechlicher Erwählung durch den Ewigen Vater selbst und durch das besondere Wirken des Geistes der Liebe das menschliche Leben dem Sohn Gottes gegeben hat, »für den und durch den das All ist« und von dem das ganze Volk Gottes die Gnade und Würde seiner Erwählung empfängt. Der eigene Sohn wollte die Mutterschaft seiner Mutter ausdrücklich in einer für jeden Geist und jedes Herz leicht verständlichen Weise ausweiten, indem er ihr von der Höhe des Kreuzes herab seinen Lieblingsjünger als Sohn anvertraute . . . Von jenem Augenblick an (indem sie ihr »FIAT« gesprochen hat) folgt dieses jungfräuliche und zugleich mütterliche Herz unter dem besonderen Wirken des Heiligen Geistes immer dem Werk des Sohnes und nähert sich allen, die Christus in seine Arme geschlossen hat und noch ständig in seiner unerschöpflichen Liebe umarmt* (Redemptor hominis) »jener Liebe zugekehrt, die offen uns am Kreuz die Arme bot«. *Maria hat auch auf besondere und außerordentliche Weise — wie sonst niemand — das Erbarmen Gottes erfahren und ebenso auf außerordentliche Weise mit dem Opfer des Herzens ihr Teilnehmen an der Offenbarung des göttlichen Erbarmens möglich gemacht. Dieses Opfer lebt ganz aus der Kraft des Kreuzes, unter das sie als Mutter gestellt war . . . Niemand hat so wie die Mutter des Gekreuzigten das Geheimnis des Kreuzes erfahren, diese erschütternde Begegnung der transzendenten göttlichen Gerechtigkeit mit der Liebe, diesen »Kuß« zwischen Erbarmen und Gerechtigkeit. Niemand hat wie Maria dieses Geheimnis mit dem Herzen aufgenommen: die wahrhaft göttliche Dimension der Erlösung, die sich vollzog durch den Tod des Gottessohnes auf Golgata zusammen mit dem Herzensopfer seiner Mutter, zusammen mit ihrem endgültigen ›FIAT‹«* (Dives in misericordia).

Wahrscheinlich die letzte uns erhaltene Zeichnung Michelangelos ist eine Kohlezeichnung »Mutter mit Kind«, Maria mit dem Christuskind.[12] »Die Gestalt trägt ein schleierartiges Gewand, unter dem die Körperformen sichtbar bleiben. Aber es ist nicht so, als ob die Hand des Künstlers die Naturformen nachgebildet hätte, sondern als ob eine Urform aus dem Dämmer der Ungestaltung vor das innere Auge träte. Die Formvorstellung ist ganz sicher, der Strich aber zieht keine Konturen und umschreibt nicht die Körpergrenzen, sondern umkreist einen geheimnisvollen Bezirk, in dem die Formen wie eingeschlossen bleiben. Die Gestalt steht nicht aufrecht, sondern mit etwas gebeugten Knien und umarmt zärtlich das Kind, das sich ihr anschmiegt. Stehen und Umarmen haben etwas urtümlich Kreatürliches, aber das Licht, das von der Gestalt ausstrahlt und sie durchsichtig macht, und die Zartheit des Ausdrucks heben das Kreatürliche zu höchster und verklärtester Idealität empor. Wieder sind wir hier an der Grenze der Gestaltung. Der letzte Schritt des Künstlers scheint in ein Traumland zu führen, in dem sein Leiden zur Ruhe kommt. Als ob die Worte über den neuen Himmel

12 Jungfrau Maria mit Kind, 26,6 x 11,7 cm, British Museum. London (Johannes Wilde, a.a.O. Nr. 83).

und die neue Erde der Offenbarung Johannis (21,4) vor seinem Auge stünden: ›Und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein, denn das Erste ist vergangen.‹ Der Künstler tragischer Dunkelheiten wird in diesem letzten Blatt zum Künder der Glückseligkeit.«[13] (Siehe Seite 592.)

Ursprünglich war die Gestalt der Mutter etwas mehr im Profil gesehen, etwas gebeugter, der Kopf im Dreiviertelprofil und etwas weiter rechts. Michelangelo veränderte sie später. Die gestrichelten Linien zwischen den Beinen und die vielfach wiederholten Umrißlinien müssen wir offensichtlich als einen durchsichtigen Schleier ansehen, der die Figur umgibt. Unter diesem schleierartigen Gewand werden die Körperformen sichtbar. Diese etwas flüchtigen und fast schwankenden, unbestimmten Linien scheinen die Gestalt wie mit einer Aura zu umgeben, so daß sie ihr fast etwas Traumhaftes verleihen.[14] Die von des alten Künstlers zitternder Hand gezeichneten Striche entfalten einen unvergleichlichen Reichtum an Formen, Rhythmus und — fast möchte man sagen — Farbe.

Die Gestalt Marias auf dieser Zeichnung ist eng verbunden mit der Mutter Gottes unter dem Kreuz in der Zeichnung, die wir vorher betrachteten. In beiden ist die endgültige Form durch ein ständiges Enger-, Schmäler-Werden erreicht. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Zeichnung der Mutter mit dem Kind noch nach der Kreuzeszeichnung entstanden ist. Sehen wir beide Zeichnungen zusammen, vergegenwärtigen wir uns, was jede von ihnen darstellt (die Mutter unter dem Kreuz, geschmiegt an ihren toten Sohn, das Bild »jener Liebe«, »die offen uns am Kreuz die Arme bot«, und die Mutter, ihr göttliches Kind an sich pressend, das sich seinerseits zärtlich an sie schmiegt), so tritt die ganze Fülle und die ganze Tiefe des Mysteriums der Erlösung, des göttlichen Erbarmens zutage. Ist hier nicht etwas von dem, vor dem wir *schweigend inne . . . halten,* vor dem wir *schweigen . . ., denn es fehlen uns die passenden Worte,* Bild geworden?

Von seiner frühesten Jugend an bis in die letzten Jahre, immer in seinem ganzen, langen Leben war Michelangelo bestrebt, in seiner Kunst die »Idea« zu erfassen, die durch die sichtbaren Formen, Erscheinungen hindurchscheint. Er verachtete jegliche naturalistische Nachahmung der »trügerischen« *(fallace)* Wirklichkeit, die von der *Forma Universale*[15] ablenkt. Michelangelo soll, wie uns Francisco de Hollanda berichtet hat, gesagt haben: »Ein gutes Bild ist nichts anderes als ein Abglanz der vollkommenen Werke Gottes und eine Nachahmung seines Malens, eine Musik und eine Melodie, die nur ein edler Geist erfühlen kann, und dies nur mit größter Anstrengung.«[16] Mit brennender Leidenschaft in seiner Jugend, mit mystischem Drang in seinem Alter versuchte der Meister die »göttliche Melodie« in seinen Werken wiederzuschaffen. Er selbst stellte in seinen letzten Jahren, wie wir aus einigen Gedichten sahen, seine stolze künstlerische Vergangenheit in Frage. Es war allerdings kein Verzicht auf das Schaffen,

---

13 Herbert von Einem, a.a.O., S. 162 f.

14 Vgl. Tolnay, a.a.O., Band V, S. 85.

15 Sonett LXXIX: »fallace«, »trascende nella forma universale«.

16 Gespräche über die Malerei, Manuskript aus dem Jahr 1549, veröffentlicht vom Grafen Athanasius Raczynski in »Les Arts en Portugal«. Paris 1846, S. 14.

auf das »Malen und Bilden«, sondern ein neues tiefes Suchen und Ringen, eine immer größere Verinnerlichung, die Bilder entstehen läßt. An der Decke der Sixtina malte er die Tragik der gefesselten menschlichen Seele, an der Altarwand zeigte er das Schicksal der Menschheit, in seinen letzten Werken wird er zu einem Bekenner der durch die göttliche Liebe erwirkten Erlösung. Wir sehen keinen Bruch, kein Versagen in den Alterswerken, sondern den Abschluß — ja man möchte fast sagen —, die Krönung des *Ardente desio*, das ihn in seinem ganzen Leben und Schaffen leitete — mit »größter Anstrengung« *(non vi si pensa quanto sangue costa)*.

Das Alter ist die Krone der Stufen des Lebens. Es bringt die Ernte ein, die Ernte aus dem Gelernten, aus dem Erlebten, die Ernte aus dem Geleisteten und dem Erreichten, die Ernte aus dem Erlittenen und Bestandenen. Wie im Schlußsatz einer großen Symphonie kommen die großen Themen des Lebens zum machtvollen Zusammenklang. Und dieses Zusammenklingen verleiht Weisheit . . . Die Weisheit verleiht Abstand, aber nicht einen Abstand der Weltferne . . . Das Alter ist nicht nur der kraftvolle Schlußakkord oder die versöhnliche Summe des Lebens, sondern auch eine Zeit . . ., da einem die Welt fremd, das Leben zur Last und der Leib zur Qual werden kann. Und so füge sich zu meinem Ruf »Nehmt wahr Eure Würde« den anderen »Nehmt an Eure Bürde« . . . ich möchte sie mit Euch in einem versöhnlichen Lichte sehen — im Lichte unseres Heilandes, »der für uns Blut geschwitzt hat, der für uns gegeißelt worden ist, der für uns mit Dornen gekrönt worden ist« . . . Nehmt Euer Leiden an als Seine Umarmung und macht es zum Segen, indem Ihr es mit Ihm annehmt aus der Hand des Vaters, der in unergründlicher, aber unbezweifelbarer Weisheit und Liebe gerade darin Eure Vollendung wirkt . . . Der letzte Trost, den wir miteinander suchen, . . . ist der Trost im Angesicht des Todes. Seit unserer Geburt gehen wir ihm entgegen, aber im Alter wird uns sein Nahen von Jahr zu Jahr bewußter . . . Ohne eine Vertrautheit mit Gott gibt es letztlich keinen Trost im Sterben. Denn gerade das will ja Gott mit dem Tod: daß wir uns wenigstens in dieser einen hohen Stunde unseres Lebens ganz in seine Liebe fallen lassen, ohne jede andere Sicherheit als eben diese seine Liebe . . . Und so drängen sich uns die nie verblassenden Worte des heiligen Augustinus auf die Lippen: »Auf Dich hin hast Du uns geschaffen, Herr; und ruhelos ist unser Herz, bis es seine Ruhe findet in Dir!« (Confessiones I 1,1). (Ansprache Papst Johannes Pauls II. an die älteren Menschen im Liebfrauendom zu München am 19. 11. 1981.)

Können wir nicht diese Worte auf das Leben und Schaffen, auf das Ringen und Beten, auf das Zeichnen und Meißeln des vor dem Angesicht des Todes stehenden Michelangelo beziehen? Ist nicht in Werken, wie den beiden Zeichnungen, die wir betrachteten, etwas von dem hier Angesprochenen Bild geworden? Wendet sich hier der Glaube . . . nicht nur an das Hören, sondern auch an das Sehen?

Von der Notwendigkeit des Bildes

Von Emil Wachter

Was man früher unter Kunst verstanden hat, ist damit heute nicht mehr identisch. Das hängt zusammen mit dem sogenannten »erweiterten Kunstbegriff«. Kunst kann alles sein: eine Konservendose, ein Klo-Deckel, ein Heringsschwanz, ein Pfund Margarine; es muß nur durch den richtigen Mann dazu gemacht werden. Diese »Kunst« entsteht nicht durch Begabung und Handwerk, sondern durch Interpretation und Ernennung.

Dem entspricht auf der anderen Seite die Auszehrung und Liquidierung des Bildes im alten Sinn. Diesem Bild als Sichtgestalt einer dahinterstehenden Wirklichkeit, die es abbildet, ist der Grund entzogen, und zwar im doppelten Sinn, sowohl als tragender Grund wie als Hintergrund. Das technisch-wissenschaftliche und technisch-wirtschaftliche Denken braucht die Dinge und die Menschen zur radikalen Verfügung; es läßt einen solchen Hintergrund oder Traggrund nicht zu, denn als Grund ist er der Garant eines anderen Anspruchs und einer anderen Wirklichkeit, die die Nutz- und Verfügbarkeit entscheidend einschränkt und relativiert. Somit ist das Bild als Strandgut vergangener Jahrhunderte unter dem Gesetz von Produktion und Konsum der Beliebigkeit ausgeliefert und auch dies wieder doppelt: der Beliebigkeit megatechnischer Machtverhältnisse einerseits und eines extremen Subjektivismus andererseits. Die sogenannte »Kunstszene« sieht entsprechend aus. Sie wird beherrscht vom ideologischen Machwerk oder vom erklärten Anti-Bild. Das Bild selbst, falls es auftaucht, erscheint darum wie ein Irrläufer ohne Eintrittskarte. Das ist die Lage. Und die fällige Auseinandersetzung oder zumindest die bewußte Unterscheidung zwischen Bild und Anti-Bild (oder bloßem ästhetischen oder auch unästhetischen Objekt à la Beuys) — diese Auseinandersetzung geht unter oder wird überkleistert und vertuscht. Jedenfalls wird deren Tragweite nicht erkannt. Es handelt sich im Rahmen einer ausgewachsenen Kulturrevolution heute um einen neuen *Bilderstreit*. Dieser Bilderstreit wird aber von der Anti-Bildseite propagandistisch beherrscht und niedergehalten, um bloß nicht erkannt und offen ausgetragen zu werden. Denn ausgefochten könnte er weitreichende Folgen haben, die mit dem Ende der Moderne zusammenhängen. Das heißt mit dem Ende einer als Befreiung angetretenen, aber weithin zur Diktatur gewordenen Denkbewegung in eine Autonomie, der wir letztlich nicht gewachsen sind. Ich bin gar nicht sicher, ob der Begriff der Solidarität (nach Böckenförde) genügt, um den Krisenfraß zu meistern; denn wodurch ist diese Solidarität begründet? Postulate dürften dafür kaum ausreichen.

Ich möchte deshalb, um konkret zu werden, den modernen Bilderstreit als Thema für eine Tagung ähnlich jener vor zwei Jahren vorschlagen.[1] Dieser Bilderstreit ist nämlich nicht das Problem von ein paar Spinnern oder Nostalgikern, sondern für die Kirche (wie übrigens für den Staat) eine Lebensfrage. Es ist der Streit um den Menschen, denn der Mensch *ist* Bild. Es ist zugleich die Frage nach dem Wahrheitsgehalt des Wortes. Für die Kirche ist es die Frage, ob die entmythologisierte Bibel noch Brot ist oder nur das

1 Gemeint ist die Tagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken »Kirche, Wirklichkeit und Kunst«, am 26./27. März 1979 in Bonn.

ausgedorrte Surrogat für Brot, das man den Leuten reicht und von dem niemand leben kann.

Die These, daß der Mensch Bild sei, ist nicht meine Erfindung, sondern sie entstammt der uralten Auskunft der Genesis. Es geht gar nicht darum und führt letztlich zu nichts, daß wir uns ein Menschenbild und vielleicht immer wieder ein neues Menschenbild machen, denn dieses Bild ist für immer gemacht. Wir können nur daran Maß nehmen. Die säkularisierte Welt und die säkularisierte Kunst der letzten 200 Jahre bieten deshalb ein Bild, das viel gewaltiger und bestürzender von Gott redet als das geschönte, blutleere und idealisierte Bild von Mensch und Gott, das wir im kirchlichen Bereich in dieser Zeit finden. Wie kommt das? Hat man in der Kirche nicht die Wucht der technischen und anthropologischen Revolution begriffen? Oder hat man sich ein zu billiges, zu kurz gesehenes, ängstliches und damit starres — eben das verbotene Bild gemacht, weil man nicht erfaßt hat, daß die geschehenden Umwälzungen das wahre Bild enthielten, das aber auszuhalten und im Licht des Glaubens wiederzugeben man nicht die Kraft hatte? Man rekurrierte schließlich auf verflossene Stile, in denen man sich wohlig und technisch alleskönnerisch einzurichten gedachte.

Das alles war Täuschung. Es waren ausgeliehene Kleider, während der Mensch selbst völlig nackt zwischen die Zähne der Goya'schen Ungeheuer geriet.

Indem die Liturgie mehr und mehr an Sinnen- und Darstellungskraft einbüßte, ganz entsprechend der kirchlichen Architektur und bildenden Kunst, wurde der eigentliche und die Gemüter aufwühlende (und damit auch die Geschichte prägende) Kult blutig gefeiert: in Hekatomben von Menschenopfern, die die Revolution in ihren verschiedenen Stufen gefressen hat. Unter der Fahne der Vernunft, im Namen von Freiheit, Gleichheit und Bruderschaft, oder wie die Götter heißen mögen, ist seither das Blut von Millionen geflossen. Hat ihr Opfer die bessere Welt gebracht? Oder die Schrecken der KZs? Haben sie uns lehren können, wie so etwas in Zukunft zu verhindern wäre? Auschwitz, Maidanek, Buchenwald, Gulag, Kambodscha, Äthiopien, abgesehen von den zwei Weltkriegen — dort stehen die unsichtbaren Altäre der säkularisierten, aber wahren Liturgie unseres Jahrhunderts. Wenn wir nicht begreifen, daß sie mit Golgatha zu tun haben, haben wir nichts verstanden.

Für mich kam an diesem Punkt die große Entdeckung: Unsere Welt, wie sie ist, ist die Welt der Bibel. Mose oder Elia *ist* Solschenizyn oder Sacharow, der Pharao *ist* Chruschtschow oder Breschnew, die makkabäischen Brüder *sind* die Geschwister Scholl. Die Sintflut als Überschwemmung im alles ersäufenden Zeitgeist erleben auch wir; Noah als der Retter des Lebendigen ist ein machtvolles Vorbild für die Grünen und zugleich deren Korrektur; denn *seine* Rettungstat geschah aus Gehorsam gegen den Schöpfer. Kain und Abel, von denen einer den anderen totschlägt, das sind wir. Die Bibel ist das modernste Buch, in dem wir aus Bildern erfahren können, was mit uns los ist. Aber die Kirche hat einige Zeit vielleicht selber zuwenig hineingeschaut, um sich darin zu erkennen.

Seit dem Konzil hat sich da einiges geändert, aber wieder nicht unbedingt zum Guten. Bibel als Objekt historisch-kritischer Forschung ist weitgehend degradiert zum Poliermittel für den Glanz von Exegese und Theologie. Die wissenschaftlichen Seziermesser finden die göttliche Mitteilung, die uns den Atem verschlägt, vielleicht sowenig wie Virchow die Seele in den zerlegten Organen einer Leiche. Der Auferstandene steht den Analytikern nicht zur Verfügung. Lassen sich denn Hoffnung oder Liebe beweisen?

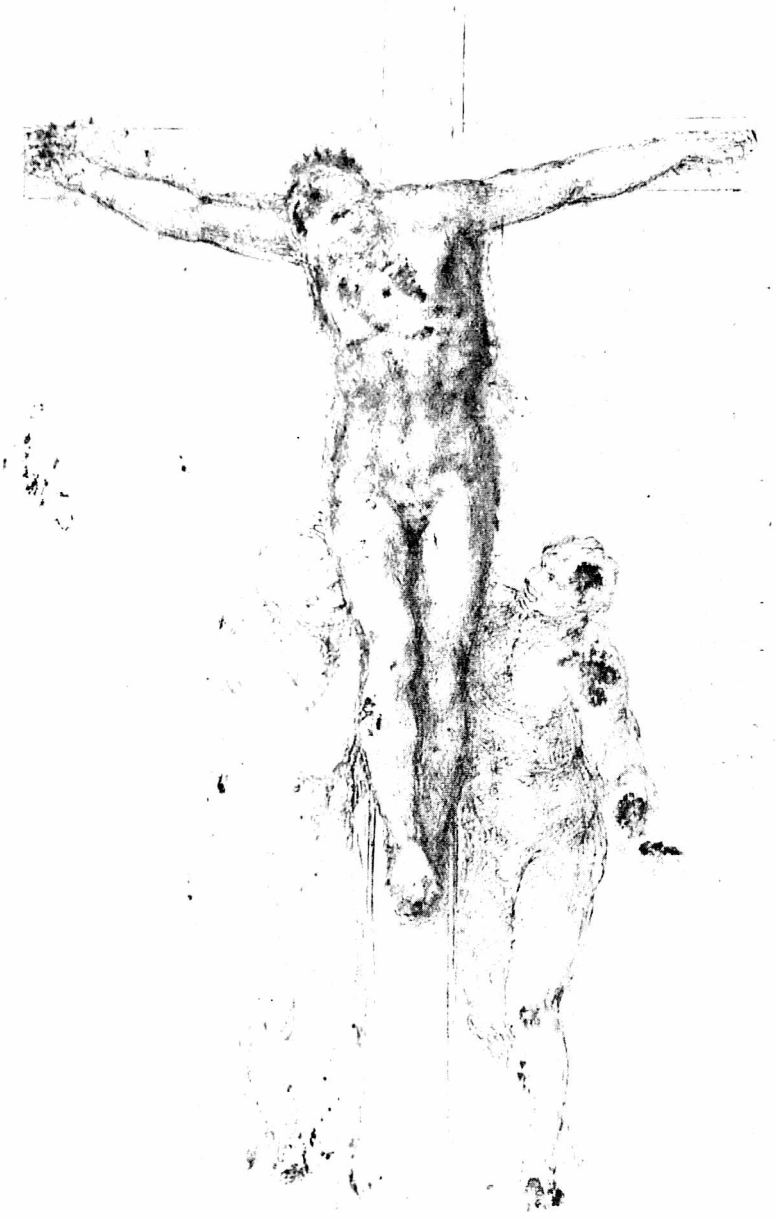
Der Auferstandene ist uns nicht verfügbar, außer in der Eucharistie. Aber er hat als Bild seiner Gegenwart das Kreuz in der Welt aufgepflanzt. Als Zeichen war es schon vorher der Schlüssel der Welt; es ist das unabschaffbare Koordinatensystem mit den vier Himmelsrichtungen. Aber jetzt ist es vollends die Mitte der Welt, der neue Baum des Lebens geworden. Jeder Baum hat jetzt nicht nur mit jenem sagenhaften Baum der Erkenntnis im Paradies, sondern auch mit dem Kreuz als dem neuen Baum des Lebens zu schaffen. Mehr noch: Jede Blume, jeder Vogel, jeder Regen, die Sonne, das Abendrot, ein Fisch, ein Acker, ein Berg; jeder Schmerz, jedes Sterben, jedes kleine liebe Wort — das Brot, der Wein, das Gesicht jedes Menschen, und sei es das heruntergekommenste —, alles hat mit dem Rätsel der Liebe eines Schöpfers zu tun, den wir dank Jesus gemeinsam Vater nennen. Und da soll es keine Bilder geben? Die ganze Welt ist neu zu entdecken, und zwar unabhängig davon, ob sie kaputt oder heil ist. Es geht um die andere Dimension in Ding und Mensch, die nicht ausnutzbar und berechenbar, sondern von jenseits ist; die nicht aufs kalkulierende Ich und irgendeinen Profit bezogen, sondern in ihrem Wert gesehen sein will, den sie vor dem Schöpfer hat. Es ist genau die Seite in den Dingen und in uns selbst, die keine Maschine und keine Statistik zu erfassen vermag. Das, wodurch wir Bild sind, Bild des Schöpfers selbst und einer himmlischen Existenz, aus der wir kommen und die uns erwartet. Diese andere Seite verkennen heißt das Diesseits absolut setzen und hier das Paradies installieren. Alles nimmt dann neue, verkürzte und gewalttätige Perspektiven an. Der neue autonome Mensch wird sein eigener Moloch, und die Kunst ist sein Spiegel. Ob sie so autonom geworden ist, wie sie es proklamiert, wäre noch zu untersuchen.

Künstlerische Autonomie ist zwar notwendig gegenüber den Institutionen, sei es Kirche, Wirtschaft oder Staat — also in der Horizontalen. Aber es gibt sie nicht in der Vertikalen gegenüber dem Schöpfer, und zwar deshalb nicht, weil niemand aus der Schöpfung aussteigen kann. Deshalb gehorcht jede Kunst letztlich Seinen Gesetzen, bis in die Selbstzerstörung. Es bleibt nur die Wahl zwischen Gott oder Götzen. Mit der Entlassung der Kunst in die Autonomie durch das Konzil (und neuerdings durch den Papst selbst bei seiner Münchner Rede) wird die Kirche nicht frei von ihrer eigenen Verpflichtung. Ich möchte sogar fragen, ob sie damit nicht einer Entwicklung nachläuft, über der sie steht — denn ihr Wesen erschöpft sich nicht im Horizontal-Institutionellen — und die als solche vollzogen ist. Die Künste haben sich doch längst diese Autonomie selbst genommen! Die Krise der Institution Kirche gegenüber dem modernen Bewußtsein, an dem die Kunst partizipiert, hat in diesem Defizit ihres eigenen Selbstverständnisses vermutlich einen ihrer Gründe. Würde sich die Kirche — und das sind wir alle — selber wieder als *Braut* verstehen, also als Bild für Erwartung und Liebe und Fest und für Treue, so behaupte ich, wäre die Krise intern überwunden, und die notvollen Fragen um die Autonomie hätten ihre Zuweisung oder würden sich gar nicht mehr so stellen. Die Erneuerung muß innen anfangen, oder es gibt sie nicht.

Die Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Kirche ist keine Spezialistenfrage, sondern sie geht alle an. Denn an ihr entscheidet sich vieles andere mit. In der Debatte »Zur Wahrung der Rechtsordnung in der Demokratie« fiel sinngemäß das Wort, man dürfe doch nicht nur auf das Recht pochen im Blick auf die Hausbesetzer. Das Recht ist aber nicht »nur das Recht«, sondern es betrifft und spiegelt das Ganze. Und wer das Recht preisgibt, um den Dialog mit der Jugend nicht zu verlieren, der verliert zuletzt Dialog und Jugend und den Staat.



Siehe dazu den Beitrag auf Seite 576







Nicht viel anders ist es im Bereich der Kulturpolitik. Man betrachtet sie weitgehend als Hobby für Ästheten, und die fast völlige Abwesenheit kultureller Mitsprache unsererseits in den Medien ist leider ein Faktum. Aber sie ist kein Fatum, wenn wir uns nur endlich die Augen reiben wollten. Die fehlende Kultur- und Ganzheitspolitik, z. B. in der CDU, halte ich mit allen ihren Folgen für das Resultat einer Auffassung von Kultur als Luxus für Liebhaber. Aber auf diesem komplexen Gebiet, Kultur genannt, fallen lebenswichtige Entscheidungen — soweit sie nicht schon gefallen sind.

Schließlich möchte ich Ihnen den Vorschlag unterbreiten, seitens des deutschen Katholizismus in Auschwitz eine Hl.-Blut-Kirche zu erbauen als Geschenk zugleich an die Polen und an die Juden zu Ehren aller dort gestorbenen Märtyrer. In einer solchen Kirche könnte mehr gesagt und in Versöhnungskraft umgesetzt sein als in vielen Resolutionen. Und vor allem: dieser durch millionenfaches Sterben und unvorstellbare Verbrechen herausgehobene Ort würde seine Umwandlung erfahren zu einer Schleuse des Gebets, in der das Grauen in Energie und Hoffnung münden könnte. Aus dem Inferno könnte auf diesem sakramentalen Boden ein Leuchtfeuer entstehen. Bei der weltgeschichtlichen Dimension, die der Name Auschwitz stellvertretend angenommen hat, wird man es mir wohl nicht als Vermessenheit auslegen, wenn ich noch die vielleicht brennendste Motivierung zu Wort bringe: Ein solcher Aufschwung und Akt der Sühne könnte nicht nur für die katholische Kirche Deutschlands, sondern darüber hinaus für ganze Völker zu einer Möglichkeit brüderlicher Identität und gegenseitigen Eintretens, vielleicht sogar der Selbsterkenntnis jenseits der Anklage werden: nämlich Kinder des gleichen Vaters zu sein trotz allem, was geschehen ist und was droht. Versöhnung braucht sichtbare Zeichen, wie sie die Liebe braucht. Unser jetziger Papst ist mit seiner ganzen Person ein solches Zeichen. Würde sein Besuch bei uns nicht eine ebenso großherzige Antwort verdienen, um so mehr, nachdem er selbst mit Blut seinen Einsatz bezahlt hat?

Die wohlversorgte Öde und Gesichtslosigkeit, ja Schemenhaftigkeit unseres Staates und weitgehend auch der Kirchen, die mehr und mehr nicht nur die Indifferenz, sondern den Haß vieler Enttäuschter vor allem in der Jugend auf sich zieht, gibt Sorgen und Rätsel auf. Sollte sie nicht unmittelbar zusammenhängen mit der Unfähigkeit zum Bild? Das heißt, mit der Unfähigkeit, sich selber darzustellen und eine überzeugende Gestalt zu finden, von der eine Anziehungs- und Identifikationskraft ausgeht? Um aber diese Gestalt zu finden in Architektur und darstellenden Künsten, muß sie zuerst als Grundvertrauen und im Bewußtsein wenigstens von einigen vorhanden sein, um sich ausbreiten zu können. Wieso nicht anfangen?

ZEHN JAHRE COMMUNIO. – MIT DIESEM Heft wird der zehnte Jahrgang von *Communio* abgeschlossen. 60 Hefte liegen damit der Öffentlichkeit vor und bezeugen Geist und Absichten von Herausgebern und Verlag. Bezeugen auch Treue und Mitarbeit unserer Leser und Freunde. Ihnen allen sei herzlich gedankt.

Zehn Jahre *Communio* – dies muß auch Anlaß sein, den Blick zurückzuwenden – dankbaren und demütigen Sinnes – und sich der Fruchtbareit der *Communio*-Idee und der *Communio*-Wirklichkeit zu vergewissern: Wachstum und Verbreitung der *Communio*-Gruppen im letzten Jahrzehnt dürfen ungewöhnlich-außerordentlich genannt werden. Am Anfang (1972) standen die deutschsprachige und italienische Gruppe, dann folgte die serbokroatische, kurz darauf die nordamerikanische, dann die französischsprachige, die flämisch-niederländische, die spanische und in diesem Jahr – wie gemeldet – die polnische Gruppe. Alle diese Gruppen, bestehend aus Priestern und Laien, veröffentlichen regelmäßig die *Internationale katholische Zeitschrift Communio* in ihrem Sprachbereich auf der Basis und gemäß den Absprachen der jährlich zweimal stattfindenden internationalen Herausgeberkonferenzen.

Leider war es uns in diesem Jahr nicht möglich, die arabische *Communio* erscheinen zu lassen; die politischen Umstände ließen dies nicht zu. Wir hoffen jedoch, daß es der arabischen Herausgebergruppe gelingen wird, Wege zu finden, die den Start der arabischen *Communio* bald möglich machen. Zwei weitere Editionen sind in der Planung: die eine ist für das spanischsprechende Amerika vorgesehen, die andere für das portugiesischsprechende.

Wir sind uns bewußt, daß alle diese Werke und Taten ohne die Hilfe unserer Freunde und Förderer nicht zustande gekommen wären. Wir bitten Sie weiter um Ihre Anteilnahme, Ihren guten Rat und Ihre Kritik. Nicht zuletzt auch um Ihre Ausdauer in unserer gemeinsamen Aktion »Hilfe für Leser«. Sie wissen, daß wir viele Freunde, besonders in den osteuropäischen Ländern, haben, die an der deutschen Ausgabe von *Communio* interessiert sind, sie aber nicht bezahlen können. Dies gilt auch für unsere polnischen Freunde, die, obwohl sie dank der Initativen unseres Heiligen Vaters, des verstorbenen Kardinalprimas und der Erzbischöfe von Krakau und Posen über eine eigene polnische Ausgabe verfügen, darauf gespannt sind zu sehen, wie unterschiedlich polnische und nichtpolnische Theologen dieselben theologischen Themen in den verschiedenen Editionen behandeln. Helfen Sie, bitte, auch in Zukunft mit, daß durch Patenschaftsabonnements die Kommunikation zwischen den Theologen unterschiedlicher Regionen gefördert und gefestigt wird. Dies gilt selbstverständlich auch für die Priester und Missionare, die in den Ländern der Dritten Welt arbeiten. (Patenschaftsabonnements sind zu bestellen beim Communio-Verlag Moselstr. 34, 5000 Köln 50 Rodenkirchen.)

Zum Abschluß noch ein Hinweis, den wir Ihnen gern erspart hätten. Wir müssen leider die Preise für *Communio* ab 1. 1. 1982 anheben. Es werden dann kosten das Jahresabonnement in Deutschland/Niederlande: 48,– DM/Gulden; in Österreich 325,– Schilling; in der Schweiz 47,– Fr.; das Studentenabonnement 32,– DM/Gulden; 225,– Schilling; 32,– Fr.; das Einzelheft 12,– DM/Gulden; 70,– Schilling; 11,– Fr.

Der Steigerungssatz für das Jahresabonnement in Deutschland beträgt 14 Prozent, die Laufzeit des zuletzt gültigen Preises ging über drei Jahre. Wir bitten Sie, in Rechnung zu stellen, daß wir mit dieser Anhebung nicht nur den jährlichen Schwund an Kaufkraft auffangen müssen, sondern auch die angekündigte Gebührenerhöhung der Post. Mit Hilfe von Einsparungen und Rationalisierung hoffen wir Ihnen auch in den kommenden Jahren – wie schon 1981 – ein reicheres Angebot (nach Umfang und Thematik) machen zu können.

Aus der Glosse »Der Laie vor den evangelischen Räten«[1] werde ich nicht ganz klug. Mir scheint, daß das Problem gar nicht so kompliziert ist, wie es in diesem Beitrag dargestellt wird. Der Nachfolge Christi im Leben nach den evangelischen Räten liegt die Ganz-Hingabe an den Herrn zugrunde, das »Sich-Schenken«. Schenken kann man nur das, was man hat, bzw. das, was man ist. Der Heiland lobte die arme Witwe, die ihren letzten Pfennig opferte, und schätzte diesen Pfennig höher ein als die großen Gaben der Reichen. Danach kann sich der versehrte Witwer mit seinen Begrenztheiten einstellen. Da aber noch vier erwachsene Kinder bei ihm leben, wird wohl seine entscheidende Aufgabe darin liegen, mit Christus, dem er sich verbunden hat, diese jungen Menschen zu führen durch Beispiel, Rat und Tat, vor allem durch sein Gebet.

Da er sich Christus in Liebe geschenkt hat, treibt ihn die Liebe zur möglichst täglichen Vereinigung mit ihm in der heiligen Kommunion anläßlich des heiligen Meßopfers.

Askese zu üben in Armut, Keuschheit und Gehorsam braucht auch bei einem alten Versehrten, so denke ich, nicht an den Haaren herbeigezogen zu werden (Verzicht auf den Anblick eines schönen Kindes).

Die Grenzen der einzelnen Räte scheinen sich in diesem Fall zu überschneiden, vor allem, was die Armut und die Keuschheit anbelangt. Allein das »Ja-sagen« zu all seinen Begrenztheiten ist schon ein Plusposten auf die offene Rechnung aller drei Räte.

Gelebte Armut wird sich, im Zusammenleben mit seinen Kindern, wohl darin äußern, daß er für sich privat auf Ausgaben verzichtet wie Rauchen, kleine Fahrten und Reisen, Verweichlichungen aller Art und das so ersparte Geld den Armen zukommen läßt.

Im Zusammenleben der Generationen wird täglich viel Gelegenheit gegeben, Opfer und Verzicht zu üben. Allein der Kampf, geliebte Gewohnheiten abzulegen, die das Zusammenleben stören, erfordert Energie und Konsequenz. Oder das Mitanhören jugendgemäßer, moderner Musik in Fernsehen und Radio, ohne – auch innerlich – zu grollen.

Und der Gehorsam, falls er keine weltliche Obrigkeit besitzt? Wenn ich bei einem Reitturnier oder bei Vorführungen der Spanischen Reitschule in Wien den Pferden zusehe, die in der Kunst der Hohen Schule geritten werden, so wirkt dies auf mich wie eine Predigt. Wenn ich beobachte, wie diese feinfühligen Tiere in äußerster Aufmerksamkeit jede leichteste Hilfe, jeden Wunsch ihres Herrn zu erfassen suchen, um diesen mit Schwung und Freude auszuführen, so muß ich an unser Verhältnis zu Gott denken. Ganz zu seiner Verfügung zu sein, jede seiner Weisungen aufmerksam zu registrieren und dankbar zu befolgen, ist das nicht Gehorsam, ein Weg zur Heiligkeit?

Wenn der alte Mann dann seine begrenzte Aszese in die Gebete und Opfer der Millionen einbringt für Kirche und Papst, 2. und 3. Welt, die Pfarrei, so kann man annehmen, berücksichtigt man die Worte Jesu über den Pfennig der armen Witwe, daß seiner Gabe sogar mehr Gewicht verliehen wird als den Worten oder Werken mancher religiös Engagierten, die im Rampenlicht von Gemeinde, Kirche oder Welt stehen.

A. Wambolt

Die Frage, wie eine naturwissenschaftliche Forschung zu legitimieren sei, die zum einen immense Summen verschlinge, zum anderen keine Bedeutung für das allgemeine Wohlbefinden der Menschheit habe, also nur die unmittelbar Beteiligten beglücke, veranlaßt Wolfgang Wild[2], folgende Parallele zu ziehen: Den Leistungen der Naturwissenschaften unseres Jahrhunderts entspricht im Mittelalter der Bau der Kathedralen. Diese Kathedralen, die, wie Wolfgang Wild behauptet, als unser »kostbarste(s) Vermächtnis« aus jener Zeit anzusehen

1 In dieser Zeitschrift 3/81, S. 298.

2 In dieser Zeitschrift 5/81, S. 495.

sind, fielen in ihren Proportionen gewaltig aus. In der Tat überschritt die Größe der Kirche den Raumbedarf der damaligen Bevölkerung; die hohen Kosten wurden durch Stiftungen, Sonderabgaben der Diözesen, Zuschüsse von seiten des Domkapitels, Spenden und nicht zuletzt durch die aktive Mithilfe des gläubigen Volkes gedeckt.

Der von Wild geäußerte Gedanke, eine Relation zwischen Kathedralengröße und Bevölkerungsdichte anzunehmen, spiegelt den Geist unserer Zeit wider. Der Geist der Moderne spiegelt sich freilich auch darin wider, daß Wild kein Wort darüber verliert, worin sich neuzeitliche Wissenschaft von mittelalterlicher Kathedralbaukunst unterscheidet. Der Unterschied lautet, auf eine kurze Formel gebracht: Die Neuzeit läßt sich die Wissenschaft etwas kosten – um ihrer selbst willen, das Mittelalter hingegen läßt sich beim Kathedralbau die »Ehre Gottes« etwas kosten. Der mittelalterliche Kathedralenbauer hatte in erster Linie ein theologisches Programm zu verwirklichen. Die Kathedrale, das *domus Dei*, wurde als räumliches Sinnbild für jenes »Jerusalem droben, das unsere Mutter ist und das wir von ganzem Herzen suchen« (vgl. Gal 4,26; Psalm 119,10) verstanden. Der Bau dieses neuen Tempels Salomonis war und ist Ausdruck des *ordo coelestis*. Die Proportionen entsprachen dem rechten Maß, denn »allein nach Maß und Zahl und nach Gewicht hat alles Er geordnet« (vgl. Weish 11,20). Die mittelalterlichen Bildhauer glaubten in ihrem Werk die von Gott geschaffene kosmische Ordnung fortzusetzen.

Für den Menschen war dieses gewaltige Gebäude vor allem Stätte der Zuflucht und des Vertrauens, aber auch Heimat, Weg des sehnsüchtigen Herzens auf der Wanderschaft in die ewige Seligkeit. Abt Suger von Saint-Denis, der »Erfinder« des Kathedralenprogramms, faßte das Erleben ihrer Größe im »videre et adorare«, im Anschauen und Anbeten, zusammen, einer Größe, die als Symbol der unendlichen *maiestas Domini* in keinerlei Bezug zu den »Bedürfnisse(n) der damaligen Bevölkerung« stehen sollte. Es ist selbstverständlich, daß keine Kosten gescheut wurden und gescheut werden brauchten, um eine Kathedrale zu bauen, deren Errichtung von der Kirche als eine Tat vor Gott gewertet wurde, vergleichbar mit den Kreuzzügen zur Befreiung Jerusalems.

Susanne Giesecke

Bei den Beiträgen von Hans Maier, Karl Forster, Hans Urs von Balthasar und Eugen Voss handelt es sich um Texte, die auf der Öffentlichen Tagung des Vereins der Freunde und Förderer Communio e. V. am 22. und 23. November 1980 in Augsburg vorgetragen wurden.

Karl Forster, geboren 1928 in Amberg/Oberpfalz, ist ordentlicher Professor für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg; Berater der Kommission IV der Deutschen Bischofskonferenz.

Eugen Voss, geboren 1926 in Luzern, evangelischer Pfarrer, leitet das Institut Glaube in der 2. Welt (»G2W«) in Zürich-Zollikon.

Erich Heck, geboren 1922 in Köln, ist seit 1972 Leiter der Fachstelle für Religionspädagogik in der Hauptabteilung Schule/Hochschule im Erzbistum Köln und seit 1976 Dozent für Dogmatik und Kirchengeschichte am katechetischen Seminar daselbst.

Joseph Graf Raczynski, geboren 1914, Studium der Kunstgeschichte 1932/36; wissenschaftliche Arbeiten in Wien, Rom und Posen; ab 1952 Leiter des Deutschen Kulturinstituts in Santiago, Chile; ab 1965 des Goethe-Instituts in Paris; ab 1974 Beauftragter für Inspektion des Goethe-Instituts.

Emil Wachter, geboren 1921 in Neuburgweier (Baden), lebt als freischaffender Künstler in Karlsruhe. Durch ein umfangreiches Œuvre, vor allem auch durch zahlreiche Auftragswerke hat der ehemalige Akademielehrer christliche Kunst wieder öffentlich gemacht, nicht zuletzt dank der aufsehenerregenden Gestaltung der Autobahnkirche Baden-Baden. – Bei dem Beitrag auf Seite 586 handelt es sich um den Vortrag, den Wachter am 16. Mai 1981 auf der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken in Bonn zum Thema »Bildende Kunst und ZdK« gehalten hat.